

4

Os conceitos de objeto *a* e não-todo: respostas lacanianas ao impasse freudiano

O Édipo freudiano responde à seguinte pergunta: ‘como pode um homem amar sexualmente uma mulher?’. Sabemos que Freud tentou transpor a explicação para o lado feminino, mas que no final ele reconhece o fracasso dessa tentativa, pois o seu famoso ‘o que quer a mulher?’ o confessa. Poderíamos traduzi-lo assim: o Édipo faz o homem e não faz a mulher (Soler, 1998, p. 188).

Até o momento, o que foi colocado enquanto paradigma para a sexualidade feminina baseou-se unicamente na lógica fálica. Vimos que a partir desta lógica não há outra saída para a feminilidade que não seja a inveja do pênis. Foi esse o fio condutor da abordagem freudiana da sexualidade feminina e também da lacianiana nos *Seminários 4 e 5*. A partir de agora, trataremos do que nos traz Lacan nos *Seminários 10 e 20* sobre a sexualidade feminina, passando pelas contribuições do *Seminário 17* sobre a função do pai.

Pretendemos demonstrar que Lacan adota, ao longo do seu ensino, uma outra lógica, diferente da lógica fálica que vigorava em Freud e também nas primeiras formulações lacanianas. Assim, a nossa hipótese é a de que a partir do *Seminário 10*, um outro paradigma para entender a feminilidade começa a ser construído por Lacan a partir do seu conceito de objeto *a* e da maneira como ele trata diferencialmente a castração para o homem e para a mulher – a partir da diferença que estabelece entre a castração do complexo de castração e a castração estrutural.

Sustentaremos a partir de agora a nossa hipótese de que o ponto de passagem para um novo paradigma da sexualidade feminina se dá a partir do *Seminário 10*. Neste *Seminário*, Lacan está tratando da angústia e é a partir daí que o conceito de objeto *a* vai sendo cunhado. A relação do sujeito ao desejo é comandada pelo objeto *a* enquanto aquilo que não é apreensível ou redutível à imagem especular. Não é de um objeto especularizável nem tampouco significantizável que estamos falando, é de um objeto parcial, que não participa das trocas simbólicas, surgindo antes da constituição do objeto comum, socializável, do objeto de troca propriamente dito, ou seja, do falo.

Apesar de se tratar de algo diferente do falo, para funcionar enquanto causa de desejo, é necessário que o objeto *a* esteja em relação com ele (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p. 47). Sem esta intermediação, o objeto *a* passa a gerar angústia, isto porque, enquanto causa de desejo, ele é o próprio vazio e o vazio precisa estar encoberto pelo véu do falo para causar desejo e não gerar angústia. Já em sua relação com o Outro, o objeto *a* é o resto, o resíduo da operação de confronto do sujeito com este Outro, ele é o que cai do Outro.

Há um resto, no sentido da divisão, um resíduo. Esse resto, esse outro último, esse irracional, essa prova e última garantia, no final de contas, da alteridade do Outro, é o *a* (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p. 35).

A angústia tem a ver, portanto, com o fato de que, na relação com o Outro - enquanto o lugar, por excelência, de toda simbolização possível -, há um ponto, de onde surge o significante, que não pode ser significado, é um ponto que comporta a “falta de significante” (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p.144). E é aí que Lacan situa a “virada” de sua experiência, no fato de que a relação ao Outro traz esse “vício de estrutura” que é essa “falta de significante” na origem, ou seja, o vazio.

Porém, logo em seguida, Lacan faz a ressalva de que, falar dessa “falta de significante” não é falar de um “suporte intuitivo” para o significante (*Ibid.*). E, para ratificar a prevalência do simbólico, ele vai fazer a diferença entre o furo,

enquanto real, e a falta, enquanto simbólica. Ele começa lembrando que: “*Nada falta que não seja da ordem simbólica*” (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p.144) e acrescenta que, mesmo tentando chamar a atenção para o que há de real na estrutura, e que é, geralmente, elidido na prática e na teoria analítica, mesmo assim, esse real pode ser reduzido e circunscrito em termos simbólicos. Ele exemplifica o que está querendo dizer com a castração da mulher:

É claro que uma mulher não tem pênis. Mas se vocês não simbolizam o pênis como o elemento essencial a ter ou não ter, ela nada saberá dessa privação. A falta, essa é simbólica (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p. 145).

Podemos extrair daí, então, que nessa época de transição entre primazias, Lacan se vê às voltas com a tentativa de incluir o real na clínica sem, no entanto, abrir mão da primazia do simbólico. Daí toda a sua dificuldade em dar corpo ao conceito de objeto *a*. Ele chega, inclusive, a falar textualmente dessa dificuldade em articular esse conceito:

(...) a constituição do *a* que é esse resto, esse resíduo, esse objeto cujo estatuto é tão difícil para nós articular que é por lá que entram todas as confusões na teoria analítica (...) (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p.47).

Ao mesmo tempo em que afirma que a relação com a castração tem a ver com esse “vício de estrutura”, ou seja, que é um fato de estrutura, ele reitera que essa relação é simbólica e ligada a um certo *fenômeno de falta*. Falar em *fenômeno de falta* implica em dizer que há mais de uma maneira dela se manifestar, o que deixa implícito que o falo é apenas uma das formas possíveis de se lidar com a castração. Tratar as coisas desse modo introduz uma relativização no conceito de falo, tido até então como universal no manejo da castração.

A castração, eu lhes disse, é simbólica, ou seja, ela se relaciona a um certo fenômeno de falta (...). Uma das formas possíveis de aparição da falta está aqui, o $-j$, o suporte imaginário que só é uma das traduções possíveis da falta original, do vício de estrutura inscrito no ser, no mundo do sujeito com que devemos lidar (...) (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p. 145).

É a partir da relativização do falo enquanto único operador possível da castração, que Lacan questiona a formulação freudiana a respeito do complexo de castração e da *penisneid* enquanto últimos termos da análise de homens e mulheres respectivamente. Ele formula que a castração é um fato de estrutura, sendo o complexo de castração e a *penisneid* apenas a imaginarização de um furo que é real e que é de estrutura.

É, justamente, a partir da diferenciação entre a castração do complexo de castração e a castração enquanto estrutural, que o feminino começará a ser trabalhado de um modo que se distancia das elaborações freudianas. Essa diferenciação é fundamental para entendermos o que Lacan quer dizer quando afirma que a mulher tem uma relação mais direta e mais simplificada com o Outro (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p. 223-224).

A relação da mulher com a castração é estrutural, ou seja, não precisa primariamente do Édipo nem do falo. Já o homem, tem que passar pelo complexo de castração e pelo Édipo para lidar com a castração. É a partir daí que entendemos a afirmação de Soler de que: “(...) o Édipo faz o homem e não faz a mulher” (Soler, 1998, p.188).

A diferenciação entre a castração estrutural e a castração a partir do mito do Édipo alcançará, no *Seminário 17*, seu ponto máximo de formalização teórica, mas já começa a ser trabalhada desde o *Seminário 10*. É a partir daí que Lacan afirma que a *penisneid* não deve ser tomada como o último termo para a mulher, e ele ainda afirma, quanto a este ponto, que é esta a originalidade do que pretende trazer com este *Seminário* (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p. 222). A partir dessa diferenciação, a mulher se afirma como superior, pois é confrontada com o desejo do Outro mais diretamente, sem precisar recorrer ao mito ou ao falo:

(...) a mulher se confirma como superior justamente pelo fato de que seu laço ao nó do desejo é muito mais frouxo. Esta falta, este signo ‘menos’ que marca a função fálica para o homem, que faz com que para ele sua ligação ao objeto deva passar por esta negativização do falo, pelo complexo de castração, esta necessidade que é o estatuto do $-\phi$ no centro do desejo do homem, eis aí o que, para a mulher, não é o nó necessário. *Isso não quer dizer que ela seja sem relação com o desejo do Outro, mas justamente que é bem ao desejo do Outro*

como tal, que ela é, de algum modo, afrontada, confrontada. É uma grande simplificação para ela que este objeto fálico só venha em segundo lugar em relação a esta confrontação, e na medida em que desempenha um papel no desejo do Outro (Grifo nosso. Lacan, 1997-1998 [1962-63], p. 223-224).

Consideramos essa passagem do *Seminário 10* fundamental para o que estamos querendo estabelecer aqui como hipótese de trabalho sobre os desdobramentos da teoria lacaniana a respeito da sexualidade feminina. Encontramos aí o “tom” da maneira como Lacan vai tratar a diferença entre homens e mulheres. É nesse sentido que falamos de uma mudança de paradigma em relação à sexualidade feminina, pois, a relação da mulher ao falo era, até então, tomada negativamente, ou seja, tendo que passar necessariamente pela inveja do pênis. No *Seminário 10*, o fato de não ter o falo só facilita as coisas para a mulher, é por isso que sua relação com o Outro é mais direta e mais simplificada.

O falo deixa de ser a única referência para a mulher, ele entra em questão para ela apenas secundariamente, e isso não deixa de ser tomado como uma “grande simplificação”, uma vez que ela não precisa ficar aferrada a esse único objeto em sua relação com o Outro, como é o caso do homem. Lacan ainda acrescenta:

A mulher no conjunto é muito mais real, muito mais verdadeira pelo fato de que sabe a medida daquilo com que ela lida no desejo, e ela passa por isso com uma tranquilidade muito grande, e que ela tem, se posso dizer, um certo desprezo pelo seu engano, luxo que o homem não pode se oferecer (*Ibid.*, p. 231-232).

A mulher pode se dar ao “luxo” de ter desprezo pelos seus enganos porque não acredita tanto no falo quanto o homem, e não acredita porque não precisa dele primariamente para se deparar com a castração. Notem que aqui o falo perde bastante de sua consistência e importância para a mulher, algo muito diferente do que disseram Freud, ao longo de toda a sua obra, e o próprio Lacan, num primeiro momento de seu ensino.

O homem assume diante do Outro uma posição que passa necessariamente pelo falo e em relação a isso ele está pré-determinado, por isso é menos livre que a mulher. O homem está mais preocupado em não deixar ver que por trás do falo existe o objeto *a*, ou seja, que não há mesmo grande coisa, isso é angustiante para ele. Deixar ver o seu desejo é deixar ver o que não há, é deixar ver a falta, e isso é um problema maior para o homem do que para a mulher, devido à importância que ele dá ao falo.

No *Seminário 10* o falo é mais significativo por sua queda do que por sua presença, funciona mais enquanto objeto caído do que enquanto objeto ereto. O falo enquanto *detumescente* está aí para nos lembrar que é onde não funciona que ele guarda a relação essencial do sujeito com o desejo, enquanto desejo insatisfeito. Esse “falo murcho” é o falo com sinal de menos, que Lacan equivale ao objeto *a* causa de desejo (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p. 215). Esse falo funciona para o homem como uma limitação, pois o fato de possuir o pênis faz com que, imaginariamente, os homens acreditem demais no falo, o que acaba por lhes trazer uma certa limitação. Ao fazer estas afirmações, Lacan dá o exemplo das mulheres analistas, que, por não se verem tão às voltas com o falo, como os homens, têm maior liberdade para lidar com a contra-transferência na clínica. Elas “se deslocam mais à vontade na transferência” (*Ibid.*, p. 218).

O centro do desejo do homem tem que passar pela “negativização do falo”, enquanto que o da mulher não (*Ibid.*, p.223). A partir daí pode-se começar a pensar numa relação com o Outro sem que seja necessário passar pelo falo e isso é uma novidade na teoria sobre o Outro.

Com relação à *penisneid*, Lacan afirma que é a partir da relação da menina com a mãe que podemos, de fato, entendê-la. A falta também é situada em algum nível para as mulheres uma vez que estas também estão referidas a ela, entretanto, a demanda do falo que não tem, que é feita pela mulher à mãe, não é o que está em questão em sua relação com o homem. É à mãe que a menina pede o falo primariamente, e o faz na medida em que este é um objeto valorizado por aquela.

É bem isto o que Freud nos explica, que, para ela, esta reivindicação de pênis permanecerá até o fim essencialmente ligada à relação com a mãe, isto é com a demanda (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p. 240).

Esse lugar da mãe nos remete ao que diz Freud nos textos de 1931 e 1933 sobre a relação da filha com ela. Como sua teorização estava balizada unicamente pela questão fálica, não é de se estranhar que ele tenha dado, nesses textos, tanta ênfase à relação da menina com a mãe, já que é a esta que a reivindicação do pênis permanecerá vinculada. Freud chega a afirmar, inclusive, que a mulher, em suas relações amorosas com os homens, repete a relação primeira com a mãe. Já havíamos chamado a atenção para o fato de que, nesse momento da teorização, para Freud, o pai assume para a menina um papel secundário. Isso parece ser totalmente coerente com a idéia, desenvolvida por Lacan, de que a menina tem uma relação primária com a castração, ou, como diz Freud, a castração para a menina é um fato consumado. No entanto, as conseqüências que Lacan extraiu dessa “castração consumada”, apontam numa direção diferente da freudiana, conforme estamos demonstrando neste capítulo.

No *Seminário 10*, ao dizer que a mulher não precisa do falo nem do complexo de castração para lidar com a castração, Lacan conclui que o “laço” da mulher com o desejo é mais frouxo que o do homem, e que sua relação com o gozo é mais íntima (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p.223).

É por isso que, em sua relação ao Outro, como não faz essencialmente tanta questão quanto o homem, ela tem esta maior liberdade essencialmente, ‘*Wesentlich*’. O que isto quer dizer no momento? Isto quer dizer que, no que diz respeito ao gozo, ela não faz essencialmente tanta questão quanto o homem, por sua natureza (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p. 224).

O gozo ao qual Lacan se refere nesse momento é o gozo fálico, em relação a ele a mulher não faz “tanta questão” e, justamente por isso, ela tem maior liberdade que o homem, uma vez que pode gozar com qualquer coisa e não apenas com o falo, desde que esteja em relação com o Outro, pois é ao desejo dele que ela quer atingir em todo caso.

Ela [a mulher] se tenta tentando o Outro (...). Afinal, qualquer coisa é boa para tentá-lo, como mostra o complemento do mito anterior, a famosa história da maçã; não importa que objeto, mesmo supérfluo, pois afinal de contas, o que é que ela tem para fazer com essa maçã? Ela não teria muito mais coisa para fazer com ela do que um peixe teria. Mas, acontece que, com esta maçã, já é o bastante para fisgar, ela, o peixinho, fisgar o pescador com seu anzol. É o desejo do Outro que lhe interessa (Lacan, 1997-1998 [1962-63], p. 230).

A maior liberdade da mulher não implica em dizer que ela passe ao largo do Outro, muito pelo contrário, é pelo desejo deste que ela se interessa, entretanto, para chegar até aí os caminhos podem ser múltiplos. Esse “múltiplos” teria relação, segundo Santos (1999), com o que sempre recebeu, em relação à mulher, um tratamento, até certo ponto, pejorativo, ou seja, sua maior plasticidade, que era vista como labilidade emocional e motivo para desconfiar de seu caráter.¹ As demandas infundáveis da menina à mãe e ao pai; o fato de que nunca estará à altura do que a mãe espera; de que nunca receberá realmente o que tanto deseja; enfim, tudo isso faz com que a mulher tenha uma experiência maior com o que “não dá certo” (Santos, 1999). Entretanto, a partir da perspectiva lacaniana do *Seminário 10*, tais experiências, ao invés de simplesmente confinarem a mulher à inveja do pênis, às demandas infundáveis à mãe, depois ao pai e por último ao marido, passam a ser vistas como o que dá um lastro maior para que ela possa criar mais no campo dos objetos.

Não podemos deixar de colocar, no entanto, que foi necessário um outro tipo de inserção social da mulher para que fosse possível fazer do que “não dava certo” algo mais que adoecimento histórico e queixas. Conforme colocamos no capítulo anterior, a mudança de paradigma que estamos ressaltando aqui foi acompanhada de uma mudança significativa nos papéis do pai e da mulher na sociedade.

Como já colocamos no capítulo 2, a lógica fálica e a paterna são indissociáveis. No *Seminário 10*, Lacan começa a operar um deslocamento teórico quanto à prevalência do falo, como veremos a partir de agora, no *Seminário 17* o que será questionado é o lugar do pai. Neste *Seminário* Lacan vai sedimentar a tese da castração enquanto um fato de estrutura. A partir do questionamento dos

¹Sobre “a negativização do caráter feminino” ver Azeredo, 2003.

mitos do pai da horda e do Édipo, ele vai se perguntar por que a castração precisa estar, necessariamente, ligada ao pai (Lacan, 1992 [1969-70], p.63). O que é pretendido com esse questionamento é desvincular a castração do mito e passar a trabalhá-la enquanto um fato de estrutura.

Se a castração é um fato de estrutura, se não existe ninguém que não esteja submetido a ela, nem mesmo “ao menos um”, não há possibilidade de ultrapassá-la. Lacan vai colocar que o mito do pai primevo, que consiste em conceber que há “ao menos um” que não esteja submetido à castração, levou a psicanálise a assumir um caráter libertário, como se, a partir da morte do pai, fosse possível ultrapassar a lei (Lacan, 1992 [1969-70], p.112).

Marie-Claire Boons, ao término do seu artigo, daria mesmo a entender que muitas coisas decorrem dessa morte do pai, principalmente esse não-sei-o-quê que faria com que a psicanálise, de certa maneira, nos liberasse da lei. (...). Bem sei, com efeito que é sob esse registro que um rótulo libertário se ligaria à psicanálise (Lacan, 1992 [1969-70], p.112).

Quando se parte do princípio de que o gozo é propriedade do pai, a conclusão a que se chega, inevitavelmente, é que só é possível gozar a partir da transgressão, ou seja, a partir da morte desse pai, do seu assassinato.

O mito do Édipo, no nível trágico em que Freud se apropria dele, mostra precisamente que o assassinato do pai é a condição do gozo (*Ibid.*, p. 113).

Lacan vai se perguntar se é necessário fazer a revolução social, transformar todas as estruturas sociais para se gozar. Ele questiona se não é possível gozar com a brecha, gozar com o “pouco de liberdade que o aparelho significante permite sustentar” (Santos, 2000, p. 28). Essa pergunta vai levar a uma outra maneira de tratar o gozo, ele deixa de ser tomado enquanto absoluto e passa a ser um gozo contingente, ao qual se tem acesso sem ter que passar pela transgressão ou pelo assassinato do pai.

No *Seminário 17*, Lacan articula o gozo com a falta em gozar: goza-se justamente com a falta. O que se encontra continua sendo diferente daquilo que se busca, mas essa decalagem deixa de ser tratada enquanto um dano, é justamente com isso que se goza. Há um ganho com a perda e isso implica numa concepção nova de gozo. Antes, quando o referencial era a lógica fálica, o gozo era tratado enquanto aquilo que deveria se submeter ao simbólico, havendo aí uma perda de gozo. O falo, tomado enquanto única referência, implica numa negativização de tudo que não está submetido a ele.

(...) enunciado abrupto, que é (...) central para a teoria freudiana – não há felicidade a não ser a do falo. Freud o escreveu de todas as formas, e mesmo da maneira mais ingênua que consiste em dizer que nada pode ser comparado ao gozo mais perfeito, que é o do orgasmo masculino (Lacan, 1992 [1969-70], p. 69).

Lacan segue afirmando que esse gozo fálico, vinculado ao Édipo, justamente por ser considerado o único a trazer felicidade, é tratado enquanto um gozo excluído. Seria disso que a histérica nos dá muitos exemplos através de seu desejo insatisfeito. É, justamente, em decorrência desse gozo excluído que Lacan vai cunhar o conceito de gozo-a-mais enquanto suplência a esse gozo. Retornando ao exemplo da histérica, quanto mais insatisfeita do ponto de vista do gozo fálico, mais satisfeita ela está do ponto de vista do gozo-a-mais, em outras palavras, o que se perde de um lado, ganha-se do outro.

A partir de *Totem e tabu* (Freud, 1913), todo gozo que não é fálico é gozo impossível, gozo do pai morto. A vida é, desse modo, um “menos-gozar”, pois o gozo é o gozo do morto. O que Lacan coloca é, justamente, que não existe esse “ao menos um” que goza de modo absoluto e acrescenta que essa lógica do pai que goza sem limites traz como consequência que o impossível acaba sendo traduzido pelo lugar do pai, ou seja, que a castração, que é um fato de estrutura, fica irremediavelmente vinculada ao pai castrador.

A partir dessa crítica, Lacan começa a questionar a superposição entre pai e castração (Lacan, 1992 [1969-70], p.63). Esse questionamento põe em suspenso

a teorização da metáfora paterna e da primazia do significante do Nome-do-Pai. Lacan havia tomado a metáfora paterna como operador da constituição do sujeito e agora ele diz que esta pode ser apenas uma das formas possíveis deste operador. Isso aponta no sentido de desacreditar a primazia do pai.

(...) eu diria que a partir do *Seminário 17* Lacan diz com certeza que a primazia é a da castração e não do Nome-do-Pai. (...) A lei é a lei da linguagem. Não são as relações de parentesco, onde o objeto incestuoso está excluído, que explicam a ordem da linguagem. É a ordem da linguagem que é anterior a qualquer estrutura de parentesco possível. (...) A linguagem não é organizada de molde a expulsar a Coisa em consequência do tabu do incesto, mas é o tabu do incesto que é consequência da linguagem. (...) É isso o que é tomar a castração ao pé da letra e fazer da castração a única lei. Isso representa passar do homem, isto é, da posição masculina como o único lugar da castração à posição feminina como o lugar da lei (Grifo nosso. Santos, 2000, p. 134).

Uma lei ligada ao feminino é a lei da castração enquanto um fato de estrutura e não uma lei tomada a partir do mito. Lembramos aqui que é esta a diferenciação que Lacan faz no *Seminário 10* entre a castração para a mulher e a castração para o homem, a mulher tem uma relação de estrutura com a castração, enquanto que o homem precisa da ameaça de castração feita pelo pai, ou seja, precisa do mito do pai castrador. A castração, enquanto fato de estrutura, é uma impossibilidade e não, como deixa transparecer o complexo de Édipo e o mito do pai primevo, uma proibição (*Ibid.*, p.134-135).

Podemos concluir, então, que, no *Seminário 17*, Lacan faz um aprofundamento e uma generalização do que já havia anunciado no *Seminário 10*. Ele segue sedimentando a idéia de que não há nada para além da castração estrutural e com isso vai esvaziando cada vez mais a consistência do mito edípico. Isso implica em dizer que não é mais possível manter o lugar da exceção paterna, enquanto o “ao menos um” fora da castração.

Veremos agora, a partir do *Seminário 20*, como uma lógica do não-todo, que aponta para além do Édipo, possibilita um outro tratamento da posição feminina e do lugar do Outro. Com relação ao objeto *a*, a partir do *Seminário 20*, há uma mudança de seu estatuto em relação ao *Seminário 17*. Como já foi

colocado, neste *Seminário*, o objeto *a* está ligado à noção de um gozo perdido, de uma falta em gozar. A novidade que encontramos aí é a idéia de que se goza justamente com a falta e não com a transgressão da lei, há gozo com a perda e não apenas a partir do ultrapassamento da lei.

No *Seminário 20*, o gozo é tratado enquanto um “fato”, ou seja, passa a ser inserido na vida psíquica do sujeito de um modo mais “normalizado”, distanciando-se, de forma ainda mais radical que no *Seminário 17*, do registro de excepcionalidade que permeou toda a obra freudiana e todo o primeiro ensino de Lacan (Miller, 1999). O que Lacan faz no *Seminário 20* é generalizar o gozo fazendo com que, até o conceito de linguagem, que sempre esteve em oposição ao registro do gozo, seja por ele encampado.

A realidade é abordada com os aparelhos do gozo. Aí está mais uma fórmula que lhes proponho, se é que podemos convir que, aparelho, não há outro senão a linguagem. É assim que, no ser falante, o gozo é aparelhado. (...) Eu empurro para mais longe, até o ponto em que se está agora, dizendo que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. A partir daí, essa linguagem se esclarece sem dúvida por se colocar como aparelho de gozo. (Lacan, 1985 [1972-73], p. 75)

Essa mudança no estatuto do gozo tem relação direta com a mudança no estatuto do Outro. O Outro enquanto consistente, ou seja, o pai enquanto detentor do gozo, era o que dava conta da circunscrição deste. Na medida em que o gozo deixa de ser concebido enquanto propriedade do pai, ele passa a ser compartilhado por todos. É isto que significa sua “normalização” (Miller, 1999) ou sua generalização.

O Outro, na contemporaneidade, tem a ver com o que está para além do Édipo, o que implica num deslocamento da prevalência do falo em direção à prevalência do objeto *a*. O que observamos atualmente é um relevo cada vez maior do que é singular e contingente em detrimento do que é universal e necessário ou, em outras palavras, um avanço da feminino em relação ao masculino. É justamente isso o que Lacan vai acentuar no *Seminário 20* com a redução do alcance do Édipo e a formulação da lógica do não-todo.

(...) quando um ser falante qualquer se alinha sob a bandeira das mulheres, isto se dá a partir de que ele se funda por ser não-todo a se situar na função fálica. É isto que define a ... a o quê? – a mulher justamente, só que *A* mulher, isto só se pode escrever barrando-se o *A*. Não há *A* mulher artigo definido para designar o universal. Não há *A* mulher pois – já arrisquei o termo, e por que olharia eu para isso duas vezes? – por sua essência ela não é toda. (Lacan, 1985 [1972-73], p. 98)

Lacan não abre mão totalmente do Édipo, mas o reduz ao que é suficiente para definir o homem, deixando claro que, no que diz respeito à mulher, é necessário ir além do Édipo, ou seja, ir além da lógica fálica (Soler, 1998). É isso que Lacan postula com as fórmulas da sexuação. Esta formalização não implica em dizer que a mulher não esteja referida à lógica fálica, mas sim que ela não é toda referida a esta lógica, ou seja, não é possível definir a mulher apenas a partir do falo.

As fórmulas da sexuação são divididas a partir de um quadro que possui dois lados, um que Lacan chama de “a parte dita homem” e outro que é a “parte dita mulher” (Lacan, 1985 [1972-73], p. 107). Entre essas duas “partes” se distribui todo aquele que “habita a linguagem”, sem necessariamente fazer coincidir o sexo masculino com a “parte homem” e o sexo feminino com a “parte mulher” (*Ibid.*).

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 (Lacan, 1985 [1972-73], p. 107).

A “parte homem” faz coexistir duas proposições que, do ponto de vista da lógica clássica, seriam contraditórias, uma vez que uma afirma a submissão de todos os homens à função fálica e a outra afirma que existe “ao menos um” que não está submetido a essa função (Utchitel, 2001). Por um lado, então, a função fálica, enquanto regra, é sustentada pelo lugar de exceção do “ao menos um” que não está submetido à lei e, por outro lado, o homem, como um todo, toma sua inscrição a partir dessa função.

A “parte mulher”, por sua vez, indica que não há do lado feminino nenhuma mulher a negar a função fálica, ou seja, não há nenhuma que tenha escapado à castração, o que quer dizer que não há, nesse caso, a exceção que funda a regra (Utchitel, 2001). Por isso, a “parte mulher” das fórmulas da sexuação implica em que todos que se identificam a partir daí não comportam nenhuma universalidade. É nisso que consiste a afirmação de que a mulher é não-toda submetida à função fálica. Quem se alinha do lado da “parte mulher” não deixará de ter relação com o falo, no entanto, não será especificado por ele e sim pelo não-todo remetimento a ele.

A lógica do todo é baseada no universal sustentado pela exceção à regra, a lógica do não-todo, por sua vez, apesar de não recusar o universal - a castração permanece enquanto um fato de estrutura -, caracteriza uma posição que não é toda referida a este universal. Essa nova vertente da sexuação é acompanhada de uma nova formulação sobre o Outro, pois, se a “parte homem” comporta uma concepção do Outro enquanto não-barrado, a “parte mulher” implica num Outro barrado, inconsistente, que não mais garante os limites do gozo.

(...) no campo daquelas que se identificam como mulheres, a ausência da exceção que faz a regra deixa também sem fronteiras definidas o que seria da ordem da interdição ou do limite em toda a sua radicalidade (Utchitel, 2001, p. 240).

Se não há mais um Outro ocupando o lugar de exceção e garantindo a posse do gozo, este deixa de ser impossível e passa a ser contingente, ou seja, deixa de ser propriedade exclusiva do pai e passa a ser compartilhado por todos. Essa noção de gozo se opõe ao que é universal – falo –, privilegiando o que é da ordem do singular – objeto *a*. É a partir dessa valorização do que é singular na obra de Lacan, que podemos afirmar que seu ensino acompanha, do ponto de vista da teoria psicanalítica, a tendência que se percebe no social de uma valorização do feminino, conforme colocamos no capítulo 3.

A lógica do não-todo, apresentada no *Seminário 20* enquanto o que caracteriza a “parte mulher” das fórmulas de sexuação, tem relação direta com o declínio do papel social do pai e deixa transparecer uma prevalência cada vez maior do objeto *a* sobre o falo. Isso, ao mesmo tempo em que confere à posição feminina uma positividade inédita, implica também num desancoramento dos sujeitos contemporâneos às identificações e a quaisquer limites pré-estabelecidos, como aponta Utchitel (2001) quando fala da indefinição das fronteiras levada à sua radicalidade.