



Natasha Berditchevsky Otero de Freitas

Destinos do excesso no feminino

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Marcus André Vieira

Rio de Janeiro
Março de 2013



Natasha Berditchevsky Otero de Freitas

Destinos do excesso no feminino

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora a baixo assinada.

Prof. Marcus André Vieira

Orientador

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof. Guilherme Gutman

Departamento de Psicologia – PUC- Rio

Profa. Maria Silvia Garcia Fernández Hanna

EBP- RJ/ Instituto de Clínica Psicanalítica

Profa. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação
e Pesquisa do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 20 de março de 2013

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

Natasha Berditchevsky Otero de Freitas

Graduou-se em Psicologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 2007. Dedicou-se aos aspectos teórico-clínicos da psicanálise tal como transmitida por Jacques Lacan a partir dos escritos de Sigmund Freud. É vinculada à Escola Brasileira de Psicanálise, Seção Rio.

Ficha Catalográfica

Freitas, Natasha Berditchevsky Otero de

Destinos do excesso no feminino /
Natasha Berditchevsky Otero de Freitas ;
orientador: Marcus André Vieira. – 2013.

80 f. : il. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia
Universidade Católica do Rio de Janeiro,
Departamento de Psicologia, 2013.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Psicanálise.
3. Posição feminina. 4. Gozo. 5. Gozo do
Outro. 6. Escrita. I. Vieira, Marcus André.
II. Pontifícia Universidade Católica do Rio
de Janeiro. Departamento de Psicologia.
III. Título.

CDD: 150

Para Ivo, pela presença diária que torna a vida mais feliz.

Agradecimentos

À CAPES e à PUC-Rio pelo auxílio concedido para a realização deste trabalho.

Ao Marcus André Vieira pela transmissão cuidadosa.

À Ana Lucia Lutterbach, por possibilitar um destino aos excessos.

À minha família, pelo constante apoio e carinho.

Aos meus pais, que tornaram esse trabalho possível.

Às amigas e companheiras do percurso acadêmico: Paula, Isabel, Adriana, Luisa e Flávia pela ajuda de cada uma e por fazerem desse percurso um momento também divertido.

À Clarice e Paula, pelas conversas infindáveis.

À Luana, pela generosidade de sempre e ao Leon que chega para alegrar nossas vidas.

Ao Felipe, pela força e carinho que inspiram.

Resumo

Freitas, Natasha Berditchevsky Otero; Vieira, Marcus André. **Destinos do excesso no feminino**. Rio de Janeiro, 2013. 80 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Destinos do excesso no feminino pretende investigar as formulações de Jacques Lacan acerca da singular inscrição feminina na significação fálica. O trabalho se inicia com as elaborações freudianas sobre o percurso do menino e da menina no complexo de Édipo. Pretende-se abordar, no primeiro capítulo, a constituição da sexualidade no ser falante a partir dos conceitos de falo, castração e metáfora paterna. Em um segundo momento, a dissertação examina a dessimetria entre os sexos sob uma perspectiva lógica, através das fórmulas lógicas da sexuação, teorizadas por Lacan no seminário *Mais Ainda* (1972-73/2008). Definem-se duas posições e dois modos de satisfação: um fálico e outro além do falo. No último capítulo, a dissertação aborda a aproximação entre este último modo de satisfação, ligado à posição feminina e denominado por Lacan de gozo do Outro, e alguns fragmentos de textos de Clarice Lispector. Por fim, conclui-se que a escrita parece oferecer um destino ao gozo que excede ao falo.

Palavras-chave

Psicanálise; posição feminina; gozo; gozo do Outro; escrita.

Résumé

Freitas, Natasha Berditchevsky Otero; Vieira, Marcus André. (Tuteur) **Destins de l'excès au féminin**. Rio de Janeiro, 2013. 80 p. Dissertation de master – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Destins de l'excès au féminin prétend enquêter les formules de Jacques Lacan autour de la singulière inscription féminine dans la signification phallique. Le travail commence par les élaborations freudiennes sur le parcours du garçon et de la fille dans le complexe d'Œdipe, à partir de la relecture faite par Lacan. On propose, dans le premier chapitre, réfléchir la constitution de la sexualité chez l'être parlant à partir des notions de phallus, castration et métaphore paternelle. Dans un deuxième temps, la dissertation examine l'asymétrie entre les sexes sous une perspective logique, à partir des formules de la sexuation qui ont été théorisées par Lacan dans le séminaire *Encore* (2008). On découvre deux positions et deux façons de satisfaction: une phallique et l'autre au-delà du phallus. Dans le dernier chapitre, la dissertation fait une approche entre la satisfaction au-delà du phallus, liée à la position féminine et appelé par Lacan la jouissance de l'Autre, et des fragments de textes de Clarice Lispector. Enfin, il est conclu que l'écriture semble offrir une sorte de destin qui dépasse le phallus.

Mots-clés

Psychanalyse; position féminine; jouissance; jouissance de l'Autre; écriture.

Sumário

1.	Introdução	09
2.	A assunção de um sexo	12
2.1	Breve retomada do Édipo freudiano	12
2.2	Os tempos lógicos do complexo de Édipo, a leitura de Lacan	15
2.3	Sobre o desejo	22
2.4	O Édipo feminino e seus impasses	28
3.	Uma posição feminina	34
3.1	O gozo fálico e o gozo do Outro	34
3.2	As fórmulas da sexuação – primeira parte	37
3.3	O não-todo versus o todo	41
3.4	A ambiguidade do Outro e a alteridade do corpo	44
3.5	Não há relação sexual	47
3.6	A maneira viril de ratear a relação sexual	49
3.7	Deus e o “homem-bússola”	51
4.	A escrita de um gozo	55
4.1	Porque a literatura?	55
4.2	A despersonalização de uma mulher	58
4.3	Salvação em Deus	62
4.4	O amor que afasta do perigo de viver	63
4.5	A escrita do impossível	65
4.6	Literatura x Escrita	67
4.7	Algumas questões sobre o capítulo	71
5.	Conclusão	74
6.	Referências Bibliográficas	77

1. Introdução

A presente dissertação visa abordar as formulações de Jacques Laca acerca da posição feminina. Veremos nesse trabalho que Lacan propõe pensar a diferença sexual a partir de duas posições lógicas, apresentadas por ele no seminário *Mais Ainda* (1972-73/2008) através das fórmulas matemáticas da sexuação.

De acordo com a teoria lacaniana, a posição feminina se encontra ligada a uma outra lógica, que não somente à fálica, onde a castração não se coloca mais como obstáculo à feminilidade, mas sim como condição mesma para que esta seja possível.

Para abordarmos as formulações sobre o seminário *Mais Ainda*, retornaremos às descobertas freudianas sobre a diferenciação entre os sexos. Assim, iniciaremos o primeiro capítulo com um breve percurso sobre o complexo de Édipo em Freud.

Veremos que ele demonstra que a sexualidade no ser falante não se resume à biologia ou ao instinto. Não basta ser macho ou fêmea para se constituir como homem ou mulher. Como ressalta Freud, no texto *Feminilidade* (1932/1976), essa é uma questão que foge ao alcance da anatomia. Como então é possível para o sujeito a assunção de seu sexo?

A teorização freudiana do complexo de Édipo nos ajuda na formulação desta resposta quando se conclui que é necessário o percurso de um caminho: o primado do falo e, a partir dele, a relação com a castração são os fatores que passam a indicar a maneira pela qual os sujeitos se constituem e se organizam sexualmente.

A sexualidade, assim, se desenvolve no campo da linguagem e da fala. Lacan evidenciou que a dimensão metafórica implicada na linguagem leva à perda do real biológico e à constituição da sexualidade enquanto homem ou mulher.

Nessa perspectiva, a biologia pouco pode acrescentar à psicanálise. Contudo, isso não quer dizer que ela não ofereça indicações sobre o real do sexo e que esse seja sem importância. O que a psicanálise evidenciou com Freud e Lacan é que, apesar da referência ao corpo ter seu peso, essa não é suficiente para determinar a constituição sexual.

Para abordarmos as formulações de Lacan sobre a constituição do sujeito sexuado, nos debruçaremos, principalmente, sobre o seminário *As Formações do Inconsciente* (1957-58/1999), quando ele propõe a releitura do complexo de Édipo a partir de três tempos lógicos.

Veremos nesse ponto que Freud se depara com um impasse importante: ao sustentar que a menina atinge a feminilidade a partir do deslocamento do desejo de um pênis para o desejo de um filho, ele situa a inveja do pênis como ponto central da feminilidade. A teoria sobre a sexualidade feminina fica presa no circuito fálico, restringindo-se à maternidade.

Diante dessa dificuldade de Freud em explicar as questões sobre a feminilidade, Lacan assinala que não é possível sustentar a posição feminina a partir da identificação edípica. Esclareceremos, através dos conceitos de falo e metáfora paterna, porque o complexo de Édipo não parece ser uma ferramenta suficiente para pensarmos a distinção entre os sexos.

Lacan formula então uma teoria para além do Édipo, sem, contudo, refutá-lo. Em *O Aturdido* (1972/2003), ele afirma que toda a teorização edípica deve ser conservada, desde que se reconheça nela a lógica do conjunto, a lógica fálica. É essa lógica que, a partir da lei da castração, produz o homem, o ser falante, e que o deixa, em matéria de satisfação, um gozo circunscrito pelo falo. Contudo, Lacan enfatiza que há uma satisfação Outra que não àquela regida pela lógica fálica, fundada na fantasia.

A passagem do sujeito pela castração marcará a impossibilidade de uma satisfação absoluta. Cada sujeito, frente a essa impossibilidade, construirá uma fantasia, uma espécie de roteiro que delimitará sua forma de satisfação no mundo. Por não conseguir alcançar a satisfação absoluta, o sujeito supõe ao outro isso que lhe falta. Ele supõe que, em algum lugar, alguém se satisfaz mais e melhor. Lacan diferencia esta satisfação, regida pela lógica fálica, de outra, que ele denomina de gozo do Outro. Este último ele aproxima à posição feminina.

Abordaremos, portanto, no segundo capítulo as formulações sobre esta posição e sua forma de satisfação. Do que trata esse gozo do Outro? Veremos que Lacan afirma que o gozo ligado a essa posição é um gozo suplementar ao gozo fálico, evidenciando, assim, que as formas de satisfação não são complementares.

Esse gozo do Outro, Lacan aborda no seminário *Mais Ainda* através dos escritos místicos. Eles costumam expressar a sensação no corpo de um gozo

Outro, isto é, a sensação de um corpo transportado, perdido, Outro em relação a si mesmo.

Tentaremos demonstrar, no terceiro capítulo, que a escrita de Clarice Lispector também parece se aproximar daquilo que Lacan chama de posição feminina e gozo do Outro. Nossa hipótese é que a escrita ocupa uma função importante no que diz respeito ao gozo que se localiza além da circunscrição fálica. Veremos que, para Clarice, escrever não é uma questão de escolha, mas de sobrevivência: “Parar de escrever é parar de viver” (Lispector, 1978/1999, p. 50).

2. A assunção de um sexo

2.1 Breve retomada do Édipo freudiano

Em 1908, a partir do relato do pai do pequeno Hans acerca das fantasias do filho, Freud escreve *Sobre As Teorias Sexuais das Crianças* (1908/1976), onde estabelece uma de suas teses centrais, de fundamental importância: nenhuma criança pode deixar de ocupar-se dos problemas sexuais. Freud afirma que o primeiro grande problema que surge para uma criança é a origem dos bebês e que, a partir desse tema, instaura-se o primeiro conflito psíquico, decorrente da contradição entre as explicações que os adultos oferecem e a percepção que elas realizam sobre a sexualidade. Frente a essas questões que surgem como enigmas, as crianças elaboram suas teorias sexuais.

Essas teorias, que têm como intuito encontrar uma explicação para o que elas não sabem, apresentam, segundo Freud, um fragmento de verdade. A primeira delas se refere à universalidade do pênis. Essa teoria tenta solucionar o desconhecimento sobre a diferença entre os sexos, postulando que só há um órgão sexual, o pênis, saliente, no caso dos meninos, ou em vias de desenvolvimento, no caso das meninas. Segundo Freud, existiria uma dose de verdade nessa teoria, na medida em que o clitóris desempenharia, para a menina, o papel prazeroso de um pequeno pênis.

Ainda nesse texto, ele afirma que o alto valor que o menino concede ao pênis o impede de imaginar outro ser desprovido “desse constituinte essencial” (Freud, 1908/1976, p. 219). Ao ver o órgão sexual feminino, o menino falseia sua percepção e, ao invés de ver ali uma ausência, afirma que o órgão ainda é pequeno e que, em breve, crescerá. “Ele não se refere à ausência do pênis, mas comenta invariavelmente, com intenção consoladora: ‘O dela ainda é muito pequeno, mas vai aumentar quando ela crescer’” (Freud, 1908/1976, p. 219).

Essa teoria da universalidade do pênis é modificada a partir de 1923, quando Freud escreve *A Organização Genital Infantil* e postula sobre a primazia do falo: para ambos os sexos apenas um órgão sexual entra em consideração, o falo. “Esta parte do corpo, facilmente excitável, inclinada a mudanças e tão rico

em sensações, ocupa o interesse do menino em alto grau” (Freud, 1923/1976 p. 181) e passa a ser alvo de suas explorações.

O menino acredita, de início, que todos os outros seres vivos possuem um órgão como o seu, mas, ao longo de suas pesquisas, ele percebe a diferença sexual, que é dividida em dois tempos: primeiro vê a falta do pênis na menina, mas vai encobri-la, dizendo que o órgão ainda é pequeno e crescerá em breve; depois, num segundo momento, realiza que há a falta do pênis - falta essa que é vista como o resultado de uma castração por punição. Assim, ele conclui que, se existem seres que foram castrados, ele também corre o risco da castração.

Lacan (1957-58/1999), em sua releitura da obra freudiana, demonstra que o que está em jogo nessa formulação é a relação do primado do falo com a dimensão da falta. Veremos adiante que a noção do falo institui uma lógica calcada no ter ou não o ter – não ter, aqui, entendido como castrado. É na medida em que o pênis é tido como faltoso, como podendo faltar, que esse órgão ganha importância para o menino. Nesse sentido é que podemos entender a afirmação de Freud quando diz que “(...) o significado do complexo de castração só pode ser corretamente apreciado se sua origem na fase da primazia fálica for também levada em consideração” (Freud, 1923/1976, p. 182).

Em 1924, Freud continua sua teorização sobre a fase fálica e o complexo de castração e escreve *A Dissolução do Complexo de Édipo* (1924/1976). A afirmação que abre este trabalho é a de que o complexo de Édipo consiste no fenômeno central do período sexual da primeira infância. Após isso, o complexo sucumbe à regressão e declina, dando início ao período de latência. Freud atribui tal destruição à experiência de desapontamentos penosos, entendidos como a passagem pela castração. Ele concebe a fase fálica como contemporânea do complexo de Édipo, sendo a ameaça de castração o fator responsável pela destruição de ambos.

Com o texto *Algumas Consequências Psíquicas da Distinção Anatômica Entre os Sexos*, de 1925, Freud formula, pela primeira vez, como as vicissitudes do complexo de castração são diferenciadas em meninos e meninas, o que inaugura uma nova concepção do desenvolvimento sexual de ambos os sexos, concebidos agora como assimétricos. Freud afirma que o menino, ao entrar na fase fálica e descobrir seu órgão genital, passa a manipulá-lo frequentemente

como expressão da excitação que esse lhe causa. Nesse momento, depara-se com a repreensão dos adultos que ameaçam a retirada do órgão.

No entanto, Freud alerta que, para que se concretize a ameaça de castração, não basta que um adulto ameace a retirada dos órgãos genitais. Somente a partir da visão do órgão sexual feminino, interpretado como castrado, é que o menino consegue imaginar a perda do seu próprio órgão. Sobre esse aspecto, vemos que Lacan é preciso em sua releitura freudiana, quando ressalta que a questão edípica não gira tanto em torno do poder e da ameaça, mas sim em torno da falta e da satisfação. Assim, o que está em jogo nesse momento não é o medo da castração, mas a instauração da falta no lugar da satisfação, isto é, no lugar do gozo¹.

A castração assim proferida traz consequências ao menino, sendo seu principal efeito a dissolução do Édipo. Ele renuncia a seus investimentos objetais e os substitui por identificações, isto é, renuncia à mãe, a fim de não perder aquilo que lhe é mais valioso no momento, o falo.

Se a satisfação do amor no campo do complexo de Édipo deve custar à criança o pênis, está fadado a surgir um conflito (...). Nesse conflito, triunfa normalmente a primeira dessas forças: o ego da criança volta às costas ao complexo de Édipo (Freud, 1924/1976, p.221).

Veremos adiante que, em relação às meninas, Freud atribui ao complexo de Édipo uma formação secundária. As operações do complexo de castração o precedem e o preparam. Enquanto no menino o afeto predominante, segundo Freud, é a angústia de castração, no complexo de Édipo da menina o que se instaura é a inveja do pênis, já que ela não pode temer o que já ocorreu.

Freud, portanto, se desloca da materialidade do corpo para explicar o percurso edípico e postula, ao longo de sua obra, que a posição sexual não é essencialmente biológica, mas sim uma posição resultante de uma organização psíquica que tem por base o complexo de Édipo. O primado do falo e, a partir dele, a relação com a castração são os fatores que passam a indicar a maneira pela qual cada pessoa formula seus respectivos complexos edípicos e se organiza sexualmente a partir deles.

¹ Abordaremos o conceito de gozo no segundo capítulo do presente trabalho.

“(…) Aquilo que constitui a masculinidade ou a feminilidade é uma característica que foge do alcance da anatomia” (Freud, 1932/1976, p. 141). Cada criança deve percorrer um caminho para chegar à realização de uma posição sexual. Apesar da anatomia e a referência ao corpo ter seu peso, esses fatores não são suficientes para determinar a constituição do sujeito como homem ou mulher.

Veremos agora de que forma Lacan amplia a teorização sobre a constituição sexual do sujeito a partir do conceito do falo, quando divide o complexo de Édipo em três tempos lógicos.

2.2 Os tempos lógicos do complexo de Édipo, a leitura de Lacan

Vimos que Freud faz do falo um conceito central para a constituição do sujeito e a assunção de seu sexo. Lacan retorna ao texto freudiano e sublinha em suas formulações a equivalência do primado do falo à dimensão da falta. Veremos que, na teoria lacaniana, o falo é o significante² da falta, responsável por estruturar o desejo. “(…) Um significante fundamental pelo qual o desejo do sujeito tem que se fazer reconhecer como tal, quer se trate do homem, quer se trate da mulher” (Lacan, 1957-58/1999, p. 285). Além disso, o falo permite a instalação do sujeito em uma determinada posição subjetiva, possibilitando uma identificação com o “tipo ideal de seu sexo” (Lacan, 1958/1998, p. 692).

O falo é um arranjo em torno da falta e é importante ressaltar que sua relação com o órgão sexual masculino nada tem de natural. Freud confere ao pênis o suporte desse significante, pois sustenta justamente o jogo da falta: mostra-se presente e ausente; poder absoluto, por um lado, e representante da potência perdida, por outro (Vieira, 2008, p.92).

Para abordarmos a importância da incidência do falo na organização da partilha sexual, recorreremos principalmente ao seminário *As Formações do Inconsciente* (1957-58/1999), quando Lacan retorna ao complexo de Édipo em Freud e propõe sua releitura, dividindo-o em três tempos lógicos. A grande novidade trazida por Lacan é a concepção do complexo de Édipo como uma metáfora responsável pela inscrição da criança na linguagem e, portanto, por seu advento enquanto sujeito do desejo e da sexualização.

² Abordaremos adiante o conceito de significante. Por ora, o tomaremos como sinônimo de palavra/nome.

O primeiro tempo lógico do percurso edípico consiste, segundo Lacan, na relação da criança com o desejo da mãe. Há um estado de indistinção que domina essa relação entre a mãe e a criança e que é facilitado pela proximidade entre as duas, já que a primeira satisfaz as necessidades da segunda. O que se revela nesse momento é a dependência da criança ao desejo da mãe. Sua posição é de assujeito, pois se encontra completamente assujeitada ao desejo da mãe, de quem depende.

A criança encontra-se identificada com o objeto de desejo da mãe, isto é, um objeto que a completaria. Este objeto, suscetível de preencher a falta, é o falo, entendido aqui imaginariamente como aquilo que falta à mãe. A partir do que lhe falta, a mãe coloca o filho no lugar de falo, equivalência simbólica proposta por Freud na equação bebê=falo, como veremos no final desse capítulo. Lacan afirma que, para agradar a mãe, “é necessário e suficiente ser o falo” (Lacan, 1957-58/1999, p. 198) e, nesse aspecto, ser o falo, é ser aquilo que se imagina faltar à mãe.

O segundo tempo lógico edípico caracteriza-se pela entrada em cena do pai através do desejo da mãe. Não que o pai não estivesse presente na primeira fase edípica, mas sua presença ocorria de forma velada. Como afirma Lacan, na realidade mundana, o pai existe desde o início e, por conta de ele existir, a falta já se coloca como uma questão: “a questão do falo já está colocada em algum lugar da mãe, onde a criança tem de situá-la” (Lacan, 1957-58/1999, p. 200). A diferença é que, nesse segundo tempo, o pai já não aparece de forma tão velada quanto no primeiro tempo. Porém também não está completamente revelado. “Ele aparece mediado no discurso da mãe” (Lacan, 1957-58/1999, p. 209).

A criança percebe que há na mãe um desejo de outra coisa que não somente o de satisfazer o desejo do filho. Mesmo que a mãe viva precariamente no mundo simbólico, esse momento inicial abre à criança a dimensão do que a mãe pode desejar de diferente. Esse desejo de outra coisa evidencia uma mãe em falta.

Quando Freud afirma que o menino se depara com a castração a partir da falta do pênis no corpo feminino, vemos que ele materializa a falta no corpo, enquanto Lacan a situa no campo do discurso da mãe e de seu movimento desejante. Aparece no desejo da mãe um para-além, que todo desejo comporta. A partir de então se instaura um enigma para a criança que é saber o que a mãe pode desejar para além dela.

A criança entra, então, em um momento de incerteza quanto ao seu lugar no desejo materno. O pai, aqui, é visto pela criança como intruso, e o perceberá como aquele que a priva da mãe, concebendo-o como um rival. A atribuição fálica paterna se inicia, portanto, na medida em que a criança acredita que este é um rival que ocupará o lugar que até então era o dela.

Essa intervenção do pai como terceiro elemento na relação mãe-criança exerce, no entanto, uma dupla função: por um lado, em relação à criança, age sob a forma de rival, mas surge também como aquele que tem direito à mãe por encarnar o que faltaria à ela; no mesmo movimento, faz a mãe apresentar-se como interditada, já que a priva de um objeto simbólico, o falo, que ela possui nesse momento sob a forma da criança (Lacan, 1957-58/1999, p. 191/193/200).

Assim, a criança passa a ser conduzida ao encontro da Lei do pai, ou seja, para que o desejo materno de outra coisa que não à criança se defina, se evidencie e ganhe forma, é necessária a inserção da falta na mãe sustentada não apenas pela figura do pai, mas por sua palavra. O importante é como a mãe possibilita que a palavra do pai apareça como mediadora entre ela e a criança. Assim se instaura o que Lacan chama de Lei do pai.

Em primeiro lugar, a instância paterna se introduz de uma forma velada, ou que ainda não aparece. (...) Em segundo lugar, o pai se afirma em sua presença privadora, como aquele que é o suporte da lei, e isso já não é feito de maneira velada, porém, de um modo mediado pela mãe, que é quem o instaura como aquele que lhe faz a lei (Lacan, 1957-58/1999, p. 200).

A criança passa a se defrontar com o fato de a mãe ser dependente do desejo do pai e, como consequência, seu desejo pela mãe não pode mais deixar de se chocar com a Lei do desejo do pai. Ela se depara, assim, com a Lei que regula a economia do desejo: esse é sempre submetido à lei do desejo do Outro (Dor, 2011).

Trataremos mais adiante da questão da regulação do desejo. Por ora, ficaremos com o fato de que, para Lacan, esse é um momento nodal para a constituição do sujeito. A posição de assujeitamento ao desejo materno é abalada na criança e agora ela se liga ao primeiro aparecimento da Lei. “(...) A mãe é dependente de um objeto, que já não é simplesmente o objeto de seu desejo, mas um objeto que o Outro tem ou não tem” (Lacan, 1957-58/1999, p. 199). Para a

criança, não se trata mais de ser ou não ser o objeto de desejo da mãe, mas de ter ou não ter esse objeto.

O pai deixa de ser o pai onipotente, aquele que priva a mãe, para ser o pai potente, aquele que pode dar à mãe o que ela deseja porque ele o possui. Ou seja, o pai deixa de ser, para a criança, aquele que é o falo para ser aquele que tem o falo. Esse deslocamento do objeto fálico vai inaugurar o terceiro momento decisivo do complexo de Édipo, quando a instância paterna passa a advir enquanto lugar simbólico: o pai investido agora como o portador do falo.

É por intervir no terceiro tempo como aquele que tem o falo, e não que o é, que se pode produzir a báscula que reinstaura a instância do falo como objeto desejado da mãe, e não mais apenas como objeto do qual o pai pode privar (Lacan, 1957-58/1999, p. 200).

Ter ou não ter o falo é o que está em jogo para meninas e meninos. Em ambos os casos a questão é regida pelo complexo de castração. Segundo Lacan, é do complexo de castração que dependem dois fatos: que de um lado, o menino assuma uma identidade viril e, de outro, que a menina encontre um lugar no jogo fálico. A possibilidade de ser castrado é essencial no fato de ter ou não o falo. Lacan afirma que “para tê-lo, é preciso que haja um momento em que não se tem” (Lacan, 1957-58/1999, p.192).

A saída edípica é favorável para o menino na medida em que esse reconhece as insígnias do pai. É com esse pai potente que ele se identificará. Lacan retoma Freud para dizer que essa identificação não leva o menino a tomar posse de seus poderes sexuais e exercê-los. Ao contrário, o exercício das funções que haviam começado a despertar decaem, momento que Freud já havia descrito como período de latência. A criança detém consigo todas as condições de se servir desses poderes mais tarde.

O sujeito pode receber da mensagem do pai o que havia tentado receber da mensagem da mãe: (...) que lhe seja permitido ter um pênis para mais tarde. Ele realmente carrega, como dissemos da última vez, o título de posse no bolso (Lacan, 1957-58/1999, p. 212).

O menino, renunciando a ser o falo da mãe, identifica-se com aquele que supostamente detém o falo. Já a menina, encontra uma possível identificação com a mãe sob a forma de não ter, mas de saber onde deve ir buscá-lo. “Ela, a mulher,

sabe onde ele está, sabe onde deve ir buscá-lo, o que é do lado do pai, e vai em direção àquele que o tem” (Lacan, 1957-58/1999, p. 202). Lacan refere-se aqui à Freud quando este formula a saída edípica da menina através do amor pelo pai, como veremos adiante.

Para ambos os sexos, não é indiferente o fato de ter ou não ter o pênis, mas é a sua subjetivação, o fato de ele assumir uma significação de falta, que faz dele o falo. Essa subjetivação se dá justamente por uma presença associada a uma perda anunciada, no caso dos meninos, ou por uma perda consumada, no caso das meninas. Ao menino, é preciso que ele faça dom daquilo que tem. Assim, é possível, para ele, sair do Édipo. Já a menina, entra no Édipo na medida em que não o tem.

Até o momento vimos que, com o advento do pai simbólico, a criança, independente de seu sexo, passa a ter o desejo da mãe regulado pela Lei do pai. Lacan denomina de *função paterna* tal inscrição da Lei incidindo no desejo da mãe. O termo *função* assinala que o agente dessa operação não se confunde necessariamente com a figura do pai. Apesar de muitas vezes a função paterna poder ser exercida pelo pai, essa não está necessariamente condicionada ao sexo biológico de quem a sustenta.

Sobre isso, Lacan adverte que o pai simbólico, aquele que exerce a função paterna, não deve ser confundido com o pai da realidade. Assim, a presença ou ausência do pai não implica necessariamente na presença ou ausência da função paterna.

Será que um Édipo pode se constituir de maneira normal quando não há pai? (...) Percebeu-se então que um Édipo podia constituir-se muito bem, mesmo quando o pai não estava presente (Lacan, 1957-58/1999, p. 174).

A função paterna e, a partir dela, o Édipo concebido como metáfora, são duas grandes novidades trazidas por Lacan em sua releitura do Édipo freudiano. O que era lido em Freud apenas como romance familiar passa a ser concebido, a partir de Lacan, como uma fórmula (Barros e Vieira, 2011). Isto é, Lacan se distancia de uma visão evolucionista, através de uma narrativa em que primeiro viria a mãe, depois o pai e, finalmente, a criança, para propor a constituição do sujeito a partir de uma estrutura metafórica, operação que acontece o tempo todo na linguagem.

O primeiro efeito de romper com a leitura do conto edípico enquanto drama, história localizada, é justamente a ampliação desse processo subjetivo ao ponto de não ser necessário um pai ou uma mãe da realidade para que ocorra a constituição do sujeito. Como afirma Lacan: “O pai é uma metáfora” (Lacan, 1957-58/1999, p. 180). Mas o que significa isso? De que forma o processo edípico pode ser lido como metáfora?

Lacan define a metáfora como a articulação de um significante a outro, produzindo um efeito de significação, “efeito de poesia ou criação” (Lacan, 1957/1998, p. 519). O significante, na teoria lacaniana, é algo que, em si, não significa nada. “(...) Todo verdadeiro significante é, enquanto tal, um significante que não significa nada” (Lacan, 1955-56/2002, p. 212). Assim, os significantes não possuem um único sentido, um significado fixo. Todos eles carregam sentidos, ao menos um, mas não há o sentido último, já que nenhuma palavra pode representar integralmente a coisa em si.

Esse efeito poético de significação seria justamente uma forma de abordar aquilo que a linguagem não consegue alcançar. É justamente porque cada palavra tem vários sentidos que uma, conjugada a outra, consegue situar na linguagem algo imponderável, impossível de dizer (Barros e Vieira, 2011). Se fossem apenas duas palavras com seus sentidos fixos, não haveria o efeito de sentido que a metáfora produz.

É por intermédio da metáfora, pelo jogo da substituição de um significante por outro num lugar determinado, que se cria a possibilidade não apenas de desenvolvimento do significante, mas também de surgimento de sentido sempre novos, que vêm sempre contribuir àquilo que, no real, não passa de pura opacidade (Lacan, 1957-58/1999, p. 35).

Tomemos como exemplo a metáfora de Rimbaud, citada por Lacan: “O amor é um seixo rindo ao Sol” (Lacan, 1957/1998, p. 512). Há um primeiro significante, amor, que conjugado ao segundo significante, seixo, produz um efeito poético. Há o amor e o seixo, mas entre um e outro se diz algo sobre o amor que vai além de cada um de seus possíveis sentidos e além também da soma deles. Entre amor e seixo localiza-se alguma coisa de imponderável na linguagem.

Fazer da comparação a base da metáfora supõe que cada uma das palavras tenham um sentido prévio a essa comparação e que, por isso, poderiam ser

comparados. Essa definição clássica da metáfora é recusada por Lacan, que vai valorizar a prevalência do significante. A metáfora é fruto da articulação de dois significantes e não de duas ideias que carregam um sentido prévio ou fixo (Barros e Vieira, 2011). “A transferência do significado, de tal forma essencial à vida humana, só é possível em virtude da estrutura do significante” (Lacan, 1955-56/2002, p. 258).

Somente assim é possível pensarmos o Édipo como operação metafórica. Não se trata de duas ideias prévias sobre pai e mãe. A criança não tem o significado nem de um nem de outro, senão estaríamos no plano do instinto, que é o do saber prévio. “O humano se caracteriza por não saber e é a própria metáfora edípica que lhe dará o pouco saber necessário para seguir adiante” (Barros e Vieira, 2011).

Dessa forma, a operação da metáfora paterna permite a constituição do sujeito sexuado através da metaforização de um ser primordial. Uma operação que é feita a partir de dois significantes especiais: o significante do Nome-do-Pai se articula ao primeiro significante introduzido na simbolização, o significante materno, e produz uma nova significação para o sujeito: a assunção de um sexo.

A metáfora paterna desempenha, portanto, um papel que é exatamente aquilo que se pode esperar de uma metáfora. “(...) Leva à instituição de alguma coisa que é da ordem do significante, que fica guardada de reserva, e cuja significação se desenvolverá mais tarde” (Lacan, 1957-58/1999, p. 201). Isso quer dizer que o Nome-do-Pai permite ao menino a significação de sua virilidade, da qual mais tarde poderá fazer uso.

$$\frac{NP}{DM} \cdot \frac{DM}{x} \longrightarrow NP \cdot \left[\begin{array}{c} A \\ Falo \end{array} \right]$$

Nessa fórmula, que Lacan utiliza para escrever a metáfora paterna, vemos o Nome-do-Pai vindo barrar o Desejo da Mãe. O *D*, do Desejo da Mãe, é escrito por Lacan com maiúsculo para indicar que se trata, na verdade, de uma vontade sem lei, algo que é puro capricho, sem sentido. A partir da inscrição do Nome-do-Pai, o sujeito não se sente tão submetido à onipotência do capricho da mãe, isto é, não mais se vê acossado pelas significações particulares induzidas pelo Desejo materno.

A resposta que o Nome-do-Pai possibilita é a significação dada ao x desconhecido. Como vimos anteriormente, a criança se pergunta: o que deseja a mãe? Qual são os motivos de suas idas e vindas? O que é essa outra coisa que faz com que ela se ausente? A resposta que a criança obtém é o falo, o significante do desejo do Outro – este Outro escrito na fórmula como A . No entanto, o sujeito só poderá obter essa resposta se a mãe possibilitar que o pai exerça sua função, se ele estiver revestido de significação fálica.

A partir desses apontamentos, poderia parecer que os três tempos ocorrem de forma cronológica, onde primeiro haveria o Desejo da Mãe e, depois, o Nome-do-Pai. Para continuarmos advertidos de que não se trata aqui de um momento cronológico da evolução do sujeito, é importante ressaltar que Lacan situa o Desejo da Mãe como uma consequência da incidência do significante do pai. O Desejo só existe em relação a esse significante, não é prévio a ele (Barros e Vieira, 2011).

A função do significante Nome-do-Pai é justamente relativizar o apetite da relação da criança com sua mãe, que, sem esse significante, seria infinito. Esse apetite materno sem relativização seria mais próximo do que Lacan denomina de gozo, e não de desejo, uma vez que o objeto desse apetite é fixo. Abordaremos o conceito de gozo no segundo capítulo, mas antes veremos que não é possível falarmos em desejo sem a incidência da metáfora paterna. É somente a partir dessa operação que o desejo pode advir.

2.3 Sobre o desejo

A metáfora paterna, de acordo com Lacan, abre para a criança a dimensão do desejo. Isso implica em um abandono da posição original de objeto do Outro materno, ascendendo à de sujeito, à custa de ter que lidar com a castração, isto é, lidar com a falta. O desejo é essencialmente da ordem da falta, ou seja, ele só se instaura a partir de uma falta no Outro. “(...) A castração, de qualquer modo, é o que rege o desejo (...)” (Lacan, 1960/1998, p. 841).

A mãe, ao se constituir como ser faltante, que deseja outra coisa para além do filho, abre espaço para que a falta também se produza do lado desse filho e, a partir disso, possa advir o desejo. A Lei paterna, portanto, ao interditar a mãe, funda o desejo. “(...) O que quer dizer a castração? A castração não é uma

castração real. Está ligada, como dissemos, a um desejo. Está ligada inclusive à evolução, ao progresso, à maturação do desejo no sujeito humano” (Lacan, 1957-58/1999, p. 318).

Para abordarmos brevemente a forma como Lacan trata a constituição do desejo, voltaremos ao momento mítico da relação da criança com a mãe, representado aqui como o Outro materno, quando há a primeira experiência de satisfação. A criança nasce dependente de outra pessoa que irá alimentá-la e satisfazê-la em suas necessidades orgânicas. Essas necessidades são reconhecidas pela mãe através das manifestações corporais, como o choro do bebê, por exemplo, que recebem um valor de signo para aquele que cuida, uma vez que a resposta anteriormente oferecida já representou alívio das manifestações.

Assim, as manifestações corporais só fazem sentido na medida em que tem um Outro que as interpreta, isto é, não se pode dizer que a criança utiliza essas manifestações do corpo para significar alguma coisa. Nessa primeira experiência de satisfação, não há nenhuma intencionalidade da criança no intuito de se utilizar das manifestações corporais para passar uma mensagem ao Outro (Dor, 2008). É o Outro que as vê como demanda e oferece uma resposta a elas. É pela mensagem que o sujeito se constitui, “uma vez que é do Outro que o sujeito recebe a própria mensagem que emite” (Lacan, 1960/1998, p. 821).

Através de sua intervenção, o Outro insere a criança em um universo do discurso que é o dele, introduzindo a criança no mundo simbólico da linguagem. A mãe, elevada à posição de Outro para criança, assujeita-a ao universo de seus próprios significantes, oferecendo uma resposta à criança ao que ela mesma previamente interpretou como suposta demanda. Portanto, ao fazer essa suposição de demanda, o Outro projeta seus próprios desejos. “A criança está irredutivelmente inscrita no universo do desejo do Outro, na medida em que é cativa dos significantes do Outro” (Dor, 2008, p. 145).

Nesse primeiro momento, a mãe responde à criança com palavras e gestos que oferecem uma satisfação para além da satisfação da necessidade (Dor, 2008, p. 145). Nesse universo de uma satisfação mítica global, o a-mais de gozo, suportado pelo amor da mãe, apoia-se na satisfação da necessidade. É a partir desse momento que a criança passa a ter condições de desejar através da mediação de uma demanda endereçada ao Outro.

Quando a necessidade novamente se apresenta, a criança mobiliza suas manifestações, cada vez mais intencionalmente dirigidas ao Outro, na expectativa do retorno de satisfação. A mobilização dessas manifestações constitui uma demanda de satisfação e é, por intermédio dela, que a criança se inscreve no registro do desejo.

Segundo Lacan, “o desejo se esboça na margem em que a demanda se rasga da necessidade”. Ele continua sua citação afirmando que essa margem é aberta pela demanda “sob a forma da possível falha que a necessidade pode aí introduzir” (Lacan, 1960/1998, p. 828) Nessa passagem, Lacan está se referindo à dimensão da perda que há no momento que a demanda é endereçada ao Outro.

A partir da segunda experiência de satisfação, a criança, assujeitada aos sentidos dado pelo Outro, é intimada a demandar para fazer ouvir seu desejo, ou seja, precisa significá-lo. Essa nomeação produz uma inadequação entre o que é desejado e o que se faz ouvir desse desejo na demanda.

Essa inadequação representa o caráter impossível desse reencontro com o gozo e com o Outro materno. Esse Outro, que possibilitou o gozo, permanece inacessível devido à falha introduzida pela demanda. Lacan retoma o termo *das Ding*, a Coisa, introduzido por Freud no texto *Projeto Para Uma Psicologia Científica* (1895), para nomear o Outro materno (Lacan, 1959-60/1991).

O desejo nasce, portanto, dessa falta deixada pela a Coisa. O objeto, que é sempre faltante, irá inscrever a presença de um vazio que qualquer objeto poderá ocupar. Esses irão sempre constituir-se como objetos substitutivos. Lacan denomina esse objeto como *a*: objeto causa de desejo. “(...) objeto que, de fato, é apenas a presença de um covo, de um vazio, passível de ser ocupado, nos diz Freud, por qualquer objeto, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, *a* minúsculo” (Lacan, 1964/1998, p. 170).

O desejo, que se separa necessariamente da necessidade, por estar em falta em relação à demanda, inscreve a criança em uma relação indefectível com o desejo do Outro. É porque a criança pressente que o desejo Outro está alojado também sobre a falta, como o dela próprio, que ela pode constituir-se como um objeto potencial do desejo do Outro, sob a forma de identificação com o objeto fálico, como vimos acontecer no primeiro tempo edípico.

Posteriormente, o recalque do desejo de ser o falo em prol do desejo de ter o falo impõe à criança que engaje seu desejo no terreno dos objetos substitutivos.

A fim de encontrar o objeto perdido, a criança comunica-se por meio da palavra, através da demanda, mas, ao fazer isso, ela se perde ainda mais. Assim, de um objeto a outro, o desejo desliza por uma cadeia infinita de objetos substitutivos (Dor, 2008).

Como já dissemos, a metáfora paterna possibilita o acesso à dimensão simbólica, afastando a criança de seu assujeitamento ao desejo materno, o que lhe confere a posição de sujeito desejante. No entanto, essas aquisições só podem ocorrer à custa de outra alienação. Na medida em que advém como sujeito inserido no mundo simbólico, o desejo se aliena na linguagem, já que só pode ser representado através de significantes substitutivos.

Esse sujeito do desejo, atravessado pela falta que o significante Nome-do-Pai instaura, é escrito por Lacan como sujeito barrado $\$$ - barrado pela lei do recalque. “ $\$$ é o sujeito como tal, um sujeito menos completo, barrado” (Lacan, 1957-58/1999, p. 406). Essa barra indica a falta estrutural que o sujeito carrega, a partir do momento em que se insere no mundo simbólico através da metáfora paterna. Veremos agora que $\$$, articulado ao objeto “a”, é a maneira como Lacan formula o matema da fantasia.

No seminário *A Relação de Objeto*, Lacan afirma que o mito tem caráter de ficção (Lacan, 1956-57/1995, p. 258). Trata-se de uma narrativa de valor estruturante e organizadora para o sujeito na medida em que formula uma resposta sobre os enigmas da existência: a relação do homem com sua origem, com a sexualidade. Diante de tantas perguntas não respondidas sobre a morte, o sexo e o nascimento, o sujeito constrói mitos. Ele permite exprimir de forma imaginária a história dos homens, de seus grupos familiares. Assim, o mito do Édipo, por exemplo, refere-se à forma mítica da origem da lei da interdição do incesto, fundadora das leis sociais.

A fantasia, embora bem próxima do mito, se diferencia deste na medida em que está referida a uma construção singular do sujeito com sua história. Uma forma de recobrir os acontecimentos da infância, oferecendo um sentido, uma interpretação feita pelo próprio sujeito.

Desde 1897, com a descoberta da fantasia como encenação do desejo no que diz respeito à teoria da sedução, Freud constata que não há indicações de realidade no inconsciente. A realidade determinante é a realidade psíquica, e não a material, de modo que não se pode distinguir verdade de ficção.

As fantasias possuem realidade *psíquica*, em contraste com a realidade *material*, e gradualmente aprendemos a entender que, no *mundo das neuroses*, a realidade *psíquica é a realidade decisiva* (Freud 1917/1976, p. 430)³.

Há, em Lacan, um remanejamento dessa divisão freudiana entre realidade psíquica e realidade material. A primeira é compreendida como constituída pela fantasia, enquanto a segunda é entendida como algo eminentemente inapreensível, conceituado por Lacan como real – aquilo que escapa a qualquer tipo de simbolização, que não tem qualquer representação possível. A fantasia, ou a realidade psíquica nos termos freudianos, tem uma função organizadora para o sujeito na medida em que mediatiza seu encontro com o real (Jorge, 2010).

O real, para Lacan, está ligado, em última instância, à falta de inscrição sexual no ser falante. O que marca a diferença radical entre o ser falante e o animal é justamente a falta de indicação do objeto sexual (Lacan, 1956-57/1995, p. 52). Lacan pontua que a concepção de uma harmonia perfeita entre os sexos se opõe às observações de Freud desde *Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade* (1905): nada demonstra, no desenvolvimento da criança, “que já estejam construídos os trilhos de acesso livre do homem à mulher e vice-versa” (Lacan, 1956-57/1995, p. 48).

O encontro com o sexual é sempre um encontro traumático. E, frente ao inassimilável do sexo, o sujeito cria sua realidade simbólico-imaginária, uma construção eminentemente fantasística. “Se foi possível mais tarde, numa certa orientação da análise, reconhecer nas fantasias um valor organizador, foi na medida em que não se supunha uma harmonia preestabelecida, uma conveniência natural do objeto ao sujeito” (Lacan, 1956-57/1995, p. 52).

Como vimos, em 1908, Freud já falava sobre a importância das ficções construídas pelas crianças na tentativa de encontrar uma resposta ao que produz enigma a elas. Por mais que Freud nesse texto não use o termo fantasia para designar as teorias sexuais infantis, parece ficar patente que é sobre elas de que trata. Depois, em 1915, em *Um Caso de Paranoia que Contraria a Teoria Psicanalítica da Doença*, o autor introduz o termo fantasia originária (Urphantasien) para falar de certos temas que estão presentes na vida de todos os

³ Grifos do autor

neuróticos, entre eles a observação do coito dos pais, a sedução da criança por um adulto e a ameaça de castração.

As fantasias originárias, ou protofantasias, como também são denominadas, estão sempre relacionadas à problemática das origens e teriam a função de fornecer alguma espécie de representação ao enigma da origem humana. Essas fantasias estão muito próximas da definição que Lacan atribui ao mito, como mencionado anteriormente.

Cada uma das fantasias originárias formuladas por Freud se relaciona com determinado aspecto das origens. A cena primária relaciona-se com a origem do indivíduo; a da sedução, com a origem da sexualidade; e a da castração, com a origem da diferença sexual (Jorge, 2010, p. 239). Vemos que em todas elas, assim como nas teorias infantis, abordadas em 1908, o que se destaca é o que diz respeito ao enigma da sexualidade.

A partir dessa teorização freudiana, Lacan propõe que a fantasia inconsciente é o axioma de base da estrutura psíquica. Ela vai se inscrever para cada sujeito justamente como uma forma particular de fazer face ao real, ao não-saber inerente à diferença sexual.

Vimos que a inscrição sexual só é possível a partir da metáfora paterna, que possibilita a identificação do sujeito com o “tipo ideal de seu sexo” (Lacan, 1958/1998, p. 692). Nessa operação em que se instaura um corte na relação de gozo entre a mãe e a criança, vemos que o sujeito, agora sexuado, é também sujeito barrado, $\$$, marcado pela falta intrínseca ao desejo. Lacan definirá a fantasia como a maneira que cada um vai encontrar para lidar com essa falta, com o vazio que resta da simbolização.

Lacan escreve o matema da fantasia através da fórmula ($\$ \diamond a$), que representa a relação de desejo entre o sujeito barrado e o objeto “a”. Este objeto é, ao mesmo tempo, objeto causa de desejo, aquilo que permite ao sujeito continuar desejando, e objeto desejado. Essa fórmula indica que a fantasia é o suporte do desejo, pois ela o estabiliza.

Como Lacan afirma, “O desejo é regulado a partir da fantasia” (Lacan, 1960/1998, p. 831). Ela consiste numa forma fixa e repetitiva de o sujeito se relacionar com a causa do desejo. O desejo não possui objeto, mas a fantasia é o que sustenta o desejo, na medida em que o fixa numa relação com determinado objeto “a”. “Se o desejo é a falta enquanto tal, a fantasia é o que sustenta esta falta

radical ao mesmo tempo em que indica ilusoriamente ‘o que falta’” (Jorge, 2010, p. 240).

O que se conclui dessas formulações é que a instauração da fantasia - e a partir dela a sustentação do desejo e a indicação de seu objeto - é o principal efeito produzido pela operação da metáfora paterna. Ela é um modo de defesa ao corte, à ruptura produzida pela castração, e, dessa forma, é, em última instância, uma fantasia de completude. Com o advento da castração, o sujeito constrói uma forma particular de se deparar com o real da não complementaridade entre ele e o objeto e essa forma particular é o que constitui a fantasia.

2.4 O Édipo feminino e seus impasses

Freud, ao longo de sua obra, escreve inúmeras vezes sobre a dificuldade de elaborar uma teoria que esclareça os enigmas da sexualidade feminina. A mais célebre frase sobre o assunto foi dirigida à Marie Bonaparte e revelada por Ernst Jones: “A grande questão que jamais foi respondida e que ainda não fui capaz de responder, apesar dos meus trinta anos de pesquisa da alma feminina, é: O que quer uma mulher?” (Freud, 1925/1976, p. 304).

A teorização sobre o desenvolvimento sexual das mulheres foi sofrendo modificações com o passar dos anos e mesmo em seu último texto sobre assunto, Freud admite que o que havia conseguido postular sobre a feminilidade ainda estava certamente incompleto (Freud, 1932/1976, p. 165).

Devido a essa dificuldade em responder sobre o enigma da feminilidade, em muitos textos, Freud utiliza apenas a criança do sexo masculino para abordar o percurso do desenvolvimento sexual. “(...) As observações seguintes se aplicam principalmente ao desenvolvimento sexual de apenas um sexo – isto é, o dos homens” (Freud, 1908/1976, p. 215). Em relação ao desenvolvimento sexual das meninas, ele admite que este ainda não pode ser esclarecido e considera-o, de início, análogo ao dos meninos, isto é, o primeiro concebido como simetricamente oposto ao segundo. Até a década de 1920, podemos ver diferentes enunciados sobre esse aspecto.

Em 1900, em *A Interpretação dos Sonhos*, Freud afirma existir um paralelo completo entre os dois sexos. A primeira afeição de uma menina seria

com seu pai e os primeiros desejos infantis de um menino, com sua mãe. Em 1917, a relação simétrica é descrita de forma semelhante:

Como veem, descrevi apenas a relação de um menino com seu pai e sua mãe. As coisas acontecem exatamente da mesma maneira com as meninas, com as necessárias modificações: uma ligação afetuososa ao pai, uma necessidade de livrar-se da mãe, como supérflua (...) (Freud, 1917/1976, p. 389).

Somente em 1919, em *Uma Criança é Espancada*, é que aparece uma insatisfação quanto à concepção de uma analogia exata no desenvolvimento dos sexos. Freud afirma nesse texto que “era enganosa a expectativa de haver um paralelo completo” (Freud, 1919/1976, p. 244). A partir daí, uma nova teoria sobre a sexualidade feminina vai sendo elaborada, culminando no texto de 1925, quando, pela primeira vez, a dissimetria é plenamente enunciada e, posteriormente, ampliada nos trabalhos de 1931 e 1932.

No texto de 1925, *Algumas Consequências Psíquicas da Distinção Anatômica Entre os Sexos*, Freud teoriza o que denomina de pré-história do complexo de Édipo na menina. Esta não mais ama seu pai desde o início. Ela é levada a isso progressivamente através da relação com sua mãe. A criança, qualquer que seja a anatomia, é sempre menino frente à mãe e somente num segundo tempo é que a feminilização pode se produzir.

Nas meninas, o complexo de Édipo levanta um problema a mais que nos meninos. Em ambos os casos, a mãe é o objeto original, e não constitui causa de surpresa que os meninos retenham esse objeto no complexo de Édipo. Como ocorre, então, que as meninas o abandonem e, ao invés, tomem o pai como objeto? (Freud, 1925/1976, p.312).

Freud faz, aqui, uma distinção entre meninos e meninas no momento em que ambos se deparam com a diferença sexual. Enquanto o menino encobre a diferença e vê na falta do órgão um pênis pequeno que, em breve, crescerá, a menina, por sua vez, logo percebe a diferença. Porém, o fato de ela reconhecer que lhe falta o pênis não implica que ela se submeta a esse fato com facilidade. Ao contrário, ela alimenta por muito tempo o desejo de possuir algo semelhante. “Ela o viu, percebe que não o tem e quer tê-lo” (Freud, 1925/1976, p. 314). Instaura-se, aí, a inveja do pênis, que irá assumir um papel essencial na teoria freudiana. Freud

afirma que, primeiro, a menina acredita apenas que ela possui um órgão inferior, mas, ao se dar conta de que outras mulheres também não possuem o pênis, desenvolve um profundo sentimento de inferioridade em relação aos homens.

Portanto, no desenvolvimento libidinal infantil, a mãe se constitui como objeto de amor para ambos os sexos até a fase fálica. A partir de então, caminhos diferentes são traçados. O complexo de Édipo no menino encontrará sua saída devido à passagem pelo complexo de castração. Já na menina, será através do reconhecimento da castração e, a partir de então, da inveja do pênis, que o complexo de Édipo se constituirá.

Se o complexo de Édipo no menino se dissolve pelo complexo de castração, seguido pelo período de latência, como se dissolve na menina o complexo de castração para se iniciar o Édipo? Essa resposta, Freud formula com mais precisão em 1931 e 1932, nos textos *Sexualidade Feminina* e *Feminilidade*, respectivamente, quando aponta três saídas possíveis frente à castração: renúncia à sexualidade ou neurose; complexo de masculinidade; e saída normal para feminilidade.

Na primeira, a partir da comparação com o órgão sexual masculino, a menina cresce insatisfeita, abandonando sua atividade masturbatória e, com ela, sua sexualidade em geral. A descoberta que a mãe não possui o pênis acarreta em uma hostilidade e em um abandono dessa enquanto objeto amoroso.

(...) Ao final dessa primeira fase de ligação à mãe, emerge, como motivo mais forte para a menina se afastar dela, a censura por a mãe não ter lhe dado um pênis apropriado, isto é, tê-la trazido ao mundo como mulher (Freud, 1931/1976, p. 268).

Na segunda saída possível, o complexo de masculinidade consiste na recusa da menina em reconhecer a falta do pênis, apegando-se à atividade clitoridiana da fase fálica e refugiando-se na identificação com a mãe fálica ou com o pai. Ela aferra-se à esperança de um dia conseguir o pênis, tornando este o objetivo de sua vida. Fato que pode resultar em uma fantasia de ser homem ou em uma escolha homossexual de objeto (Freud, 1931/1976).

Já na saída pela atitude feminina normal, o que leva a menina a abandonar a mãe e voltar-se para o pai é, como no primeiro caso, uma hostilidade à mãe por esta ter-lhe recusado o pênis. A diferença aqui é que a situação

feminina se estabelece na medida em que há a primeira equivalência simbólica entre pênis-bebê: a menina substitui o desejo de ter um pênis pelo desejo de ter um filho do pai. Segundo Freud, a manifestação do desejo propriamente feminino é ter um bebê do pai, o que se evidencia na brincadeira das meninas com bonecas. “Não é senão com o surgimento do desejo de ter pênis que a boneca-bebê se torna um bebê obtido de seu pai e, de acordo com isso, o objetivo do mais intenso do desejo feminino” (Freud, 1932/1976, p.158).

Com essa transferência para o pai do desejo de um pênis-bebê, a menina inicia seu complexo de Édipo. A hostilidade em relação à mãe intensifica-se e essa se torna sua rival, aquela que recebe do pai tudo o que deseja. Assim, a menina entra no complexo de Édipo e nele permanece por tempo indeterminado. Ele é destruído tardiamente e, ainda assim, de modo incompleto.

Dessa forma, para Freud, a vida sexual da menina é dividida em duas fases: a primeira, que possui um caráter masculino - ela está voltada para a mãe como um menino e seu clitóris desempenha o papel de um pequeno pênis -, ao passo que apenas a segunda fase é propriamente feminina, quando a menina volta-se para o pai. É preciso, então, que ela faça um processo de transição de uma fase para outra para poder tornar-se mulher.

Serge André (1998), apoiado na leitura lacaniana de Freud, apresenta os impasses da teoria freudiana, demonstrando-nos, a partir dessa transição, como o desenvolvimento da feminilidade em Freud apresenta-se de forma pouco natural: é preciso que ela faça uma mudança de órgão, substituindo a erotização clitoridiana pela erotização vaginal, e de objeto, substituindo a mãe pelo pai. Essa mudança só é possível a partir do momento em que ela se depara com a castração.

Para a menina, é necessário haver o complexo de castração para que ela se reconcilie com sua anatomia. É isso que permite a rivalidade com a mãe, culpabilizando-a pela falta do pênis, e o direcionamento ao pai. “É na medida em que quer ter o que falta a mãe que a menina torna-se mulher” (André, 1998, p. 25).

Freud atribui uma grande importância ao momento pré-edípico que a menina estabelece com a mãe. Ele afirma que mesmo depois, em sua vida ulterior, as mulheres se ocupam de uma luta com seus maridos como lutavam com suas mães. Isso porque o relacionamento original foi com a mãe, tendo a ligação com o pai sido construída depois, sobre ele. Assim, no casamento, por exemplo, o

relacionamento original emergiria da repressão. Nesse momento, Freud afirma que “o conteúdo principal de seu desenvolvimento para o estado de mulher jaz na transferência, da mãe para o pai, de suas ligações objetais afetivas” (Freud, 1931/1976, p. 265).

A partir dessas formulações, Lacan questiona se essa transferência dita por Freud é algo da ordem de uma substituição metafórica ou de um deslocamento metonímico. André (1998) afirma que, quando Freud nos fala da atualização do relacionamento da mãe na relação da mulher com seu marido, ou mesmo na relação da menina com seu pai, parece indicar que essa substituição metafórica nunca se realiza por completo. Essa passagem do primeiro para o segundo tempo edípico diz respeito muito mais a um deslizamento metonímico do que metafórico, já que não ocorre a produção de um novo significado.

Desejando ter um filho do pai, a menina, no fundo, não renuncia absolutamente ao pênis. Simplesmente, ela busca um equivalente para ele. O que pode haver de melhor que um pênis, senão um filho? Esta passagem do pênis ao filho não parece realizar a produção de um significado novo – critério que assinala a metáfora. (...) Eis porque ele deverá concluir nos anos 1937-1938, que a inveja do pênis apresenta na mulher algo de irredutível, o que implica igualmente em que o retorno à mãe, com toda a ambivalência dessa relação, mantém-se inelutável no destino da filha (André, 1998, p. 179).

Posto isso, vemos que algo da estrutura feminina não permite a operação completa da metáfora paterna. Persistirá, então, na menina, uma relação com o Outro materno, que, no caso do menino, é barrada pela relação com o pai. Porque a separação da mãe é uma tarefa tão difícil para a menina?

Como vimos anteriormente, o menino também passa por uma separação da mãe para se libertar da identificação ao falo imaginário, com o qual estava fixado no desejo materno. Contudo, ao fazer isso, ele encontra no pai um apoio para a identificação masculina. A entrada na castração ocorre, portanto, para o menino, junto com sua identificação ao pai. O mesmo não ocorre com a menina.

Para haver uma identificação, é preciso se apoiar em um traço simbólico, “traço unitário - significante mínimo que o sujeito apanha do Outro para arrimar sua identidade” (André, 1998, p. 195). Na menina, a questão se complexifica porque a mãe não pode fornecer à filha um traço unitário que possibilite o suporte de uma identidade.

O que parece estar em jogo no não assujeitamento completo da menina frente à metáfora paterna é a insuficiência do significante falo para significar aquilo que seria a feminilidade. Falta à mulher não um órgão, mas um símbolo específico de seu sexo, tal como o falo o é para o homem.

Porém, afirmar que as mulheres não passam pela significação fálica não seria situá-las fora da neurose? É importante ressaltar que não se trata aqui de estar fora dessa significação, mas sim que esta não é suficiente. Lacan indaga se a mediação fálica é capaz de drenar “tudo o que pode se manifestar de pulsional na mulher” (Lacan, 1960/1998, p. 739). O que ele parece indicar é que, quando se trata da feminilidade, há algo que escapa à mediação operada pelo falo.

Lacan evidencia que há um gozo sem limitação paterna; um gozo não redutível ao desejo e refratário ao limite simbólico. Como pontua Brousse: “No inconsciente o desejo da mãe vê-se supostamente saturado pela significação fálica, ligada ao nome do pai. Existe porém um resto que escapa ao falo” (Brousse, 2004).

Até aqui estabelecemos que a construção da fantasia e a constituição do sujeito do desejo são decorrentes da ação da metáfora paterna. No entanto, vemos na constituição feminina a existência de um gozo que não é totalmente recoberto pelo significante Nome-do-Pai. Assim, se a fantasia se constitui como uma defesa à castração instaurada pelo Nome-do-Pai, como é possível pensarmos em construção da fantasia no caso das mulheres?

Como resposta à limitação da metáfora paterna, a isso que do feminino escapa ao falo, Lacan formula sua teorização sobre os gozos e conceitua no seminário *Mais, Ainda* (1972-73/2008) o matema da partilha sexual. Veremos de que forma ele complexifica a teoria sobre a feminilidade ao abordar outras formas de subjetivação.

3. Uma posição feminina

3.1 O gozo fálico e o gozo do Outro

Vimos que a elaboração de Freud sobre o Édipo feminino conduz a um impasse: o destino da menina a direciona sempre à fase primitiva da relação com a mãe. A partir das questões que Freud e seus discípulos deixaram em aberto sobre a sexualidade feminina, Lacan estabelece que o que está em jogo é a impossibilidade de um inteiro assujeitamento ao Édipo e à lei da castração. Assim, ao longo de seu percurso teórico, Lacan se debruça sobre e a divisão que o primado do falo introduz na posição feminina e a relação desta com o gozo.

Lacan define o gozo como uma instância negativa. Segundo ele, há uma relação entre o gozo e o direito: gozar é usar uma coisa até o abuso e o direito vai justamente ter a ambição de regular, limitar, este uso. O usufruto de uma herança, por exemplo, é a permissão de gozar dela desde que não seja demais. A essência do direito, portanto, é a de repartir e distribuir o que diz respeito ao gozo. Ele regulamenta o gozar, limitando-o às fronteiras do útil, já que o gozo se define, justamente, pelo seu oposto: ele é “aquilo que não serve para nada” (Lacan, 1973-73/2008, p. 211).

Para darmos continuidade às formulações de Lacan sobre o gozo no seminário *Mais, Ainda* (1972-73/2008), abordaremos, primeiramente, um texto anterior a esse, *Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano* (1960/1998), quando a distinção entre dois tipos de gozo se inaugura. Também utilizaremos como fio condutor os comentários de Serge André (1998), que nos auxiliarão nesses textos tão densos.

Iniciaremos com uma pergunta que, segundo André, permeia o texto de 1960: Como o ser humano extrai gozo sexual se, segundo Freud, a castração faria obstáculo a isso? Seria a castração realmente o que nos impede de gozar? Veremos que Lacan demonstra em seu texto que, ao contrário, é graças à castração que o registro do gozo sexual nos é aberto.

No desenvolvimento teórico que Freud realiza em *Totem e Tabu* (1913), o único ser que pode gozar de todas as mulheres é aquele que não é castrado, isto é, o pai primitivo. Os filhos, por sua vez, se veem divididos diante da vontade de

gozar e do temor de serem, por esse pai, castrados. Diante dessa divisão, eles matam o pai e, realizando esse ato, passam a ter ainda menos acesso ao gozo, já que interditam a si mesmos o gozo que cobiçavam, instituindo as regras do tabu. Nessa concepção freudiana, o complexo de Édipo e de castração parecem fazer barreira ao gozo e o consentimento com a castração, que sustenta o pacto dos irmãos, torna-se o rochedo incontornável do fim de análise (Freud, 1937/1976).

A partir das formulações sobre o gozo, Lacan encontra meios de desmontar o impasse freudiano. No texto de 1960, *Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano*, ele formula a existência de dois tipos de gozo e não atribui o gozo sexual ao pai primitivo da horda, afirmando que se trata, nessa situação, de outro tipo de gozo, que ele denomina de *gozo do ser*. Desse gozo, a linguagem e, mais precisamente, o significante falo teriam por efeito nos separar, abrindo o campo para o gozo sexual. Ou seja, não ingressamos no gozo sexual pelo nosso ser, mas pelo significante, justamente a partir da castração, a partir da limitação de um mítico gozo do ser, primordial e absoluto.

Assim, o significante do falo introduz uma divisão no gozo. Por um lado, o proíbe e, por outro, o permite. O que o significante do falo proíbe é o gozo absoluto, aquele que Freud atribuía ao pai primitivo da horda, e que pode ser enunciado como: todo homem pode gozar de toda mulher. Isto é, o significante do falo, a entrada na linguagem, impede que possamos falar de um instinto sexual no ser humano, no sentido de uma atração automática de todo homem a toda mulher.

Portanto, o pertencimento à linguagem e à cultura implica numa restrição de gozo. Com vimos anteriormente, para que o ser se constitua como sujeito do desejo, é necessário que ele passe pela castração através da metáfora paterna. Nessa passagem, algo do gozo do ser, infinito, é perdido. É no momento em que se consente com essa perda que o sujeito do desejo tem lugar. “A castração quer dizer que é preciso que o gozo seja recusado, para que se possa ser atingido na escala invertida da Lei do desejo” (Lacan, 1960/1998, p. 841).

André (1998) aponta que há uma ruptura importante que separa as duas conceituações sobre o gozo. Em 1960, Lacan parece colocar o ser e o gozo absoluto como prévios ao significante e ao gozo fálico. Este último viria colonizar um ser que já estava lá e a quem imporia seus limites. A virada teórica que Lacan realiza no seminário *Mais, Ainda* (1972-73/2008) é justamente a de romper com essa apresentação mítica, de aparência histórica, e inverter a problemática das

relações entre o ser e o significante e, conseqüentemente, das relações entre os dois gozos.

O ser não é mais concebido como pré-existente ao significante, mas sim como produzido por ele, isto é, sem o significante nada existiria, nem mesmo o ser. Dessa forma, a linguagem nos faz supor um aquém e um além dela mesma. Essas formulações acabam com qualquer possibilidade de se conceber uma realidade pré-discursiva, já que cada realidade se funda e se define por um discurso.

Supor um aquém – bem sentimos que só há nisso uma referência intuitiva. E, no entanto, esta suposição é ineliminável porque a linguagem em seu efeito de significado, não é jamais senão lateral ao referente. Daí, não será verdadeiro que a linguagem nos impõe o ser e nos obriga como tal a admitir que, do ser, jamais temos nada? (André, 1998, p. 217).

As reformulações sobre o ser e o significante levam Lacan a reconsiderar as relações existentes entre os dois gozos. No seminário *Mais, Ainda* ele não mais fala de gozo do ser, mais sim de “gozo do Outro”⁴ (Lacan, 1972-73/2008, p. 11). Se o ser é considerado agora não mais pré-existente ao discurso, mas produzido por ele e se o suposto aquém da linguagem revela ser o mais-além, o gozo do ser, do Outro, não será finalmente produzido como mais-além pelo gozo sexual, pela função fálica? O que parece é que o interdito do gozo consistirá não mais na exclusão de um gozo primário, mas na evocação de que um gozo, mais completo, seja possível (André, 1998).

Lacan situa esse gozo do Outro ao lado da posição feminina, na medida em que o define como um excedente da função fálica. Nessa perspectiva, esse gozo se apresenta como fora da linguagem e impossível de ser dito, permanecendo, assim, no campo da crença. Portanto, a partir dessas formulações, sua existência parece advir devido a uma insatisfação em relação ao gozo fálico. Esse caráter hipotético do gozo do Outro pode ser visto nessa passagem de Lacan:

⁴ Lacan, ao longo do seminário *Mais Ainda*, utiliza inúmeros nomes para esse gozo: gozo do corpo, Outro gozo, gozo feminino ou gozo da mulher. A fim de simplificarmos a leitura do texto, utilizaremos um único termo: gozo do Outro. Talvez o motivo para tantos nomes seja justamente o fato de que, paradoxalmente, para esse gozo não há nomeação possível: veremos que sobre ele, a linguagem nada pode dizer.

(...) Se houvesse um outro gozo que não o fálico, não teria que ser aquele. (...) O que é que designa, *aquele*? Será que designa aquilo que, na frase, é o outro, ou será que o *aquele* designa o gozo fálico? “(...) *se houvesse outro*, mas não há outro gozo que não o fálico – salvo aquele sobre o qual a mulher não solta nem uma palavra, talvez porque não o conhece; aquele que a faz não-toda. É falso que haja outro, o que não impede que o resto da frase seja verdadeiro, isto é, que não teria que ser aquele (...) Suponham que haja outro – mas, justamente, não há (Lacan, 1972-73/2008, p. 66).

André (1998) afirma que é o gozo fálico, por seu lado parcial, de corte e delimitação, que nos faz supor seu além, já que é propriedade fundamental do significante evocar sempre outra coisa. “A suposição do Outro que goza aparece, pois, como um efeito, até mesmo como o mais radical, do significante do falo” (André, 1998, p. 224). Esse significante fundamental para a constituição do sujeito é o que estabelece a divisão entre um gozo limitado/parcial e outro hipoteticamente ilimitado/absoluto.

Vimos no primeiro capítulo que Lacan (1960/1998) afirma que há algo na passagem da menina que escapa à mediação fálica. Isso será abordado posteriormente, no seminário *Mais Ainda* (1972-73/2008), como “algo a mais”, um gozo que seria “suplementar” ao gozo fálico (Lacan, 1972-73/2008, p.79). Dessa forma, mesmo que a menina não esteja totalmente assujeitada à metáfora paterna, isto é, à função fálica, isso não significa que ela não seja também atravessada por essa. “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).

Um gozo do Outro, suplementar, excessivo, que não encontra limitação no significante fálico, só pode ser concebido em uma estrutura que não carrega consigo um ponto de exceção. Veremos de que forma a feminilidade não encontra na castração o mesmo ponto de apoio que o sujeito masculino.

3.2 As fórmulas da sexuação – primeira parte.

Em 1926, Freud diferencia a sexualidade de meninos e meninas ao situar, ao lado dos primeiros, a castração como “influência poderosíssima” que vai ser responsável por seu desenvolvimento futuro e, ao lado da feminilidade, o enigma.

“(…) A vida sexual das mulheres adultas é um ‘continente negro’” (Freud, 1926/1976, p. 242).

Nesse campo do continente negro, a inveja do pênis passa a ser, para Freud, o ponto crucial do desenvolvimento feminino. A análise em última instância esbarra, por um lado, no rochedo da castração para os homens, e, por outro, na inveja do pênis para as mulheres (Freud, 1937/1976). Essa equivalência freudiana entre medo e inveja para distinguir a constituição masculina e feminina é colocada em suspenso nas formulações de Lacan.

André observa que a inveja do pênis foi, para Freud, uma tentativa de apreender um desejo único para todas as mulheres, como se fosse possível agrupá-las em um conjunto. Veremos que é precisamente esta noção de conjunto de mulheres que Lacan repõe em causa na teoria sobre o feminino. Ele formula que aqueles que se situam ao lado da feminilidade não estão inteiramente assujeitados à lei fálica e, por isso, não se pode abordá-los a partir do universal. De um lado, há o conjunto fechado dos homens, todos submetidos à castração e, de outro, há mulheres. Não é possível aqui falar em conjunto ou agrupamento. Elas só podem ser tomadas no singular, somente contadas uma a uma.

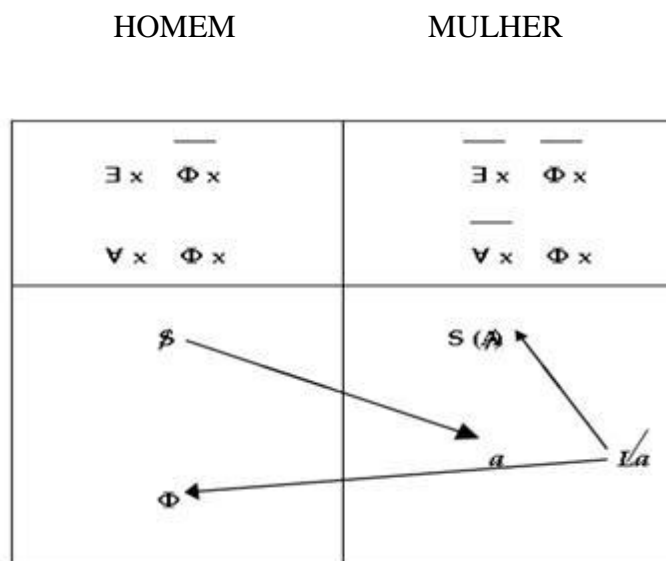
Lacan retoma o mito freudiano *Totem e Tabu* (1913) para ressaltar que o que permite ao sujeito masculino se inserir na castração é a existência de um ponto de exceção ao grupo do ‘todos somos submissos à castração’. Como vimos, com o mito da horda primeva, os filhos, ao invés de alcançarem o gozo quando matam o pai, acabam por gozar ainda menos do que antes, pois interditam a si mesmos. Isso porque a lembrança do gozo do pai morto o mantém presente como exceção constitutiva e reguladora dos filhos que, para permanecerem juntos, devem renunciar ao gozo pleno, ou seja, submeter-se à lei da castração que se impõe inteiramente ao gozo absoluto.

A partir de *Totem e Tabu*, Lacan ilustra, no seminário *De um discurso que não fosse semblante* (1971/2006), como a exceção funda a regra. A partir da exceção do pai fundador, forma-se o clã, o conjunto de filhos castrados. É a partir desse ponto ideal, do verdadeiro homem, que todos os outros se situam (Lacan, 1971/2006, p. 143).

A castração funciona, pois, visivelmente como limite e reassuramento da posição masculina. Ela é o preço a ser pago para poder se dizer homem e ser reconhecido

como tal, tendo no horizonte a necessidade de que pelo menos um possa escapar a ela, ou que, para cada homem, possa acontecer, ao menos uma vez, de superar essa impotência (André, 1998, p. 220).

Lacan desenvolve a teorização sobre a inserção de homens e mulheres diante da castração no quadro das fórmulas quânticas da sexuação, apresentada no seminário *Mais, Ainda* (Lacan, 1972-73/2008, p. 84).



A divisão da tabela não corresponde à diferença anatômica dos sexos, mas a uma divisão condicionada pela própria estrutura da linguagem, presente em todos os sujeitos. Isto é, frente à ordem fálica, cada sujeito se posicionará subjetivamente de uma determinada maneira.

Nas fórmulas da sexuação, os sexos são distinguidos pelo modo como o sujeito – argumento (x) da função – se inscreve na função do falo, escrito como (Φx). As fórmulas demonstram que a sexualidade provém da função do falo de qualquer lado que se situe. A diferença da posição sexuada só se institui nos seres falantes pela maneira na qual se inserem como sujeitos nessa função, ou seja, não é a lei fálica que torna homens e mulheres diferentes, mas sim a posição subjetiva pela qual cada um se vê assujeitado a ela.

Lacan ainda faz uso de duas outras escritas: os quantificadores existenciais ($\exists x$ e $\bar{\exists}x$), onde se leem, respectivamente, “existe um” e “não existe um”; e os quantificadores universais ($\forall x$ e $\bar{\forall}x$), onde se leem, respectivamente “para todo

x” e “para não-todo x”. A barra que se vê sobre os símbolos expressa sempre uma negação.

Posto isso, voltemos à constituição masculina de acordo com o que está exposto na parte superior esquerda do quadro.

$\exists x . \overline{\Phi x}$: existe um sujeito para quem a função (Φ) não funciona; existe um homem que se inscreve fora da castração.

$\forall x . \Phi x$: para todo o sujeito é verdadeiro que (Φx) funcione; todo homem está submetido à castração.

A contradição entre essas duas linhas é apenas aparente. A relação entre elas provém da relação entre regra e exceção a que antes nos referíamos. A fórmula esclarece que é a exceção que funda a regra. A lógica matemática demonstra que um todo, um conjunto fechado, só é concebível a partir de um ponto de exceção que instaure um limite. O mito freudiano demonstra, da mesma forma, que é a existência do pai não-castrado, do pai detentor do gozo absoluto, que permitirá que todos os filhos se inscrevam na ordem fálica.

Do lado superior direito das fórmulas, a situação se apresenta de forma diferente. Não há, do lado feminino, alguém que se inscreva como exceção. Não há um correlato feminino para o pai da horda: nenhuma figura fundadora de um conjunto de mulheres. Isso é o que se lê na primeira linha.

$\overline{\exists x} . \overline{\Phi x}$: não existe sujeito para quem a função (Φx) não funcione. Não há nenhuma mulher que não esteja assujeitada à castração, que não esteja na função fálica.

Por conta da ausência de uma exceção fundadora, temos em oposição ao todo masculino, um não-todo feminino. Já que falta a exceção, falta também a regra. Não existe um clã de mulheres, um conjunto fechado a que se atribua uma lei comum. O que se lê na segunda linha é:

$\overline{\forall x} . \Phi x$: para não-todo sujeito é verdadeiro que (Φ) funcione, ou seja, uma mulher encontra-se não-toda submetida à castração, à ordem fálica.

Em frente, vocês têm a inscrição da parte mulher dos seres falantes. A todo ser falante, como se formula expressamente na teoria freudiana, é permitido, qualquer que ele seja, quer ele seja ou não provido dos atributos da masculinidade – atributos que restam a determinar – inscrever-se nesta parte. Se ele se inscreve nela, não permitirá nenhuma universalidade, será não-todo, no que

tem a opção de se colocar na Φx ou bem de não estar nela (Lacan, 1972-73/2008, p. 107).

É nesse sentido que Lacan afirma que A mulher não existe, concluindo que elas não são senão um conjunto aberto que devem ser contadas uma a uma. Elas não fazem Um, no sentido do agrupamento. “(...) A mulher, isto só se pode escrever barrando-se o A. Não há A mulher, artigo definido para designar o universal. Não há A mulher pois (...) por sua essência ela não é toda” (Lacan, 1972-73/2008, p. 79).

O conjunto ‘A Mulher’ só poderia ser concebido se, desse lado, houvesse um ponto de exceção, mas, nesse caso, não existe um x que escapa à castração, ou seja, não há alguém para quem a função fálica não seja verdadeira. Como vimos anteriormente, isso não quer dizer que elas não têm relação com a função fálica, mas sim que, do lado feminino, elas são submetidas à castração, porém, há algo a mais.

Isto é, a função fálica não abarca a integralidade do ser sexuado como para àqueles que se situam ao lado da masculinidade. Como consequência, o gozo não é exclusivamente limitado por esta função. Enquanto aqueles que se definem do lado masculino experimentam o gozo sempre limitado pela existência do pai simbólico, os que se situam do outro lado, dito feminino, podem experimentar, às vezes, o gozo excessivo, sem os limites da lei fálica.

3.3 O não-todo versus o todo

Ao cunhar o termo *não-todo*, Lacan não situa a feminilidade como marca de uma incompletude. Tampouco quer dizer que algumas mulheres estão submetidas à ordem fálica e outras não (o que acarretaria em uma posição psicótica)⁵. A posição feminina, que Lacan escreve como não-todo na função fálica, em oposição ao ‘todo na função fálica’ da posição masculina, é abordada por Jacques-Alain Miller no texto *Uma Partilha Sexual* (2003).

Nesse texto, Miller afirma que a visão do não-todo como marca de uma incompletude feminina se enraíza nas comparações imaginárias dos corpos, de

⁵ Veremos adiante que Lacan aproxima a posição feminina da loucura: de um lado as loucas e do outro as não loucas-de-todo. Em ambas as posições há um gozo sem atrelamento fálico. Apesar de não ser nosso objetivo penetrar pelo campo da psicose, é importante aqui ressaltar que ao associar a posição feminina à loucura, Lacan aponta que o gozo situado nessa posição não deve ser idealizado. Ele pode se apresentar, por vezes, como puro pesadelo (Vieira, 2008, p. 96).

onde surge, como formulou Freud, a descoberta da diferença sexual. Os meninos, por terem o falo, seriam vistos como completos e as meninas, por sua vez, carregariam a marca da incompletude. Essa via freudiana fixa a feminilidade como um ser em falta e insaciável em sua reivindicação pelo falo. Uma posição muito mais próxima da inveja do pênis e da histeria do que da posição feminina.

Portanto, Lacan não aborda o não-todo por uma via dicotômica entre completude masculina e incompletude feminina. Trata-se mais de inconsistência do todo, já que não é possível para uma mulher formar o todo. Como vimos, não há um elemento externo que demarque um limite estrutural a partir do qual se pode estabelecer um dentro e um fora. Nesse sentido, a lógica da posição feminina é a da infinitude.

O não-todo de Lacan não tem valor a não ser inscrito na estrutura do infinito, e não nessa pobre incompletude que permite somente a primeira referência que eu tinha feito em relação ao ter. O não-todo não é um todo amputado de uma das partes que lhe pertence. O não-todo quer dizer que não se pode formar o todo. É um não-todo de inconsistência e não de incompletude (Miller, 2003, p.20).

Miller nos apresenta as diferenças entre as duas estruturas da sexuação a partir de três níveis distintos: conjunto, elemento e exceção. Começaremos com a posição masculina, situada ao lado do todo.

O primeiro nível é um conjunto que agrupa elementos e que faz Um. Representa a possibilidade do enunciado de que, para todo elemento desse conjunto limitado, alguma coisa seja verdadeira. Nessa estrutura, os elementos fazem Um e o Um, aqui, equivale ao Outro, já que a validade de um enunciado equivale para todos. Cada elemento se basta ao ser comparável e equivalente ao Outro.

No que se refere ao nível da exceção, vemos que a constituição de um conjunto em que um enunciado pode valer para todos só é possível a partir da existência de um ponto de enunciação exterior, através do qual é apreendido esse conjunto finito.

O que se pode concluir é que o valor de unidade e identidade é privilégio daqueles que podem distinguir um traço comum e se agrupar em um conjunto

fechado. O todo da equipe, da classe, supõe que os elementos sejam suficientemente idênticos para fazer uma unidade.

Gerard Miller (1989) explicita bem essa propriedade masculina quando afirma que no homem há um limite que faz consistência, diferentemente do que se encontra do lado direito da fórmula da sexuação.

Com os homens, de imediato se tem a lei do conjunto: seja qual for o elemento, sabe-se que terá a mesma propriedade que todos os outros. Não há surpresa alguma a esperar. É porque todas as organizações, todos os grandes agrupamentos – partidos, exércitos, igrejas – são em primeiro lugar masculinos (...) (Miller, 1989, p. 64).

Em oposição à uniformidade masculina, o que encontramos do lado feminino é uma impossibilidade de formar um conjunto a partir dos mesmos elementos. No lugar desse conjunto fechado, do para-todos, escreve-se o não-todo. Em relação ao nível do elemento, não há unidade. O não-todo, apresentado no nível do conjunto, reporta-se no nível do elemento e nos fornece o não-Um, isto é, a divisão. O Outro, aqui, portanto, não pode ser tomado como Um. Por último, em relação ao terceiro nível, trata-se aqui de uma estrutura sem exceção, o que indica a ausência de um limite estrutural.

A partir das fórmulas da sexuação, o que até então se apresentava como incompleto, marca de uma leitura freudiana sobre a feminilidade, revela-se agora como infinito. O que aparecia como ser em falta, inferior, cede lugar ao ilimitado.

Temos, por um lado, o ser tomado como um, que se revela como ser finito e limitado, isto é, o ser se colocando sempre em relação ao seu limite. Por outro lado, o que vemos é o ser sem relação estrutural com o limite. Esta relação é sempre acidental, contingente.

Isso não quer dizer que não exista nunca o limite. Isso quer dizer que o limite, quando ele advém, e em particular sob a forma do ideal, da crença, etc., só advém na ordem da contingência e não da estrutura. Ele depende do encontro. Pelo fato dele não ser estrutural, tal como o é do outro lado, ele tem um caráter “artificial” (Miller, 2003, p. 26).

Essa divisão estabelecida a partir das fórmulas da sexuação nos permite, principalmente, articular o gozo próprio a cada sexo. O que obtemos a partir desse esquema que separa a estrutura do todo e do não-todo é que, de um lado, há o

gozo fálico, finito, enquanto que do outro, o gozo infinito, que não encontra no falo sua medida.

Percebemos, pela citação acima, que será através do encontro que uma mulher buscará uma limitação para o seu ser e para o seu gozo. Veremos adiante de que forma Lacan apresenta esse encontro, isto é, de que maneira um sexo se relaciona com outro na parte de baixo das fórmulas da sexuação.

3.4A ambiguidade do Outro e a alteridade do corpo

Uma mulher se inscreve na ordem fálica, mas esta não oferece uma limitação ao gozo definitiva, este permanece em parte deslocalizado e infinito. A feminilidade se revela dividida diante da castração: ela se desdobra mais do que se unifica diante do significante mulher. Ao mesmo tempo em que está situada na ordem fálica, também possui uma relação com o gozo que é suplementar a ela e que, portanto, escapa a sua mediação. Como vimos, Lacan denomina esse gozo de gozo do Outro⁶.

Esse desdobramento da posição feminina diante da castração encontra-se escrito na parte de baixo do quadro das fórmulas da sexuação. A parte direita inferior do quadro indica que, do lado da posição feminina, do A barrado, há uma divisão do gozo em dois polos. Uma seta se orienta em direção ao falo (Φ), indicando que uma mulher não se encontra totalmente fora desse campo, mas que, por estar parcialmente fora, vai buscar no homem, no parceiro, o suporte desse significante. Essa seta situa o gozo fálico.

No entanto, o fato de nenhuma mulher fazer exceção à regra, inscrevendo-se fora da castração, indica que há um vazio, uma falta, à qual faz eco o significante $S(A)$, o significante do furo do Outro: não há nenhum significante no Outro que diga o que é uma mulher. Assim, a outra seta, que sai de $La/$, dirige-se à falta desse significante no Outro ($S(A)$). Essa seta indica o gozo de uma mulher situado além do falo, o gozo do Outro.

⁶ É importante ressaltar que não se trata aqui da descoberta de uma essência feminina, isto é, de fazer desse gozo do Outro o traço feminino por excelência. Isso só faria recair em dois conjuntos fechados e o que vimos é que não é possível falarmos em algo universal no que se refere àqueles que se situam ao lado da feminilidade (Miller, 2003).

Aqui há uma complexidade no que diz respeito ao conceito do Outro. O Outro de que se trata nesse gozo não é o Outro da linguagem (A), onde se funde o ser do significante, mas sim o Outro que teria uma consistência real, para além da linguagem. O gozo suposto à posição feminina está ligado a essa outra face do Outro: a do Outro sexual, aquela inexistente no plano do significante. Porém, se Lacan afirma que há um Outro como lugar da fala e um Outro que é real, suposto a partir do simbólico, paradoxalmente, ele também afirma que só há um Outro. “(...) Não há Outro do Outro” (Lacan, 1972-73/2008, p. 87).

Há, portanto, uma ambiguidade do estatuto do Outro e da feminilidade: enquanto lugar do significante, o Outro contém um significante que não pode dizer tudo, que diz que há um furo, $S(A)$. Isso implicaria que houvesse outra coisa? Se há um furo no Outro simbólico, parece que a feminilidade “pode ser Outra, que não o que diz o inconsciente; Outra que não o que pode nomear a cadeia significante organizada em A pela lei do falo e da castração (...)” (André, 1998, p. 233). É isso que coloca A Mulher no plano do Outro radical, do Outro real sexuado. A inexistência simbólica do Outro tem tanta importância quanto à existência do outro Outro.

Assim, há uma parcela do gozo que uma mulher não encontra com seu parceiro. Há algo ‘a mais’. Há uma parte de gozo que ela recebe de seu próprio corpo enquanto real. Se, por um lado, ela tem uma parcela de gozo limitada pela castração e alcançada através da linguagem (gozo fálico), por outro, acontece-lhe um gozo Outro, que não segue o modo de limitação e prazer da função fálica. Por ser um gozo que não se restringe ao órgão fálico, ele implica em outra experiência do corpo: em uma experiência de transbordamento, por exemplo (Vieira, 2008, p. 95).

Devido a essa heterogeneidade quanto ao gozo, Lacan afirma que uma mulher é Outro por excelência, inclusive para ela própria. Ela experimentaria em seu próprio corpo a alteridade - gozaria dela mesma enquanto Outra a ela mesma. Assim, podemos compreender a afirmação de Lacan: “Chamemos heterossexual, por definição, aquele que ama as mulheres, qualquer que seja seu sexo próprio” (Lacan, 1972/2003, p. 467).

As polaridades concernentes ao Outro também podem ser vistas na relação do sujeito com o corpo: lugar onde se inscreve o significante – existente e

demarcável como ser da significância – e, por outro lado, consistência real sexual, inominável. Por isso, o Outro, em todos os sentidos que esse termo abrange, é para o sujeito, em última instância, o corpo. Isso porque a linguagem se interpõe entre o sujeito e o corpo. Ela permite ao mesmo tempo um acesso ao corpo enquanto simbólico e uma barreira a ele enquanto real (André, 1998).

O fato de o ser humano estar aprisionado na linguagem implica que haja uma perda no nível do corpo: não se diz que o homem é um corpo, mas sim que o tem. Por estar no significante, o homem não é mais um corpo, este último se torna uma entidade exterior da qual o sujeito sente-se um pouco separado. Resta-lhe habitar o próprio corpo, o que só pode ser feito pelo viés do significante. É esse que nos diz que temos um corpo e que nos induz à ilusão de que sua existência é primitiva, anterior à linguagem.

O corpo é um produto da linguagem na medida em que a natureza não pré-existe à cultura. As células, as substâncias estão lá antes da linguagem, mas não formam um corpo senão a partir do momento em que o significado de um corpo enquanto entidade vem se formular. Não entendemos o que é um corpo senão na medida em que o recortamos e o organizamos com o significante.

Porém, isso não quer dizer que o corpo não tenha realidade. O corpo real subsiste. Só quando nos deparamos com uma doença ou quando chocamo-nos com um obstáculo é que esse corpo se revela como organismo estranho a nós. Assim, o Outro se confunde com o corpo na medida em que é, por um lado, lugar de inscrição de significantes e, por outro, ser real que subsiste fora da linguagem, não-simbolizável.

Não é porque o Outro ou o corpo não existe enquanto real que ele é ineliminável: sua não-existência significante constitui um modo de ser singularmente irreduzível. De fato, o sujeito não tem relação formulável com o corpo como tal (André, 1998, p. 236).

A heterogenidade que vimos entre dois gozos, fálico e gozo do Outro, recobre a do sujeito e do corpo. Uma mulher pode encarnar o corpo ao qual o homem busca se unir porque ela, ou o corpo dela, valem como metáfora do Outro, com o qual não se tem uma relação significável. Como Outro, uma mulher apresenta-se para um homem, naquilo de seu ser que não está submetido à lei fálica.

No entanto, vimos anteriormente que um gozo do Outro, do corpo ou de uma mulher, permanece como ideia, como um efeito de significante. Dele nada sabemos, já que está fora-da-linguagem. Podemos apenas supor sua existência. No entanto, se, de um lado, o significante nos interdita o acesso ao corpo como tal, se ele expulsa o corpo para fora do campo daquilo que o sujeito pode gozar, por outro lado, ele está na origem desse mesmo corpo e do suposto gozo.

Essa contradição a respeito da incidência do significante sobre o corpo e o gozo, que os cria ao mesmo tempo em que os interdita, é decorrente de um conflito interno à ordem simbólica, um conflito entre a exigência de unidade e de alteridade. Veremos do que se trata.

3.5 Não há relação sexual

Estabelecemos uma série que indica a impossibilidade do encontro entre: o homem e a mulher; o sujeito e o Outro; o sujeito e o corpo. As relações entre um e outro não são possíveis, o que não significa que um e outro não existam. Que o sujeito jamais alcance o corpo não quer dizer que este não esteja lá enquanto realidade.

Essa distância que separa um e outro é escrita por Lacan através de dois significantes-chaves, dois polos: de um lado $S(A)$ e, de outro, “Um”, significante sobre o qual ele se debruçou no seminário *Ou Pior* (1971-72/2012). Eles formam dois polos entre os quais é impossível escrever uma relação; dois pontos irremediavelmente distintos que indicam a inexistência da relação sexual⁷.

Homens e mulheres se deitam para se unir ao Outro real, fazer Um, mesmo que saibam que esse está fora do alcance. O que está no horizonte do gozo é atingir o Outro, gozar do corpo do Outro como tal, no entanto, como isso não está

⁷ A significância na qual o sujeito está inserido lhe oferece o significante “Um”, o que, como já vimos, lhe sugere a possibilidade de unidade, como se fosse possível fazer um. Enquanto $S(A)$, o significante do inominável, deixa o ser fora-da-linguagem, o significante Um sugere que o ser poderia se unir a este fora-da-linguagem, isto é, que ele poderia unir-se à mulher ou ao corpo. Há, aí, um conflito irreduzível entre esses dois pontos de fuga que a linguagem apresenta, entre o significante da unidade e o significante da divisão: “Seria preciso fazer Um com o Outro... mas em caso de êxito, não haveria mais Outro, e em caso de fracasso, é a unidade que se apaga” (André, 1998, p.238). Este é o princípio de heterogeneidade irreduzível que acarreta no malogro do ato sexual.

programado na espécie humana, apresenta-se o falo como modo de estabelecer uma relação que, de quebra, cria a possibilidade de um gozo, o gozo fálico.

Este último gozo, assinala que é impossível o gozo do corpo do Outro como tal. Ele faz obstáculo a isso. Ele funciona como defesa contra o gozo do Outro na medida em que nos vem da linguagem e dela recebe sua determinação fálica, que se coloca sobre o corpo real qualquer que seja sua anatomia.

Lacan distingue a satisfação das necessidades, o gozo fálico (da palavra) do gozo do Outro (Lacan, 1972-73/2008). Há outra satisfação, que não aquela da necessidade do organismo, mas da palavra. A necessidade do organismo é subvertida pelo gozo do uso do discurso articulado. Como exemplo, vemos a necessidade de se alimentar subvertida pelo gozo de comer do significante – o enunciado do cardápio, por exemplo, nos faz desejar, abre um apetite para além das necessidades de comer do organismo.

Se há falta em relação a essa satisfação, é porque ela está referida a outro gozo que não depende da palavra, isto é, entre um nível e outro, se coloca uma falta. A satisfação da necessidade se coloca insuficiente em relação ao gozo fálico que, por sua vez, também está em falta para com o Outro gozo.

O que se conclui dessa teorização é que o gozo fálico comporta o fracasso do gozo do Outro. O primeiro - que é o nosso aparelho para abordar a realidade – constitui obstáculo à existência da relação sexual. Como afirma Lacan: “Este é, nomeado, o ponto que encobre a impossibilidade da relação sexual como tal. O gozo, enquanto sexual, é fálico, quer dizer, ele não se relaciona ao Outro como tal” (Lacan, 1972-73/2008, p. 16).

O gozo fálico, do significante encadeado, da estrutura da linguagem como discurso concatenado barra, assim, o acesso entre o sujeito e o gozo do Outro, interpõe-se entre um e outro. Essa é a lei da castração e a função (Φ) à qual todo o sujeito está submetido. Assim, o ato sexual é sempre falho, pois não deixa de dar provas do impossível em reunir o sujeito ao Outro.

A satisfação do gozo sexual define-se como falta ao gozo do Outro, do corpo, e retorno ao gozo do órgão. Lacan chama essa satisfação de “gozo do idiota” que, entendido a partir de sua origem grega, trata-se do gozo que dispensa o Outro (Lacan, 1972-73/2008, p. 87). “O gozo fálico é o obstáculo pelo qual o homem não chega, eu diria, a gozar do corpo da mulher, precisamente porque o de que ele goza é do gozo do órgão” (Lacan, 1972-73/2008, p. 14).

Ao sujeito resta a dificuldade de lidar com um conflito intrínseco ao mundo do discurso articulado: tem-se, por um lado, o Outro como alvo e, por outro, a impossibilidade em atingi-lo, restando-lhe sempre o malogro da relação sexual.

A linguagem, em suma, não cumpre suas promessas: faz-nos crer no Outro e ao mesmo tempo o retira de nós; evoca o horizonte de um gozo do corpo, mas torna-o inacessível. (...) O gozo do corpo do Outro permanece, assim, para além dos limites do ato sexual (André, 1998, p. 239).

3.6 A maneira viril de ratear a relação sexual.

O que observamos na parte de baixo do lado masculino da sexuação é que o homem, por estar situado todo no gozo fálico, não se relaciona com Outro. O que Lacan escreve na fórmula da sexuação é que aquilo com o qual o homem se relaciona é o objeto causa de desejo. O gozo fálico, portanto, tem por princípio tornar uma mulher inacessível ao homem. “É o homem que aborda uma mulher (...). Só que o que ele aborda, é a *causa* de seu desejo, que eu designei pelo objeto *a*” (Lacan, 1972-73/2008, p. 78).

Lacan escreve que o sujeito barrado ($\$$) se dirige ao objeto *a*, sendo isso nada mais do que a fórmula da fantasia. Como ele está todo na função fálica e, por isso, já perdeu parte do seu gozo, a relação com uma mulher se reduz à fantasia, ou seja, a tentativa de recuperação de gozo que foi perdido ocorre através da relação do sujeito barrado com o objeto pequeno “*a*” (Lacan, 1964/1998).

Dessa forma, a fantasia ($\$ \diamond a$) é o único meio pelo qual o homem tem acesso a uma mulher. “O que se viu, mas apenas do lado do homem, foi que aquilo com o que ele tem a ver é com o objeto *a*, e que toda a sua realização quanto à relação sexual termina em fantasia” (Lacan, 1972-73/2008, p. 92).

Essa ligação com o objeto “*a*” aponta para a relação entre o homem e a perversão, já que, para ele, uma mulher só vale enquanto objeto parcial relativo àquilo que seria o corpo do Outro. É de extremidades do corpo fetichizadas que o homem goza, e não do corpo feminino em sua radical alteridade.

O fetiche acentua apenas uma das versões do objeto “a”, mas denominá-lo, aqui, de objeto fetiche pequeno “a”, possibilita a percepção de que se trata de um “objeto invariável, suscetível de ser encontrado em suportes individuais diversos, contanto que seja a partir dos mesmos traços” (Miller, 2003, p. 17).

Isto é, o objeto “a”, enquanto causa de desejo, se faz reconhecer por seus traços uniformes. O homem impõe ao objeto certas condições típicas, que podem ser vistas, por exemplo, através de uma preocupação de como o outro deve se vestir ou de como o corpo do outro deve se apresentar. A disponibilidade feminina é colocada à prova diante dessa uniformização do desejo sobre o corpo do parceiro (Miller, 2003).

No entanto, Lacan adverte que, mesmo que se fale em objeto fetiche, não se trata de uma estrutura perversa, mas de fantasia, de sonho. Há uma relação com a perversão na medida em que toda fantasia neurótica tem por estrutura um traço perverso. No entanto, o que a distancia da perversão é justamente o fato dessa relação com objeto fetiche se manifestar no nível fantasmático⁸.

Como é que os neuróticos fazem amor? Foi daí que se partiu. Não se pôde deixar de perceber que havia correlação com as perversões – o que vem em apoio do meu *a*, pois o *a* é aquilo que, quaisquer que sejam as ditas perversões, estão lá como causa delas. (...) A neurose é mais o sonho do que a perversão. Os neuróticos não têm nenhum dos caracteres do perverso. Simplesmente sonham com eles, o que é muito natural, pois, sem isto, como atingir o parceiro? (Lacan, 1972-73/2008, p. 93).

Para o homem, não é possível gozar do corpo d’A/ mulher. “(...) Ele nunca a apanha, a não ser de uma em uma, e, em cada uma, pedaço por pedaço (...)” (André, 1998, p. 240). Assim, o papel privilegiado do objeto no desejo masculino implica que este tenha por definição um caráter fetichista. Para o homem, só é possível alcançar a alteridade através do objeto “a”.

Dessa forma, a maneira viril de ratear a relação sexual, faltar ao gozo do Outro, provém do fato de o homem estar inserido no gozo fálico. Ele só pode produzir, enquanto parceiro sexual, um objeto falicizado, o objeto “a”, e não um

⁸ A perversão se caracteriza pelo não-reconhecimento da castração, por sua negação. Poderíamos, então, dizer que estaríamos no campo da perversão se o sujeito, ao invés de se dirigir ao objeto “a”, acreditasse ser possível atingir A mulher, toda, como se fosse possível atingir uma mulher em sua radical alteridade (Lacan, 1973/2003, p. 535).

Outro sexuado, inexistente ao significante. Essa ausência da relação sexual também pode ser visualizada do lado feminino, porém, nessa posição, outra coisa vem suprir essa falta, que não o objeto da fantasia.

3.7 Deus e o “homem-bússola”

Se o sujeito do inconsciente é efeito da castração e se uma mulher só se inscreve parcialmente nela, parece ser possível deduzir disso que uma mulher é parcialmente sujeito, isto é, parcialmente determinada pelo seu inconsciente. Em outras palavras, enquanto sujeito, uma mulher só pode dizer e subjetivar sua relação com (Φ) . “(...) 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).

A partir dessa afirmação de Lacan, parece que uma mulher só tem inconsciente na medida em que ela se alinha no lado universal masculino $\forall x . \phi x$: para todo o sujeito é verdadeiro que x funcione. As mulheres somente são sujeitos de um inconsciente na medida em que se definem como castradas. Nesse sentido, a barra de A/ mulher a divide entre aquilo que ela é enquanto sujeito de um inconsciente $\$$ e o que ela é enquanto não sujeito.

Como vimos, há uma parte do gozo que elas experimentam que não está direcionada ao falo. Há um gozo impossível de subjetivar, que lhe invade o corpo e, segundo o qual, uma mulher nada fala. “Há um gozo dela, desse *ela* que não existe e não significa nada. Há um gozo dela sobre o qual talvez ela mesma não saiba nada a não ser que o experimenta – isto ela sabe” (Lacan, 1972-73/2008, p. 80).

O que algumas delas testemunham é a impossibilidade de subjetivar o corpo enquanto Outro. Somente o que se pode dizer é que o corpo e o gozo que se produz permanecem-lhe estranhos. Lacan vê no discurso místico um testemunho dessa experiência.

No seminário *Mais, Ainda*, ele utiliza como exemplo os escritos de São João da Cruz e Santa Tereza d’Ávila para falar sobre esse gozo: “(...) É claro 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).

Para falar, portanto, da parte não inscrita de uma mulher na função fálica, ou seja, da parte de uma mulher que se conjuga com o Outro, Lacan faz referência a Deus. Este parece ocupar uma função importante. Ele ocupa o lugar daquilo que na fórmula da sexuação se escreve por $S(A)$. Não se trata do Deus da fé cristã, mas sim de um Deus que designa o Outro insignificável pela fala⁹.

Um apelo a Deus, a um ser que se situa para além da lei do falo é, muitas vezes, a única saída para uma mulher quando esta experimenta o gozo do Outro. Os discursos místicos costumam expressar essa sensação de um corpo transportado, perdido, Outro em relação a si mesmo.

Frente a esse gozo que ultrapassa a referência fálica e que pode levar a uma experiência de despersonalização extrema, uma mulher vai fazer apelo a um ser que não seria absolutamente castrado: à Deus ou ao homem que se tornaria Deus, O Homem.

No entanto, Lacan afirma que, para abraçar a dominação fálica, uma mulher se mostra pronta a tudo a fim de que seu parceiro seja um homem e não O homem. Assim é possível serem não loucas-de-todo.

Todas as mulheres são loucas, como se diz. É justamente por isso que elas não são todas, isto é, não loucas-de-todo, antes conciliadoras: a tal ponto que não há limites às concessões que cada uma faz para *um* homem: de seu corpo, de sua alma, de seus bens (Lacan, 1973/2003, p. 538).

Essa falta de limitação das concessões que uma mulher pode fazer para um homem a fim de que ele permaneça castrado é a condição mesma para que ela obtenha um amor que a identifique como mulher e que traga um limite ao seu gozo. Somente assim ela poderá colocar-se como objeto causa de desejo de um homem, dando-lhe suporte à fantasia.

Já que não é possível que A mulher encontre O homem, uma mulher buscará no parceiro masculino o significante fálico que dê suporte a sua existência, ancoragem ao seu ser. Como ela está perdida fora do todo, do equilíbrio, da unidade, ela vai buscar para si o que Miller denomina de “homem-bússola” (Miller, 2003, p. 19).

⁹ Brousse (2012) lembra que a figura de Deus construída pelos testemunhos dos místicos se diferencia da concepção de Deus da fé da Igreja. Esta última é concebida a partir de um sistema hierárquico, ordenado e, por isso, um sistema claramente fálico.

O que uma mulher demanda ao “homem-bússola” é subjetivar a parte insubjetivável de si. O que ela espera através do amor é anular a alteridade que ela é para si mesma e, para isso, não há limites. A demanda de amor é infinita na medida em que se tenta conseguir a unidade de seu ser através de um homem, do significante fálico.

Essa falta de limitação aponta para uma forma de amar erotomaníaca¹⁰. O *sem limites* da esfera amorosa erotomaníaca, que consiste em fazer de tudo para permanecer objeto da fantasia de um homem, permite-nos apreender um pouco sobre a relação de uma mulher e seu gozo, já que, como vimos, este também se caracteriza pela falta de uma limitação localizável, de contorno.

Lacan afirma que “se a posição do sexo difere quanto ao objeto, é por toda a distância que separa a forma fetichista da forma erotomaníaca do amor” (Lacan, 1960/1998, p. 742). Assim como na posição masculina há uma diferença entre ser perverso e ter uma forma perversa de amar, na posição feminina também se deve fazer essa distinção.

Estar no campo da psicose em sua vertente erotomaníaca se distingue de uma posição feminina em que há uma forma erotomaníaca de amar. Como vimos, há uma diferença entre ter como parceiro O Homem e se endereçar a um homem que se encontra inserido na ordem fálica. Essa distinção parece separar as ‘loucas’ das ‘não loucas-de-todo’.

Talvez pudéssemos falar de estrutura psicótica se a seta que sai de A/, na fórmula da sexuação, estivesse dirigida somente à $S(A)$, mas há outra vertente da seta que a coloca em direção ao (Φ) . Essa seta indica a parte de uma mulher que está inserida na ordem fálica, isto é, que também possui a fantasia como uma forma de lidar com a castração. No entanto, essa fantasia parece não ser suficiente para limitar seu gozo.

O limite que uma mulher vai encontrar para lidar com o gozo do Outro poderá advir do encontro amoroso com um homem ou do endereçamento místico a Deus, mas estas não são as únicas possibilidades. Veremos a seguir, a partir dos

¹⁰ Síndrome psiquiátrica descrita pela primeira vez em 1921 por Gâetan Gatian de Clérambault. Diagnosticada com mais frequência nas mulheres, essa síndrome caracteriza-se basicamente por uma convicção delirante do sujeito de que alguém, geralmente de posição social mais elevada, o ama. A erotomania implica na ideia, portanto, de que o que acontece é uma iniciativa do Outro que vem de fora (Maleval, 2000).

textos de Clarice Lispector, que também a escrita, em sua dimensão de escritura, parece oferecer um destino ao gozo de uma mulher.

4. A escrita de um gozo

4.1 Porque a literatura?

Nesse capítulo nos serviremos da literatura de Clarice Lispector como meio de apreender os mistérios que rondam uma mulher. Nossa aposta é que alguns de seus textos possam nos trazer uma ilustração daquilo que vimos caracterizar a estrutura feminina apresentada por Lacan na fórmula da sexuação.

É importante ressaltar que não se pretende abordar a literatura para realizar diagnósticos, tampouco para analisar a autora através da obra. Desde Freud, os textos literários sempre foram muito úteis e bastante utilizados para transmitir as invenções psicanalíticas.

Freud acreditava que o poeta é um precursor, na medida em que apresenta em seus escritos percepções que a psicanálise muitas vezes demora a compreender. Sobre a importância do testemunho dos escritores, ele afirma:

E os poetas são aliados muito valiosos, cujo testemunho deve ser levado em alta conta, pois costumam conhecer toda uma vasta gama de coisas entre o céu e a terra com as quais a nossa sabedoria acadêmica ainda nem sonhou (Freud, (1907 [1906])/1976, p. 18).

Além de ter tomado emprestada a tragédia de Sófocles para abordar o conceito mais importante de sua obra – o mito do Complexo de Édipo –, Freud também se serviu de outras obras literárias importantes, como textos de Shakespeare, o conto *O homem de Areia* de E.T.A. Hoffmann, o livro de memórias do juiz Schreber, entre tantos outros que poderíamos citar.

Em *Conferências Norte-Americanas* (1975/1976), Lacan apresenta o que há de interessante nessa relação entre a arte e a psicanálise. Segundo ele, o que Freud demonstrava em suas articulações com as obras literárias é que a arte pode servir ao psicanalista para que esse colha um testemunho do inconsciente e jamais para que possa realizar uma análise do autor.

Brousse (2009) assinala que a posição de Lacan em face ao artista é a de prestar uma homenagem e não realizar uma interpretação da obra. Ele, por exemplo, utiliza o livro *O deslumbramento de Lol V. Stein* (1986), de Marguerite Duras, para teorizar sobre a posição sexual feminina (Lacan, 1965/2003).

Assim, o vasto percurso, tanto de Freud quanto de Lacan, no campo literário já denota que eles utilizavam as produções dos artistas porque acreditavam que elas poderiam esclarecer-lhes a interpretação. Ambos apontavam para o fato de que é o psicanalista que aprende com o autor sobre o inconsciente; é a obra literária que pode ensinar algo ao psicanalista, e não o contrário.

É isso o que tentaremos mostrar com Clarice Lispector. Seus textos parecem poder nos ensinar algo sobre a posição feminina abordada por Lacan ao longo de seu ensino. Não à toa seus textos são comparados às confissões místicas de Santa Tereza d'Ávila e São João da Cruz, que como vimos anteriormente, são vistos por Lacan como manifestações do gozo de uma mulher. Como afirma seu último biógrafo, Moser (2011), assim como na literatura mística, o que o leitor de Lispector costuma encontrar em seus textos é uma “alma virada pelo avesso” (Moser, 2011, p. 17).

Lispector sempre escreveu sobre a feminilidade, seja através de seus romances e contos que expressam as aflições e os mistérios de ser uma mulher – “Aí estava o mar, a mais ininteligível das existências não-humanas. E ali estava a mulher, de pé, o mais ininteligível dos seres vivos” (Lispector, 1969/1998, p. 78) – seja através de dicas e conselhos que a autora oferece às mulheres em suas crônicas sob pseudônimos de Tereza Quadros e Helen Palmer, nos jornais *Comício* e *Correio da Manhã*, respectivamente. Assim, a articulação de sua escrita com o tema da feminilidade sempre foi muito presente nas análises de sua obra, sendo inclusive uma questão presente nas críticas literárias.

Álvaro Lins, por exemplo, ao escrever sobre *Perto do Coração Selvagem* (1943/1998) analisa a incapacidade da autora de se diluir, disfarçando-se em sua obra, característica que, segundo ele, diz respeito à feminilidade. Veremos adiante que Lispector parecia mesmo se confundir com seus personagens. Ela própria afirmou certa vez: “Martim sou eu” - personagem de *A maçã no Escuro* (1962/1998) (Lispector *apud* Moser, 2011, p.604). Sobre esse aspecto da autora, Lins escreveu:

Há, no entanto, em temperamentos masculinos, uma tendência maior a esconder o autor por trás de suas criaturas, a desconectá-lo da obra terminada e completada. Isso significa que um escritor pode colocar toda sua personalidade numa obra, mas diluindo-se

dentro dela de modo que o espectador veja apenas o objeto e não o homem (Lins *apud* Moser, 2011, p. 604).

Desse modo, a feminilidade parece ter sempre acompanhado os escritos e os comentários sobre os escritos de Lispector, mas em nosso trabalho, ao invés dessa aproximação ser concebida como uma característica problemática, ela poderá, ao contrário, nos ser útil, já que nos servirá para abordarmos alguns conceitos que Freud e Lacan elaboraram sobre a posição feminina.

Se, segundo Freud, os poetas podem ensinar muito à psicanálise, veremos como a escrita de Lispector pode nos ensinar sobre a posição de uma mulher, isto é, em que ponto seus escritos se aproximam das elaborações psicanalíticas que discutimos nos capítulos antecedentes¹¹.

Concordamos com Costa e Rinaldi (2007) quando afirmam que há nas narrativas de Lispector inúmeros exemplos de personagens femininos que relatam com precisão a experiência de uma vida em que as amarras que ligam o sujeito ao sentido banal do cotidiano são desfeitas: experiência clímax que desloca o sujeito de suas fantasias simbólicas, despejando-o no real. Uma vivência que remete ao êxtase, à aniquilação da subjetividade, ascendendo a uma região para além dos sentidos e da linguagem.

Para nossos fins, a maior riqueza dos escritos de Lispector está na maneira através da qual ela apresenta o trabalho incansável em transmitir a palavra que possa exprimir integralmente essa experiência limite. Veremos que parece se tratar de uma vivência bastante próxima daquela que situamos como a da posição feminina – um corpo que parece não ter delimitação, uma despersonalização que se aproxima da loucura e uma ancoragem para seu ser que muitas vezes se apoia no parceiro masculino.

Abordaremos, portanto, a seguir, essa experiência e suas manifestações corporais através dos textos de Clarice Lispector. Vimos anteriormente que frente ao gozo do Outro, que muitas vezes leva à despersonalização, duas soluções podem ser destacadas: o amor a Deus e o amor a um homem. Veremos de que maneira podemos encontrar nos escritos de Lispector essas soluções como duas

¹¹ A fim de realizarmos essa aproximação, nos remeteremos a uma literatura basicamente acadêmica, principalmente através de artigos cujos autores já adentraram por este campo, e do livro *A mulher escrita* (2004), de Branco e Brandão. Os artigos podem ser encontrados nos livros de Costa e Rinaldi (2007) e de Lima e Jorge (2009).

formas de fornecer uma limitação ao gozo feminino, ambas referidas ao Nome-do-Pai.

No entanto, uma terceira via de extrema importância em sua obra aparece também como uma espécie de salvação. Trata-se da escrita. Nossa hipótese é que essa escrita se distingue das outras soluções já mencionadas na medida em que não parece estar referida ao Nome-do-Pai. Essa escrita se destaca não por seu viés literário, endereçado ao Outro, mas por seu viés de escritura, de letra, que não se dirige a nada e a ninguém.

4.2 A despersonalização de uma mulher

Vimos no capítulo anterior, que àqueles que se posicionam ao lado da posição feminina tendem a experimentar em seu corpo um gozo Outro, que não o fálico. Este, por não fixar o sujeito ao seu corpo, pode arrastá-lo a uma experiência de devastação, de despersonalização extrema (Fuentes, 2012).

Alguns personagens das narrativas de Lispector parecem abordar essa experiência de gozo que acarreta em uma sensação de fragmentação corporal. Assim, através de sua escrita, Lispector parece colocar em cena o que Lacan concebeu como gozo de uma mulher (Lima e Jorge, 2009).

Em *Perto do Coração Selvagem*, por exemplo, a personagem Joana afirma que “sentia o mundo palpitar docemente em seu peito, doía-lhe o corpo como se nele suportasse a feminilidade de todas as mulheres”. Joana sente-se “esmagada pelo excesso de vida, sentindo a musica vibrar alta demais para um corpo” (Lispector, 1943/1998, p.137).

O que podemos observar no relato de Joana é a dificuldade de sentir seu corpo como um. Este parece se espalhar pelo espaço, sem delimitação ou recorte que ofereça uma sensação de unidade. Joana experimenta no corpo um gozo que se estende para além dos limites corporais e que a faz sentir-se outra, de “outra qualidade”:

Se o brilho das estrelas dói em mim, se é possível essa comunicação distante, é que alguma coisa quase semelhante a uma estrela tremula dentro de mim. Eis-me de volta ao corpo. Voltar ao meu corpo. Quando me surpreendo ao fundo do espelho, assusto-me. Mal posso acreditar que tenho limites, que sou recortada e definida,

sinto-me espalhada no ar, penando dentro das criaturas, vivendo nas coisas além de mim mesma. Quando me surpreendo ao espelho não me assusto porque me ache feia ou bonita. É que me descubro de outra qualidade (Lispector, 1943/1998, p. 68).

Se do lado fálico o que vemos é a lei do conjunto, distinção de um traço comum que permite a formação do todo, o que vemos fora do falo é a alteridade radical. Como já abordamos anteriormente nas formulações de Lacan, uma mulher sente-se Outra em relação a ela mesma.

Lóri, personagem de *Uma Aprendizagem ou O Livro dos Prazeres* (1969/1998), afirma não saber direito quem é: parece ser Outra, desconhecida e inalcançável. “Não seria inalcançável por ele mas por ela própria e pelo mundo” (Lispector, 1969/1998, p. 40).

Ao contrário da justa medida, do equilíbrio e da estabilidade que, como afirma Miller (2003), caracteriza a posição masculina, o que se vê aqui é o excesso, o desequilíbrio. Para Lóri, "ser-se o que se é, era grande demais e incontrolável" (Lispector, 1969/1998, p.126). Ela relata sentir essa experiência como algo que lhe toma o corpo todo:

Então do ventre mesmo, como um estremecer longínquo de terra que mal soubesse ser sinal de terremoto, do útero, do coração contraído veio o tremor gigantesco duma forte dor abalada, do corpo todo o abalo (Lispector, 1969/1998, p. 13/14).

Nesse livro, Lispector nos apresenta somente dois personagens: de um lado, Lóri, uma mulher que se sente em “descompasso com o mundo”; e de outro, Ulisses, professor, que parece saber a medida certa das coisas e que ensina Lóri a amar. Ela, um bicho selvagem, “tigre perigoso” e ele, um homem, que conhece seus próprios limites e que tenta lhe ajuda a encontrar a limitação para seus excessos: Ele lhe diz ao telefone: “Você deve ter ido longe demais (...)” (Lispector, 1969/1998, p. 20/120/121). Lóri se esforça e tenta aprender com Ulisses a justa medida das coisas.

A própria Lóri tinha uma espécie de receio de ir, como se pudesse ir longe demais — em que direção? O que dificultava a ida. Sempre se retinha um pouco como se retivesse as rédeas de um cavalo que poderia galopar e levá-la Deus sabe onde. Ela se guardava. Por que e para quê? Para o que estava ela se poupando? Era um certo

medo da própria capacidade, pequena ou grande, talvez por não conhecer os próprios limites (Lispector, 1969/1998, p. 41).

Em outro romance de Lispector, *Um Sopro de Vida (Pulsações)* (1978/1999), também vemos, tanto nas palavras de Ângela quanto nas de seu autor, o relato da experiência de se habitar um corpo que parece estranho ao sujeito. “Eu sou incômodo. Incômodo para mim mesmo. Sinto-me desconfortável neste corpo que é bagagem minha” (Lispector, 1978/1999, p. 71).

Ângela se espanta com a unidade de seu próprio corpo: “Senti a pulsão da veia em meu pescoço, senti o pulso e o bater do coração e de repente reconheci que tinha um corpo. Pela primeira vez da matéria surgiu a alma. Era a primeira vez que eu era una” (Lispector, 1978/1999, p. 50).

Vimos que essa sensação de alteridade do corpo pode acarretar em uma experiência de despersonalização. É assim, por exemplo, que Lispector denomina a experiência da personagem em *A Paixão Segundo G.H.* (1964/2009). Nesse livro, a narradora afirma que G.H., ao se dirigir ao quarto da empregada, rumo em direção à perda de sua “montagem humana”, de sua “formação humana”. G.H. é tomada por uma “despersonalização”: um eu que se transformava em ela: “Ali entrara um eu a que o quarto dera uma dimensão de ela” (Lispector, 1964/2009, p. 11/12/174/59). Entrar naquele quarto parece significar entrar pelo campo da loucura.

Enfim, enfim quebrara-se realmente o meu invólucro, e sem limites eu era. Por não ser, eu era. Até o fim daquilo que eu não era, eu era. O que não sou eu, eu sou. Tudo estará em mim, se eu não for; pois “eu” é apenas um dos espasmos instantâneos do mundo. Minha vida não tem sentido apenas humano, é muito maior – é tão maior que, em relação ao humano, não tem sentido (Lispector, 1964/2009, p. 178).

G.H. já não se reconhece. A vida cotidiana em que havia se domesticado perde totalmente o sentido. O que ela vê no quarto não é simplesmente uma barata: “o que eu via era a vida me olhando” (Lispector, 1964/2009, p. 56). G.H. parece se deparar com o que Lacan denomina de *real* - o não-simbolizável que lhe arreventa a vida diária (Jorge, 2010).

No conto *O Relatório da Coisa* (1974/2009), Lispector narra, em primeira pessoa, o encontro com o relógio despertador Sveglia:

Acorda-me, Sveglia, quero ver a realidade. Mas é que a realidade parece um sonho”. E o que o relógio lhe responde é: “(...) Acorda, mulher, acorda para ver o que tem que ser visto. É importante estar acordada para ver (Lispector, 1974/2009, p. 124).

Esse diálogo entre a personagem e seu despertador aponta para a relação entre sonho e realidade que, como já formularam Freud e Lacan, esteja dormindo ou acordado, o sujeito é sempre movido pela fantasia. Essa última é “uma janela para o real”, isto é, ela representa para o sujeito sua realidade e lhe fornece meios para se relacionar com o mundo em sua dimensão real (Lacan, 1967/2003, p. 259). Assim, Lacan afirma que despertamos de certos sonhos, àqueles que nos aproximam do real, para continuarmos dormindo (Lacan, 1964/1998).

Não estando tão aderente à fantasia – que nos protege e promove o encontro possível com a realidade, amortecendo o choque com o real –, tem-se um despertar que conduz à aniquilação da subjetividade. Uma experiência que remete o sujeito a um tempo remoto em que ainda não se tem um nome, que não é possível se diferenciar por nenhum traço particular e que permite um êxtase do “não-senso radical que deslegitima o sentido dos sentidos” (Jorge, 2010, p. 222).

Em outro conto de Lispector, *Amor* (1960/2009), a personagem Ana vive em um mundo harmônico propiciado pelos afazeres domésticos, pela sua função de esposa e mãe, até que um dia, sentada em um bonde, ela vê um cego que masca chicletes. A partir desse momento, parece que toda uma organização em que Ana estava pautada se rompe.

Voltaremos mais adiante nesse conto para abordar o recurso ao falo que propicia uma estabilização, uma limitação ao gozo do Outro. O que podemos observar no momento é como, ao se deparar com o cego, Ana desperta para ver algo que até então estava adormecido. “Por um momento não conseguia orientar-se. Parecia ter saltado no meio da noite” (Lispector, 1960/2009, p. 32).

Ela sai da “raiz firme das coisas” – casa, marido e filhos – e penetra “na hora perigosa da tarde”, experimentando uma revelação que a expulsa da cegueira cotidiana. “Não havia como fugir. Os dias que ela forjara haviam-se rompido na crosta e a água escapava. (...) Um cego me levou ao pior de mim mesma” (Lispector, 1960/2009, p. 28/35/36).

4.3 Salvação em Deus

Em muitos desses personagens, o que estamos chamando de experiência de despersonalização ocorre juntamente com o que Lispector denomina de estado de graça. Nesse estado as descobertas são “indizíveis e incomunicáveis” (Lispector, 1984, p.120).

Deus sabe o que faz: acho que está certo o estado de graça não nos ser dado frequentemente. Se fosse, talvez passássemos definitivamente para o outro lado da vida, que esse outro lado também era real mas ninguém nos entenderia jamais: perderíamos a linguagem comum (Lispector, 1984, p. 120).

Ana, ao ver o cego, é tomada por um amor que não se dirige a nenhum sujeito particular, mas à imensidão da vida. Aqui há um estado de graça que atinge a personagem: uma espécie de piedade, misericórdia, “(...) uma bondade extremamente dolorosa” (Lispector, 1960/2009, p. 31). Um amor que se assemelha aos místicos e que nos coloca na dimensão daquilo que Lacan chamou de gozo feminino (Branco e Brandão, 2004).

Com horror descobria que pertencia à parte forte do mundo – e que nome deveria dar à sua misericórdia violenta? Seria obrigada a beijar o leproso, pois nunca seria apenas sua irmã. (...) Sentia-se banida porque nenhum pobre beberia água nas suas mãos ardentes. Ah! Era mais fácil ser um santo que uma pessoa! Por Deus, pois não fora verdadeira a piedade que sondara no seu coração as águas mais profundas? Mas era uma piedade de leão. Humilhada, sabia que o cego preferiria um amor mais pobre (Lispector, 1960/2009, p. 35/36).

Como vimos anteriormente, diante do gozo do Outro, muitas vezes, o que resta é a alternativa de se endereçar a Deus. Quando não há no Outro nenhum significante que diga ao ser quem ele é, nenhuma referência fálica, somente o vazio, *S(A)*, a resposta que se busca para a significação parece só poder vir de Deus, o ser completo.

Em *Perto do Coração Selvagem*, Joana clama: “Porque me fizeste separada de ti? Deus, vinde a mim, eu não sou nada, eu sou menos que o pó e eu te espero todos os dias e todas as noites, eu só tenho uma vida....assisto ao meu esgotamento a cada minuto que passa” (Lispector, 1943/1998, p. 198).

Para a parte do gozo que escapa à referência fálica, a tendência é buscar para parceiro um ser que se situe, ele mesmo, para além da lei do falo. Assim, o misticismo, o endereçamento a Deus, parece ser uma das formas que alguém pode encontrar para lidar com esse gozo fora do falo que invade o corpo.

4.4 O amor que afasta do perigo de viver

Ainda no conto *Amor*, Ana afirma que sempre tivera a “necessidade de sentir a raiz firme das coisas. E isso um lar perplexamente lhe dera”. O casamento, os filhos, o lar e a vida doméstica lhe proporcionaram um apaziguamento. Nessa vida que “quisera e escolhera” não havia lugar para que sentisse “ternura pelo espanto” (Lispector, 1960/2009, p. 28/29).

Esse apaziguamento que Ana encontra através do marido e dos filhos parece ser uma solução equivalente a que Freud formulou através da equação mãe=bebê (Freud, [1932]/1976). Em ambos os casos, é o falo do homem, através do casamento ou do filho, que possibilita a estabilização da mulher. “Trata-se de caminhos que se oferecem como próteses da falta, ao fornecer ao infinito um vazio estruturante e ao excesso a âncora de uma razão” (Vieira, 2008, p. 97).

Porém, apesar da aparente tranquilidade que a vida doméstica proporcionava à Ana, ao se deparar com o cego, aquilo que fora desde sempre amortecido, apaziguado pelo casamento, se rompe. “Olhava o cego profundamente, como se olha o que não se vê”. Ela se depara com algo que sua vida doméstica lhe permitia não enxergar. Logo ela, que tanto havia se esforçado para isso: “apaziguara tão bem a vida, cuidara tanto para que esta não explodisse. Mantinha tudo em serena compreensão” (Lispector, 1960/2009, p. 30/31).

Antes do acontecimento, contudo, percebemos que os sentimentos que atingem Ana não são inéditos em sua vida. Ela já conhecia o que era o espanto, o horror, a falta de sentido perante o mundo. “O que chamava de crise viera afinal. E sua marca era o prazer intenso com que olhava agora as coisas, sofrendo espantada”. Sabemos que antes do casamento uma “exaltação perturbada que tantas vezes se confundira com felicidade insuportável” já havia lhe sucedido (Lispector, 1960/2009, p. 31/28).

No entanto, diante do cego, “uma expressão de rosto, há muito não usada, ressurgira-lhe com dificuldade”. A vida doméstica e toda a tranquilidade que lhe

proporcionava se rompem. Os ovos que Ana segurava nas mãos caem e quebram no chão. Mesmo depois de o bonde partir e o cego não estar mais à vista, o “mal estava feito” (Lispector, 1960/2009, p. 30).

Expulsa de seus próprios dias, parecia-lhe que as pessoas na rua eram periclitantes, que se mantinham por um mínimo equilíbrio à tona da escuridão – e por um momento a falta de sentido deixava-as tão livres que elas não sabiam para onde ir. Perceber uma ausência de lei foi tão súbito que Ana se agarrou ao banco da frente, como se pudesse cair do bonde, como se as coisas pudessem ser revertidas com a mesma calma com que não o eram (Lispector, 1960/2009, p. 31).

Podemos ver nesse conto o Outro amor, que se endereça ao cego e, em última instância, à Deus e também o amor endereçado a um homem. Ana recebe do parceiro e da vida de casada uma organização, localização no mundo e uma ancoragem para seu ser (Jorge, 2010). O amor da mãe de família parece exercer uma função de amortecimento de um encontro com o real, isto é, com o gozo insubjetivável.

Como afirma Lóri: “Se fosse protegida por Ulisses ainda mais do que era, ambicionaria logo o máximo: ser tão protegida a ponto de não recear ser livre: pois de suas fugidas de liberdade teria sempre para onde voltar” (Lispector, 1969/1998, p. 19).

Ao voltar para casa, Ana vai aos poucos retomando sua vida amortecida pelo casamento. “Diante do estranho rosto de Ana”, assustada, o marido lhe diz que é hora de dormir. “(...) Segurou a mão da mulher, levando-a consigo sem olhar para trás, afastando-a do perigo de viver” (Lispector, 1960/2009, p. 38). A relação com o homem, através do casamento, parece lhe oferecer uma solução para o encontro com aquilo que ela chama de “pior de si mesma” (Lispector, 1960/2009, p.36).

Apesar de bastante distintos, tanto o endereçamento a Deus quanto o encontro com um homem, são recursos que oferecem uma salvação frente ao gozo do Outro. Através da relação amorosa e do misticismo uma mulher vai tentar subjetivar uma parte de si não-subjetivável, quando encarna o Outro em sua radical alteridade.

Se as mulheres querem ser amadas, “não é porque esse anseio tenha a ver com uma passividade natural, como acreditava Freud, mas porque querem ser

feitas sujeitos lá onde o significante as abandona” (André, 1998, p. 256). Assim, no lugar do significante faltoso, o significante do falo, um ponto de apoio lhe é fornecido através do amor, seja este o amor místico ou o amor dirigido a um homem.

4.5 A escrita do impossível

Vimos que em muitas narrativas de Lispector há relatos de personagens que vivem uma experiência de despersonalização. No âmago de seus escritos, encontramos passagens que relatam a dificuldade e o esforço incansável de transmitir, colocar em palavras, essa experiência limite.

Como é possível expressar integralmente o que se sente, o que se vive? Por um lado, há algo que escapa à linguagem, uma nomeação impossível de ser feita, e, por outro, há o esforço incansável da escrita em chegar onde as palavras não alcançam, de nomear o indizível.

Nesse ponto, lembramos o que Lacan dizia sobre o gozo de uma mulher: sobre ele, ela nada consegue dizer (Lacan, 1972-73/2008). Mas e escrever? Seria a escrita diferente de fala? Caso a resposta seja positiva, como é possível escrever esse gozo? Do desejo, da falta que nos move e nos constitui muito se escreve, mas do excesso, do transbordamento, do gozo inútil que não serve para nada, o que verter em texto?

Uma via poderia ser tentar, apenas tentar, dar notícia do impossível de dizer e nessa tentativa acabar dizendo um pouco, mesmo se sempre em falta. Branco e Brandão (2004), ao identificarem traços que apontariam em direção a uma especificidade da escrita feminina, destacam que esta se caracteriza por sua impossibilidade. Trata-se da escrita de uma impossibilidade, que aponta para o além do discurso: uma escrita do indizível.

Segundo as autoras, a tentativa de dizer o indizível parece ser um traço recorrente da escrita feminina. “Simbólica, na condição de linguagem verbal, essa escrita resiste, entretanto, à mediação linguística, buscando ‘encostar’ a palavra à coisa e atingir o além do signo” (Branco e Brandão, 2004, p. 122).

Em *O Lustre* (1946/1999), Lispector descreve os intentos de Virgínia para capturar o gosto do licor de anis. Ela desloca, fragmenta, reorganiza as palavras na tentativa de escrever aquela que possa transmitir o sabor do licor sentido por

Virgínia. Da mesma forma, em *Perto do Coração Selvagem*, a autora escreve que “a visão consistia em surpreender o símbolo das coisas nas próprias coisas” (Lispector, 1943/1998, p. 46).

Essa tentativa incansável de unir a coisa ao símbolo também leva Lispector a falar, inúmeras vezes, sobre a dificuldade de escrever, justamente devido ao caráter impossível de tal empreitada: não é possível dizer a coisa em si. “Escrever é difícil porque toca nas raias do impossível” (Lispector, 1978/1999, pg.64).

Também a personagem Joana, de *Perto do Coração Selvagem*, afirma nunca poder contar ao pai: “não consegui pegar a coisa em si. Tudo o que mais valia exatamente ela não podia contar. Só falava tolices com as pessoas” (Lispector, 1943/1998, p. 16).

É em torno do indizível que se constrói grande parte da “tagarelice do texto, da falácia literária” (Branco e Brandão, 2004, p. 146). Falava-se tolice, como escreve Lispector, por não se poder contar o mais essencial. É em torno, portanto, de um lugar atópico que parece se construir a escrita de Lispector: lugar do elíptico e do prolixo; da lacuna e do excesso, do falar demais justamente por não se ter muito o que dizer, ou por não saber como dizer.

Em relação à possível escrita feminina, uma questão se coloca: o que se pode dizer de um texto que se erige a partir da inexistência? Como vimos anteriormente, não há uma inscrição para o feminino no inconsciente. Porém, esse texto feminino, ao mesmo tempo em que se erige do nada, já que A mulher não existe, insiste em se afirmar. “(...) Aqui estou eu, um texto *outro*, falando numa outra dicção, talvez de algo que não sei, mas que está aí na espuma espessa do significante, na voz, no tom, na respiração, no ritmo, nas lacunas, nos excessos (...)” (Branco e Brandão, 2004, p. 147).

O que se pretende nessa escrita é dizer o indizível, e talvez, por isso mesmo, essa não diga nada além de sua incapacidade e impotência. “Mas onde está o que quero dizer, onde está o que devo dizer? (...) Nada posso dizer ainda dentro da forma. Tudo o que possuo está muito fundo dentro de mim” (Lispector, 1943/1998, pg. 69).

Como é possível, portanto, um processo de escrita que paradoxalmente pretende dizer o indizível? Os paradoxos parecem ser justamente o que caracteriza esse tipo de escrita. Há um excesso e uma economia na fala: uma máxima

capacidade de minúcia do discurso até ao ponto de nada falar. Como afirma Ângela em *Um Sopro de Vida*: “O que sinto não é traduzível. Eu me expesso melhor pelo silêncio” (Lispector, 1978/1999, p. 35).

Se, de um lado, a posição masculina se apresenta através de um gozo localizado e fechado em si, vimos que o gozo feminino se distingue por sua infinitude, por seus deslizamentos infinitos que contingentemente encontram limitação.

Parte da escrita de Lispector parece obedecer a uma dinâmica similar. Ela também se constrói por deslizamentos, absurdas associações, saltos inesperados que fazem com que a “tessitura do texto reproduza mimeticamente a estrutura lacunar” que esse mesmo texto tenta encobrir (Branco e Brandão, 2004, p. 148).

E se o feminino, segundo Lacan, é definido como furo no discurso, como irrepresentável, tem-se nesse ponto outra questão paradoxal: como tapar os furos de um discurso com um discurso que é, ele próprio, constituído de furos?

Abordar essa escrita talvez seja ter de suportar esses paradoxos, as ambiguidades: o silêncio e a tagarelice, os saltos inesperados e as voltas prolixas em torno do mesmo eixo. Sustentação do absurdo da tentativa de se escrever o gozo indizível, o real.

No entanto, é apenas tangencialmente que se tocará no real. O projeto dessa escrita não permite que se apresente diretamente o real, tarefa impossível, apenas “permite ao leitor entrevê-lo, de viés, como uma cintilância, um fulgor” (Branco e Brandão, 2004, p. 154).

4.6 Literatura x Escritura

Nos textos de Lispector vemos que o ato de escrever ocupa uma função de extrema importância. Não se trata da escolha por um ofício, mas de uma necessidade fundamental. “Minha vida me quer escritor e então escrevo. Não é por escolha: é íntima ordem de comando” (Lispector, 1978/1999, p.29). A escrita parece ter uma função vital, sem a qual não há existência possível.

O ato de escrever aparece na obra de Lispector também como uma salvação. “Escrevo para fazer existir e para existir-me” (Lispector, 1978/1999, p. 97). No entanto, esta parece ser uma solução diferente das que vimos anteriormente, como o misticismo e o amor a um homem. Não se trata de um

endereçamento ao falo, a alguém que lhe pudesse salvar a vida, que pudesse oferecer consistência quando se trata de uma estrutura inconsistente.

A salvação que a escrita apresenta tampouco se refere à produção de uma obra literária. “Eu não sou um intelectual, escrevo com o corpo” (Lispector, 1978, p. 21). Trata-se do ato de escrever, sem endereçamento, ou seja, não um pedido de salvação, mas uma salvação que se dá em ato. “Escrevo como se fosse para salvar a vida de alguém. Provavelmente a minha própria” (Lispector, 1978/1999, p. 13).

Branco e Brandão propõem uma distinção da escrita enquanto literatura e enquanto escritura. Na escritura, é a letra que é priorizada, e não exatamente o discurso. Nesse campo a representação é posta em xeque. “A imagem não é tomada em seu caráter de representação, mas em seu valor fonético, de letra” (Branco e Brandão, 2004, p. 181).

A escritura não ocupa o campo literário propriamente dito, mas participa de um campo mais vasto. Nesse ponto, é importante nos referirmos rapidamente à definição de letra formulada por Lacan. Essa, em sua dimensão de litoral, abre possibilidades para uma escritura, que se destaca da literatura.

De acordo com Lacan em *Lituraterra* (1971/2003), a escrita se diferencia da fala, assim como a letra se distingue do significante. Mandil ao abordar o tema nas formulações de Lacan esclarece que a letra faz surgir à margem do conteúdo que esta transporta, “uma materialidade desconectada de qualquer sentido” (Mandil, 2003, pg. 47). Porém, o que mais poderia ser captado no nível da escrita para além dos sentidos das palavras?

A resposta para essa questão pode ser encontrada em *Lituraterra*, texto em que Lacan nos propõe a metáfora do litoral, como representando o encontro entre dois mundos heterogêneos. Exatamente como faria a letra: conjugação entre o simbólico, a representação e o discurso, e seu suporte material, o que dele se destaca como resíduo - a vida que lhe dá sustentação, mas que escapa ao sentido, o real.

Lacan afirma que o vazio escavado pela escrita é receptáculo “sempre pronto a acolher o gozo, ou, pelo menos, a invocá-lo com seu artifício” (Lacan, 1971/2003, p. 25). Parece que a escrita em sua dimensão de letra, diferentemente do registro da literatura, que oferece um sentido e está direcionado ao Outro, proporciona um destino ao real, ao gozo insubjetivável. Ou como afirma Lacan, se não oferece um destino, pode, ao menos, invocá-lo.

Apesar de dedicar grande parte de sua vida à escrita, Clarice não gostava de ser vista como romancista. “Eu não faço literatura: eu apenas vivo ao correr do tempo” (Lispector, 1978/1999, p. 16). Essa frase, que é de um personagem de *Um Sopro de Vida*, está em consonância com o que a autora declarou em entrevistas: “Eu acho que literatura não é literatura, é vida vivendo” (Lispector *apud* Moser, 2011, p. 391).

Apesar de os textos de Lispector terem sido bem recebidos pela crítica literária, a recepção de sua obra aponta também para um estranhamento provocado por seus escritos: seja por uma familiaridade entre a obra e a vida da autora ou por suas narrativas sem enredos que parecem se constituir por um ajuntamento de pequenas anotações aleatórias.

Haveria na escrita de Clarice um movimento em que a suposta interioridade de uma “escrita de si”, se abriria em direção a à exterioridade: “o gesto da letra em direção à escritura-sopro de Clarice” (Branco e Brandão, 2004, p. 203).

Segundo Branco e Brandão, o que constitui o desejo dessa escrita é a *escrita em si*, a escritura. A hipótese é que a escrita de Clarice, uma escrita de si, que nos remete à escrita fundada na autobiografia, abre-se para uma escrita “fora de si”, que se refere tanto a uma escrita fora da vida da autora, como também fora da própria escrita, fora dos padrões normais da escrita.

Vimos, no início desse capítulo, que a obra de Lispector recebeu algumas críticas negativas por conta do que Lins chamou de um estilo feminino (Lins *apud* Moser, 2011). Segundo o autor, Lispector colocaria em sua obra aspectos de sua vida pessoal, o que também levou muitos leitores a considerarem seus textos como autobiográficos.

De fato, Lispector aborda em suas narrativas uma realidade muito íntima, uma vida cotidiana. É difícil não reconhecer em sua obra traços de sua biografia. Ela mesma afirma: “Lado a lado com o desejo de defender a própria intimidade, há o desejo intenso de me confessar em público” (Lispector, 1984, p. 97). Porém, juntamente com essa “escrita de si”, há a dimensão de uma escrita “fora de si”, lugar em que não há o Eu com sua subjetividade.

O processo dessa conversão pode ser vista em *Um Sopro de Vida*, através do desdobramento do Autor, Eu, em sua personagem Ângela, Ele. Da mesma forma, a trajetória de *Água Viva* (1973/1998), do manuscrito à publicação, parece

haver uma travessia da escrita de si à escrita fora de si, visando à escrita em si. Também nesse texto não há um Eu que se dirige a um Tu, mas um Ele impessoal, designado por “it” (Branco e Brandão, 2004).

Mas há também o mistério do impessoal que é o it: eu tenho o impessoal dentro de mim e não é corrupto e apodrecível pelo pessoal que às vezes me encharca: mas seco-me ao sol e sou um impessoal de caroço seco e germinativo. Meu pessoal é húmus na terra e vive do apodrecimento. Meu “it” é duro como uma pedra-seixo. (Lispector, 1973/1998, p. 30)

Lispector trabalhou durante três anos nessa obra. Ela suprimiu mais de cem páginas na tentativa de eliminar aspectos de sua vida pessoal. Em sua publicação, o livro, que é escrito a partir de experiências pessoais da autora, recebeu abaixo do título, a inscrição de ficção. Nesse livro, ela escreve: “Não vou ser autobiográfica. Quero ser bio”. Há uma tentativa da narradora de escrever a vida, de captar o “é da coisa”, o “instante-já” (Lispector, 1973/1998, p.35/9).

Parece que, nesse momento de sua obra, Lispector já não tem mais uma preocupação com a literatura. “Antes de mais nada, pinto pintura. E antes de mais nada te escrevo dura escritura. Quero como poder pegar com a mão a palavra” (Lispector, 1973/1998, p. 12).

Trata-se da escrita em seu “ponto de letra”, em sua “pura materialidade” (Branco e Brandão, 2004, p. 211). Uma escritura que amplia seu traço em direção à escrita e não propriamente em direção à literatura. “Então escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não-palavra – a entrelinha – morde a isca, alguma coisa se escreveu”. (Lispector, 1973/1998, p. 21)

A tentativa de se alcançar a não-palavra faz com que essa escrita se exile definitivamente da literatura, pois aquilo que se busca alcançar é a “parte inatingível do real” (Lispector, 1973/1998, p. 13). Uma escrita que, como vimos, tenta transmitir aquilo que está além da palavra, embora só pela palavra, em sua materialidade de objeto, é que algo pode ser atingido.

O autor de *Um Sopro de Vida* afirma: “Ângela é meu personagem mais quebradiço. Se é que chega a ser um personagem: é mais uma demonstração da vida além-escritura como além-vida e além da vida” (Lispector, 1978/1999, p. 38). O além-escritura nos remete mais uma vez ao mais-além da função fálica, ao

gozo d'A/ mulher: aquilo que está além da linguagem, mas que só por meio dela pode ser pensado; que é ilimitado e impossível de dizer, mas que só por meio dos limites e das possibilidades de discurso pode ser evocado.

Nesses textos em que não há um Eu, mas a impessoalidade, o anonimato - “Dentro de mim sou anônimo”, afirma o autor – assistimos ao processo radical de saída de si. E quanto mais fora de si, quanto mais lançada à exterioridade, mais próxima da escrita em si. Uma escritura que não se dirige ao Outro e que não quer ser literatura. “eu não faço literatura (...). Escrevo para nada e para ninguém” (Lispector, 1978/1999, p. 41/16).

Não nos aprofundamos nesse trabalho nas formulações de Lacan sobre a letra a função da escrita, mas gostaríamos de ressaltar aqui que a escrita de Lispector parece se destacar da literatura, na medida em que sua fundamental importância parece estar centrada no ato, no movimento da escrita, na escrita em si, e não na produção de uma obra endereçada. Nossa hipótese é que esta escritura parece lhe oferecer uma espécie de salvação, um destino ao gozo que excede ao falo. Como afirma Lispector: “escrevo e assim me livro de mim e posso então descansar” (Lispector, 1978/1999, p. 21).

4.7 Algumas questões sobre o capítulo

A partir do que vimos nesse capítulo, parece ser de fundamental importância questionarmos alguns pontos a que não pudemos nos ater neste curto percurso. O primeiro deles diz respeito à aproximação entre o gozo feminino e o gozo daqueles que se ancoram igualmente fora do falo, definido por Lacan através da estrutura psicótica.

De acordo com Lacan, a abolição do significante Nome-do-Pai constitui “a falha que dá à psicose sua condição essencial que a separa das neuroses” (Lacan, 1958/1998, p.582). Nesse caso, a abolição desse significante - que, como vimos, vem ocupar o significante do desejo da mãe - e, conseqüentemente, o fracasso da metáfora paterna, comprometem a inserção do sujeito na linguagem e na cultura.

Vimos rapidamente, no segundo capítulo, que Lacan faz uma distinção entre as loucas e as não loucas-de-todo. Nesse ponto é importante lembrarmos que o gozo feminino não deve ser definido simplesmente como um gozo, fora do

Nome-do-Pai, como o da estrutura psicótica. Este é um gozo não-todo na lei do Pai que, como afirma Brousse, não coloca em causa o funcionamento simbólico.

O gozo feminino funciona logicamente, e a partir do campo fálico, do campo da castração. No fundo, é preciso dizer que não há como considerar um gozo feminino que não esteja ligado a castração, apesar de tudo. Se não, não teríamos nenhuma diferença entre um gozo feminino e a invasão de gozo na psicose (Brousse, 2012).

Temos, portanto, algumas indicações de que a posição feminina se distingue da estrutura da psicose. No entanto, tanto para a psicose quanto para aqueles que se situam do lado da feminilidade, a questão do limite ao gozo se impõe, já que, em ambos os casos, este não advém da estrutura. Como então é possível improvisar um limite, já que, sem ele, o desatino espreita? (Vieira, 2008). Porém, seria o desatino da louca o mesmo do da mística?

Esse é um assunto de extrema importância e que não parece estar de todo resolvido. De acordo com o livro *O que quer uma mulher* (1998), por exemplo, que abordamos ao longo desse trabalho, André afirma que o misticismo de Santa Tereza d'Ávila teria função de sintoma, “ao conter uma psicose da qual ela dá todos os sinais” (André, 1998, p. 244).

Afirmar que se trata, nesse caso, de uma posição psicótica não seria reduzir o gozo experimentado pela mística, o gozo feminino segundo Lacan, ao gozo psicótico? A partir dessa questão, seria interessante pesquisarmos se haveria, no ensino de Lacan, indicações que poderiam nos ajudar na elucidação de tal problema.

Da mesma forma que apenas pudemos apontar rapidamente as relações entre a psicose e a posição feminina, também permaneceu em aberto, nesse trabalho, a relação desta última com a função da escrita.

Lacan que dedicou parte de seu ensino à função da letra, trabalhando os escritos de Joyce, esclarece que a escrita não se situa no campo da literatura. A escrita de Joyce, “recortando o campo da literatura, faria da letra outra coisa: literaterra” (Branco e Brandão, 2004, p. 191).

Nesse ponto, podemos supor que há semelhanças entre os escritos de Joyce e os de Clarice Lispector. Em ambos os casos, a escrita se distancia da literatura e parece exercer uma função de extrema importância. Mas seriam eles da mesma ordem?

A distinção entre a psicose e a posição feminina, e, a partir dela, a importância da função da escrita para esta última estrutura são temas que apenas pontuamos brevemente. Infelizmente não nos foi possível penetrarmos mais profundamente nessas difíceis questões. Permanecem, então, as indicações para um trabalho futuro.

5. Conclusão

Em nossa pesquisa acerca das formulações de Lacan sobre a posição feminina foi possível circunscrever alguns pontos importantes que destacaremos aqui nesse momento de conclusão.

O primeiro capítulo nos ajudou a discernir, a partir das formulações sobre falo, complexo de castração e metáfora paterna, a constituição do sujeito sexuado na ordem fálica. Através da releitura de Lacan sobre o complexo de Édipo, vimos que este possibilita o acesso à dimensão do desejo e à construção da fantasia.

No entanto, ao adentrarmos por essa via da metáfora paterna, esclarecemos porque esta se configura como instrumento insuficiente para tratar da dissimetria entre os sexos. Lacan indica em *Diretrizes Para um Congresso Sobre a Sexualidade Feminina* (1960/1998) que a mediação fálica é insuficiente para drenar tudo o que pode se manifestar de pulsional na mulher. Assim, a posição feminina evidencia algo na lógica da satisfação que determina um gozo para além do falo.

No nosso segundo capítulo, portanto, abordamos o novo instrumento proposto por Lacan para pensarmos a diferença sexual: as fórmulas da sexuação. Vimos que a posição feminina na ordem fálica se caracteriza pelo não-todo.

Nesse ponto, ressaltamos que o não-todo não deve ser lido como incompletude. Refere-se, antes, à inconsistência, na medida em que, por conta da ausência de uma exceção fundadora, não é possível conceber um conjunto de mulheres. A partir dessas elaborações sobre o não-todo, pudemos esclarecer o famoso aforismo lacaniano: A mulher não existe, estas só podem ser contadas uma por uma (Lacan, 1972-73/2008).

Através das fórmulas da sexuação Lacan demonstra a impossibilidade da relação sexual e propõe a dissimetria entre os sexos a partir de dois campos e de duas formas de satisfação distintas.

Vimos que do lado da posição fálica o que se vê é o gozo do órgão, o gozo fálico. Esse gozo evidencia a não relação sexual, já que ele tem por princípio tornar o Outro inacessível. Como afirma Lacan no seminário *Mais Ainda* (1972-73/2008), a fantasia ($\$ \diamond a$) é o único meio pelo qual o homem tem acesso ao

Outro, já que do que ele goza é de extremidades do corpo fetichizadas, do objeto a, e não do corpo do Outro em sua radical alteridade.

Do outro lado, do não-todo, o que se vê, no entanto, é o gozo do Outro. Isto é, àqueles que se posicionam deste lado, por vezes experimentam um gozo Outro que não reconhece os limites da função fálica; experimentam a alteridade no próprio corpo através do gozo.

Após termos articulado as diferenças entre essas duas posições, abordamos as maneiras como elas se relacionam, ou seja, a forma de amar característica de cada posição: de um lado, a forma fetichista, e do outro, a erotomaníaca – o amor sem limites.

Ressaltamos nesse ponto que a posição feminina não se caracteriza por uma ausência completa de limites. O que a distingue da posição fálica é que ela não tem uma relação estrutural com o limite. Este ocorre pela via da contingência.

Dessa forma, no final do segundo capítulo, vimos duas soluções que oferecem destino ao gozo do Outro: o endereçamento a Deus e a relação com um homem. Lacan, no texto *Televisão* (1973/2003), pontua que uma mulher se mostra pronta a tudo a fim de conseguir, através do amor de um homem, uma unidade para seu ser. Esta é também a solução elaborada por Freud quando propõe a equação pênis=bebê. Diante da falta de significante no Outro, encontra-se no falo do homem, uma possibilidade de apaziguamento; um destino ao gozo excessivo.

É importante ressaltar que a posição feminina não rompe totalmente com o funcionamento fálico, mas é concebido a partir dele. Por esse mesmo motivo, vimos que Lacan afirma que o gozo que se experimenta é suplementar ao fálico. Esse nos parece ser um ponto de extrema importância a fim de não atrelarmos essas posições à diferença anatômica e nem reduzirmos a humanidade em duas posições complementares. O importante dessas formulações é a abertura para pensarmos em formas de subjetivações que não se reduzem à ordem fálica. Assim, a teoria dos gozos nos abre para novas possibilidades clínicas.

O que concluímos, por fim, com o nosso último capítulo foi que nos textos de Clarice Lispector a escrita também aparece como uma maneira de lidar com essa experiência de gozo inominável. Como vimos, este, por vezes, se apresenta através de uma experiência radical, bem próxima à loucura.

Essa proximidade entre o gozo na psicose e o gozo do Outro deve ser destacado a fim de não concebermos este último como um estado elevado,

destinado a seres superiores. Vimos que Ana, personagem do conto *Amor* (1960/2009), afirma que se trata de uma experiência que pode levar “ao pior de si”.

Como já dissemos anteriormente, dois pontos importantes não puderam ser aprofundados nesse trabalho. Um deles diz respeito justamente à relação entre a posição feminina e a psicose. Sabemos que não se trata da mesma estrutura, mas no que exatamente essas duas posições se distinguem?

O outro ponto se refere à função da escrita. Não foi possível nos aprofundarmos sobre esse tema, mas pontuamos que na escrita de Clarice Lispector é a materialidade da letra que se destaca e não as palavras carregadas de sentido. Nesse aspecto, vimos que seus escritos se distanciam da literatura e ocupam uma função importante, na medida em que parecem oferecer uma forma de lidar com o gozo, uma forma de abordá-lo.

No entanto, pontuamos que a escrita se difere das outras duas soluções ao gozo anteriormente abordadas, o endereçamento à Deus e a relação com o homem, na medida que não está endereçada a ninguém. Isto é, parece-nos que se trata de um recurso que não se refere ao Nome-do-Pai, àquele que oferece consistência e unidade.

Acreditamos que seria interessante um aprofundamento maior sobre esses três recursos que, de maneiras distintas, oferecem um destino ao gozo excessivo. Vimos que Clarice aborda em algumas de suas narrativas o amor místico, o recurso ao falo através do homem e a escrita, mas esta última se destaca sempre por sua vital importância. Como ela própria afirma “Cheguei mesmo à conclusão que escrever é a coisa que mais desejo no mundo, mesmo mais que amar” (Clarice *apud* Moser, 2011).

6. Referências bibliográficas

ANDRÉ, S. *O Que Quer uma Mulher?*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

BARROS, R-R E VIEIRA, M-A. *Mães Lacanianas*. Conferência ministrada na Escola Brasileira de Psicanálise, Seção Rio, em 2011. (Inédito).

BRANCO, L-C E BRANDÃO, R-S. *A Mulher Escrita*. Rio de Janeiro: Lamparina Editora, 2004.

BROUSSE, M-H. *Uma Dificuldade na Análise das Mulheres*, In: MILLER, J-A. *Ornicar?: De Jacques Lacan a Lewis Carrol*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

_____. *O Que é Uma Mulher*. In: Latusa Digital Ano 9 – N. 49 – Junho de 2012. (http://www.latusa.com.br/pdf_latusa_digital_49_a1.pdf). Acesso em 10 de fevereiro, 2013.

COSTA, A E RINALDI, D. *Escrita e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2007.

DOR, J. *Introdução à Leitura de Lacan*, Porto Alegre: Artmed, 2008.

DOR, J. *O Pai e sua Função em Psicanálise*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2011.

DURAS, M. *O Deslumbramento de Lol V. Stein*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FREUD, S. (1895) *Projeto Para Uma Psicologia Científica*, vol.I, Rio de Janeiro: Imago, 1976, (Edição Standard Brasileira).

_____. (1900) *A Interpretação dos Sonhos*, vol. IV e V, Rio de Janeiro: Imago, 1976, (Edição Standard Brasileira).

_____. (1905) *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, vol. VII, Rio de Janeiro: Imago, 1976, (Edição Standard Brasileira)

_____. (1907 [1906]) *Delírios e Sonhos na “Gradiva” de Jensen*, vol. IX, Rio de Janeiro: Imago, 1976, (Edição Standard Brasileira).

_____. (1908) *Sobre As Teorias Sexuais das Crianças*, vol. XIX, Rio de Janeiro: Imago, 1976, (Edição Standard Brasileira).

_____. (1913) *Totem e Tabu*, vol. XII, Rio de Janeiro: Imago, 1976, (Edição Standard Brasileira).

_____ (1915) *Um Caso de Paranoia que Contraria a Teoria Psicanalítica da Doença*, vol. XIV, Rio de Janeiro: Imago, 1976, (Edição Standard Brasileira).

_____ (1917) *Os Caminhos da Formação dos Sintomas: Conferência XXIII*, vol. XVI, Rio de Janeiro: Imago, 1976, (Edição Standard Brasileira).

_____ (1917) *O Desenvolvimento da Libido e as Organizações Sexuais: Conferência XXI*, vol. XVI, Rio de Janeiro: Imago, 1976, (Edição Standard Brasileira).

_____ (1919), *Uma Criança é Espancada: Uma Contribuição ao Estudo da Origem das Perversões Sexuais*, vol. XVII, Rio de Janeiro: Imago, 1976, (Edição Standard Brasileira).

_____ (1923) *Organização Genital Infantil: Uma Interpolação na Teoria da Sexualidade*, vol. XIX, Rio de Janeiro: Imago, 1976, (Edição Standard Brasileira).

_____ (1924) *A Dissolução do Complexo de Édipo*, vol. XIX, Rio de Janeiro: Imago, 1976, (Edição Standard Brasileira).

_____ (1925) *Algumas Conseqüências Psíquicas da Distinção Anatômica entre os Sexos*, vol. XIX, Rio de Janeiro: Imago, 1976, (Edição Standard Brasileira).

_____ (1926) *A Questão da Análise Leiga*, vol. XX, Rio de Janeiro: Imago, 1976, (Edição Standard Brasileira).

_____ (1931) *Sexualidade Feminina*, vol. XXI, Rio de Janeiro: Imago, 1976, (Edição Standard Brasileira).

_____ (1932) *Feminilidade*, vol. XXII, Rio de Janeiro: Imago, 1976, (Edição Standard Brasileira).

_____ (1937) *Análise Terminável e Interminável*, vol. XXIII, Rio de Janeiro: Imago, 1976, (Edição Standard Brasileira).

FUENTES, M-J-S. *As Mulheres e seus Nomes, Lacan e o Feminino*. Belo Horizonte: Editora Scriptum, 2012.

JORGE, M-A-C. *Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan, A Clínica da Fantasia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2010.

LACAN, J. (1955-1956) *O Seminário, livro III, As psicoses*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

_____ (1956-1957) *O Seminário, livro IV, A Relação de Objeto*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

- _____ (1957) *A Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão Desde Freud*. In: *Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- _____ (1957-1958) *O Seminário, livro V, As Formações do Inconsciente*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- _____ (1958) *A Significação do Falo*. In: *Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- _____ (1958) *De uma Questão Preliminar a Todo Tratamento Possível da Psicose*, In: *Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- _____ (1959-1960) *O Seminário, livro VII, A Ética da Psicanálise*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- _____ (1960) *Diretrizes para um Congresso sobre a Sexualidade feminina*. In: *Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- _____ (1960) *Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo*. In: *Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- _____ (1964) *O Seminário, livro XI, Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- _____ (1965) *Homenagem a Marguerite Duras pelo Arrebatamento de Lol V. Stein*. In: *Outros Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- _____ (1967) *Proposição de 9 de Outubro de 1967 sobre o Psicanalista da Escola*. In: *Outros Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- _____ (1971) *Lituraterra*. In: *Outros Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003
- _____ (1971) *D'un Discours qui ne Serait pas du Semblant*. Paris: Éditions du Seuil, 2006.
- _____ (1971-1972) *O Seminário, livro XIX, Ou Pior*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2012.
- _____ (1972) *O Aturdido*. In: *Outros Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- _____ (1972-1973) *O Seminário, livro XX, Mais, ainda*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- _____ (1973) *Televisão*. In: *Outros Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

- _____ (1975) *Conférences et Entretiens Dans des Universités Nord-Américaines*. In: Scilicet, n° 6/7, Éditions du Seuil, Paris, 1976, pp. 5-63.
- LIMA, M-M E JORGE, M-A-C. *Saber Fazer Com o Real, Diálogos entre Psicanálise e Arte*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2009.
- LISPECTOR, C. (1977) *A Hora da Estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 1978
- _____ *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1984.
- _____ (1973) *Água Viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- _____ (1961) *A Maçã no Escuro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- _____ (1943) *Perto do Coração Selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- _____ (1969) *Uma Aprendizagem ou O Livro dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- _____ (1946) *O Lustre*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- _____ (1978) *Um Sopro de Vida (Pulsações)*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- _____ (1960) *Amor*. In: Clarice na Cabeceira, Rio de Janeiro: Rocco, 2009.
- _____ (1964) *A Paixão Segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 2009.
- _____ (1960) *O Relatório da Coisa*. In: *Clarice na Cabeceira*, Rio de Janeiro: Rocco, 2009.
- MALEVAL, J-C. *Logique du délire*, 2ª edição, Paris, Masson, 2000.
- MANDIL, R. *Os Efeitos da Letra, Lacan o Leitor de Joyce*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.
- MILLER, G. *O Ato Falho por Excelência é o Ato Sexual*. In: MILLER, G. *Lacan*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.
- MILLER, J-A. *Uma Partilha Sexual*. In: *Clique n. 2*, Belo Horizonte, ago. 2003, pp. 12-29.
- MOSER, B. *Clarice, Uma biografia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011
- VIEIRA, M-A. *Restos, Uma Introdução Lacaniana ao Objeto da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008.