

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Psicologia

Marcela Moura Normand

**A DISCÓRDIA ENTRE OS SEXOS:
um estudo lacaniano sobre os estilos do amor**

Belo Horizonte

2020

Marcela Moura Normand

**A DISCÓRDIA ENTRE OS SEXOS:
um estudo lacaniano sobre os estilos do amor**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Psicologia

Área de Concentração: Estudos Psicanalíticos.

Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais em Psicanálise; Investigação no Campo Clínico e Cultural.

Orientador: Prof. Dr. Gilson de Paulo Moreira Iannini.

Belo Horizonte

2020

| | |
|----------------------|--|
| 150 N846d 2020 | <p>Normand, Marcela Moura.</p> <p>A discórdia entre sexos [manuscrito] : um estudo lacaniano sobre os estilos de amor / Marcela Moura Normand. - 2020.</p> <p>200 f.</p> <p>Orientador: Gilson de Paulo Moreira Iannini.</p> <p>Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>Inclui bibliografia</p> <p>1.Psicologia – Teses. 2. Psicanálise - Teses. 3.Amor - Teses. 4.Fetichismo - Teses. I. Iannini, Gilson. II. Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p> |
|----------------------|--|



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



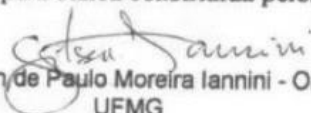
FOLHA DE APROVAÇÃO

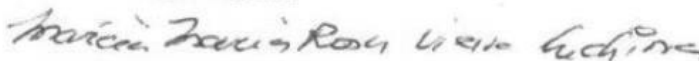
A discórdia entre os sexos: um estudo lacaniano sobre os estilos do amor

MARCELA MOURA NORMAND

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em PSICOLOGIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em PSICOLOGIA, área de concentração ESTUDOS PSICANALÍTICOS, linha de pesquisa Conceitos Fund. Psicanálise Invest. Campo Clínico e Cultural.

Aprovada em 02 de junho de 2020, pela banca constituída pelos membros:


Prof(a). Gilson de Paulo Moreira Iannini - Orientador
UFMG


Prof(a). Márcia Maria Vieira Rosa Luchina
UFMG


Prof(a). Cristina Moreira Marcos
PUC-MG

Belo Horizonte, 2 de junho de 2020.

Para o João Preto, meu eterno amor.

*Ao que não podemos chegar voando,
temos que chegar manquejando [...].
O Livro diz-nos que não é pecado claudicar.*

Rückert – “Die beiden Gulden”

RESUMO

Normand, Marcela. (2020). *A discórdia entre os sexos: um estudo lacaniano sobre os estilos do amor* (Dissertação de Mestrado não publicada). Departamento de Psicologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Neste estudo, partiremos da afirmação de Lacan (1958/1998, p. 742), no texto *Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina*, de 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”. Assim, tendo como bússola a existência da discórdia entre os sexos, examinaremos, por meio de revisão bibliográfica, se a fórmula dos distintos estilos de amor – enunciada em 1958 – se sustenta com o avançar do ensino lacaniano e, caso sim, quais são as consequências que podemos daí extrair. Após o percurso de investigação realizado no primeiro capítulo, concluímos que a passagem *toda a distância que separa*, ao ser relida à luz dos *Seminários 18, 19 e 20*, refere-se, em última instância, à discórdia entre o gozo e o Outro, isto é, à impossível relação entre esses dois termos. Já no segundo capítulo, nos deteremos sobre as formulações *a forma fetichista* e *a forma erotomaníaca do amor*, pesquisando no que elas *diferem quanto ao objeto*. Como resultado, veremos que, ao propor que o amor faz suplência à inexistência da relação sexual, Lacan efetua uma revalorização do amor. Ou seja, com o *Seminário 20* (1972-73/2008), há a delimitação de um campo de conjunção entre o amor e o gozo feminino, fato que permite a Lacan (1973/2003, p. 315) a elaboração de um “amor mais digno”, aberto às contingências do encontro. Notaremos, assim, que a dignificação do amor é correlata a um novo saber fazer com isso que se repete, a partir da inclusão da discordância, enquanto um dos nomes do não-todo. Temos, então, para a posição masculina da sexuação um amor não-todo fetichista, em que há um menor apego à fantasia; e para a posição feminina, um amor não-todo erotomaníaco, em que uma mulher se posiciona de maneira não-toda nas duas vertentes de seu gozo. Logo, um amor mais digno é aquele que não só não desconhece a discórdia entre os sexos, mas, principalmente, que do não-todo se nutre. Eis, portanto, a nossa ética do bem-dizer sobre o não-todo.

Palavras-Chave: psicanálise; amor; sexuação; erotomania; fetichismo; discórdia; não-todo.

ABSTRACT

Normand, Marcela. (2020). *Discord between the sexes: a lacanian study on the forms of love* (Unpublished Master's Thesis). Psychology Department, Federal University of Minas Gerais, Belo Horizonte.

The present study initiates from the statement made by Lacan (1958/1998, p. 742), in the text *Guiding Remarks for a Congress on Feminine Sexuality*, that “if the position of sex differs in relation to the object, it is through the whole distance that separates the fetishist form from the erotomaniac form of love”. Therefore, guiding ourselves by the existence of discord between the sexes, we examine, through a bibliographic review, if the formula concerning the different forms of love – announced in 1958 – is sustained with the advances of Lacanian theory and, if so, what are the consequences that we can derive from it. After the investigation carried out in the first chapter, we conclude that the section *the whole distance that separates*, when reread in the light of *Seminars 18, 19 and 20*, refers, ultimately, to the discord between *jouissance* (enjoyment) and the Other, that is, the impossible relation between these two terms. In chapter two, we focus on the formulations of the *fetish and erotomaniac forms of love*, researching how they differ in relation to the object. By proposing that love replaces the inexistence of the sexual relation, it was possible to determine that Lacan carries out a greater appreciation of love. In other words, with *Seminar 20* (1972-73/2008), the possibility of a conjunction between love and feminine *jouissance* is delimited, a fact that allowed Lacan (1973/2003, p. 315) to elaborate a “more dignified love”, open to the contingencies of an encounter. Thus, we realize that a more dignified love is equivalent to an original *know-how* to do with repetition by the introduction of discord as one of the names of the *not-all*. As a result, we have for the masculine position of sexuation a *not-all* fetish love, in which there is less attachment to fantasy; and for the feminine position, a *not-all* erotomaniac love, in which a woman positions herself in a *non-all* manner in both aspects of her *jouissance* (enjoyment). In conclusion, it is possible to affirm that a more dignified love is that which not only does not ignore the discord between the sexes, but, above all, that nourishes itself with the *not-all*. Thus our ethics to *well-speak* about the *not-all*.

Key-words: psychoanalysis; sexuation; erotomaniac; fetishism; discord, *not-all*.

LISTA DE FIGURAS

| | |
|--|----|
| Figura 1: Recuperado de Lacan (1971/2009, p. 132) | 29 |
| Figura 2: Recuperado de Lacan (1972-73/2008, p. 84)..... | 30 |
| Figura 3: Recuperado de Miller (2011/2019, p. 27) | 41 |
| Figura 4: Recuperado de Miller (2011/2019, p. 27) | 42 |
| Figura 5: Recuperado de Lacan (1972-73/2008, p. 84)..... | 79 |

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| INTRODUÇÃO | 10 |
| CAPÍTULO 1 – A DISCÓRDIA ENTRE OS SEXOS | 15 |
| 1.1. Não há relação sexual, há discórdia | 15 |
| 1.1.1. A discórdia das identificações: tornar-se homem, tornar-se uma mulher | 16 |
| I. Freud e as consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos ... | 16 |
| I.a. Édipo masculino | 17 |
| I.b. Édipo feminino | 22 |
| II. Lacan e a sexuação..... | 26 |
| II.a. A sexuação e os semblantes | 27 |
| II.b. A sexuação e a inexistência da relação sexual | 30 |
| 1.2. As incomensuráveis balanças da discórdia e do amor | 35 |
| 1.2.1. A discórdia e o vazio da satisfação pulsional | 37 |
| I. Uma ética do bem-dizer sobre a discórdia: o amódio | 38 |
| 1.2.2. A discórdia e a comicidade do amor | 39 |
| 1.2.3. A discórdia e o não-todo..... | 41 |
| CAPÍTULO 2 – OS ESTILOS DO AMOR..... | 45 |
| 2.1. O amor como suplência | 45 |
| 2.1.1. Estilo fetichista e estilo erotomaníaco do amor | 48 |
| I. O fetichismo masculino..... | 50 |
| I.a. O fetichismo e o horror ao feminino | 54 |
| II. A erotomania feminina | 56 |
| II.a. Erotomania na neurose obsessiva..... | 62 |
| 2.2. A revalorização do amor | 64 |
| 2.2.2. Amor e gozo: disjunções e conjunções..... | 64 |
| I. Disjunção: amor e gozo fálico..... | 65 |
| II. Conjunção: amor e gozo suplementar | 69 |
| 2.2.3. Um amor não-todo..... | 72 |
| I. A contingência do encontro..... | 73 |
| II. Um amor mais digno..... | 75 |
| CONCLUSÃO..... | 79 |
| REFERÊNCIAS..... | 85 |

INTRODUÇÃO

O amor é, nesse sentido, sempre sem esperança e, todavia, apenas a ele pertence a esperança.

Agamben

Esta dissertação parte da afirmação de Lacan, em seu escrito *Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina*, de que há uma forma erotomaniaca e outra fetichista do amor. Desse modo, eis o nosso objeto de investigação: “se a posição do sexo difere quanto ao objeto, é por toda a distância que separa a forma fetichista da forma erotomaniaca do amor” (Lacan, 1958/1988, p. 742). A questão consiste em ler retroativamente essa passagem de Lacan, buscando verificar se esses distintos estilos do amor se sustentam com o avançar do ensino lacaniano, tendo como principal referência as aulas do *Seminário 20* (1972-73/2008). Ademais, se constatarmos que a fórmula dos estilos do amor se mantém ao ser relida à luz do aforismo *não há relação sexual*, investiga-se ainda quais os efeitos que podemos daí extrair.

Acreditamos que uma pesquisa bibliográfica em psicanálise sobre “as coisas do amor” (Lacan, 1971-72/ 2011, p. 88) se revela bastante pertinente, sobretudo porque se constitui enquanto um compromisso ético e político. Isto é, com base na fala lacaniana “toda ordem, todo discurso aparentado com o capitalismo deixa de lado o que chamaremos, simplesmente, de as coisas do amor” (Lacan, 1971-72/2011, p. 88), buscamos manter viva a aposta analítica ao nos debruçarmos sobre o tema do amor, este que é rejeitado pelo discurso contemporâneo. Essa aposta se faz possível porque “as coisas do amor” são também, desde Freud, “as coisas da psicanálise”: haja vista a pilaridade do conceito de transferência para a práxis analítica.

Nesse ponto, faz-se essencial explicar desde já que, em nosso estudo, não iremos nos deter sobre o amor de transferência. Escolha difícil, mas necessária para nos mantermos fiéis tanto ao objeto de estudo eleito quanto ao limite temporal imposto a uma pesquisa de mestrado. Adiantamos, pois, que restará para estudos futuros uma minuciosa investigação dessa forma de amor tão cara à psicanálise.

Para o desenvolvimento do que aqui propomos, iremos destrinchar a nossa citação objeto em duas partes. Ou seja, no primeiro capítulo, nos deteremos sobre a formulação

é por toda a distância que separa, ao passo que no segundo capítulo, o foco recairá sobre as *formas fetichista e erotomaníaca do amor*, investigando no que elas *diferem quanto ao objeto*. Para nos auxiliar nesse caminho, tomaremos a expressão *discórdia entre os sexos* como chave de leitura para o impossível que se faz presente quando o amor, entre os seres que sexuados são, está em jogo.

Ao longo de todo o primeiro capítulo, intitulado *A discórdia entre os sexos*, a pesquisa explora a noção de discórdia em psicanálise. Como veremos, em Freud (1937/2017) há uma teorização sobre a discórdia, no final da seção VI de *A análise finita e a infinita*, em que o autor dialoga com o filósofo grego Empédocles. Nas obras orais e escritas de Lacan, por sua vez, encontramos o uso do termo em diferentes momentos de seu ensino. Ao longo de seus *Seminários*, localizamos importantes referências à discórdia, das quais duas nos são nodais: no curso sobre *A transferência* (Lacan, 1960-61/2010) e nas aulas sobre *... ou pior* (Lacan, 1971-72/2012). Contudo, antes de nos aprofundarmos nessa discussão sobre a noção de discórdia em psicanálise, faz-se imprescindível entender como a orientação lacaniana aborda a eleição subjetiva do sexo.

Nesse sentido, a primeira seção do Capítulo 1 concentra-se na discórdia que pode ser localizada entre a não primazia do sexo anatômico em relação à eleição psíquica do sexo. Em outros termos, perceberemos que o ser falante pode se posicionar subjetivamente, ou não, de acordo com a designação de sua anatomia. Para efetuar esse trajeto pelas discórdias das identificações sexuadas, investigamos, inicialmente, como Freud distintamente postulou a sexualidade masculina e a sexualidade feminina, a partir do modo como os complexos de Édipo e de castração se relacionam diferentemente em cada sexo. Feito isso, nos orientamos pelos *Seminários 18, 19 e 20*, de Lacan, para entendermos: i) a função dos semblantes sexuais – uma mescla de elementos simbólicos e imaginários – na inscrição da posição sexuada de cada ser falante; ii) o aforismo *a relação sexual não existe* – com base em um estudo da tábua da sexuação, iremos nos deter sobre os modos masculino e feminino de gozo, buscando elucidar a impossível complementaridade entre eles.

Na segunda seção, nos debruçamos, enfim, na investigação da noção de discórdia em psicanálise. Como já adiantamos, encontramos importantes referências à noção de discórdia tanto em Freud quanto em Lacan. Em Freud, iremos acompanhá-lo num diálogo teórico com o filósofo grego Empédocles. De acordo com Santiago (2019), podemos afirmar que há em psicanálise uma ética do bem-dizer sobre a discórdia. Ou seja, o amor e a discórdia não são um par de opostos, já que ambos têm a mesma mola propulsora: a

inexistência da relação sexual. Para discutirmos essa questão, nos valemos da formulação do *amódio*, efetuada por Lacan no *Seminário 20* (1972-73/2008). Em seguida, recorremos ao *Seminário 8* (1960-61/1992), em que Lacan articula a discórdia com a relação falocastração, ao centrá-la numa dialética que joga com a falta. Veremos, portanto, que nessa época do ensino lacaniano a discórdia estrutural decorre da cômica hiância existente entre o par amado/amante, em que “o que falta a um não é o que existe escondido no outro” (Lacan, 1960-61/1992, p. 56). Por fim, fechamos o primeiro capítulo com uma discussão que é nodal para o nosso estudo. A partir da afirmação “nosso não-todo é a discordância” (Lacan, 1971-72/2012, p. 22), perceberemos como, na década de 1970, a discórdia lacaniana relaciona-se essencialmente com os distintos modos de gozo. Mais especificamente, com o modo de gozo feminino, em que, pela inexistência do significante d’A mulher no inconsciente, há no gozo delas uma vertente suplementar, que está não-toda submetida à lógica fálica.

Feito esse percurso, o segundo capítulo, intitulado *Os estilos do amor*, tem como objetivo pesquisar os distintos estilos do amor propostos por Lacan em 1958. Assim, perceberemos que, no *Seminário 20*, ao postular que o amor é uma das formas de suplência a inexistência da relação sexual, Lacan demarca que há a forma masculina e a feminina de lidar com a não-relação. O fetichismo é a maneira predominantemente masculina, ao passo que a erotomania é a forma essencialmente feminina. Ao realizarmos uma breve pesquisa bibliográfica sobre esses dois termos, veremos que ambos não foram cunhados por Lacan, ou seja, o autor se serviu tanto da nosologia freudiana quanto da psiquiátrica para elaborar sobre os estilos das ligações amorosas. Assim, os distintos estilos do amor podem ser definidos como um efeito da posição do sexo, que faz diferir quanto ao objeto. Isto é, diante da não complementaridade entre sujeito e objeto, cada posição sexuada lida com o objeto de uma maneira específica.

Nossa pesquisa sobre o fetichismo masculino chega, então, a uma importante discussão freudiana sobre o horror à castração. É interessante destacar que, quando relido à luz do ensino lacaniano, o horror à castração pode ser entendido enquanto um horror ao feminino, que busca defender o sujeito tanto do gozo Outro contingencialmente experimentado pela parceira, quanto das irrupções esporádicas desse gozo não-todo que podem ocorrer no próprio corpo do sujeito. Finalmente, após a investigação da erotomania enquanto um estilo do amor essencialmente ligado ao feminino e ao ilimitado da demanda, a primeira seção do Capítulo 2 encerra com uma ligeira discussão sobre a erotomania enquanto um tipo de amor encontrado na neurose obsessiva. Apesar de

pequena, essa parte deste trabalho será de suma importância, no sentido de que poderemos precisar que a erotomania é, de fato, algo do feminino e não d'A mulher.

Desse modo, na segunda parte ainda deste capítulo, investigaremos o sintagma milleriano *a revalorização do amor*, visando recolher quais efeitos essa revalorização causou na formulação lacaniana de 1958, aquela que é o nosso objeto de estudo. Com base na postulação de um campo de conjunção entre o amor e a vertente suplementar do gozo feminino, será possível delimitar com maior rigor o modo como amor e gozo se relacionam distintamente em cada lado da sexuação. Será por meio dessa discussão, que chegaremos a um dos pontos principais de nossa pesquisa: a proposição de um amor não-todo. Isto é, a partir da verificação dos efeitos devastadores que a fixação na posição erotomaniaca do amor pode causar a uma mulher, podemos concluir que tanto no fetichismo quanto na erotomania é a carga de gozo que está em primeiro plano. Em ambos os estilos do amor, localizamos a ocorrência de uma defesa quanto ao não-todo, que faz obstáculo à entrada na dimensão amorosa. Como veremos, o amor, em última instância, não é todo fálico.

Assim, passaremos à discussão sobre a contingência do encontro, noção retirada do *Seminário 20*, que nos possibilitará chegar à proposição de “um amor mais digno” (Lacan, 1973/2003, p. 315). Como resultado, temos para a posição masculina da sexuação um amor não-todo fetichista, em que há um menor apego à fantasia; e para posição feminina, um amor não-todo erotomaniaco, em que uma mulher se posiciona de maneira não-toda nas duas vertentes de seu gozo. Com isso, chegamos ao final (não-todo) de nossa pesquisa vislumbrando uma ética do bem-dizer sobre o não-todo. Isto é, a nosso ver, um amor mais digno é aquele que não só não desconhece a discórdia entre os sexos, mas, principalmente, do não-todo se nutre.

Esta apresentação do percurso a ser seguido, nos faz lembrar que “não há pesquisa clínica sem o encontro que mobilize a palavra” (Sauret, 1999/2003, p. 97). Assim, nossa pesquisa consistirá em um estudo que, além de se apoiar sobre a psicanálise, será orientado por ela (Sauret, 1999/2003). Para nos mantermos bussolados pelo estilo dissertativo, seguiremos a metodologia proposta por Hervé Boillot, que nos foi apresentada por Rosa (2019). Segundo a autora, é necessário que “a dissertação seja um exercício para dar à leitura e à escrita o movimento que lhes assegure poder fazer um giro ou dar uma volta sobre uma questão” (Rosa, 2019, p. 20).

Na esteira de Rosa, será a partir da introdução da noção de não-todo que poderemos resignificar o ponto de origem desta pesquisa. Ou seja, partimos da afirmação

lacaniana de 1958, “se a posição do sexo difere quanto ao objeto, é por toda a distância que separa a forma fetichista da forma erotomaniaca do amor” (Lacan, 1958/1998, p. 742), para chegarmos, por meio da inclusão da discordância, a um amor não-todo fetichista para a posição sexuada masculina, bem como a um amor não-todo erotomaniaco para a posição sexuada feminina. Um amor não-todo: eis, então, a nossa aposta, não-toda!

CAPÍTULO 1 – A DISCÓRDIA ENTRE OS SEXOS

*O ser sexuado não se autoriza senão por si mesmo,
mas eu adicionaria, e de alguns outros.*

Lacan

1.1. Não há relação sexual, há discórdia

Partindo da afirmação lacaniana, “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, 1958/1998, p. 742, grifo nosso), nos interessa, neste capítulo, investigar este dito “é por toda a distância que separa”. Assim, nos valem das elaborações de Lacan no início da década de 1970, tanto sobre a inexistência da relação sexual quanto sobre a sexuação, para lançarmos luz sobre essa postulação de 1958. Para isso, elegemos o termo “discórdia”, mais especificamente a expressão “discórdia entre os sexos”,¹ como nossa chave de leitura nesse percurso.

Etimologicamente, “discórdia” significa “separação de corações” – do latim *dis*: separação + *cordia*: coração (Portella, 1984). Desse modo, o termo “discórdia” nos é bastante caro, já que inclui em sua definição a expressão que é nosso objeto de investigação. Isto é, tanto na nossa expressão objeto – “é por toda a distância que separa” – quanto na definição do termo – “separação de corações” –, a noção de separação se faz central. A discórdia, portanto, ao remeter ao desencontro amoroso, é demasiado interessante para falarmos sobre o amor entre um homem e uma mulher, por demarcar que há uma desarmonia, uma separação estrutural, entre os amantes.

Nessa perspectiva, a expressão “discórdia entre os sexos” será aqui utilizada para delimitar que, para os seres que falantes são, não há nenhum programa natural que prescreva de forma certa e plena o encontro entre o sujeito e o objeto. Por serem habitados pela linguagem, os seres falantes não contam com o instinto para promover o enlaçamento entre os sexos. Isto é, esse encontro, quando ocorre, é sempre não necessário

¹ A *discórdia entre os sexos* é também o tema das XVIII Jornadas da ELP (Escuela Lacaniana de Psicoanálisis), que se realizou em Valência, na Espanha, nos dias 23 e 24 de novembro de 2019. No site do evento há um riquíssimo material sobre o tema: <http://discordia.jornadaselp.com>

e não suficiente; por isso, a psicanálise lacaniana nos ensina que um encontro é sempre contingente, ponto que será abordado no próximo capítulo (ver p. 72). Ademais, como veremos neste capítulo, a discórdia também pode ser abordada pela não primazia do sexo anatômico em relação à eleição psíquica do sexo. Em outros termos, o ser falante pode se posicionar subjetivamente, ou não, de acordo com a designação de sua anatomia.

Percorrendo a literatura analítica, observamos que, apesar de o termo discórdia não ser amplamente utilizado por Freud ou Lacan, quando usado, se dá em passagens nodais para o nosso estudo. O que pode ser corroborado pelo fato de a discórdia, na maioria das vezes, estar relacionada com a problemática do amor e do feminino. Como veremos, no final da seção VI de *A análise finita e a infinita*, de Freud (1937/2017), há uma teorização sobre a discórdia em diálogo com o filósofo Empédocles. Em Lacan, o uso do termo se dá em diferentes momentos de seu ensino oral e escrito. Ao longo de seus *Seminários*, por exemplo, localizamos importantes referências à discórdia e duas nos são fundamentais: no curso sobre *A transferência* (Lacan, 1960-61/2010) e nas aulas sobre... *ou pior* (Lacan, 1971-72/2012). Para seguirmos nessa discussão sobre a noção de discórdia em psicanálise, vejamos como a orientação lacaniana aborda a eleição subjetiva do sexo.

1.1.1. A discórdia das identificações: tornar-se homem, tornar-se uma mulher

I. Freud e as consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos

Em 1924, ao parafrasear Napoleão Bonaparte, Freud (1924/2018, p. 252) enunciou a célebre frase: “a anatomia é o destino”.² Na esteira de Iannini (Freud, 1924/2018, p. 256),³ interpretamos tal postulado como um apontamento da centralidade da sexualidade para os seres humanos, “sem que isso signifique que a relação entre anatomia e sexualidade se deixe reduzir ao campo da biologia”. Com isso, marcamos que para a psicanálise há uma clivagem entre a configuração anatômica e a posição sexuada

² Essa expressão também aparece no texto de 1912, *Sobre a mais geral degradação da vida amorosa*, contudo, com um sentido que nos parece ser distinto. Segundo Iannini (Freud, 1924/2018), enquanto no texto de 1924, *O declínio do complexo de Édipo*, a paráfrase refere-se à distinção anatômica entre os sexos, em 1912, Freud utiliza a expressão em latim *inter urinas e feces (entre urina e fezes)* para relacionar o excrementício com os processos fundamentais que geram a excitação amorosa.

³ Gilson Iannini é editor e coordenador da Coleção Obras Incompletas de Sigmund Freud, publicada pela Editora Autêntica, portanto, as referências a citações extraídas das notas do editor para esta coleção, serão indicadas pela respectiva obra de Freud em que constam, como feito na nota anterior.

dos seres falantes. Explica-se: não basta que a criança tenha nascido com um pênis para que ela se posicione subjetivamente como um homem; do mesmo modo, não é suficiente para que uma criança se posicione subjetivamente como uma mulher o fato de ela ter nascido com uma vagina. Para ambos os sexos é necessário um posicionamento psíquico do sujeito perante a sua anatomia. Nas palavras de Freud (1933/2018, p. 328): “A distinção anatômica precisa imprimir-se em consequências psíquicas.”

Nesse mesmo sentido, Freud (1933/2018, p. 316) afirma ainda que “aquilo que constitui a masculinidade ou a feminilidade é uma característica desconhecida, que a anatomia não consegue apreender”. Assim, o autor constrói sua teoria da partilha sexual ancorada na maneira pela qual os complexos de Édipo⁴ e de castração se relacionam diferentemente em cada sexo.

I.a. Édipo masculino

Para entendermos melhor como Freud teoriza o complexo de Édipo, recorreremos ao *Manuscrito de 1931*, no qual ele aborda as teses essenciais da teoria analítica. O texto em questão foi escrito como um convite, realizado pelo embaixador William C. Bullitt, com o objetivo de ser parte integrante de um livro, um estudo psicológico, sobre o ex-presidente americano Thomas Wilson. A obra foi de fato publicada em 1966, com o título *Thomas Woodrow Wilson: A Psychological Study*. Contudo, segundo Alexandre Socha (Freud, 1931/2017), responsável pela publicação integral inédita de tal manuscrito no Brasil, a recepção do livro oscilou entre a hostilidade e a indiferença. Ainda de acordo com Socha, Erik Erikson foi um dos primeiros a publicar uma resenha sobre o livro, qualificando-o como desastrosamente ruim, atribuindo a má qualidade da obra às possíveis intervenções de Bullitt no texto freudiano. Assim, as considerações que apresentaremos são com base no manuscrito original, descoberto em 2004 por Paul Roazen, um renomado historiador da psicanálise, na biblioteca da Universidade de Yale. É pelo ainda pequeno debate sobre esse texto na comunidade analítica brasileira, que o elegemos para discutir o complexo de Édipo nos meninos, optando, ainda, por trabalhá-lo de maneira mais detalhada.

⁴ Segundo Iannini (Freud, 1933/2018), a primeira ocorrência textual da expressão conceitual “Complexo de Édipo” se dá no texto de 1910, *Sobre um tipo particular de escolha de objeto nos homens*, embora as menções ao Édipo remontem à correspondência com Fliess.

Para abordar o problema psicológico que a personalidade do ex-presidente americano apresenta, Freud (1931/2017, p. 33), inicialmente, teorizou sobre as “leis do desenvolvimento psíquico” que expressam “validade universal”. Assim, o fundador da psicanálise nos ensina a primeira tese fundamental de sua teoria: “partimos da ideia de que, na vida psíquica do ser humano, atua desde o início uma força que chamamos de libido, a energia da pulsão sexual” (Freud, 1931/2017, p. 35). Freud prossegue explicando que não é o objetivo do manuscrito abordar a origem da pulsão sexual, mas sim destacar que tal energia está para além do sexo em si, uma vez que “ele se manifesta em tudo aquilo a que nos referimos com a palavra polissêmica amor” (Freud, 1931/2017, p. 35). Para o autor, a extensão da pulsão sexual coincide, aproximadamente, com o conceito de *Eros*⁵ em Platão.

O primeiro abrigo da libido é, portanto, o narcisismo, ou seja, o amor-próprio. Contudo, ao longo da vida, uma parte dessa libido passa a ser direcionada aos objetos, mas outra parte permanece investida no Eu – o amor objetual é, assim, oposto ao narcisismo. De acordo com Freud (1931/2017, p. 39): “o narcisismo é o abrigo originário da libido e permanece o mais duradouro”. Porém, a relação proporcional entre libido narcísica e libido objetual varia significativamente ao longo da vida de uma pessoa e, ainda, de pessoa para pessoa.

A segunda tese universal da psicanálise nos é apresentada por Freud (1931/2017, p. 39) da seguinte maneira: “todos os seres humanos são constituídos em dupla camada, são bissexuais. Cada indivíduo singular, seja homem ou mulher é composto por elementos de masculinidade e elementos de feminilidade”. Assim, os conceitos de “masculino” e “feminino”, para a psicanálise, estão além de seu sentido biológico, já que há também o sentido psicológico. Com isso, após a superação da fase do narcisismo puro, em que os investimentos objetuais desempenham seus papéis, a libido passa a ter três abrigos: o narcisismo, as tendências masculinas e as tendências femininas. Segundo Freud, o maior investimento libidinal na tendência masculina ou feminina, geralmente, ocorre de acordo com o sexo manifesto da pessoa. Contudo, é da máxima importância frisar que Freud assinala que “essa regra permite várias exceções. Masculinidade anatômica e

⁵ De acordo com Roudinesco (2019, p. 109), em seu *Dicionário amoroso da psicanálise*, quanto ao mito grego de Eros, “o que interessa acima de tudo a Freud, seus contemporâneos e herdeiros é o mito de Aristófanes narrado no banquete de Platão”. Nessa perspectiva, Pompeu (2004, p. 21) explica que o Eros de Aristófanes “é um desejo inesgotável, ele não se satisfaz com a posse do amado, mas antes se renova”. cremos que essa definição nos é bastante esclarecedora para pensarmos a proximidade entre a pulsão sexual freudiana e o Eros platônico.

masculinidade psicológica com frequência não se apresentam juntas” (1931/2017, p. 41-42). Interessante, pois, demarcar que o próprio Freud, mais uma vez, relativiza sua afirmação de que a anatomia é o destino para a posição sexuada dos seres falantes. Podemos, portanto, afirmar que a anatomia é sim um destino, mas não o único – já que, “com frequência”, a eleição do sexo subjetivo não se dá em concordância com o biológico.

Um pouco mais adiante nesse texto, Freud faz outra essencial distinção: entre a posição sexuada e a escolha de objeto. Nas palavras dele: “Um indivíduo muito masculino, mesmo preservando toda a sua masculinidade, pode se tornar homossexual, não trocando, para tanto, o seu caráter sexual, mas somente o do seu objeto” (Freud, 1931/2017, p. 45). Essa distinção nos é bastante relevante, pois demonstra como, para a psicanálise, não há mesmo qualquer normatização para a eleição do sexo nem para a escolha do objeto. O autor finaliza esse argumento esclarecendo que todas essas possibilidades de investimento libidinal são sem importância diante do fato de que a libido, desde que não tenha se mantido narcísica, se distribui em relações objetais tanto masculinas quanto femininas.

Para introduzir a terceira tese fundamental da psicanálise, Freud nos ensina que os primeiros objetos humanos com os quais a criança se encontra são sua mãe e seu pai, ou seus substitutos. Como a criança é cuidada por esses adultos, a relação, inicialmente, é do tipo passivo: a criança é alimentada, direcionada e castigada por seus responsáveis. É sobre essas relações que, a princípio, a libido infantil se lança, até que, gradualmente, vai se instalando uma reação por parte da criança. Isto é, a criança visa assumir uma postura mais ativa na relação com os adultos, objetivando acariciá-los, dominá-los e vingar-se deles. Diante disso, há para a libido infantil, além do narcisismo, quatro caminhos possíveis: a passividade em direção ao pai ou a mãe e a atividade em direção a ambos. É nesse contexto de conflito pulsional que se instaura o complexo de Édipo.

Nesse ponto, Freud elenca o terceiro postulado basilar de sua teoria: “na vida psíquica atuam duas pulsões principais: o Eros, a sexualidade no sentido mais amplo, cuja energia acabamos de denominar libido, e um outro, que chamamos, de acordo com sua tendência final, de pulsão de Morte e que se dá a conhecer como impulso à agressão e à destruição” (Freud, 1931/2017, p. 45). Assim, o autor destaca que todo investimento libidinal é acompanhado por uma parcela de agressão. Isto é, tanto a pulsão de Eros quanto a pulsão de Morte estão presentes, de maneira simultânea, desde os primórdios da vida psíquica. Contudo, nenhuma delas se apresenta no psiquismo em sua forma pura,

variando a quantidade proporcional em que estão soldadas uma à outra. Uma clara manifestação disso, segundo Freud (1931/2017, p. 93), é o princípio da ambivalência, em que “uma pessoa intensamente amada também seja alvo de uma boa parcela de ódio”, torna-se “um acontecimento muito frequente”.

É dentro dessa noção de ambivalência que Freud passa a dizer da formação do complexo de Édipo. Nesse texto de 1931, o autor centra-se no Édipo vivenciado pelo menino, que advém do conflito entre as diferentes tendências da libido. Como vimos, a libido da criança pequena tem cinco destinos possíveis: i) o narcisismo, ii) a passividade em direção à mãe, iii) a passividade em direção ao pai, iv) a atividade (com agressão) em direção à mãe, v) a atividade (com agressão) em direção ao pai.

Inicialmente, a criança não percebe conflito algum e, por não se perturbar pela contradição existente entre essas diferentes tendências libidinais, é capaz de obter satisfação de todas elas. Porém, é chegado um momento em que se torna penoso demais para o menino conciliar sua atividade em direção à mãe com sua passividade em direção ao pai. Ou seja, é impossível que a criança possua a mãe – já que o pai é o seu “real detentor” – e permaneça passivo em relação ao pai – que se constitui enquanto um obstáculo para que ela chegue à mãe. Assim, percebemos que a intenção de eliminar o pai não é compatível com a passividade em direção a ele. O complexo de Édipo se instaura, portanto, na inibição do escoamento da libido em todos esses destinos.

Antes do surgimento do complexo de Édipo, as crianças ainda não sabem sobre a diferença corporal entre os sexos. A criança do sexo masculino que ainda não adentrou no Édipo acredita que todos os seres humanos, tal qual ele, possuem um pênis. Contudo, por volta dos 3 anos, ao visualizar que há seres humanos que não têm pênis, como sua mãe, o menino conclui que a mulher é um homem de quem o pênis foi cortado. Assim, a angústia de castração é uma consequência dessa experiência essencialmente visual, em que o menino passa a temer que o seu pênis seja também subtraído. Quanto à criança do sexo feminino, Freud diz que, após se deparar com a diferença corporal entre os sexos, ela supõe, com espanto e horror, que também já teve um pênis e que este lhe foi cortado.

Assim, a consolidação da masculinidade é um resultado do declínio do complexo de Édipo, causado pela ameaça de castração. Segundo Freud, a consequência imediata da angústia de castração é um significativo aumento dos conflitos do Édipo. O investimento libidinal do menino na corrente agressiva em direção ao pai sofre um extraordinário acréscimo, uma vez que a criança teme que o pai venha a castrá-la como um castigo por desejar a mãe. Como meio de tentar livrar-se dessa angústia e garantir o acesso à mãe, o

menino chega a desejar a morte do pai, colocando em curso o desejo de assassiná-lo. Outra consequência direta do complexo de castração, no menino, é a limitação de seu investimento terno e ativo com relação à mãe, já que, ao percebê-la castrada, a mãe “perdeu uma parte do seu valor para o menino, tendo se tornado até um objeto de horror para ele” (Freud, 1931/2017, p. 55).

Logo, o ápice do complexo de Édipo masculino se dá a partir dessas influências que o complexo de castração exerce sobre a passividade e a atividade do menino, impondo-lhe dois dilemas. O primeiro é que “ele quer matar o pai e, ao mesmo tempo, quer se submeter incondicionalmente a ele, mesmo por meio do sacrifício da castração e da sua transformação em uma mulher” (Freud, 1931/2017, p. 57). O outro dilema é seu desejo de acessar a mãe “como um amante e simultaneamente sente repulsa por ela, pois ela lhe aparece como uma advertência da castração indesejada” (Freud, 1931/2017, p. 57). Com isso, o conflito entre essas duas tendências torna-se tão penoso que a criança se vê obrigada a encontrar alguma saída.

De acordo com Freud, a resolução do complexo de Édipo é a tarefa mais árdua colocada às crianças em seu desenvolvimento psíquico. Para o menino, após seu maior investimento libidinal no pai, como consequência da atuação da angústia de castração, seu problema fundamental passa a ser a incompatibilidade das tendências libidinais dirigidas à função paterna. Isto é, as moções instintuais de matar o pai e de se submeter incondicionalmente a ele exigem que o menino encontre alguma conciliação libidinal possível. É nesse ponto que a identificação ao pai aparece como uma técnica utilizada pelas crianças do sexo masculino. Nas palavras do autor: “igualmente incapaz de matar o pai e de se submeter a ele, a criança encontra uma saída que se iguala à eliminação do pai e ainda assim evita seu assassinato. Ele se identifica com o pai” (Freud, 1931/2017, p. 59). Por meio desse mecanismo psíquico, o menino não só apazigua sua tendência terna, dando vazão ao seu amor e admiração pelo pai, mas também atenua sua tendência hostil, ao eliminar o pai, via incorporação, “como que por um ato de canibalismo” (Freud, 1931/2017, p. 59).

A partir dessa introjeção do pai, via identificação, forma-se, então, uma instância psíquica interna, denominada como Supereu. Freud nos adverte que, apesar da formação do Supereu não resolver todas as dificuldades do complexo de Édipo, ele possibilita que a corrente libidinal originalmente destinada ao pai encontre abrigo. A partir daí, o conflito desloca-se para uma luta entre a libido no Eu e no Supereu.

I.b. *Édipo feminino*

Para tratarmos das especificidades do complexo de Édipo feminino, recorreremos ao escrito freudiano *A feminilidade*, de 1933 (Freud, 1933/2018). Esse texto foi publicado no contexto da *Nova sequência de conferências de introdução à psicanálise*, obras que deram continuidade às *Conferências de introdução à psicanálise*, apresentadas por Freud na Universidade de Viena entre 1915 e 1917. Segundo Iannini (Freud, 1933/2018), o conjunto dessas novas conferências foi concluído em 31 de agosto de 1932 e publicado em dezembro, porém com data de 1933. Vale lembrar que, em decorrência das consequências de seu câncer, desde 1925 Freud havia abdicado de falar em público. Logo, a conferência em questão, de número XXXIII, foi escrita de maneira intimista, como forma de assegurar que a voz de Freud se fizesse ouvir em suas letras.

Como já visto na seção anterior, a consolidação da masculinidade é um resultado do declínio do complexo de Édipo, causado pela ameaça de castração. Isto é, para que ocorra a saída do Édipo, o menino deve abandonar a mãe enquanto escolha de objeto, em função da impressão do perigo da perda do pênis, e se identificar ao pai. Já para a menina, o processo é diferente, uma vez que o seu Édipo se inicia a partir do complexo de castração.

Antes de adentrarmos no texto que é nossa principal referência para esta seção de capítulo, faremos um ligeiro percurso por obras freudianas anteriores, para localizarmos como se deu o movimento do pensamento do autor sobre o desenvolvimento da sexualidade feminina.

Em *Desenvolvimento da libido e as organizações sexuais*, de 1916, Freud (1916/2018, p. 227) diz: “só descrevi a relação do menino com o pai e com mãe. Para a menininha, ela se configura, com as necessárias modificações, de maneira bem parecida”. Notamos que, nessa época, o autor ainda acreditava que o complexo de Édipo no menino e na menina ocorria “de maneira bem parecida”. Contudo, no texto *O declínio do complexo de Édipo*, de 1924, percebemos como a posição de Freud já é bem distinta daquela enunciada em 1916. Quanto aos complexos de Édipo e de castração, ele diz: “precisamos admitir que nossa compreensão desses processos de desenvolvimento na menina é insatisfatória, lacunar e vaga” (Freud, 1924/2018, p. 254).

Em 1925, no texto *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos*, é que Freud irá, de fato, formalizar as distinções do Édipo masculino para o feminino, afirmando que “o complexo de Édipo na menininha oculta um problema a

mais” (Freud, 1925/2018, p. 269). Problema este que, como ele irá demonstrar ao longo do escrito em questão, se relaciona com a pré-história da relação edípica nas crianças do sexo feminino. Ou seja, o Édipo feminino é uma “formação secundária” (Freud, 1925/2018, p. 269), que é precedida e preparada pelas consequências do complexo de castração. Nos termos de Freud: “a respeito da relação entre o complexo de Édipo e o de castração, estabelece-se uma oposição fundamental entre os dois sexos. Enquanto o complexo de Édipo do menino cai por terra por meio do complexo de castração, o da menina é possibilitado e introduzido por ele” (Freud, 1925/2018, p. 269). Portanto, a discrepância do desenvolvimento sexual no homem e na mulher é uma consequência direta da subjetivação da percepção visual da diferença anatômica entre os sexos: “ela corresponde à distinção entre castração consumada e mera ameaça de castração” (Freud, 1925/2018, p. 269). Enquanto no menino o complexo de Édipo é, além de recalcado, despedaçado pelos efeitos da ameaça de castração, na menina, falta o motivo fundamental para a destruição do Édipo, uma vez que o complexo de castração já operou, empurrando-a para a entrada no Édipo.

Logo, percebemos que o ponto essencialmente inovador desse texto de 1925 é que já não há mais o pressuposto de um certo paralelismo entre o desenvolvimento sexual do menino e o da menina. O que não significa que, a partir desse não paralelismo, Freud tenha encontrado todas as respostas sobre a sexualidade feminina. No entanto, é inegável o avanço teórico trazido pela possibilidade de se pensar a feminilidade com base em suas especificidades. É importante destacar também que, nesse texto de 1925, Freud (1925/2018, p. 271) ressalta a constituição bissexual dos seres humanos, que reúnem em si características masculinas e femininas, “de maneira que a pura masculinidade e a pura feminilidade são construções teóricas de conteúdo incerto”.

Quanto aos obscurantismos da sexualidade feminina, em 1926, em *A questão da análise leiga - Conversa com uma pessoa imparcial*, Freud (1926/2017, p. 240) enuncia a célebre passagem: “sabemos menos sobre a vida sexual da menininha do que sobre a do menino. Não precisamos ter vergonha dessa diferença, uma vez que também a vida sexual da mulher adulta é um *dark continent* para a psicologia”.

Em 1933, em *A feminilidade*, Freud avança na discussão sobre as especificidades do desenvolvimento sexual da menina. Nas palavras do autor: “a comparação com as relações, no caso do menino, diz-nos que o desenvolvimento da menininha até a mulher normal é o mais difícil e o mais complicado, pois ele inclui mais duas tarefas, às quais o desenvolvimento do homem não apresenta nenhum correlato” (Freud, 1933/2018, p. 319).

Nesse sentido, a primeira dessas tarefas exclusivas das crianças do sexo feminino é a mudança da zona erógena do clitóris para a vagina. Freud nos explica que os dois sexos atravessam as primeiras fases do desenvolvimento da libido de maneira bastante similar. Na fase fálica, enquanto o menino obtém sensações prazerosas de seu pequeno pênis, a menina as consegue a partir de seu clitóris. Nessa fase, o clitóris é tomado como um equivalente do pênis, uma vez que a descoberta da existência da vagina ainda não ocorreu para nenhum dos sexos. Logo, na fase fálica da menina, o clitóris é a zona erógena condutora. Contudo, para que haja a viragem para a feminilidade, é necessário que o clitóris ceda, ao menos em parte, sua importância à vagina.

Quanto à segunda tarefa específica do desenvolvimento sexual da menina, Freud a localiza na necessidade da mudança do objeto de amor da mãe para o pai. Segundo ele, se pudéssemos supor uma solução de simplicidade ideal, afirmaríamos que, depois de determinada idade, entraria em ação a influência da atração elementar e recíproca que conduziria a mulher a buscar o homem. Porém, para a psicanálise, não existe tal força libidinal normatizadora, que determinaria que um sexo busque o oposto. Quando isso ocorre, é como uma consequência do desenvolvimento sexual infantil. Ou seja, a escolha heterossexual é um caminho possível, mas não o único.

Nessa perspectiva, vejamos agora a época em que se dá, na menina, a viragem em direção ao pai e as suas motivações. Sobre esse passo decisivo da sexualidade feminina, Freud esclarece que não se trata somente de uma troca de objeto, enfatizando que o afastamento em relação à mãe ocorre sob o signo da hostilidade. Isso acontece uma vez que “as exigências de amor da criança são ilimitadas, exigem exclusividade, não admitem ser compartilhadas” (Freud, 1933/2018, p. 327). Como os desejos sexuais infantis não podem ser satisfeitos, gera-se aí uma abundante fonte de hostilidade da criança dirigida à mãe. Porém, Freud ressalta que isso não é algo exclusivo da sexualidade feminina, o que, portanto, não é suficiente para explicar o afastamento da menina com relação à mãe.

Para o autor, tal especificidade feminina pode ser encontrada no complexo de castração. Isto é, “a menina responsabiliza a mãe por sua falta de pênis e não lhe perdoa essa desvantagem” (Freud, 1933/2018, p. 328). Desse modo, o complexo de castração na menina também se inicia com a visão do outro genital, em que ela se sente gravemente prejudicada e torna-se vítima da inveja do pênis. Novamente nas palavras do autor: “que a menina reconheça o fato de sua falta de pênis, não quer dizer, absolutamente, que ela se submeta facilmente a ele” (Freud, 1933/2018, p. 329). Sobre a inveja do pênis, Freud diz que ela conserva considerável investimento energético no inconsciente, mesmo após a

idade em que o saber sobre a realidade aponta para as sérias impossibilidades dessa realização.

Nesse contexto, afirmamos, com Freud, “que o descobrimento de sua própria castração é um ponto de viragem no desenvolvimento da menina” (Freud, 1933/2018, p. 331). Desse modo, a feminilidade é uma consequência de um longo e complicado desenvolvimento do complexo de Édipo, em que é necessário que a menina abandone a mãe como objeto, ao descobri-la também castrada, e transponha essas ligações afetivas para o pai, em função do “desejo do pênis que a mãe lhe negou, e que ela agora espera do pai” (Freud, 1933/2018, p. 333). Porém, para que a posição feminina se estabeleça, é preciso que ocorra a equivalência simbólica entre o pênis e o filho.⁶ Então, é justamente com a transferência do desejo filho-pênis para o pai, que a menina entra no complexo de Édipo, no qual permanece por tempo indeterminado e o desconstrói somente de maneira incompleta, já que falta a ela o motivo principal para a superação do Édipo: a angústia de castração.

Diante disso, percebemos que o Édipo feminino não fornece a chave do *ser* mulher, há mais de um destino possível. Essa pluralidade leva Freud (1933/2018, p. 314) a postular sobre o “enigma da feminilidade”: *O que quer uma mulher?*, pergunta ele a Marie Bonaparte.⁷ O próprio autor faz uma analogia entre a singularidade da psicanálise e o descrever o que é a mulher, o que seria uma tarefa impossível. Portanto, nosso objetivo, como quer ainda Freud, é “pesquisar como ela se torna mulher, como se desenvolve a partir da criança dotada de disposição bissexual” (1933/2018, p. 318).

Freud genialmente reconheceu que as identificações sexuais são construídas e não inatas, já que, tanto para tornar-se homem quanto para tornar-se uma mulher, é necessário que o sujeito interprete psiquicamente sua configuração anatômica. Não há, pois, nenhum saber pré-discursivo sobre a sexualidade nos seres falantes; não há, então, uma pulsão genital que naturalmente conduza ao sexo oposto.

⁶ Ainda sobre “o desejo do pênis como um desejo feminino por excelência” (Freud, 1933/2018, p. 334), o autor nos apresenta outras duas saídas possíveis para o complexo de castração na menina, além da maternidade. São elas a inibição e a homossexualidade. A primeira ocorre quando a menina nunca abandona a vinculação primordial com a mãe e, assim, não se orienta sexualmente para os homens. Já a homossexualidade, seria decorrente de um complexo de masculinidade em que a menina se identifica ao homem como portador do órgão.

⁷ Segundo Roudinesco (2019, p. 255), historiadora da psicanálise, “Marie Bonaparte, bisneta do Imperador, transformou seu triste destino de princesa real num engajamento inabalável em favor da causa freudiana”. A autora conta ainda que Marie esteve em análise com Freud, em sucessivas etapas, entre 1925 e 1938, e tornou-se a primeira psicanalista francesa. Ademais, foi a princesa quem pagou um considerável resgate à Alemanha nazista e retirou Freud e sua família da Áustria, abrigando-os em Londres, em 1938. Além disso, Marie foi fundamental para que os manuscritos de Freud fossem salvaguardados da Gestapo.

II. *Lacan e a sexuação*

A partir de seu retorno a Freud, Lacan revisitou o complexo de Édipo para nos conduzir além dele. Em 9 de maio de 1958, em Munique, na conferência *A significação do falo*, proferida em alemão, o psicanalista francês radicalmente dissociou o falo do pênis, elevando-o à categoria do significante. O falo simbólico, então, é este que marca a falta e designa a posição do sujeito quanto ao seu desejo. Lacan, portanto, privilegiou a função operativa da castração em detrimento do Édipo para formular sobre a diferença sexual, pois “se, por um lado, o Édipo faz o homem, por outro, não faz a mulher” (Santiago, 2017, p. 84).

Nesse sentido, Rosa (2019) aponta que as identificações “homem” e “mulher” são equacionadas a partir do atributo fálico, como presença ou ausência. Ou seja, a diferença sexual, quando pensada a partir das identificações, é algo que se constitui por meio de categorias universais, em que há a classe de homens e a de mulheres. Segundo a autora, Lacan formulou as posições de identificação masculina e feminina tendo como referencial a relação com o falo, através dos verbos ter e ser.

Contudo, Rosa (2019, p. 112) destaca que, na contemporaneidade, os sujeitos, muitas vezes, operam de modo fluido com a diferença sexual, fato que nos convida a irmos “além da diferença sexual formulada a partir de universais definidos atributivamente”. Com isso, deparamo-nos com o campo da sexuação, em que, a partir da teoria dos conjuntos, podemos abordar um elemento em sua existência singular. Nas palavras dela: “Lacan formaliza as identificações com a lógica das classes e a sexuação com a lógica dos conjuntos e a lógica proposicional, o que lhe permite introduzir o conjunto vazio e o Um da diferença pura” (Rosa, 2019, p. 112).

Nos anos 1970, nessa tentativa de introduzir algo de novo sobre a sexualidade dos seres falantes, Lacan se dedicou a extrair a lógica em jogo na sexuação. Para isso, o autor se serviu, concomitantemente, da teoria dos conjuntos, bem como da lógica clássica e da lógica moderna (Rosa, 2019). Logo, podemos afirmar que o ensino lacaniano nos insere no campo da sexuação: campo no qual o homem e uma mulher, em última instância, são designados por seu modo de gozo. Desse modo, Lacan conseguiu formular soluções ali onde Freud se defrontou com impasses e dificuldades. Segundo Blasco (2019), o Édipo freudiano somente permite pensar a posição sexuada inconsciente a partir da identificação, deixando de fora a posição de gozo.

Portanto, para cingir as posições de gozo dos seres sexuados, Lacan recorreu à matemática e à lógica, abordando o real em jogo na castração. Ele nos diz: “a castração de modo algum pode reduzir-se à anedota, ao acidente, à intervenção desajeitada de um dito de ameaça, ou mesmo de censura. A estrutura é lógica” (Lacan, 1971-72/2012, p. 38). Logo, as distintas modalidades de gozo, por sofrerem ação da linguagem, ficam no âmbito da castração, no qual existem duas maneiras de se inscrever na função fálica: estar totalmente submetido à função fálica e estar não-todo submetido à função fálica.

Para acompanharmos as sofisticadas elaborações lacanianas sobre a sexuação, vejamos a relevância da linguagem nesse processo. Ressaltamos que, nesse momento de seu ensino, Lacan (1969-70/1992, p. 50) já introduzira o significante como “aparelho de gozo”. Assim, a função da fala se encontra ligada não só à estrutura da linguagem mas também à substância do gozo.

“É justamente como significantes que vocês se tornam sexuados” (Lacan, 1971-72/2012, p. 31), Lacan nos diz na segunda lição do *Seminário 19*. Desse modo, podemos perceber como ele, tal qual Freud, não concebe uma existência inata para o *ser homem* ou *ser mulher*. Como veremos, para o psicanalista francês, a sexuação trata-se mais de *parecer* do que de *ser*, no polo do semblante, e de modos distintos e não complementares de gozar, no polo do gozo.

II.a. A sexuação e os semblantes

No *Seminário 18*, Lacan (1971/2009) aponta que Freud demonstrou o caráter latente da sexualidade em tudo que se dá no nível do discurso. No entanto, interroga o termo sexualidade, dizendo-nos que é “estranho que não se tenha percebido o mundo que existe entre esse termo [...] e o que Freud enuncia sobre as relações reveladas pelo inconsciente” (Lacan, 1971/2009, p. 29). Assim, ele nos esclarece que o termo sexualidade designa o que se estuda do humano na biologia: o cromossomo e sua combinação genética XY ou XX, isto é, as gônadas sexuais masculinas ou femininas. Contudo, para a psicanálise, trata-se de outra coisa, que não da biologia, quando se estuda o homem e uma mulher: “... o que Freud revelou do funcionamento do inconsciente nada tem de biológico. Não tem o direito de ser chamado de sexualidade senão pelo que chamamos de relação sexual” (Lacan, 1971/2009, p. 29). Nessa perspectiva, para além do reducionismo biológico, Lacan postula a expressão “relação sexual” como a noção que melhor situa o impossível em jogo entre um homem e uma mulher.

Nesse contexto, para teorizar sobre a disjunção entre os sexos, Lacan apresenta o conceito de semblante, como um recurso, uma aparência, para operar com a inexistência da relação sexual. Isto é, segundo o autor, o semblante é um efeito – quer no plano da imagem, quer no plano do significante – que busca dar conta da não complementaridade entre homens e mulheres. Lacan, então, esclarece que o discurso é em si mesmo um semblante, pois visa à impossível tarefa de regular e distribuir o gozo sexual (Costa & Bonfim, 2013).

Ainda no *Seminário 18*, Lacan (1971/2009, p. 30) coloca que, “na idade adulta, é próprio do destino dos seres falantes distribuírem-se entre homens e mulheres”. Para o autor, o que define o homem é a sua relação com a mulher, do mesmo modo que a mulher se define a partir da sua relação com o homem; uma vez que ambos (homens e mulheres) estão inseridos numa “experiência falante completa” (Lacan, 1971/2009, p. 31). Logo, na idade adulta, para o menino a questão é se fazer parecer-homem, em que “um dos seus correlatos essenciais é dar sinal à menina de que se o é” (Lacan, 1971/2009, p. 31). Há, portanto, nesse seminário uma clara aproximação entre as posições sexuadas e a operação do semblante, que é veiculada pelo discurso. Isto é, no nível da relação homem e mulher estamos imediatamente colocados na dimensão do semblante, uma vez que o real está no cerne da impossível relação proporcional entre os sexos.

Sobre a não inscrição da relação sexual na linguagem, Lacan (1971/2009) ensina, na oitava lição desse seminário, que a linguagem não dá conta da relação sexual, uma vez que ela não é capaz de relacionar, via uma inscrição efetiva, os dois polos que se intitulariam homem e mulher. Assim, para o autor, desde Freud, devemos pensar numa relação sexuada, e não sexual. Contudo, tal (não)relação ocorre, exatamente, pelo fato de a relação sexual não se inscrever na linguagem, há um fracasso estrutural em jogo, uma discórdia.

Ainda nessa lição, Lacan esclarece que a relação entre o homem e uma mulher não funciona sem um terceiro termo, “que é o falo propriamente dito” (Lacan, 1971/2009, p. 132). E o autor nos alerta: o falo não é um meio-termo entre os sexos. Nas palavras dele: “Se ligarmos a um dos dois termos o termo homem, por exemplo, podemos ter certeza de que ele não se comunicara com o outro, e vice-versa. É especificamente essa a característica do terceiro termo” (Lacan, 1971/2009, p. 132). Como demonstra a figura a seguir, o falo não é um meio-termo entre os sexos, uma vez que, a partir dele, o triângulo não se fecha. Se o triângulo se fechasse, poderíamos afirmar que a relação sexual existiria.



Figura 1: Recuperado de Lacan (1971/2009, p. 132)

Brodsky (2008) esclarece que se trata de um esquema elementar, em que, ao se dirigir ao falo, o homem não chega à mulher; e uma mulher, por seu turno, nunca chega ao homem, já que também se dirige ao falo. Costa (2008), por sua vez, ressalta a dimensão de semblante do falo. Isto é, para que um sujeito, masculino ou feminino, possa acessar o campo do Outro, enquanto sexuado, faz-se necessário que se atualize o encontro com o falo e o vazio inerente à sua dimensão significativa.

Quanto ao homem, segundo Lacan (1971/2009), ele é uma função fálica, já que é apenas como significante que o *todo homem* existe. A mulher, por sua vez, só pode sê-lo enquanto *uma mulher*: “Como acentuei vivamente, não existe *toda mulher*” (Lacan, 1971/2009, p. 133). Nesse ponto, o autor cunha uma formulação que nos é da máxima importância: ele nos diz que há um *discordancial*, que só se sustenta por ser enunciado. Tal enunciado discordancial se refere ao famoso aforismo *A mulher não existe* (Lacan, 1971/2009, p. 69). Por meio dessa formulação provocante, Lacan visa demarcar que, na relação sexual, há apenas a possibilidade de que *A mulher* (que não existe) se coloque ali enquanto *uma mulher*, não-toda submetida ao falo. Voltaremos a esse ponto, mais adiante, neste mesmo capítulo.

Percebemos, então, que é a partir dos semblantes sexuais – uma mescla de elementos simbólicos e imaginários – que o sujeito se orienta, de acordo com a subjetividade de sua época, inscrevendo sua posição sexuada. O discurso, como vimos, é da ordem do semblante, pois a relação sexual se revela impossível de nele se formular. Isto é, não há uma fórmula que determina de maneira plena e certa o encontro entre os sexos, já que não há a inscrição do significante d’A mulher no inconsciente. Logo, diante dessa ausência da relação sexual, cada ser falante tem, como tarefa singular, o desafio de inventar modos de acesso ao parceiro. Para isso, os seres, que falantes são, contam com o auxílio dos semblantes, que fazem crer que há algo ali, justamente, onde a inexistência da relação sexual faz furo – gerando uma discórdia estrutural entre os sexos.

II.b. A sexuação e a inexistência da relação sexual

Em 1972-73, com o Seminário *Mais, Ainda*, Lacan nos apresenta a construção da tábua da sexuação e a especificidade do gozo feminino: estar não-todo submetido à lógica fálica. Como veremos, com a escrita das fórmulas quânticas da sexuação, Lacan alojou o falo do lado masculino e escreveu o lado feminino, que, apesar de se relacionar com o falo, “assinala um além do Édipo, um além do falo, escrevendo assim uma outra lógica, a lógica do não-todo” (Marcos, 2011, p. 155). Passemos, então, ao estudo da tábua.

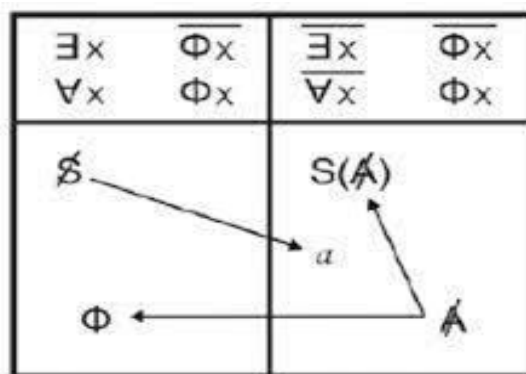


Figura 2: Recuperado de Lacan (1972-73/2008, p. 84)

A coluna da esquerda descreve a posição masculina e a do lado oposto, a feminina. Verificamos que na parte superior da tábua, há dois tipos de quantificadores,⁸ que não se inscrevem da mesma forma em ambos os lados:

- ⇒ Quantificadores existenciais – $\exists x$ e $\overline{\exists x}$, que devem ser lidos: “existe um” e “não existe um”, respectivamente.
- ⇒ Quantificadores universais – $\forall x$ e $\overline{\forall x}$, que devem ser lidos: “para todo x” e “não para todo x”, respectivamente.

Inscrições do lado masculino:

- ⇒ $\exists x \overline{\Phi x}$: existe um x para quem a função fálica não funciona; ou seja, existe um homem que não está submetido à castração.

⁸ Segundo Iannini (2017), os quantificadores universais (\forall) e os quantificadores existenciais (\exists) foram as novidades mais impactantes introduzidas por Frege, na lógica. Com tal recurso, objetiva-se uma formalização que evite as equivocidades da linguagem, ao visar a univocidade dos símbolos. Desse modo, a lógica fregeana, ou lógica moderna, é considerada, nos melhores manuais de lógica, um paradigma que permite superar a lógica clássica aristotélica – em que há a contaminação pelas armadilhas da linguagem. Contudo, é interessante frisar que Lacan se serve amplamente dos dois paradigmas lógicos na escrita das fórmulas quânticas da sexuação.

⇒ $\forall x \phi x$: para todo x há a inscrição da função fálica; ou seja, todo homem está totalmente submetido à castração.

Inscrições do lado feminino:

⇒ $\exists x \neg \phi x$: não existe um x para quem a função fálica não funciona; ou seja, não há mulher que não esteja submetida à castração.

⇒ $\forall x \phi x$: para não-todo x há a inscrição da função fálica; ou seja, a mulher é não-toda submetida à castração.

Segundo Lacan (1972-73/2008), todos os seres falantes se inscrevem de um lado ou de outro desse quadro, que matemiza duas distintas lógicas de se assujeitar à função fálica. Assim, como vimos, o lado direito representa a posição feminina, enquanto o esquerdo, a masculina. Nessa perspectiva, uma ressalva impõe-se como indispensável: ao tratar das fórmulas quânticas da sexuação, Lacan não está postulando que os homens estarão exclusivamente à esquerda e as mulheres, à direita da tábua. Como ele próprio nos ensina: “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, 1972-73/2008, p. 86). Desse modo, percebemos que a lógica da sexuação é distinta do dito destino anatômico e, principalmente, distinta da lógica dos atributos. Isto é, para Lacan é plausível que homens, no aspecto biológico, se inscrevam na posição sexuada feminina, ao passo que também é possível às mulheres, anatomicamente falando, se situarem do lado masculino da sexuação.

Soria Dafunchio (2011) ressalta que, com as fórmulas quânticas da sexuação, Lacan retoma o Édipo freudiano, ao localizá-lo no lado masculino da tábua. É desse lado que se encontra o quantificador da exceção, $\exists x \neg \phi x$, que dá lugar para o quantificador universal, $\forall x \phi x$. Assim, verificamos que o lado esquerdo indica que o gozo fálico é marcado pelo limite, já que o conjunto dos homens se funda pela exceção do pai primitivo, do mito de Totem e Tabu, à regra da castração – uma vez que ele é o único a gozar de todas as mulheres. Com isso, temos a constituição do universal – todos os filhos estão submetidos à castração, por não terem acesso às mulheres da horda.

De acordo com Bispo (2012), Lacan define o lado masculino com a mesma lógica na qual ele costumava articular o campo simbólico: pela extração de um significante (S_1) que ordena toda a cadeia. A posição masculina, portanto, sustenta-se pela existência de

um significante que marca a suposição de que há alguém, em algum lugar, que não tenha sido submetido à castração. Na parte superior do quadro da sexuação, à esquerda, temos esse significante representado pelo *ao-menos-um* que diz não à função da castração, $\overline{\Phi x}$; e, na parte inferior, pelo Φ (falo), que suporta a divisão do sujeito ($\$$).

Logo, como vimos, na parte inferior esquerda Lacan situa o sujeito dividido ($\$$) e o falo (Φ): ambos produtos da operação edípica. Do sujeito dividido parte uma flecha em direção ao lado direito, que encontrará o objeto pequeno *a*. Assim, por meio dessa inscrição, Lacan retoma a fórmula da fantasia ($\$ \langle \rangle a$), para formalizar a maneira pela qual o lado fálico aborda o lado feminino. Nas palavras do autor: “só lhe é dado atingir seu parceiro sexual, que é o Outro, por intermédio disto, de ele ser a causa de seu desejo” (Lacan, 1972-73/2008, p. 86). Portanto, a inscrição $\$ \rightarrow a$ indica que uma mulher, em última instância, só pode ser tomada por um homem como objeto parcial daquilo que seria o corpo do Outro. De acordo com Bispo (2012), esse pequeno *a* é um lugar vazio, sem nenhuma significação *a priori*, que acolhe o significante que simboliza o corpo de uma mulher para o homem. É esse mecanismo de redução do feminino ao objeto *a* que abordaremos no próximo capítulo, na seção “O fetichismo masculino” (ver p. 49).

Ao focarmos no lado feminino, percebemos que por não haver uma exceção, $\overline{\Phi x}$, não há também nenhuma universalidade, $\overline{\forall x} \Phi x$. Portanto, o ponto de partida da lógica não-toda fálica é a inexistência da exceção, que se funda da inexistência do significante d’A mulher no inconsciente. A consequência disso é justamente o não-todo, em que uma mulher não apenas se relaciona com o gozo fálico mas também terá uma relação com essa ausência, com esse significante faltante. Por isso, a afirmação lacaniana de que o sujeito que desse lado se inscrever “... 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. 86).

Na parte inferior da tábua, à direita, temos \mathcal{A} mulher que não existe – por ser não-toda – e duas setas que dela partem. A primeira direciona-se ao outro lado e encontra o falo. Com essa inscrição, Lacan está representando a vertente fálica do gozo feminino. Contudo, há a segunda seta, que parte do \mathcal{A} e dirige-se ao $S(\mathcal{A})$ – significante da falta no Outro –, que também está localizado no lado direito do quadro. É nessa inscrição que Lacan localiza a vertente suplementar do gozo feminino, em que uma mulher se depara com a pura ausência que caracteriza seu gozo. Assim, o gozo feminino é duplo: pode ter relação com o falo, sem dele se ocupar totalmente; e pode também ter relação com o

ilimitado do campo do Outro. Nas palavras de Lacan (1972-73/2008, p. 87): “Esse \mathcal{A} não se pode dizer. Nada se pode dizer da mulher. A mulher tem relação com $S(\mathcal{A})$ e já é nisso que ela se duplica, que ela não é toda, pois por outro lado, ela pode ter relação com o Φ ”. Podemos afirmar, portanto, que uma mulher tem seu gozo não-todo ocupado no homem, situando para além dele seu verdadeiro parceiro - $S(\mathcal{A})$.

De acordo com Soria Dafunchio (2011), é interessante notar que, no quadro da sexualização, o feminino fica separado da fantasia (que pode ser localizada no lado masculino, como já vimos). Para a autora, trata-se, no feminino, de uma dimensão fantasmática em que o dizer prevalece sobre o objeto. Isto é, para a ocorrência do gozo feminino, a palavra de amor tem papel fundamental. Assim, conectar-se a aquele que fala (de amor) é uma condição para que uma mulher tenha acesso a esse gozo não-todo. Essa questão da função da fantasia para a posição masculina e feminina será melhor desenvolvida no próximo capítulo (ver p. 59).

Nesse ponto, é essencial retomarmos *Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina* (Lacan, 1958/1998), texto que anuncia, e precede em 14 anos, as elaborações do *Seminário 20*. Em 1958, data em que a obra foi escrita, Lacan já estava claramente às voltas com a questão do gozo feminino, a partir de uma crítica da noção do orgasmo vaginal, que “guarda invioladas as suas trevas” (Lacan, 1958/1998, p. 737). Nesse artigo, o autor questiona se “a mediação fálica drena tudo o que pode se manifestar de pulsional na mulher” (Lacan, 1958/1998, p. 739), além de usar o significante “suplemento” para se referir ao feminino: “[...] recomendação, que Freud repete com frequência, de não reduzirmos o suplemento do feminino para o masculino ao complemento do passivo para o ativo” (Lacan, 1958/1998, p. 740). Assim, percebemos que, já no começo da década de 1960, Lacan sinaliza que “se há um ser da mulher, ele está em um suplemento” (Laurent, 2012, p. 88). Temos, pois, a posição feminina pensada a partir de um suplemento ao significante, ao significante fálico. Segundo Laurent (2012), não podemos deixar de escutar no termo suplemento à oposição à falta, uma vez que o suplemento convoca à invenção, por estar para além da linguagem. É, pois, pelo viés do gozo que podemos, de alguma maneira, localizar o ser da mulher. Nas palavras de Laurent (2012, p. 89): “o que faz com que os nomes das posições femininas girem em torno de levar em conta uma relação especial com um gozo que não tem mais a medida fálica”. E ainda: “na perversão, pelo contrário, na perversão masculina, o império do gozo fálico é especialmente colocado em primeiro plano” (Laurent, 2012, p. 89).

É também nesse mesmo escrito que Lacan formula a célebre tese: “o homem serve aqui de conector para que a mulher se torne esse Outro para ela mesma, como o é para ele” (Lacan, 1958/1998, p. 741). Assim, para Laurent (2012), a verdadeira posição feminina não consiste em ser tudo ou nada para um homem (o que aponta para os casos de devastação, noção que será por nós abordada no próximo capítulo, ver p. 70), mas sim de ser Outro para um homem. A posição feminina, então, é aquela na qual o sujeito é dividido pelo seu próprio gozo: numa parte, diz respeito ao gozo fálico, numa outra dimensão, de ser levada fora de si. Assim, a partir do ser Outra para ela mesma como o é para um homem, uma mulher é também para si o próprio desconhecido, o não-todo. Uma mulher desconhece aquilo que a faz não-toda, já que parte do seu gozo está fora da linguagem. Apesar de nenhuma palavra poder ser dita sobre o gozo feminino, o que a mulher sabe é o fato de que ela experimenta esse gozo.

Nesse contexto, com o *Seminário 20*, percebemos como Lacan retoma sua tese do gozo feminino, ampliando-a. Na década de 1970, o gozo feminino é tido como da ordem do infinito, já que está para além do limite fálico. Nos termos do autor: “Quando digo que a mulher é não-toda e que é por isso que não posso dizer *a* mulher, é precisamente porque ponho em questão um gozo que, em vista de tudo que serve na função Φ_x , é da ordem do infinito” (Lacan, 1972-73/2008, p. 110). Nesse ponto, Lacan nos adverte que, apesar de o gozo feminino se caracterizar pelo não-todo, as mulheres não deixam de estar submetidas ao falo. O diferencial é, portanto, que para os sujeitos do lado feminino da tábua da sexuação há um algo a mais relativo ao gozo. O gozo feminino é, justamente, aquele que comporta um suplemento para além da referência fálica.

Segundo Rosa (2019), como não há uma representação do feminino no inconsciente, já que há apenas a existência do significante fálico para designar os seres sexuados, o feminino torna-se de difícil apreensão não só para os homens, como também para as mulheres. Assim, o Outro sexo é sempre o feminino, em que, diante da impossibilidade de ser representada por um significante, a feminilidade indexa um gozo suplementar ilimitado.

De acordo com Miller (1997-98/2016), o gozo suplementar se apoia em um binário. Em primeiro lugar, como já vimos, temos a diferença entre o gozo fálico e o gozo suplementar. Em segundo lugar, temos a dupla face do gozo suplementar: por um lado, o gozo do corpo não limitado pelo falo; por outro lado, o gozo da palavra, das palavras de amor. Como nos ensina Lacan: “falar de amor é em si mesmo um gozo” (Lacan, 1972-73/2008, p. 90).

Ainda segundo Miller, essa face do gozo suplementar enquanto gozo da palavra não está totalmente evidente na obra de Lacan. Contudo, esse aspecto pode ser deduzido do gozo erotomaníaco, em que há a necessidade de que o Outro lhe enderece falas de amor. Esse ponto da erotomania será abordado com maior rigor no próximo capítulo (ver p. 55). Desse modo, Miller relaciona o gozo do significante como tal – ou seja, a outra satisfação “que se satisfaz no nível do inconsciente [...] e na medida em que ali algo se diz e algo não se diz” – com o gozo suplementar feminino, “aquele sobre o qual a mulher não solta nem uma palavra” (Lacan, 1972-73/2008, p. 57 e 66).

Faz-se essencial destacar, portanto, que Lacan nomeia o gozo feminino como suplementar, e não como complementar, ao falo. Essa ressalva é da máxima importância, visto que é a partir dela que podemos sustentar a tese lacaniana da inexistência da relação sexual. O próprio Lacan (1972-73/2008, p. 79) adverte: “Vocês notarão que eu disse suplementar. Se tivesse dito complementar, onde é que estaríamos? Recairíamos no todo”.

Logo, o aforismo *a relação sexual não existe* pode ser lido como a impossibilidade dos dois sexos se encontrarem em complementaridade, já que cada qual goza solitariamente à sua maneira específica. Quanto à solidão do gozo, Miller (2000, p. 47) explica: “O gozo como tal é Uno, ele provém do Um e não estabelece, por ele mesmo, relação com o Outro. A relação sexual não existe quer dizer que, no fundo, o gozo é idiota e solitário”. Nessa perspectiva, a partir do autismo do gozo que torna impossível a relação entre os distintos modos de gozar, podemos concluir que há uma discórdia entre o lado masculino e o lado feminino da tábua da sexuação.

1.2. As incomensuráveis balanças da discórdia e do amor

Na mitologia grega, Éris é a deusa da discórdia e tem relação direta com a Guerra de Troia. Segundo os antigos, todos os deuses do Olimpo, exceto Éris, foram convidados para o casamento forçado de Peleu e Tétis, os futuros pais de Aquiles. Ao perceber que não era bem-vinda à celebração, Éris comparece ao evento e causa uma enorme discórdia. A deusa lança, no meio do festejo, uma maçã de ouro, o famoso pomo da discórdia, com a inscrição: “Para a mais bela”. Três deusas reivindicaram para si o objeto agalmático: Hera (deusa do casamento, protetora das mulheres e do nascimento), Atena (deusa da sabedoria, da guerra, das artes, da estratégia e da justiça) e Afrodite (deusa do amor, da beleza corporal e do sexo). Zeus, que não queria encarar a cólera das perdedoras, nomeou

o rei de Troia, Príamo, como o responsável para resolver o impasse. Contudo, Príamo já estava bastante idoso e passou tal responsabilidade para Páris, seu filho e príncipe de Troia. Cada uma das três deusas envolvidas tentou convencer Páris a dar-lhe o título, prometendo-lhe presentes: Hera ofereceu-lhe poder político, Atena propôs dar-lhe habilidade e sabedoria para as batalhas, enquanto Afrodite prometeu-lhe o amor da mais bela mortal. No entanto, a mais bela mortal era Helena, esposa de Menelau, o rei de Esparta. Assim, quando Páris concedeu a Afrodite o título de mais bela, ele acabou dando início à célebre Guerra de Troia, que aconteceu porque, além de ter causado a ira de Hera e Atena, Helena foi por ele sequestrada. Desse modo, a escolha de Páris acabou condenando sua cidade, que foi destruída pelo conflito entre as demais cidades-estado gregas (protegidas por Hera e Atena) e Troia (protegida por Atena). A guerra que supostamente ocorreu entre 1.300 a.C. e 1.200 a.C. foi cantada/contada pelo poeta grego Homero, em sua obra *Iliada*.

Para além do enredo mitológico, nos interessa apontar como, desde a Antiguidade, a noção de discórdia é essencialmente vinculada ao amor e ao feminino. Como o mito grego nos demonstra, o pomo da discórdia foi lançado entre três mulheres e foi eleita como a mais bela aquela que garantiu o amor a Páris. Nesse sentido, como veremos adiante, Freud e Lacan corroboram essa vinculação quando este afirma, por exemplo, que há um “conflito universal entre a philia (amor) e o neikos (discórdia)” (Lacan, 1953/1998, p. 319); além da discórdia ser, na década de 1970, articulada ao não-todo.

Ademais, é interessante frisar, na esteira de Iannini (2017, p. 122), que “o Lacan tardio é grego, portanto solar”. Ou seja, vemos no dito último Lacan um recuo em direção à cultura grega. Prova contundente dessa afirmação são as aulas do *Seminário 20*, em que Lacan faz referência a Aristóteles e à lógica clássica em diversos momentos. Não podemos deixar de notar, contudo, que Frege e a lógica moderna estão também amplamente presentes no mesmo *Seminário*. Desse modo, ainda de acordo com Iannini, podemos afirmar que uma das características mais marcantes de Lacan é a maneira pela qual ele faz uso de referências contrastantes dentro de um mesmo contexto. Nas palavras do autor: “um tema que pessoalmente sempre me intrigou é a coexistência do recurso a Aristóteles (e ao pensamento grego) e a Frege (e à lógica moderna), duas referências maiores quando se trata de falar de lógica ou de aspectos lógicos da linguagem” (Iannini, 2017, p. 112).

Dito isso, passemos imediatamente ao estudo das abordagens feitas por Freud e Lacan da noção de discórdia. Como já assinalamos, em Freud (1937/2017), encontramos

uma teorização sobre a discórdia no final da seção VI de *A análise finita e a infinita*, em que o autor dialoga com o filósofo grego Empédocles. Já em Lacan, ao longo de seus *Seminários* localizamos duas importantes referências à discórdia: no curso sobre *A transferência* (Lacan, 1960-61/1992) e nas aulas sobre *... ou pior* (Lacan, 1971-72/2012).

1.2.1. A discórdia e o vazio da satisfação pulsional

Em *A análise finita e a infinita* (Freud, 1937/2017), o psicanalista serve-se do filósofo grego pré-socrático Empédocles de Ácragas (Agrigento), que nasceu em 495 a.C., para se questionar sobre a sua originalidade na formulação do dualismo pulsional. Isso porque Empédocles já havia postulado a existência de dois princípios fundamentais que regem os acontecimentos na vida terrena e psíquica: a *philia* (amor) e o *neikos* (discórdia). Para o filósofo, o amor é uma força que objetiva reunir em uma única unidade as partículas oriundas dos quatro elementos, enquanto a discórdia almeja reverter todas essas misturas, separando as partículas uma das outras.

Sobre a proximidade das formulações de Empédocles com sua teoria do dualismo pulsional, Freud (1937/2017, p. 362) nos diz: “seríamos tentados a afirmar que as duas coisas são idênticas, se não houvesse a diferença de que a fantasia dos gregos era cósmica, enquanto a nossa se contenta com a aspiração de validade biológica”. Assim, o psicanalista prossegue desenvolvendo sobre a convergência de suas elaborações com as do filósofo, explicando que o princípio grego da discórdia pode ser intimamente relacionado com o conceito de pulsão de morte. Nas palavras do autor: “de certa forma, também reforçamos biologicamente o princípio da discórdia, na medida em que remetemos a nossa pulsão de destruição à pulsão de morte, à ânsia do ser vivente em retornar ao inanimado” (Freud, 1937/2017, p. 353). Nesse sentido, Freud valida o uso do termo discórdia para analisarmos os processos psíquicos que fazem obstáculo à fusão, impossibilitando a complementaridade buscada pelo amor.

Com base em Santiago (2019) podemos afirmar que, enquanto para Empédocles e para Freud há um dualismo pulsional, para Lacan há o vazio da satisfação. O autor nos esclarece que Lacan não adere ao dualismo pulsional sem, no entanto, tornar-se monista. Assim, por recusar tanto o dualismo quanto o monismo, a posição de Lacan, para Santiago, consiste em desontologizar a pulsão. Isto é, ao colocar o acento principal sobre as relações entre a pulsão e o Outro da linguagem, Lacan privilegia o acefalismo

pulsional, demarcando que a satisfação ocorre no trajeto de ida e vinda da pulsão, que contorna incessantemente o objeto, sem eliminá-lo jamais.

A discórdia pode ser considerada, portanto, como inerente à falta de fundamento ontológico da pulsão. Nas palavras de Santiago (2019, p. 23): “a discórdia pode ser tomada aqui na vertente do que se conhece como o último paradigma do gozo em Lacan, a saber: ‘a não-relação’. Com isto, rechaça-se a ontologia da pulsão com a lógica da não-relação, o que requer do psicanalista uma ética do bem-dizer sobre a discórdia”.⁹

Tal argumento de Santiago é da máxima importância, pois nos permite concluir que o amor e a discórdia não são um par de opostos, já que ambos têm a mesma mola propulsora: a inexistência da relação sexual. Para sustentarmos essa hipótese, recorreremos às elaborações de Freud e Lacan sobre as relações do amor e do ódio. Faz-se interessante notar que, no *Seminário 20*, é Lacan (1972-73/2008) quem se serve de Empédocles para formular sobre a relação dessas duas paixões:

Havia um chamado Empédocles – como por acaso, Freud se serve dele, de tempos em tempos, como de um saca-rolhas – de quem só conhecemos sobre isto três versos, mas dos quais Aristóteles tira muito bem as consequências quando enuncia que, em suma, Deus era, para Empédocles, o mais ignorante de todos os seres, por não conhecer de modo algum o ódio. É o que os cristãos mais tarde transformaram em dilúvios de amor. Infelizmente, isto não cola, porque não conhecer de modo algum o ódio é não conhecer de modo algum o amor também. Se Deus não conhece o ódio, é claro, para Empédocles, que ele sabe menos do que os mortais. (Lacan, 1972-73/2008, p. 95)

I. Uma ética do bem-dizer sobre a discórdia: o amódio

Desde Freud (1915/2017a), sabemos que o amor e o ódio não mantêm entre si uma relação simples. O autor fala da existência de uma ambivalência desses sentimentos, uma vez que eles aparecem, com especial frequência, sendo dirigidos para o mesmo objeto. Contudo, Freud destaca que o ódio é um afeto primário, já que ele, “como relação com um objeto, é mais antigo que o amor” (Freud, 1915/2017a, p. 61).

Lacan (1972-73/2008), por sua vez, diz que ambivalência é um nome bastardo para a relação dessas duas paixões, visto que não coloca o ódio em seu lugar. Ele propõe,

⁹ Quando Santiago se refere ao último paradigma do gozo em Lacan, é uma alusão ao texto milleriano “Os seis paradigmas do gozo”. De acordo com Miller (2000), no *Seminário 20*, temos o sexto e último paradigma. Nos termos do autor: “Esse paradigma é fundado, essencialmente, sobre a não-relação, sobre a disjunção – a disjunção do significante e do significado, a disjunção do gozo e do Outro, a disjunção do homem e da mulher sob a forma de: *A relação sexual não existe*. Trata-se, verdadeiramente, do *Seminário das não-relações*” (Miller, 2000, p. 39)

assim, o neologismo *Hainamoration*, “uma enamoração feita de ódio e de amor, um *amódio* é o relevo que a psicanálise soube introduzir para nele inscrever a zona de sua experiência” (Lacan, 1972-73/2008, p. 97). Desse modo, com Arenas (2019), lemos essa zona da experiência analítica como da ordem do real. Amor e ódio não mantêm entre si uma simples relação de ambivalência, uma vez que ambos se relacionam com o campo do gozo.

Gil Caroz (2016), ao comentar a afirmação lacaniana de que “não se conhece nenhum amor sem ódio” (Lacan, 1972-73/2008, p. 97), esclarece que o amor é um semblante, uma construção secundária ao ódio, que permite certa circunscrição da pulsão de morte. Contudo, como tal circunscrição só se dá de forma incompleta, o ódio jamais se neutraliza totalmente, ele apenas se localiza de outra maneira.

Desse modo, podemos concluir que Lacan faz, na década de 70, uma recentralização dos afetos tendo como bússola a perspectiva do gozo. Parafraseando o próprio, propomos: não se conhece nenhum amor sem discórdia, pois o gozo sexual, enquanto fálico, faz obstáculo ao encontro entre os sexos.

1.2.2. A discórdia e a comicidade do amor

No *Seminário 8*, Lacan (1960-61/2010) se serve do texto platônico *O Banquete* para articular o ponto essencial do problema do amor. Nesse sentido, ele afirma: “basta amar para ser presa dessa hiância, dessa discórdia” (Lacan, 1960-61/2010, p. 56). Como podemos entender essa elaboração?

Para Lacan (1960-61/2010, p. 49), o amor é “um sentimento cômico”, da ordem de uma significação metafórica. O autor nos explica que o amante, *o érastès*, se caracteriza por possuir uma falta, apesar de não saber o que é que lhe falta. Por outro lado, o objeto amado, *o éroménos*, se situa como aquele que tem algo oculto, sendo justamente isso que constitui sua atração. Contudo, a comicidade do amor pode ser apreendida na medida em que não há nenhuma coincidência entre os termos do par amado-amante, pois há entre eles uma hiância, uma discórdia estrutural. Nas palavras do Lacan: “O que falta a um não é o que existe escondido no outro. Aí está todo o problema do amor” (Lacan, 1960-61/2010, p. 56). Assim, a “manifestação do amor como um milagre” (Lacan, 1960-61/2010, p. 74) se produz com a metáfora, a substituição, do amante pelo amado; isto é, na passagem de um lugar ao outro nessa estrutura comicamente discordante.

Além disso, nessas formulações iniciais acerca da experiência amorosa, Lacan nos demonstra que há uma íntima relação entre o amor e o desejo (Soria Dafunchio, 2011). Não é possível a ocorrência do amor, sem a existência do desejo, que, por sua vez, também não aconteceria sem a falta. Essas afirmações são possíveis, uma vez que não se busca o que já se possui, deseja-se, somente, a partir daquilo que falta. Dessa forma, o desejo, para Lacan, é afastado da necessidade fisiológica, como consequência da entrada dos seres falantes no campo simbólico, via operação de castração. Nessa trajetória nos significantes do Outro, da necessidade à demanda, o objeto se torna para sempre perdido, o que instaura uma falta impossível de ser anulada. Assim sendo, a experiência amorosa é estruturalmente fadada à insatisfação, pois o que se pede e aquilo que se encontra serão sempre diferentes. Nas palavras de Miller (1989/2010, p. 12): “isso é propriamente o amor, o que concerne ao Outro enquanto privado daquilo que dá”. Concluímos que a castração, como agente da falta, é uma condição necessária para que o amor exista, já que “o amor é dar o que não se tem” (Lacan, 1960-61/2010, p. 41).

É interessante destacar que nas teorizações sobre o amor e a discórdia da década de 1960, Lacan ainda não os havia relacionado com a diferença sexual. Ao focar na relação falo-castração, o autor não problematiza as incidências da sexuação sob o par amado-amante (Soria Dafunchio, 2011). Ao contrário, quando Lacan usa *O Banquete* como referência para pensar o amor, ele está trabalhando essencialmente com um tipo de laço que se estabelece entre iguais. Ele nos diz: “O amor grego, é preciso que se acostumem com essa ideia, é o amor dos belos rapazes [...] dizer que não havia, forçosamente, apenas isso, é evidente, é claro. Nem por isso deixa de ser verdade que no plano do amor só havia isso” (Lacan, 1960-61/2010, p. 45).

Logo, percebemos claramente que, nesse seminário, Lacan aborda o amor pelo viés da posição masculina. O modelo do amor aqui proposto é o da mão que se estende em direção a um objeto e que, por milagre, encontra uma mão, do outro lado, que também está à procura do objeto. Desse modo, o encontro amoroso é pensado somente pela via do fetichismo, em que se busca acessar uma parte do corpo do Outro por meio do objeto *a*. A função do fetichismo para a posição masculina será trabalhada no próximo capítulo.

Quanto à discórdia, na época do *Seminário 8*, podemos afirmar que ela também está diretamente articulada à relação falo-castração, ao centrar-se numa dialética que joga com a falta. Ou seja, a discórdia estrutural decorre da hiância existente entre o par amado/amante, em que, como vimos, “o que falta a um não é o que existe escondido no outro” (Lacan, 1960-61/2010, p. 56). Para finalizar, ressaltamos, portanto, a dimensão

essencialmente cômica da discórdia entre os sexos. Entre a tragédia e a comédia, a discórdia está mais próxima do risível, já que “o essencial do mecanismo do cômico [...] é sempre no fundo referência ao falo” (Lacan, 1960-61/2010, p. 123).

1.2.3. A discórdia e o não-todo

Já no *Seminário 19*, 11 anos após afirmar que basta amar para estarmos presos na discórdia, Lacan (1971-72/2012, p. 105) coloca: “é somente na discórdia que se funda a oposição entre os sexos”. Desse modo, veremos, agora, como nas elaborações da década de 1970 a discórdia relaciona-se com os distintos modos de gozo e, principalmente, com a não-toda inscrição fálica do gozo feminino.

Seguimos Lacan (1971-72/2012, p. 14) quando afirma que “a introdução do não-todo é essencial aqui”. O autor nos explica que o não-todo escapa à lógica aristotélica, uma vez que essa lógica se sustenta da função dos prosdiorismos, isto é, do uso de *tudo/todo* e de *alguns* no lugar do sujeito. O não-todo, portanto, não é a universal negatizada; ou seja, não é sinônimo de nenhum. Assim, quando utilizamos o quantificador *não-todo*, não se trata de que “*nenhum animal que tem pinças se masturba*”¹⁰ (Lacan, 1971-72/2012, p. 14), mas sim: é um “*não-todo animal que tem pinças que é exigido pelo que vem em seguida*” (Lacan, 1971-72/2012, p. 14).

Nessa perspectiva, Miller (2011/2019) esclarece que, ao elaborar sobre a sexuação feminina, Lacan não a escreveu de modo contrário à sexuação masculina. Ou seja, como já vimos, o quantificador universal do lado masculino da tábua da sexuação é $\forall x \Phi x$ (para todo x, Φx). Se a escrita das fórmulas quânticas da sexuação fosse proporcional, Lacan teria colocado a barra da negação, no lado feminino, sobre o quantificador universal; o que resultaria: “para todo x, não Φ de x”. Se essa fosse a fórmula do lado feminino, Lacan estaria afirmando que todas as mulheres não estão submetidas à castração. Eis a figura que demonstra o que Lacan não fez:

¹⁰ Interessante notar que, nesse exemplo espirituoso, Lacan está mostrando a “pequena diferença” entre o homem e a lagosta: fazer do órgão um instrumento do gozo sexual. Ele nos esclarece que um “órgão só é instrumento por meio disto em que todo instrumento se baseia: é que ele é um significante” (Lacan, 1971-72/2012, p. 17).

$$\begin{array}{c|c} \text{H} & \text{M} \\ \hline \forall x & \forall x \\ \Phi x & \overline{\Phi x} \end{array}$$

Figura 3: Recuperado de Miller (2011/2019, p. 27)

Ainda segundo Miller (2011/2019), a operação lacaniana foi muito mais sutil ao escrever, do lado feminino, o traço da negação sobre o $\forall x$. Assim, na mulher, a negação se refere ao “para todo x”, de modo que, ao estar ela não-toda submetida à função fálica, há algo que, por escapar à castração, escapa também às palavras. Nos termos do autor: “Há uma parte do gozo da mulher – não mais que uma parte – que obedece ao regime da castração, mas há outra parte, que está fora do significante, no sentido que a linguagem é a castração” (Miller 2011/2019, p. 23, tradução nossa). Eis, agora, a forma como Lacan escreveu as fórmulas quânticas da sexuação, no nível das universais:

$$\begin{array}{c|c} \text{H} & \text{M} \\ \hline \forall x & \overline{\forall x} \\ \Phi x & \Phi x \end{array}$$

Figura 4: Recuperado de Miller (2011/2019, p. 27)

Assim, percebemos claramente que não há proporcionalidade entre um lado e outro da tábua. Ou seja, como \bar{A} mulher não está escrita como o inverso do homem – o que estaria representado pela Figura 3 – o feminino não é tido enquanto um complemento do masculino. Muito pelo contrário, ao escrever as fórmulas de maneira dissimétrica (Figura 4), Lacan rejeita a lógica puramente binária e aponta a não-relação entre os sexos.

Nesse ponto, podemos retornar para o *Seminário 19*, em que Lacan (1971-72/2012) apresenta argumentos nodais para o nosso estudo. Nessa obra, o autor afirma: “Nosso não-todo é a discordância” (Lacan, 1971-72/2012, p. 22). Ele nos explica que, no nível das universais das fórmulas quânticas da sexuação, há uma discórdia, uma vez que a universal do lado feminino é inconsistente. Como vimos a partir do texto de Miller (2011/2019), a universal feminina seria consistente se a barra da negação fosse colocada sobre a função da castração (Figura 3). Nessa perspectiva, Lacan prossegue afirmando que a discordância deve ser tomada num registro totalmente oposto da foraclusão. Isto é, as mulheres conhecem a castração, porém, estão submetidas a ela de maneira não-toda.

Um pouco mais adiante nesse mesmo seminário, Lacan faz a seguinte formulação:

no nível do que funciona, isto é, a função fálica, há simplesmente a discórdia que recordei há pouco. Trata-se de que de um lado e do outro, ali, no caso, não se está na mesma posição. De um lado temos a universal baseada numa relação necessária com a função fálica, e do outro, uma relação contingente, porque a mulher é *não-toda*. (1971-72/2012, p. 102)

A partir desse fragmento do texto lacanianiano, faz-se importante que abordemos alguns aspectos fundamentais da “relação necessária” e da “relação contingente” com a função fálica. Segundo Marcos (2011, p. 156), na época em que Lacan estava desenvolvendo as fórmulas quânticas da sexualização, no início dos anos 70, a função fálica – ou seja, o falo – pode ser entendida enquanto a função da castração simbólica, em que “para satisfazer as necessidades vitais deve-se passar pelos desfiladeiros do significante”.

Desse modo, ao afirmar que há uma discórdia no nível das universais – já que o lado masculino tem uma relação necessária com a função fálica, enquanto o lado feminino tem uma relação contingente –, Lacan está se servindo da lógica modal aristotélica para construir seu argumento. Contudo, o psicanalista dá à contingência um novo estatuto, ao propô-la a partir do gozo e do real, “realizando uma verdadeira transformação dos enunciados modais”¹¹ (Maeso, 2012, p. 77).

Portanto, para Lacan, o necessário, que “não cessa de se escrever” (1972-73/2008, p. 155), denota a presença do gozo fálico sobre o fundo da castração. Ou seja, a relação necessária com a função fálica, em que se constrói a universal masculina, é tributária da “dialética que joga com a falta, ao redor da qual se sustenta todo o discurso” (Maeso, 2012, p. 77). O necessário, desse modo, é o que “se escreve o tempo todo, sem parar” (Bousseyroux, “La logique...”, citado por Laia, 1998, p. 118). Logo, do lado masculino, a castração é algo que se escreve “o tempo todo”.

Já a contingência, para Lacan, é o que “cessa de não se escrever” (1972-73/2008, p. 155). Assim, ter uma relação contingente com a função fálica é sinônimo de ter uma relação que “se escreve de uma vez por não todas” (Bousseyroux, “La logique...”, citado por Laia, 1998, p. 118). Logo, o não-todo cunhado por Lacan denota que “a essência da mulher não está na castração” (1971-72/2012, p. 45). Ou seja, uma mulher pode, ou não, se submeter à castração; de modo que não é impossível que uma mulher conheça a função fálica.

¹¹ Segundo Laia (1998, p. 118): “Em Lacan, diverso do que era apresentado pela lógica modal aristotélica, o contingente dá acesso ao impossível e o possível nos remete ao necessário”.

Para finalizar, retomemos o objeto de pesquisa desta dissertação: “se a posição do sexo difere quanto ao objeto, *é por toda a distância que separa* a forma fetichista da forma erotomaniaca do amor” (Lacan, 1958/1998, p. 742, grifo nosso). Diante dele, após o percurso de investigação realizado neste capítulo, podemos concluir que a passagem *toda a distância que separa*, ao ser relida à luz dos *Seminários 18, 19 e 20*, refere-se, em última instância, à impossível relação entre o gozo e o Outro. Assim, partindo da existência dessa discórdia estrutural entre os sexos, questionamos: E o amor? Quais são as suas chances nessas “incomensuráveis balanças” da vida sexuada?

CAPÍTULO 2 – OS ESTILOS DO AMOR

*O amor é, com certeza,
uma confiança depositada no acaso.*

Badiou

Vimos no capítulo anterior que a discórdia entre os sexos é um efeito da impossibilidade da relação sexual, já que, pela inexistência do significante d'A mulher no inconsciente, não há proporcionalidade entre o gozo fálico e o gozo suplementar. Desse modo, neste capítulo, nos interessa investigar os distintos estilos do amor diante dessa discórdia estrutural.

Seguimos, pois, novamente, na análise da afirmação de Lacan (1958/1998, p. 742, grifo nosso) de 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*”. Enquanto no primeiro capítulo nosso foco foi investigar a formulação “é por toda a distância que separa”, neste segundo, iremos nos deter sobre “a forma fetichista” e sobre “a forma erotomaníaca do amor”, analisando no que elas “diferem quanto ao objeto”.

Assim, tendo como bússola a discórdia entre os sexos, objetivamos examinar, com o auxílio de comentadores de Lacan, se a fórmula dos distintos estilos de amor – enunciada em 1958 – se sustenta com o avançar do ensino lacaniano e, caso sim, quais são as consequências que podemos daí extrair. Como veremos, ao propor que o amor faz suplência à inexistência da relação sexual, Lacan efetua uma revalorização do amor. Ou seja, com o *Seminário 20*, houve a delimitação de um campo de conjunção entre o amor e o gozo feminino, fato que permitiu a Lacan (1973/2003, p. 315) a elaboração de um “amor mais digno”, que, por estar aberto às contingências do encontro, nos faz vislumbrar uma ética do bem-dizer sobre o não-todo.

2.1. O amor como suplência

Durante o *Seminário 20*, ao nos apresentar a tábua da sexuação e o famoso aforismo “não há relação sexual” (Lacan, 1972-73/2008, p. 19), Lacan questiona como, em função da disjunção entre os sexos, é possível que haja “um amor por um outro”

(Lacan, 1972-1973/2008, p. 53). Nas palavras do autor: “O amor é impotente, ainda que seja recíproco, porque ele ignora que é apenas desejo de ser Um, o que nos conduz ao impossível de estabelecer a relação dos... A relação dos quem? – dois sexos” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 13). Nesse sentido, também no *Seminário 20*, Lacan (1972-73/2008, p. 94) sinaliza que, “dito de outro modo, o de que se trata é de o amor ser impossível, e a relação sexual se abismar no não-senso, o que não diminui em nada o interesse que devemos ter pelo Outro”. Dessas citações apreendemos que, apesar de o amor enquanto fusão não ser possível – pela inexistência da relação sexual –, algum encontro entre os sexos é plausível de acontecer, já que o autor nos estimula a não sustentarmos uma posição desinteressada pelo Outro.

Para avançarmos, faz-se importante assinalar que uma nova versão do conceito de Outro é uma das novidades do *Seminário 20*. Como vimos no capítulo anterior, o gozo é “algo que não serve para nada” (Lacan, 1972-73/2008, p. 11), uma vez que por meio dele não se estabelece nenhuma relação com o Outro. “Como situar a função do Outro? [...] pois é claro que o Outro não se adiciona ao Um. O Outro apenas se diferencia” (Lacan, 1972-73/2008, p. 137). A partir desse ponto do ensino lacaniano, o Outro é tido como portador de um corpo diferentemente sexuado (Miller, 2000); por isso Lacan nos diz que ele apenas se diferencia, remetendo-se ao gozo que impossibilita a relação entre o Um e o Outro. Nas palavras de Francesc Vilá (2009, p. 353): “no nível do corpo, é o gozo que prevalece. Não há nenhuma relação natural com o Outro”.

Na esteira de Miller (1998/2015), o gozo só se faz possível a partir de uma referência ao corpo. O próprio título em francês do *Seminário 20* nos remete diretamente ao corpo: *Encore* – que foi para o português traduzido como *Mais, ainda* –, é uma homofonia de *en-corps*, no corpo. Assim, para haver o gozo é necessário que haja um corpo vivo, uma vez que somente um corpo pode gozar.

Nesse sentido, Miller (1997-98/2016, p. 274, tradução nossa) ressalta que, a partir do *Seminário 20*, não só o sujeito é tido como portador de um corpo sexuado, mas também o grande Outro: “Se o outro é tomado *en-corps*, se é tomado como vivente, deve ser tomado, portanto, como sexuado”. Para o autor, é somente a partir dessa abordagem sexuada do sujeito e também do Outro que a fórmula da impossibilidade da relação sexual encontra seu ponto de aplicação. *A relação sexual não existe* demarca, justamente, que não se consegue acessar o Outro, do Outro sexo, senão por meio das pulsões parciais. Nas palavras de Lacan (1972-73/2008, p. 29):

só se pode gozar de uma parte do corpo do Outro, pela simples razão que jamais se viu um corpo enrolar-se completamente, até incluí-lo, fagocitá-lo, em torno do corpo do Outro. É por isso que somos reduzidos a um estreitamentozinho assim, a tomarmos um antebraço, ou não importa o quê – puxa!

Soria Dafunchio (2011), por sua vez, nos esclarece que *a relação sexual não existe* significa que há uma trama muito complexa que possibilita que um homem e uma mulher se relacionem justamente ali onde não há relação. Assim, Lacan (1972-73/2008, p. 51) nos dá a seguinte definição: “o que vem em suplência à relação sexual, é precisamente o amor”. Verificamos, portanto, que é exatamente pela não existência da relação sexual, que o laço amoroso acontece, de maneira não necessária e não suficiente. O amor nasce do furo, uma vez que ele é justamente aquilo que vem em lugar à relação que não há.

“O amor é muito mais que o amor”, diz Miller (1997-98/2016, p. 159). Nesse sentido, o autor retoma que não existe Outro ao nível da pulsão, já que a satisfação pulsional é sempre autoerótica. Logo, o amor é mais que amor, uma vez que ele pode estabelecer uma conexão com Outro, ao suprir a não-relação sexual. Para que esse enlaçamento se faça possível, segundo Miller, o amor deve ser pensado em relação ao real; ou seja, no nível do real da pulsão. Portanto, é exatamente em decorrência do autoerotismo pulsional, que o amor vem como uma suplência ao impossível em jogo entre os sexos. Nas palavras do autor: “o estatuto iminente do amor no real é suprir a relação sexual que não existe” (Miller, 1997-98/2016, p. 158). Ou ainda: “... não se pode estabelecer o laço, a relação sexual com o Outro, com exceção dessa via que não é pulsional, que é a única suscetível de se relacionar com o que nos resta do Outro, a via do amor” (Miller, 1997-98/2016, p. 275). Logo, é por não se constituir enquanto uma via pulsional, que o amor pode, contingencialmente, enlaçar dois seres sexuais. Com efeito, podemos dizer que o “amor é um semblante, uma metáfora, construído sobre a falha da relação sexual, furo fundador desses viventes tão particulares que são os seres falantes” (Amirault, 2009, p. 41). Ou seja, ao situar, no *Seminário 20*, o amor como um semblante, Lacan irá afastá-lo do registro imaginário e aproximá-lo ao registro do real.

Desse modo, a partir da postulação do amor como uma das formas de suprir a inexistência da relação sexual, também no *Seminário 20*, Lacan sinaliza que o lado masculino e o lado feminino da sexuação lidam com a não-relação de formas diferentes:

a alternância, a carta de amor, não são a relação sexual. Eles giram em torno do fato de não haver relação sexual. Há então a maneira masculina de girar

em torno, e depois a outra, que não designo de outro modo porque é disto que desse ano estou em processo de elaboração – como da maneira feminina, isso se elabora. (Lacan, 1972-73/2008, p. 63)

Quanto a essas distintas maneiras de girar em torno da não-relação sexual, Miller (1997-98/2016) nos ensina que o amor, enquanto uma das formas de suplência ao não-há, é estritamente dependente das estruturas da sexuação. Os estilos do amor, portanto, nos dizem da maneira pela qual o ser falante lida com o seu objeto, ao marcarem a forma com que cada posição sexuada irá buscar acessar o campo do Outro. Há, pois, o estilo masculino e o estilo feminino de lidar com a inexistência da relação sexual. É sobre esses distintos estilos do amor que versaremos a seguir.

2.1.1. Estilo fetichista e estilo erotomaníaco do amor

Referimo-nos às características sexuadas do amor como “estilos”, por ser assim que Lacan o faz em 1971.¹ Ou seja, enquanto em 1958 o autor diz de duas formas do amor – “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, 1958/1998, p. 742, grifo nosso) –, em 1971, na primeira lição do *Seminário 19*, ele faz menção aos estilos das ligações amorosas. Em seus termos,

deveríamos estudar [...] as consequências que isso tem sobre o que chamarei de estilo do que se relaciona com a ligação amorosa – já que, afinal, a ausência da relação sexual obviamente não impede, muito longe disso, tal ligação, mas lhe dá suas condições [e] pode ser que algo desse estilo venha a dominar o registro das ligações amorosas no que é impropriamente chamado de vasto campo do mundo, e, na verdade, isso não é tranquilizador. (Lacan, 1971-72/2012 p. 19)

Dessas citações, faz-se importante destacar dois pontos: i) já no *Seminário 19* Lacan define o amor justamente como decorrente da ausência da relação sexual; ii) não é

¹ Outra fundamental referência ao estilo no decorrer da obra lacaniana pode ser encontrada no texto de abertura de *Escritos*. Assim, a frase “O estilo é o próprio homem” (Lacan, 1966/2018, p. 9) é a primeira que lemos ao abrir tal coletânea. Com ela, Lacan busca efetuar uma crítica ao humanismo e apontar “o fato de o homem não ser mais referência tão segura” (p. 9); já que há “a divisão onde se verifica o sujeito pelo fato de um objeto o atravessar sem que eles em nada se penetrem” (p. 10). Desse modo, Lacan introduz sua invenção, o objeto *a*, no cerne da teoria analítica, postulando seu efeito de determinação sobre o sujeito. Ainda no texto de abertura de *Escritos*, temos a seguinte definição que nos é essencial: “É o objeto que responde à pergunta sobre o estilo que formulamos logo de saída” (p. 11). O estilo, portanto, tem relação, fundamentalmente, com o objeto.

tranquilizador que as ligações amorosas sejam dominadas pelos estilos – o que nos remete à discórdia entre os sexos.

Assim, a partir do texto de 1958, os distintos estilos do amor podem ser definidos como um efeito da posição do sexo, que faz diferir quanto ao objeto. Isto é, diante da não complementaridade entre sujeito e objeto, cada posição sexuada lida com o objeto de uma maneira específica: o fetichismo é a forma masculina, ao passo que a erotomania é a maneira feminina. À luz do *Seminário 20*, podemos avançar nessa formulação e propor que o objeto não desempenha a mesma função para o lado masculino e para o lado feminino da sexuação. Quanto ao demasiado destaque do objeto para a posição sexuada masculina, Lacan nos ensina:

o que a experiência analítica nos permite demarcar como sendo, ao menos por um lado da identificação sexual, do lado macho, o objeto *a*, o objeto que se põe no lugar daquilo que, do Outro, não poderia ser percebido. Na medida em que o objeto *a* faz em alguma parte – e com um ponto de partida, um só, o do macho – o papel do que vem em lugar do parceiro que falta, é que se constitui o que costumamos ver surgir também no lugar do real, isto, é a fantasia. (Lacan, 1972-73/2008, p. 69).

Por meio dessa preciosa citação, podemos apreender que, para a posição sexuada masculina, diante da impossibilidade da relação sexual, é o objeto *a* que irá ser tomado enquanto o verdadeiro parceiro do sujeito. Por isso, nessa passagem, Lacan retoma a função da fantasia fundamental, nos lembrando que ela surge como uma resposta para o furo que o real faz na linguagem.² Como iremos abordar um pouco mais adiante, a fórmula da fantasia pode ser pensada de maneira diferente para a posição masculina e para a posição feminina da sexuação – justamente pelo efeito que a posição do sexo, nas estratégias de acesso ao campo do Outro, faz diferir quanto à importância do objeto *a*.

Nessa perspectiva, também no *Seminário 20*, Lacan (1972-73/2008, p. 69) afirma: “do lado de *A* mulher, é de outra coisa que não do objeto *a* que se trata no que vem em suplência a essa relação sexual que não há”. Um pouco mais adiante, o autor nos esclarece que “a mulher é aquilo que tem relação com esse Outro” (Lacan, 1972-73/2008, p. 87). Assim, por meio desses dois fragmentos do texto lacaniano, podemos inferir que, para a posição feminina, nas ligações amorosas, é o Outro que vem como parceiro do sujeito – e não o objeto *a*, tal qual na posição masculina da sexuação. Contudo, faz-se

² Para saber mais sobre a fantasia na obra de Lacan, indicamos a seguinte referência: Carvalho, Virginia. *A lógica da fantasia e mais além*. Tese de doutorado defendida no PPG-UFMG, em 19/02/2020.

imprescindível lembrar que um dos pilares da teoria lacaniana é que não há Outro do Outro. Logo, *A* mulher tem relação, fundamentalmente, com o significante da falta no Outro, *S(A)*. Nos termos de Lacan (1972-73/2008, p. 94): “A questão é saber com efeito em que consiste o gozo feminino, na medida em que ele não está todo ocupado com o homem, e mesmo, eu diria que, enquanto tal, não se ocupa dele de modo algum”. Ou seja, como já afirmamos no capítulo anterior (ver p. 32): uma mulher tem seu gozo não-todo ocupado no homem, situando para além dele o seu verdadeiro parceiro - *S(A)*.

De acordo com Miller (1997-98/2016), a erotomania supõe que o objeto é menos objetual para a posição sexuada feminina do que para a posição masculina, em que o fetichismo está em primeiro plano. Portanto, para prosseguirmos na nossa investigação, faremos uma breve revisão na literatura sobre os termos fetichismo e erotomania. Como notaremos, ambos os conceitos não são originalmente cunhados por Lacan. Para abordar as parcerias amorosas entre os falantes, o autor se serve tanto da nosologia psiquiátrica quanto da freudiana para empregá-los em um contexto distinto da psicopatologia – no fetichismo para além da perversão e na erotomania para além da psicose.

I. O fetichismo masculino

De acordo com Saflate (2010), a palavra fetiche foi utilizada pela primeira vez pelo escritor francês Charles de Brosses, em 1756, como uma derivação da palavra portuguesa *fetisso*, que corresponde a feitiço, no português atual. Nesse contexto, a noção empregada pelo escritor francês era relativa ao fascínio que a cultura africana, seus cultos e símbolos, exercia sobre os colonizadores europeus. Mais tarde, o termo foi resgatado por exímios pensadores como Marx, Freud e Kant. Para os fins da nossa pesquisa, iremos privilegiar os desdobramentos da noção freudiana de fetichismo, por meio de uma breve revisão bibliográfica sobre o termo.

Em 1905, nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud (1905/1996, p. 145) apresenta o fetichismo ao enunciar a existência de situações em que

o objeto sexual normal é substituído por outro que conserva alguma relação com ele, mas é inteiramente inadequado para servir ao objetivo sexual normal [...] o substituto do objeto sexual é geralmente uma parte do corpo (os pés, os cabelos) muito pouco apropriada para fins sexuais, ou então um objeto inanimado que mantém uma relação demonstrável com a pessoa a quem substitui, de preferência com a sexualidade dela (um artigo de vestuário, uma peça íntima).

O autor prossegue explicando que “certo grau de fetichismo está habitualmente presente no amor normal” (Freud, 1905/1996, p. 145). A questão só se torna patológica, então, quando há uma exacerbação do grau de fetichismo, de modo que a presença da condição necessária ao objeto sexual deixa de ser um mero anseio e se torna o único objeto sexual em si, desligando-se do indivíduo.

É interessante marcar que, já no início da teoria psicanalítica, Freud se questiona sobre o “normal” e o “patológico”, no que tange ao fetichismo, e sublinha que certa condição fetichista é inerente à sexualidade humana. Esse ponto nos é de suma importância, já que ele ampara um dos usos do termo que será feito anos mais tarde por Lacan, ao teorizar sobre “as coisas do amor”. Nesse sentido, convém lembrar que é exatamente nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* que Freud (1905/1996, p. 140) postula: “a pulsão sexual é independente de seu objeto” – sinalizando que, em última instância, a pulsão é sempre perversa e polimorfa, uma vez que não tem um alvo exclusivo nem uma forma única para encontrar a satisfação.

Com o avançar das formulações freudianas sobre suas entidades nosográficas – neurose, psicose e perversão –, o fetichismo é descrito como um mecanismo essencial da perversão. Assim, em 1927, no artigo *Fetichismo*, Freud relaciona a ocorrência do fetiche com a recusa³ [*Verleugnung*] da castração feminina. A recusa da castração, portanto, é justamente o que caracteriza a perversão enquanto uma estrutura clínica. Vale ressaltar que tal recusa é efetuada por um duplo movimento, em que a percepção indesejada dos genitais femininos pelo garoto é, ao mesmo tempo, aceita e negada. Assim, podemos afirmar que há na perversão certo saber sobre a castração, o que não acontece na neurose – já que há o recalçamento [*Verdrangung*] da castração – nem na psicose – em que há a negação (rejeição [*Verwerfung*]) da castração.

Nesse mesmo texto, Freud (1927/2016, p. 315) nos fala de “condição fetichista” ao se referir a um caso por ele atendido: “o caso que me pareceu mais interessante foi aquele em que um jovem elegeu um certo brilho no nariz como condição fetichista”. Essa “condição fetichista” é digna de nota, já que também aponta, a nosso ver, para algo da sexualidade humana que pode ser pensada fora dos limites da estrutura perversa.

Lacan (1956-57/1995, p. 22), em seu retorno a Freud, ao trabalhar a relação de objeto, no *Seminário 4*, diz que o fetiche desempenha, para a psicanálise, uma função de

³ O termo é muitas vezes traduzido como *desmentido*. Contudo, optamos por acompanhar a tradução efetuada por Maria Rita Salzano Moraes para a coleção das Obras Incompletas de Sigmund Freud, da Editora Autêntica.

proteção contra angústia de castração e acrescenta: “o fetiche estaria mais particularmente ligado à angústia de castração, na medida em que esta se liga à percepção da ausência do órgão fálico no sujeito feminino e à negação desta ausência”. Como há essa ligação essencial entre o fetichismo e a angústia de castração, podemos afirmar, à luz da teoria do complexo de Édipo, como vimos no capítulo anterior, que há uma maior relação entre o fetichismo e a sexualidade masculina. Isso pode ser afirmado tendo em vista que a angústia de castração parece ser mais presente nos meninos que nas meninas.

Finalmente, é importante frisar que as elaborações lacanianas do *Seminário 4* (1956-57/1995) são contemporâneas ao escrito *Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina* (1958/1998). Como podemos ver, as lições finais do *Seminário 4* antecedem em apenas um ano o texto em que Lacan propõe uma forma fetichista e outra erotomaniaca do amor.

Nos anos 1970, no *Seminário 20*, Lacan (1972-73/2008) também se dedicou a relacionar o lado masculino da sexuação com o fetichismo e a parte feminina com a erotomania. Nas palavras dele, “não há relação sexual porque o gozo do Outro, tomado como corpo, é sempre inadequado – perverso de um lado, no que o Outro se reduz ao objeto *a* – e do outro, eu direi louco, enigmático” (Lacan, 1972-73/2008, p. 155). É interessante destacar que Lacan finaliza o seminário com essa construção, que está na sua última lição. Percebemos, assim, que, após apresentar as especificidades do gozo masculino e do feminino, ele retoma a construção apresentada em 1958 do fetichismo masculino e da erotomania feminina – fato que nos leva a afirmar que essa fórmula se mantém com o avançar do ensino laciano.

O estilo fetichista do amor, portanto, relaciona-se com a posição subjetiva masculina, em que há a primazia da fantasia. Nessa perspectiva, Laurent (1999/2015) esclarece que Lacan situa, nos homens, a fantasia como aquilo que vem ao lugar da falta. Para a posição masculina, as condições da felicidade são determinadas pela fantasia. Isto é, a ancoragem fantasmática é o verdadeiro parceiro do menino.

Desse modo, podemos afirmar, com Soria Dafunchio (2011), que, quando no campo das neuroses, é a fantasia que é perversa. Ou seja, a solução fetichista se dá pela via fantasmática em que a posição masculina, organizada a partir da lógica falo-castração, aborda o Outro lado, o feminino, em termos de objeto: crê abordar o corpo de uma mulher, porém aborda o objeto de sua fantasia. Essa é, pois, a lógica da neurose, em que a fantasia constrói alguma versão objetual do feminino.

Nas palavras de Lacan (1972-73/2008, p. 93): “Como é que os neuróticos fazem amor? Com suas fantasias...” – “a neurose é mais sonho do que a perversão”. E acrescenta que os neuróticos não possuem nenhum dos caracteres dos perversos, a não ser em sonho, pois é justamente assim, pela via da fantasia, que eles conseguem atingir algo do campo do Outro.

Contudo, faz-se importante destacar que, segundo Lacan (1972-73/2008, p. 93), essa relação entre a forma de acesso ao Outro e a fantasia está mais colocada para o lado masculino das fórmulas da sexuação: “O que se viu, mas apenas do lado 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”. Abordaremos mais adiante como, para a posição feminina, se dá esse acesso ao campo do Outro.

Para a psicanálise lacaniana, o objeto *a* é uma unidade de gozo – discreta, contabilizável e separável – heterogênea ao significante. Nessa perspectiva, a partir dessa determinação pelo pequeno *a*, o modo de gozo masculino “exige que o parceiro responda a um modelo, e isso pode ir até a exigência de um pequeno detalhe, de um pequeno detalhe pequeno *a*” (Miller, 1998/2015, p. 95).

O que caracteriza o estilo fetichista, assim, é a satisfação obtida por meio de um objeto, prescindindo da palavra. O objeto fetiche, portanto, é um objeto coerente com um modo de gozo que se dá sem o recurso à palavra. “O objeto fetiche por excelência é o objeto que não fala, inerte, objetivado, objetalizado”, nos esclarece Miller (1997-98/2016, p. 315, tradução nossa). O autor afirma, desse modo, que o objeto *a* condiciona certa erótica do silêncio.

Segundo Lacan (1972-73/2008, p. 78), “o ato de amor é a perversão polimorfa do macho, isto entre os falantes”. Há então a distinção entre o ato de amor – quando o homem aborda o objeto *a*, causa de seu desejo – e o fazer o amor – que, de acordo com Lacan, é poesia. “Para o homem, a menos que haja castração, quer dizer, alguma coisa que diga não à função fálica, não há nenhuma chance de que ele goze do corpo de uma mulher, ou dito de outro modo, que ele faça o amor” (Lacan, 1972-73/2008, p. 78). E ainda: “Não só ele a deseja, mas lhe faz toda sorte de coisas que se parecem espantosamente com o amor” (Lacan, 1972-73/2008, p. 78). Portanto, o ato de amor se parece espantosamente com o amor; mas, para que o amor ocorra, a castração é sua condição essencial. Assim, para que um homem faça amor, e goze do corpo de uma mulher (e não apenas de sua fantasia), é necessário que haja certo consentimento com a castração, de modo que o recurso ao fetichismo possa ser minimamente prescindível.

Nesse ponto, faz-se importante que retomemos uma construção que realizamos no final do capítulo anterior. Ao comentarmos a postulação lacaniana de que “no nível do que funciona, isto é, a função fálica, há simplesmente a discórdia” (Lacan, 1971-72/2012, p. 102), trabalhamos que a função fálica, enquanto um dos nomes da castração, é da ordem do necessário para a posição masculina, por se escrever o tempo todo, sem parar. Logo, deparamo-nos agora com um aparente paradoxo: Se para a posição masculina a castração é aquilo que insiste em se escrever, como podemos afirmar que, para que o homem faça amor, é necessário que haja um consentimento com a castração? É exatamente nesse ponto que o fetichismo, enquanto uma solução, nos demonstra sua função. Ou seja, é justamente pela castração ser da ordem do necessário que o fetichismo masculino vem como uma defesa. O fetichismo, portanto, é um recurso para tentar não se haver com a castração. Desse modo, podemos afirmar, com Miller (2010), que o homem tem horror à castração. Em seus termos: “O fetichismo traduz no homem o horror, o desmentido da castração que aqui podemos homologar, por aproximação, ao real do qual alguém se protege” (Miller, 2010, p. 2).

Ao investigarmos as bases dessa afirmação milleriana no arcabouço teórico da psicanálise, encontramos em Freud importantes passagens que nos amparam na abordagem do horror masculino à castração. Nesse sentido, faremos agora um ligeiro percurso por esses textos freudianos.

I.a. O fetichismo e o horror ao feminino

Para esse breve estudo sobre o horror à castração, iremos apresentar alguns recortes da obra freudiana, que serão discutidos ao final dessa enumeração das citações que nos são essenciais. Assim, usaremos a discussão realizada no capítulo anterior sobre a sexualização em Lacan para comentarmos os fragmentos freudianos e chegarmos, enfim, ao horror ao feminino.

No texto de 1918, *Tabu da virgindade (Contribuições para a psicologia da vida amorosa – III)*, Freud fala sobre “um horror fundamental à mulher”. Nas palavras do autor:

Lá onde um primitivo estabeleceu um tabu, é onde ele teme um perigo, e não se pode negar que em todas essas regras de evitação está expresso um horror fundamental à mulher. Talvez esse horror esteja justificado pelo fato de a mulher ser diferente do homem, eternamente incompreensível e misteriosa,

estranha, e por isso parecer hostil. O homem teme ser enfraquecido pela mulher, ser contaminado por sua feminilidade e então mostrar-se incapaz. O efeito relaxante, diluidor das tensões relacionadas ao coito pode ser o modelo para esse temor, e a percepção da influência que a mulher ganha sobre o homem através da relação sexual, a consideração a que ela obriga por isso, justifica a ampliação desse medo. Em tudo isso não há nada que teria caído em desuso, nada que não continue vivo em nós. (Freud, 1918/2018, p. 163)

Ainda nesse texto de 1918, encontramos a seguinte afirmação: “Sobre o fundamento dessa rejeição narcísica da mulher pelo homem, bastante deslocada para o menosprezo, a psicanálise acredita ter descoberto uma parte crucial, ao remetê-la ao complexo de castração e sua influência no julgamento sobre a mulher” (Freud, 1918/2018, p. 164).

Já em 1923, no texto *Organização genital infantil*, Freud nos fala:

também é sabido quanto a depreciação da mulher, o horror à mulher e a disposição à homossexualidade derivam da convicção final sobre a falta de pênis na mulher. Ferenczi recentemente conduziu, com toda razão, o símbolo mitológico do horror – a cabeça de Medusa – à impressão do genital feminino sem pênis. (Freud, 1923/2018, p. 240)

Em 1925, em *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos*, ao formular sobre os dois tempos da subjetivação da falta de pênis na menina como uma ameaça à castração, Freud coloca: “desse encontro, resultam duas reações que podem se fixar, e depois [...] podem determinar de forma duradoura a sua relação com a mulher: horror à criatura mutilada ou desprezo triunfal por ela” (Freud, 1925/2018, p. 264).

No artigo *Inibição, sintoma e angústia*, Freud (1926) questiona-se se é absolutamente certo que o medo da castração é a única força motriz da defesa. Sua resposta nos é da máxima relevância: o psicanalista demarca que “nas neuroses em mulheres estamos destinados a duvidar disso” (Freud, 1926/1996, p. 123). Isto é, embora possamos falar de complexo de castração nas meninas (como já vimos no capítulo anterior), “dificilmente podemos falar com propriedade em angústia de castração onde a castração já se verificou” (Freud, 1926/1996, p. 123).

Finalmente, em 1931, na obra *Sobre a sexualidade feminina*, temos: “No homem, resta também, da influência do complexo de castração uma medida de menosprezo pela mulher, percebida como castrada” (Freud, 1931/2018, p. 290).

Assim, ao relermos essas elaborações freudianas à luz da construção que estamos realizando em nossa pesquisa, percebemos como o horror à mulher relaciona-se

diretamente com a angústia de castração ou, mais especificamente, com o para além da castração. Logo, a partir de Lacan, podemos efetuar um giro que vai do horror à mulher ao horror ao feminino. Ou seja, o horror masculino é ao gozo não-todo submetido à lógica fálica. Horror que pode se apresentar em duas vertentes: i) horror ao gozo Outro de sua parceira, que por ser desconhecido é tido como ameaçador; ii) horror às irrupções esporádicas desse gozo Outro em seu próprio corpo.⁴ Faz-se ainda interessante destacar que o horror ao feminino não é exclusividade dos sujeitos masculinos: sujeitos femininos também buscam se defender das contingências do não-todo.

Para avançarmos, concluímos que o gozo fálico é, para Lacan, perverso, pois reduz o Outro ao objeto *a* – essa redução diz de uma solução fetichista ante o real da angústia de castração, nos termos do *Seminário 4*, ou ante a não existência da relação sexual, nos termos do *Seminário 20*. Já o gozo suplementar, é tido como “louco, enigmático”, fazendo referência à erotomania enquanto uma demanda ilimitada de ser amado pelo Outro, como veremos a seguir. Faz-se importante destacar novamente que, nesse uso que Lacan faz dos termos fetichismo e erotomania, ele não está os utilizando dentro do enquadre de uma discussão sobre diagnóstico estrutural. A nosso ver, Lacan (1972-73/2008, p. 15) escolhe tais termos para, assim como Freud, marcar que “no gozo dos corpos, o gozo sexual tenha esse privilégio de ser especificado por um impasse”.

II. A erotomania feminina

Segundo Jorge e Cerqueira (2012), podemos identificar quatro períodos diferentes na evolução histórica do conceito de erotomania. No primeiro, que se estende desde a era clássica até finais do século XVII, a erotomania era vista como uma doença do estado geral causada por um amor não correspondido. No segundo período, no século XVIII, a erotomania teve a ninfomania como seu protótipo, em que a prática excessiva do amor físico era sua característica primordial. Já em 1820, temos o início do terceiro período, com a definição de Zeiler da erotomania como uma loucura parcial, em que um amor não correspondido desencadearia essa manifestação de suposta doença mental. De acordo com as autoras, essa visão permaneceu durante um século, em que foi melhor desenvolvida e culminou no quarto e atual período histórico da erotomania: convicção

⁴ Trabalharemos um pouco mais esse ponto, da contingência do gozo para além do falo em sujeitos masculinos, na seção adiante *Erotomania e neurose obsessiva*.

delirante de que se é amado por outra pessoa. Desta última fase, elas destacam as elaborações do célebre psiquiatra francês Gaëtan Gatian de Clérambault, que descreveu o postulado fundamental da erotomania: convicção delirante de união amorosa com outra pessoa de estatuto superior, em que o suposto amante foi o primeiro a se apaixonar e a tentar a aproximação. Assim, o postulado funciona como um núcleo estrutural do delírio, em que toda a vida amorosa do delirante se organiza a partir dessa certeza de ser amado.

Bressanelli e Teixeira (2012), por sua vez, nos fornecem elementos para afirmarmos que essas quatro fases do conceito de erotomania são baseadas numa abordagem psiquiátrica do tema. Assim, nos é agora nodal investigar como o conceito foi trabalhado pela psicanálise.

Segundo esses autores, Freud não se ateve a uma descrição fenomenológica da erotomania, uma vez que o psicanalista, em sua análise do caso do Presidente Schreber, efetuou uma “gramática da libido” (Soller, 1991, citada por Teixeira e Bressanelli, 2012, p. 441) ao abordar os sintomas centrais da paranoia. Nesse sentido, para Freud, tanto a erotomania quanto os delírios de perseguição e de ciúmes são as três formas principais de conversão da proposição “eu (um homem) o amo (um homem)”.

No caso da erotomania, temos um primeiro movimento libidinal, em que a proposição “eu o amo” sofreria uma denegação e se transformaria em “eu a amo”. Com isso, a partir do mecanismo projetivo – em que aquilo que foi rechaçado internamente retorna desde fora –, a asserção “eu a amo” é transformada em “eu a amo, porque ela me ama”, tendo como resultado a contradição do próprio objeto. Bressanelli e Teixeira (2012) ressaltam que o sentimento de amor pelo delirante começa sempre por meio de uma percepção externa de ser amado e não por qualquer percepção interna de amar. Nesse ponto, os autores marcam a diferença do mecanismo projetivo na neurose e na psicose. Quando no campo da neurose, a projeção consiste em imputar ao outro características que são próprias do sujeito, já na psicose, a projeção é uma forma de fazer determinada característica advir de fora, de um outro no qual o sujeito não se reconhece.

Para os autores em questão, é essencial destacar que, na abordagem freudiana da erotomania, para além da acepção gramatical da paranoia, Freud já denota o amor como algo gerador de impasses. Nas palavras deles:

O que nos interessa em Freud, além de sua descrição da erotomania a partir do caso Schreber, é essencialmente como esse autor nos aponta a contingência que é própria aos destinos das pulsões, como isso tem implicações na sexualidade humana e no que diz respeito à forma como o homem vai em

busca de seus objetos de amor, seus pares sexuais. (Bressanelli & Teixeira, 2012, p. 442)

Ao pesquisarmos sobre o conceito de erotomania na obra de Lacan, percebemos que, tal como Freud, ele também não o toma como uma entidade nosográfica autônoma. As primeiras referências lacanianas à erotomania acontecem em sua tese de doutorado, em 1932, quando ele analisa o famoso caso Aimée.⁵ Ainda de acordo com Bressanelli e Teixeira (2012), apesar de o autor fazer menção ao fenômeno erotomaniaco em diferentes momentos de sua obra, Lacan dedicou a maior parte dessas referências a retomar elaborações já produzidas por Freud e Clérambault. Assim, podemos afirmar que não há na obra lacaniana nada de realmente inovador a respeito da erotomania enquanto um conceito da psiquiatria. Contudo, a abordagem lacaniana da erotomania nos é do máximo interesse, pois ela é parte integrante de uma teoria sobre o amor que demarca a falta estrutural de uma programação na escolha de objeto. Ademais, quando Lacan propõe a natureza erotomaniaca do amor das mulheres, ele está avançando em suas elaborações sobre as especificidades da sexualidade feminina, destacando, na esteira de Freud, como o amor tem para a sexualidade delas um lugar central.

Laurent (2012), em seu livro *A psicanálise e a escolha das mulheres*, ao comentar a fórmula lacaniana que distingue o amor dos homens e o amor das mulheres, afirma que a postulação do estilo erotomaniaco do amor é, de certa forma, uma resposta de Lacan ao livro *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir. Segundo Laurent, o final do livro de Beauvoir traz a tese neomarxista de que as mulheres se tornaram silenciosas por meio das condições da história, isto é, “elas incorporaram essas condições e se identificaram subjetivamente com a posição da silenciosa, que, por sua vez, provoca o discurso do Outro” (Laurent, 2012, p. 243). Desse modo, quando Lacan propõe o aspecto estrutural da erotomania no amor feminino, para Laurent, ele está questionando se o silêncio das mulheres se deve somente à história e, principalmente, demarcando que, no estilo do amor feminino, elas forçam o Outro a falar delas. Nos termos do autor: “Mesmo que entrem na

⁵ Segundo Roudinesco (2019, p. 217), Lacan, psiquiatra por formação, “era um verdadeiro clínico da loucura”. Assim, em sua tese de medicina, o autor se dedicou a estudar o caso de Marguerite Anzieu, que ele nomeou como Aimée (em português, poderíamos traduzir o nome para “Amada”). Marguerite foi internada no hospital psiquiátrico de Sainte-Anne, em Paris, após tentar matar uma atriz. Ainda de acordo com a autora, Lacan a diagnosticou como uma paranoia erotomaniaca, em que havia a busca pela responsabilização por seus atos. Anos depois, o filho de Marguerite, Didier Anzieu, foi analisante de Lacan e soube por meio de sua mãe que Lacan fora o psiquiatra dela em Sainte-Anne. Sobre isso, nos diz Roudinesco: “os conflitos entre Didier Anzieu e seu analista foram tão violentos como os que opuseram Marguerite a seu psiquiatra” (Roudinesco, 2019, p. 218).

civilização do contrato, da liderança, isso não resolve o fato que elas queiram que seu amante lhes fale algo preciso que atinja o ponto certo [...] o que elas querem ouvir é ‘diga-me mais sobre isso’” (Laurent, 2012, p. 243).

Para avançarmos, retomamos aqui a afirmação lacaniana efetuada na última lição do *Seminário 20*: “não há relação sexual porque o gozo do Outro, tomado como corpo, é sempre inadequado – perverso de um lado, no que o Outro se reduz ao objeto a – e do outro, eu direi louco, enigmático” (Lacan, 1972-73/2008, p. 155).

Assim, podemos concluir, à luz de Fuentes (2012), que Lacan nomeou o gozo feminino como “louco e enigmático”, por haver nesse modo de gozo, como na psicose, o desconhecimento dos limites da função fálica. Há, portanto, no gozo suplementar um mais além do falo, em que algo escapa ao tratamento que a linguagem propicia, via a castração e a localização do gozo. Contudo, diferentemente da psicose, no gozo suplementar há a inscrição fálica, mas há também um mais além.

Miller (1998/2015, p. 110), em *O osso de uma análise*, retoma essa abordagem sexuada das parcerias amorosas ao nos dizer: “... há uma maldição que diria que o homem terá o fetiche e a mulher a erotomania.” O autor prossegue nos esclarecendo que a forma feminina de amar é erotomaníaca, pois exige que o parceiro lhe enderece falas de amor. Miller acrescenta que é preciso ainda que o parceiro desse amor enigmático seja \mathcal{A} , pois é exatamente por possuir uma falta que ele fala à amada: “É uma demanda que incide sobre o ser do parceiro e é isso que desnuda sua forma erotomaníaca – que o Outro me ame” (Miller, 1998/2015, p. 110).

Como já apontamos, no estilo erotomaníaco do amor, a palavra do Outro é um elemento intrínseco ao gozo. Nessa perspectiva, Miller articula a função central das cartas de amor, desenvolvida por Lacan, no *Seminário 20*, como uma consequência da exigência feminina de que o Outro lhe fale. Para o autor, uma das faces do gozo suplementar relaciona-se ao gozo da palavra. Isto é, o gozo erotômano necessita que seu objeto lhe enderece falas de amor.

Nesse ponto, Laurent (1999/2015) nos explica que a disparidade no amor é uma consequência da forma como a posição masculina e a posição feminina se relacionam com as falas amorosas. Enquanto o lado homem goza em silêncio – já que a fantasia opera em silêncio; do lado mulher, é necessário, principalmente, que o ser amado fale. Ou seja, para que a posição feminina consinta com a sexualidade é preciso que o parceiro lhe enderece falas de amor. De acordo com o autor, Lacan fala do estilo erotomaníaco para

colocar em primeiro plano a certeza do amor. Desse modo, não há somente uma referência ao “é ele quem me ama”, como também a um “é ele quem me fala”.

Contudo, a palavra final sobre o amor é sempre da ordem do impossível. Nas palavras de Lacan (1972-73/2008, p. 12): “O amor demanda o amor. Ele não deixa de demandá-lo. Ele o demanda... *mais... ainda. Mais, ainda* é o nome próprio dessa falha de onde, no Outro, surge a demanda de amor”. Portanto, diante dessa falta estrutural, no lado masculino há o objeto da fantasia. Já no lado feminino, segundo Laurent, Miller⁶ aponta que Lacan não diz exatamente o que vem no lugar da fantasia. Para Miller, referenciado por Laurent, é o gozo da palavra que vem, para a posição feminina, no lugar da fantasia. Mas o que quer dizer o gozo da palavra? – questiona Laurent. Ao que explica que não é falar no sentido de falar para não dizer nada, mas sim que “as mulheres falam, elas falam muito mais que os homens, o que explica o sucesso do telefone celular” (Laurent, 1999/2015, p. 30). No entanto, nos adverte o autor, o ponto de que as mulheres falam não é mais que a superfície da disparidade do amor. O elemento essencial é que, do lado feminino, é preciso que isso fale para gozar.

Para abordarmos a especificidade da fantasia no lado feminino da sexuação, recorreremos ao texto milleriano *Una repartición sexual* (in Miller, 1997-98/2016). Segundo o autor, a fórmula $\$ \langle \rangle a$ “vale em particular para o homem, enquanto do lado mulher convém substituir esse a , fetiche e mudo, pelo Outro barrado, esse Outro do desejo que tem que falar para que o sujeito reconheça ali o seu objeto” (Miller, 1997-98/2016, p. 317, tradução nossa). Nessa perspectiva, para Miller, seria mais interessante que a fantasia fosse escrita, para o lado feminino da sexuação, como $\$ \langle \rangle \bar{A}$ -, por colocar em primeiro plano a importância do gozo da palavra, enquanto uma das faces do gozo suplementar.

Antes de prosseguirmos, faz-se importante que citeamos o escrito de 1960, *Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: Psicanálise e estrutura da personalidade*, em que Lacan (1960/1998) nos apresenta as fórmulas do desejo masculino, $\Phi(a)$, e feminino, $\bar{A} (\varphi)$. Quanto à notação $\Phi(a)$, Alvarenga (2019, p. 27) afirma que “o homem, portador do falo, faz da mulher o objeto a causa do seu desejo”. Já para a fórmula do desejo feminino, $\bar{A} (\varphi)$, podemos ler que \bar{A} mulher castrada, busca o falo no corpo do homem. Com isso, percebemos que os distintos elementos apontados

⁶ O texto milleriano citado por Laurent é a décima quarta aula do curso *O Parceiro-Sintoma*, traduzido para o português como *Uma partilha sexual*. Essa aula consta do livro *El partenaire-síntoma*, publicado pela Paidós.

por Miller, na escrita das fórmulas da fantasia masculina, $\$ \diamond a$, e feminina, $\$ \diamond A$, já se encontram amparados pelas fórmulas do desejo apresentadas por Lacan, em 1960. Contudo, destacamos que, enquanto as fórmulas do desejo se sustentam na lógica fálica para ambos os sexos, na fórmula da fantasia feminina, proposta por Miller, temos a inclusão do mais-além do falo, a partir do gozo da palavra.

Soria Dafunchio (2011), por sua vez, nos explica que, no *Seminário 20*, o amor vem intimamente enlaçado com o gozo feminino, enquanto o gozo fálico é um obstáculo para a entrada na dimensão amorosa. Disso percebemos que uma das causas principais da discórdia entre os sexos é, justamente, o fato do amor e do gozo estarem mais distantes entre si no lado masculino que no feminino das fórmulas da sexuação. Verificamos, a partir de Miller (1998/2015), que o gozo masculino suporta tanto o silêncio quanto a ausência do amor, o que não ocorre no gozo feminino, em que há a demanda constante pelas falas amorosas. Dessa diferença, “o resultado é que o homem é sempre um monstro, e que a mulher é sempre uma chata, pelo menos são essas as recriminações que um sexo faz do outro” (Miller, 1998/2015, p. 110).

Assim, será que podemos concluir que o homem tem o gozo e a mulher tem o amor? Segundo Miller (1997-98/2016), apesar de essa questão ter certo fundo de verdade, o mais interessante é destacar que, no lado feminino, o amor está enlaçado ao gozo, de forma indissociável, uma vez que se relaciona com A .

Nessa perspectiva, Miller (1997-98/2016) prossegue dizendo que, do lado feminino, o gozo que lhe é próprio está intrinsecamente, de maneira fundamental e irreduzível, ligado ao Outro, ligado ao amor do Outro. Há, portanto, uma clara conjunção entre amor e gozo feminino. Já do lado masculino, a pulsão segue dominando, inclusive a relação com o Outro. Nesse sentido, o gozo masculino se relaciona sempre com o objeto pulsional, de modo a haver uma menor abertura ao Outro, e conseqüentemente, ao amor.

Portanto, percebemos que, em psicanálise, quando no campo das neuroses, não há “O Amor” como uma entidade absoluta e desvinculada das estruturas da sexuação. A partir do ensino lacaniano, podemos dizer de estilos do amor, em que o estilo aponta para a forma como o ser sexuado lida com o objeto. Logo, no tempo em que o Outro “está mais do que nunca posto em questão” (Lacan, 1972-73/2008, p. 45), o amor pode possibilitar que o homem aloje o objeto a e que uma mulher abrigue o gozo suplementar – esse do qual ela não é capaz de dizer nada – justamente ali onde o Outro não existe.

Antes de avançarmos em nosso estudo, faz-se interessante que abordemos a menção que Lacan (1962-63/2005) faz, no *Seminário 10*, da erotomania como uma

tipicidade do amor na neurose obsessiva. Contudo, como não se trata do objeto desta pesquisa, o amor e sua relação com os tipos clínicos,⁷ não iremos nos delongar nessa discussão.

II.a. Erotomania na neurose obsessiva

Na vigésima terceira lição do *Seminário 10*, ao falar sobre o amor idealizado na neurose obsessiva, Lacan (1962-63/2005) o relaciona com tipo de amor erotomaníaco. Nos termos do autor: “o que distinguiria esse tipo de amor de um amor erotomaníaco se não houvesse o que o obsessivo empenha de seu amor, e que devemos procurar?” (Lacan, 1962-63/2005, p. 350). Como podemos entender tal relação? Será que ela vai de encontro ao argumento que estamos construindo, em que a erotomania está para o amor na posição feminina tal qual o fetichismo está para a masculina?

Segundo Indart (2000), a erotomania é um modo do amor que nos conduz à problemática do gozo feminino e à sua não-toda inscrição fálica. Nesse sentido, o autor retoma o seminário *O osso de uma análise*, de Miller (1998/2015), para demonstrar que a erotomania, como um traço do amor na neurose obsessiva, também se sustenta da crença de que se é amado, sob o fundo de uma demanda ilimitada de amor. Para tentar comprovar essa crença de ser amado, o obsessivo toma qualquer evento como um signo de amor.⁸ Essa erotomania, na neurose, se diferencia da erotomania na psicose, uma vez que se trata de uma suspeita de ser amado e não de uma certeza.

O tipo de amor erotomaníaco na neurose obsessiva, ainda segundo Indart (2000), pode ser pensado enquanto uma defesa que se relaciona ao feminino. Isto é, nesse caso, o amor surge como uma tentativa de resposta à experiência de gozo que se vincula com o hétero do próprio corpo. Assim, coloca-se em relevo a questão da feminilidade, porém no próprio corpo do sujeito.

Além disso, há também a extrema idealização do amor, em que a função do ideal pode ser tida como fora do discurso masculino.⁹ Para Indart (2000), o traço erotomaníaco

⁷ Para saber mais sobre esse ponto, recomendamos a seguinte referência: Teixeira, Antônio M. R. (2010). As bodas sintomáticas do obsessivo com a histérica. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 13 (1), 51-61. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982010000100004>

⁸ Abordaremos a definição lacaniana, “o amor, certamente, faz signo” (Lacan 1972-73/2008, p. 12), na seção *Disjunção: amor e gozo fálico*, um pouco mais adiante neste capítulo.

⁹ De acordo com Alvarenga (2019), temos o hábito de falar da histeria no feminino e da neurose obsessiva no masculino. Contudo, no sexto capítulo de seu livro, a autora trabalha um testemunho de passe no qual a própria analisante se diagnosticou dentro da estrutura da obsessão, ponto orientador de seu trabalho em análise. Logo, não objetivamos adotar uma posição simplicista, na qual a neurose obsessiva seria uma

do amor, na neurose obsessiva, é testemunha de um certo empuxe à mulher, em que se ama a partir de uma posição feminina – posição *sine qua non* para amar.

Indart (2000, p. 143) também nos ensina que a erotomania na obsessão pode ser considerada como um “amor mental”. É, portanto, uma forma de amor que se enlaça fortemente ao ideal e aos gestos salvadores, visando construir a mulher do Amor Absoluto, em que se necessita do Outro como testemunha de sua solidão e se faz uma renúncia ao objeto de desejo. Quanto à renúncia do objeto, Indart (2000, p. 157) alerta: “quando se chega ao ponto de renúncia ao objeto de desejo, se obtém a máxima certeza erotomaniaca, dentro do campo da neurose”.

Sobre esse mesmo ponto, Elisa Alvarenga (2019, p. 23), em seu livro *A neurose obsessiva no feminino*, afirma que o tipo de amor erotomaniaco nos possibilita entender “o que a neurose obsessiva tem de uma posição feminina”. A autora esclarece que o amor erotomaniaco, quando na neurose obsessiva, é marcado tanto pela imaginação como pelas fantasias de glória e de heroísmo. Assim, ela nos fala da ocorrência de fantasias de amor erotomaniaco, típicas do sintoma obsessivo, em que o sujeito busca resolver a questão do desejo do Outro pela via do amor.

Nessa perspectiva, para além da questão dos diagnósticos diferenciais e seus tipos clínicos, nos interessa com essa discussão frisar que a erotomania é algo do feminino (Alvarenga, 2019) e não necessariamente d’A mulher. “O feminino não é da mulher”, nos diz Ana Lúcia Lutterbach (2018, p. 27). A autora nos lembra, portanto, que a escolha entre um lado ou outro da sexuação é disjunta da anatomia. Ou seja, como vimos no capítulo anterior, podemos localizar uma discórdia entre a eleição subjetiva do sexo e a sua designação anatômica. Nesse sentido, Lutterbach (2018) nos recorda que uma mulher pode se orientar apenas pelo falo e não experimentar o gozo suplementar, ao passo que um homem pode experimentar o gozo feminino e ter uma identificação viril.

Quanto a essa questão, Fuentes (2012, p. 144) coloca que, “embora haja uma identificação masculina que dá consistência ao homem, o ser falante é não-todo e o lado feminino das fórmulas da sexuação também lhe concerne”. Ou seja, de acordo com a autora, propor que o gozo “louco e enigmático” (Lacan, 1972-73/2008, p. 155) é restrito às mulheres, é uma grosseira forma de negar tanto o real do sexo quanto o impossível de simbolizar – que produz enquanto resto, em quaisquer identificações que um sujeito

exclusividade masculina. Porém, a clínica analítica nos demonstra que há numerosos casos de neurose obsessiva em sujeitos masculinos.

pretenda assumir, um ponto irredutível de singularidade. Assim, à luz desses autores, concluímos que não é impossível que um homem ame erotomaniacamente.

2.2. A revalorização do amor

Na sexta lição do *Seminário 20*, Lacan (1972-73/2008, p. 81) diz: “não faço outra coisa, desde que fiz 20 anos, explorar as filosofias sobre o tema do amor”. Contudo, podemos perceber que, ao longo do ensino de Lacan, o amor recebe diferentes estatutos.¹⁰ Assim, nos interessa agora o sintagma *revalorização do amor*, proposto no curso *O parceiro-sintoma*, proferido por Miller em 1997-98. Como veremos, essa revalorização é um efeito da formulação lacaniana das especificidades da sexualidade feminina. Isto é, ao propor, no *Seminário 20*, que a posição feminina experimenta um gozo fora da linguagem, Lacan aproxima os sujeitos femininos do real. Logo, essa nova relação d'A mulher com o real não é sem efeitos para “as coisas do amor”.

2.2.2. Amor e gozo: disjunções e conjunções

Segundo Miller (1997-98/2016, p. 315, tradução nossa), quando Lacan, em *Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina*, postulou os dois estilos de amor, ele estava se referindo ao *Liebe* freudiano, isto é, “amor, desejo e gozo em uma só palavra”. Essa colocação milleriana nos leva a questionar quais os avanços que as elaborações lacanianas dos anos 70 propõem sobre a do final da década de 50. Parece-nos que o avanço essencial é permitir circunscrever o modo como amor e gozo se relacionam distintamente para a posição masculina e para a posição feminina da sexuação.

Nesse sentido, inicialmente, recorreremos ao texto *Sobre a mais geral degradação da vida amorosa (Contribuições para a psicologia da vida amorosa II)*, de Freud (1912/2018), para investigar as bases teóricas da disjunção entre o gozo fálico e o amor, o que nos levará a duas importantes passagens da obra lacaniana: uma no *Seminário 18* e outra no *Seminário 20*. Posteriormente, para pesquisarmos as conjunções entre o gozo suplementar e o amor, partiremos do texto freudiano *A feminilidade* (1933/2018), em que trabalharemos a exigência de ser amada como uma marca da sexualidade feminina. Assim, passaremos pela quinta lição do *Seminário 20*, em que amor e gozo se

¹⁰ Para saber mais sobre esse percurso, indicamos o artigo de Jean-Paul Ricoeur (2007), *Lacan L'amour*, disponível em <https://www.cairn.info/revue-psychanalyse-2007-3-page-5.htm>.

reencontram, por meio da outra satisfação. Para finalizar, abordaremos o ilimitado do gozo feminino, que não é um signo de amor, e suas consequências devastadoras para uma mulher.

I. Disjunção: amor e gozo fálico

Em 1912, no artigo *Sobre a mais geral degradação da vida amorosa (Contribuições para a psicologia da vida amorosa II)*, Freud, ao formular sobre o sintoma da impotência psíquica – “que atinge homens de natureza fortemente libidinosa e se manifesta no fato de que os órgãos que executam a sexualidade se recusam ao cumprimento do ato sexual, apesar de se mostrarem, antes e depois, intactos e capazes de operar” (1912/2018, p. 137) – esclarece que esse impedimento masculino se relaciona a uma característica do objeto. Ou seja, a impotência só ocorre quando a tentativa do ato sexual se dá com determinadas pessoas, ao passo que, com outras, o ato ocorre sem quaisquer obstáculos psíquicos. Assim coloca o autor: “ele [o doente] sabe, então, ser de uma característica do objeto que parte a inibição de sua potência masculina, e, às vezes, relata ter a sensação de haver um obstáculo dentro dele, que consegue perturbar a intenção consciente” (Freud, 1912/2018, p. 138). Logo, nesse artigo, Freud visa postular algumas respostas sobre as características do objeto que desencadeiam a impotência psíquica masculina, além de demarcar a degradação do objeto sexual como uma estratégia para evitar a impotência.

Nesse contexto, o psicanalista fala sobre duas correntes que podem ser distinguidas na vida amorosa dos homens: a terna e a sensual. Segundo ele, a corrente terna é a mais antiga, uma vez que se constitui nos primeiros anos da infância. Essa corrente, portanto, se forma com base nos interesses da pulsão de autoconservação e, inicialmente, se dirige às pessoas que cuidavam da criança. Freud, então, conclui que a corrente terna corresponde à escolha infantil primária de objeto.

Contudo, ao longo da infância, essas fixações de ternura da criança vão sendo desviadas de suas metas sexuais, por levarem consigo cada vez mais erotismo. Dessa forma, durante a puberdade, acrescenta-se à corrente terna uma outra, que tem como principal característica o não desconhecimento de suas metas sexuais. A essa poderosa corrente da vida amorosa masculina, Freud deu o nome de corrente sensual. Ademais, o autor nos esclarece que cabe a essa corrente o investimento em objetos estranhos, isto é, objetos com os quais se pode levar uma vida sexual real, por não serem os objetos

proibidos pela barreira do incesto. No entanto, alerta que tais objetos estranhos serão sempre escolhidos a partir do modelo dos objetos infantis.

O sintoma da impotência psíquica, portanto, é uma resposta, que acontece quando não há uma conciliação entre as duas correntes da vida amorosa masculina. Ou seja, a partir de um retorno do recaiado, algo no objeto estranho (aquele escolhido pela corrente sensual) relembra os objetos proibidos pela corrente terna; sendo, exatamente, essa aproximação “incestuosa” que faz obstáculo à concretização do ato sexual.

Ainda nesse texto, Freud avança e postula que uma certa impotência psíquica – oriunda da não convergência entre a corrente terna e a corrente sensual – caracteriza a vida amorosa de todos os homens civilizados. O autor esclarece que o conceito de impotência psíquica pode ser ampliado, não se limitando à incapacidade da realização do ato sexual. Nesse viés, a impotência psíquica pode ser também relacionada com os homens que conseguem realizar o ato sexual, porém sem nenhum ganho de prazer; “acontecimentos que são mais frequentes que gostaria de acreditar” (Freud, 1912/2018, p. 144).

Freud (1912/2018, p. 144), então, afirma que “a conduta amorosa do homem no nosso mundo atual civilizado carrega em si absolutamente o selo da impotência psíquica”. O autor ampara essa contundente postulação na observação clínica de que as correntes terna e sensual se conciliam de maneira satisfatória em um pequeno número de homens. À maioria deles, que têm a vida amorosa cindida, é necessário que haja a degradação do objeto sexual. Assim, o homem prefere dedicar sua potência sexual a uma mulher degradada, mesmo que a sua ternura pertença por inteiro a uma mulher superior. O resultado é que “quando amam, não desejam e quando desejam não podem amar” (Freud, 1912/2018, p. 142).

Nessa perspectiva, o ponto nodal que nos interessa demarcar nesse artigo freudiano, é que a cisão masculina – amor de um lado, gozo e desejo de outro – está presente no arcabouço teórico da psicanálise desde os seus anos iniciais. Segundo Iannini (Freud, 1912/2018), essa é uma das mais preciosas contribuições freudianas sobre a masculinidade: a clivagem das correntes terna e sensual, que acarreta distintos objetos de amor e de desejo para a posição sexuada masculina. Nesse sentido, encontramos também nesse escrito freudiano uma importante formulação sobre a função da fantasia para os homens: “trata-se de esforços para estender uma ponte, ao menos na fantasia, sobre o abismo entre as duas correntes da vida amorosa” (Freud, 1912/2018, p. 142-43). Vemos,

portanto, que, desde Freud, a sexualidade masculina se ampara numa divisão (\$),¹¹ em que a fantasia (\$ <> a) desempenha importante papel para que um homem possa abordar o corpo de uma mulher, ao menos em partes, a partir do pequeno detalhe *a*, que satisfaça sua condição fetichista de amor.

Para finalizar, faz-se essencial destacar que Freud nos fala que “quase não se percebe uma degradação do objeto sexual na mulher” (Freud, 1912/2018, p. 146). Assim, podemos afirmar com propriedade que a dissimetria entre a vida amorosa de homens e mulheres encontra amparo teórico também nas formulações freudianas. Enquanto o homem, para poder contar com os componentes sexuais perversos de sua fantasia, busca um objeto degradado para satisfazer sua corrente sensual, tal recurso não se encontra presente na vida amorosa de uma mulher. A degradação do objeto amoroso é uma testemunha do fetichismo masculino. Portanto, com a ajuda de Lacan, podemos entender tal degradação como a redução da mulher ao objeto causa de desejo masculino.

Nesse sentido, encontramos nas últimas frases do *Seminário 18* uma afirmação lacaniana que, a nosso ver, converge com o texto freudiano trabalhado acima. Assim, na lição de 16/12/1971, ao retomar a frase bíblica *goza com a mulher a quem amas*,¹² Lacan acrescenta: “É o cumulo do paradoxo, porque é justamente do amá-la que vem o obstáculo” (Lacan, 1971/2009, p. 166). O paradoxo ao qual Lacan se refere não é justamente o mesmo levantado por Freud em 1912? Eis a frase freudiana na qual o autor resume a contraditória cisão da vida amorosa masculina: “quando amam, não desejam e quando desejam não podem amar” (Freud, 1912/2018, p. 142). Dessas duas afirmações, uma freudiana e outra lacaniana, podemos claramente perceber o gozo fálico sendo postulado como um obstáculo à entrada na dimensão amorosa.

Para continuarmos investigando as bases teóricas da disjunção entre o amor e o modo de gozo masculino, avançaremos para a primeira lição do *Seminário 20*, em que (Lacan 1972-73/2008, p. 11) nos diz: “O Gozo do Outro, do Outro com A maiúsculo, do corpo do Outro que o simboliza, não é signo de amor”. Como entender essa enigmática formulação?

¹¹ Introduzimos nessa frase alguns elementos da álgebra lacaniana que foram trabalhados no capítulo anterior – \$, \$ <> a, a –, para demonstrar uma possível redução da frase à luz dos matemas propostos por Lacan.

¹² “Goza a vida com a mulher que amas, todos os dias da tua vida vã, os quais Deus te deu debaixo do sol, todos os dias da tua vida vã; porque este é o teu quinhão nesta vida, e do teu trabalho, que tu fazes debaixo do sol” (Eclesiastes 9:9).

Acreditamos que esse aforismo aponta, como já vimos, que no amor não se trata de fazer um só corpo, pois, pela via do gozo, o sujeito não alcança o Outro, senão em partes. “O amor [...] não faz ninguém sair de si mesmo”, nos adverte Lacan (1972-73/2008, p. 53). É, portanto, impossível que dois seres sexuados façam existir o tão sonhado Um da relação sexual, já que há o muro da sexuação que instaura esse impossível. “Só se pode gozar de uma parte do corpo do Outro” nos afirma Lacan (1972-73/2008, p. 29). Desse modo, o autor prossegue nos explicando que gozar é em suma o corpo de um que goza de uma parte do corpo do Outro. Então, no *Seminário 20*, como já vimos, Lacan aborda o amor com uma referência ao corpo e, por consequência, ao muro erigido pelo gozo sexuado. *Amuro*, diz-nos ele.

Logo, dizer que o gozo do Outro não é um signo de amor é, em outros termos, efetuar uma radical distinção entre amor e gozo (Allouch, 2010). Ou seja, se o gozo do Outro fosse um signo de amor, poderíamos pensar numa relação de representação entre esses dois termos – gozo e amor –, já que o signo representa algo para alguém. Como já vimos, no *Seminário 20*, o amor é definido como uma forma de suplência à inexistência da relação sexual. Logo, se o amor pode, contingencialmente, suprir a não-relação é porque ele é uma forma de laço entre os amantes. O gozo fálico, por seu turno, é postulado exatamente como o que faz obstáculo à relação. Nos termos de Lacan (1972-73/2008, p. 16): “este é, nomeado, o ponto que cobre a impossibilidade da relação sexual como tal. O gozo, enquanto sexual, é fálico, quer dizer, ele não se relaciona ao Outro como tal”.

Ainda quanto ao signo, faz-se importante destacar que, na primeira lição do *Seminário 20*, pouco após afirmar que o gozo do Outro não é signo de amor, Lacan (1972-73/2008, p. 12) nos diz que o amor, por sua vez, “certamente faz signo”. Para nos ajudar a compreender essa formulação, recorreremos a Teixeira (2010). Segundo o autor, diferentemente dos outros signos, o amor demanda algo além de uma simples interpretação. Ou seja, se “o amor demanda o amor” (Lacan, 1972-73/2008, p. 12), podemos inferir que um signo do amor acena para outro signo do amor... mais... ainda. Desse modo, sob a égide da insatisfação, instaura-se o ilimitado da demanda, já que o signo final buscado pelo amor é da ordem do impossível. Nas palavras de Teixeira (2010, p. 57): “Se do amor procede a contínua demanda por ‘mais, ainda’, que dá título ao Seminário XX, é porque o signo ao qual ele visa jamais encontra uma solução significativa satisfatória no campo do Outro”. Nesse ponto, podemos claramente diferenciar o gozo fálico e o amor. Enquanto o gozo fálico, como já vimos, se caracteriza por ser

fundamentalmente limitado, o amor, que faz signo, tem o ilimitado da demanda em sua origem.

Nesse viés, podemos afirmar que nas quatro primeiras lições do *Seminário 20*, e nas obras que o antecedem, Lacan aborda o amor e o gozo como radicalmente disjuntos, porque, até esse momento, o autor estava abordando essa relação, entre o amor e o gozo, a partir do modo de gozo masculino, o gozo fálico. Contudo, a partir da quinta lição do *Seminário 20, Aristóteles e Freud: a outra satisfação*, essa disjunção entre amor e gozo demonstra-se sutil e, talvez, até problemática (Allouch, 2010). Retomemos uma afirmação lacaniana que trabalhamos na última seção do capítulo anterior: “Nosso não-todo é a discordância” (Lacan, 1971-72/2012, p. 22). É, pois, a introdução do não-todo no corpo teórico da psicanálise que torna problemática a radical disjunção entre amor e gozo.

II. Conjunção: amor e gozo suplementar

Desde Freud (1933/2018), podemos localizar a exigência de amor como uma das especificidades da sexualidade feminina. Nos termos do autor: “Atribuímos, portanto, à feminilidade um grau maior de narcisismo, o qual também influencia sua escolha de objeto, de maneira que *ser amada, para a mulher é uma necessidade mais forte do que amar*” (Freud, 1933/2018, p. 338, grifo nosso).

Assim, percebemos que, enquanto para a posição masculina o amor é marcado pela exigência da condição fetichista, para a posição feminina, o que está em primeiro plano é a exigência de ser amada. Sobre essa diferença, Kusnierek (2019, p. 2, tradução nossa) nos esclarece que, “entre a condição de amor e o amor em qualquer condição, há uma grande diferença. A condição de amor designa um limite, o amor em qualquer condição tem um índice ilimitado!”. A autora prossegue explicando que é essa dissimetria entre os sexos que Lacan aborda em suas fórmulas quânticas da sexuação. Contudo, ressalta que tais fórmulas não dizem respeito aos distintos estilos de amor, mas sim aos modos de gozo não complementares. Ela finaliza seu argumento dizendo que “o amor está ligado ao gozo, mas de uma maneira muito diferente para a parte masculina e para a feminina” (Kusnierek, 2019, p. 2, tradução nossa).

Ao seguirmos a pista de Kusnierek e avançarmos para o estudo lacaniano da sexuação, percebemos que Lacan (1972-73/2008, p. 56) finaliza a quarta lição do *Seminário 20* apontando que nas próximas aulas irá demonstrar “onde se reencontram o

amor e o gozo sexual”. Assim, na lição *Aristóteles e Freud: a outra satisfação* é justamente onde Lacan começa a apresentar as especificidades do gozo feminino. “É da elaboração do não-todo que se trata de romper o caminho”, nos diz Lacan (1972-73/2008, p. 63). Logo, seguindo os passos do autor, podemos afirmar que amor e gozo se reencontram a partir das elaborações do não-todo.

Nesse sentido, Miller (1997-98/2016), na oitava aula do seu curso *O parceiro-sintoma*, afirma que, para Lacan, tanto Aristóteles quanto Freud abordaram essencialmente o gozo fálico, o único que há, “salvo aquele sobre o qual a mulher não solta nenhuma palavra, talvez porque não o conhece, aquele que a faz não-toda” (Lacan, 1972-73/2008, p. 66). Dessa afirmação, podemos extrair que não há um paralelo possível entre o gozo fálico e o gozo feminino. Para Miller, Lacan chama de gozo fálico o ápice do gozo autoerótico, de modo que a afirmação “o gozo não convém à relação sexual” ganha seu sentido quando lida a partir do gozo fálico. Miller ressalta, portanto, que essa lógica leva Lacan a situar o gozo fálico para os dois sexos. Santiago (2004), por seu turno, nos esclarece que, apesar de o gozo fálico ser uma modalidade preferencialmente masculina, as mulheres não estão excluídas dele.

Quanto à outra satisfação, Lacan (1972-73/2008, p. 57) diz: “Todas as necessidades do ser falante estão contaminadas pelo fato de estarem implicadas com uma outra satisfação”. A outra satisfação é aquela que se dá no nível do inconsciente. Ou seja, enquanto o gozo fálico é essencialmente localizado e limitado, a outra satisfação, por se basear na linguagem, se interpõe entre a necessidade e sua satisfação, de maneira a contaminar a necessidade (Miller, 1997-98/2016). É a partir dessa perspectiva que entendemos a afirmação de Lacan (1972-73/2008, p. 61): “A realidade é abordada com os aparelhos do gozo”. Isto é, a realidade é abordada por meio da linguagem, já que não há nenhuma realidade pré-discursiva.

Miller (1997-98/2016) prossegue nos explicando que a outra satisfação relaciona-se com a satisfação do amor. Nos termos do autor: “A satisfação do amor, a satisfação que o Outro responda, é uma forma desenvolvida da satisfação da demanda e uma satisfação que se sustenta na linguagem” (Miller, 1997-98/2016, p. 199, tradução nossa). Por meio da outra satisfação, então, podemos novamente afirmar que há, a partir do *Seminário 20*, uma conjunção entre amor e gozo.

Nesse viés, Stevens (2006) nos afirma que Lacan, no *Seminário 20*, evidencia o laço entre o amor e o gozo, ao tratar da disjunção entre os dois lados do drama sexual. Como vimos, a partir do fetichismo, “o ato de amor do macho é o gozo fálico na medida

em que ele é autístico, sem Outro, sem inclusão do amor e passando apenas pela causa de desejo” (Stevens, 2006, p. 13). Um amor sem amor, que prescindir do Outro. É, portanto, o gozo do idiota. Já do lado feminino, ainda segundo Stevens, “o amor está incluído no gozo” (Stevens, 2006, p. 13), uma vez que falar implica o Outro.

Contudo, não-tudo são flores na relação entre o amor e o gozo suplementar. A devastação,¹³ como a outra face do amor, é testemunha dos estragos que o retorno do ilimitado pode causar a uma mulher. Assim, por negarem a medida fálica, tanto a erotomania quanto sua conseqüente devastação são obstáculos para a entrada na dimensão amorosa. Amor em excesso, em última instância, não é signo de amor. Nas palavras de Rosa María López (2019, p. 2): “Convém advertir, para desfazer um mal-entendido fundamental, de conseqüências funestas, que amar demais não é signo de amor. Em todo caso, é signo de um amor que, ao aproximar-se do ilimitado do gozo, vira devastação”.

Para abordarmos a face cruel do ilimitado do gozo feminino, podemos recorrer a Freud de 1918, em *Tabu da virgindade (Contribuições para a psicologia da vida amorosa – III)*, que retoma a expressão “sujeição sexual”, proferida por Krafft-Ebing em 1892. Essa expressão foi utilizada pelos autores para teorizar sobre o fato de que “uma pessoa pode adquirir um grau excepcionalmente alto de dependência e falta de autonomia em relação a uma outra pessoa, com quem mantém uma relação sexual” (Freud, 1918/2017, p. 156). Freud ressalta que tal servidão pode chegar muito longe, “até a perda de qualquer vontade autônoma e até a tolerância dos maiores sacrifícios do seu próprio interesse” (Freud, 1918/2018, p. 156). E ainda: “Conseqüentemente, a sujeição é incomparavelmente mais frequente e mais intensa na mulher do que no homem” (Freud, 1918/2018, p. 156). Desse modo, percebemos que, desde Freud, o retorno do ilimitado da demanda de amor pode fazer estragos funestos a uma mulher. O engodo de querer ser tudo para um homem pode empurrar uma mulher à beira da loucura, de modo a não medir esforços para tentar obter a impossível palavra final sobre o amor.

Logo, podemos concluir que a revalorização do amor proposta por Miller é uma conseqüência da vinculação da sexualidade feminina com o amor do Outro. Ou seja, se a posição masculina permanece essencialmente vinculada ao autoerotismo da pulsão, o

¹³ “Pode-se dizer que o homem é para uma mulher tudo o que quiserem, a saber uma aflição pior que um sintoma. Vocês podem inclusive articular isso como lhes for conveniente. Trata-se mesmo de uma devastação” (Lacan, 1975-76/2007, p. 98). Não abordaremos a noção de devastação com mais riqueza, uma vez que ela foi proposta por Lacan no *Seminário 23*, obra que foge do nosso recorte bibliográfico nesta pesquisa, a saber: *Seminários 18, 19 e 20*. Desse modo, resta para pesquisas futuras a abordagem da mulher como sinthoma para todo homem e o homem como uma devastação para uma mulher.

gozo feminino está enlaçado ao Outro e, portanto, é mais independente do gozo pulsional. Assim, percebemos que, durante o *Seminário 20*, Lacan situa o gozo feminino como o regime de gozo enquanto tal (Miller, 1997-98/2016). Disso, podemos “mais, ainda” pensar na conjunção do amor com o gozo. Importante ressaltar, contudo, que falamos em proximidade e não em equivalência. Isto é, mesmo com a postulação da especificidade do gozo feminino, amor e gozo continuam sendo diferentes (foi nessa perspectiva que introduzimos neste trabalho a breve discussão sobre o efeito devastador da erotomania, em que o ilimitado do gozo está em primeiro plano e não, o amor). Na década de 1970, mais do que nunca, o gozo é do Um e o amor, agora revalorizado, pode ser um meio de ligação com o Outro.

2.2.3. Um amor não-todo

Feito esse percurso pela discórdia estrutural entre os sexos, no qual cremos ter demonstrado o impossível que há na (não)relação entre os seres que falantes são, visamos agora investigar como os encontros ocorrem, tendo como bússola o sintagma “um amor mais digno” (Lacan, 1973/2003, p. 315). Vimos no início deste capítulo que o amor é uma das formas de suplência à inexistência da relação sexual e, ainda, que há a forma masculina e a feminina de lidar com a não-relação. Contudo, o trajeto da nossa investigação nos mostrou que tanto o fetichismo quanto a erotomania, em última instância, são obstáculos para a entrada na dimensão amorosa. Ou seja, o fetichismo faz obstáculo por meio do enorme apego ao falo e à fantasia. A erotomania, por sua vez, faz obstáculo ao desconhecer o limite fálico e se enveredar pelo ilimitado da demanda. Desse modo, temos já elementos para concluirmos que tanto no fetichismo quanto na erotomania é a carga de gozo que está em primeiro plano, e não o amor. Ficamos, portanto, com uma pergunta: Será que um amor mais digno é aquele no qual há um novo tratamento para o gozo? Mais especificamente, um amor mais digno seria aquele não-todo fetichista e não-todo erotomaníaco?

Para tentarmos responder a essa questão, retomamos o aforismo lacaniano que apresentamos no capítulo anterior: “o amor é dar o que não se tem” (Lacan, 1960-61/1992, p. 41). Essa definição nos é agora da máxima importância, pois nos relembra que o amor não é todo fálico. Assim, acreditamos que os estilos de amor que estamos investigando, por buscarem fazer existir um todo-amor, acabam por recusar a contingência. Como vimos também no capítulo anterior, para Lacan (1972-73/2008, p.

155), a contingência é o que “cessa de não se escrever”. Assim, para seguirmos adiante em nosso estudo, versaremos agora sobre a contingência do encontro, noção que retiramos do *Seminário 20*.

I. A contingência do encontro

Da oitava lição do *Seminário 20* retiramos uma densa passagem que julgamos essencial para a nossa investigação:

[...] a aparente necessidade da função fálica se descobre ser apenas contingência. É enquanto modo do contingente que ela para de não se escrever. A contingência é naquilo que se resume o que submete a relação sexual a ser, para o ser falante, apenas o regime do encontro. Só como contingência é que, pela psicanálise, o Falo, reservado nos tempos antigos aos Mistérios, parou de não se escrever. Nada mais. Ele não entrou no *não para*, no campo do qual depende a necessidade, por uma parte e, mais acima, a impossibilidade. (Lacan, 1972-73/2008, p. 101)

Para nos ajudar a compreender essa passagem, que trabalharemos em fragmentos, recorreremos a Naveau (2017). Segundo o autor, a contingência é uma modalidade temporal da qual Lacan se serve no *Seminário 20* para abordar o encontro entre os seres falantes. Nos termos de Lacan: *A contingência é naquilo que se resume o que submete a relação sexual a ser, para o ser falante, apenas o regime do encontro*.

Nesse sentido, Naveau explica que a “temporalidade da função fálica é a do para” (2017, p. 102). Para alcançarmos essa colocação do autor, faz-se importante retomarmos as definições lacanianas das modalidades lógicas:

- Contingente: para de não se escrever
- Impossível: não para de não se escrever
- Necessário: não para de se escrever
- Possível: para de se escrever

Segundo Naveau (2017), o tempo lógico do *para* (contingente e possível) deve ser separado do tempo lógico do *não para* (impossível e necessário). Por isso, Lacan nos diz que o falo *não entrou no não para, no campo do qual depende a necessidade, por uma parte e, mais acima, a impossibilidade*. Assim, se o falo não entrou no tempo lógico do *não para*, ele não entrou no campo do impossível nem no do necessário. Podemos entender que, de fato, a temporalidade da função fálica é a do *para*. Nas palavras de

Lacan: *[a função fálica] É enquanto modo do contingente que ela para de não se escrever.*

Naveau nos esclarece que, se Lacan diz *Só como contingência é que, pela psicanálise, o Falo, reservado nos tempos antigos aos Mistérios, parou de não se escrever*, é porque alguma coisa que antes não se escrevia, o falo, vem, no instante do encontro, se escrever. Há, portanto, no instante contingencial do encontro uma marca, como efeito de uma inscrição do falo, que se dá num segundo tempo. Contudo, o autor ressalta que essa inscrição não é permanente, já que, se o fosse, o que se escreve entraria no campo do necessário.

Ainda sobre a contingência da função fálica, podemos dizer que a inscrição da marca só se faz possível se o falo aceder a seu valor de troca e incluir o campo do Outro. A ética do encontro, portanto, implica que o sujeito consinta com uma transferência de gozo que se efetua do corpo próprio ao corpo do Outro – eis o valor de troca do falo. Desse modo, Naveau (2017, p. 118) esclarece que o “encontro exige que se passe pela fala, pelo desejo do Outro, pelo signo do Outro”. Um encontro é sempre imprevisto e, por isso, pode ter efeitos sobre a economia do gozo, ao colocar em questão o problema do Outro. “Encontro ressoa, assim, com surpresa”, nos diz Naveau (2017, p. 124).

Para avançarmos, voltemos mais uma vez ao *Seminário 20*, com outra passagem nodal para o nosso estudo:

Pois aí, não há outra coisa senão o encontro, o encontro, no parceiro, dos sintomas, dos afetos, de tudo que em cada um marca o traço do seu exílio, não como sujeito, mas como falante, do seu exílio da relação sexual. [...] Da contingência a necessidade, é aí que está o ponto de suspensão que se agarra todo amor. [...] o ser como tal é o amor que chega a abordá-lo no encontro. (Lacan, 1971-72/2012, p. 156)

Desse modo, Lacan demarca que o encontro entre os parceiros ocorre, justamente, por meio daquilo que marca o exílio de cada falante da relação sexual. Por isso, nos diz *que não há outra coisa senão o encontro, o encontro, no parceiro, dos sintomas, dos afetos*. É portanto, o encontro contingencial entre duas solidões: encontro entre dois modos singulares de se haver com a não-relação.

Da contingência a necessidade, é aí que está o ponto de suspensão que se agarra todo amor. Quanto a essa fala lacaniana, Soria Dafunchio (2011), nos explica que quem ama não quer que o amor termine. Assim, é parte essencial da experiência amorosa querer trazê-la para o registro do necessário, uma vez que há algo de insuportável na

contingência. Ou seja, o espaço da contingência é difícil de habitar: a experiência da paixão é muito próxima à experiência mística¹⁴. Em ambas as vivências há a marca do ilimitado do gozo feminino: a saída do mundo, a saída dos sentidos, o arrebatamento. Nesse ponto de insuportável, oriundo do ilimitado, podemos localizar o impossível, que faz surgir a tendência ao necessário. A autora, então, prossegue dizendo que o amor tem cara de mulher, já que o amor obedece à lógica do feminino, ao ter como pontos centrais o vazio e a contingência. Já quando há a tentativa de passar o amor para o campo do necessário, há uma articulação com a lógica fálica.

Finalmente, percebemos que, se o encontro é contingencial, o laço amoroso, por sua vez, se sustenta da forma singular pela qual cada corpo falante lida com a inexistência da relação sexual. Por isso, Miller (1989/2010) nos afirma que o amor para Lacan é da ordem da invenção, pois é da responsabilidade de cada sujeito encontrar formas de suplência à relação que não há. Concluimos, então, que a partir do *Seminário 20*, além da aproximação entre o amor e o gozo feminino, acontece também a vinculação entre o amor e o inconsciente. É nesse sentido que Lacan coloca: o que se *encontra nos parceiros são os sintomas*, e acrescenta: “o inconsciente é o destino e também o drama do amor” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 156).

II. Um amor mais digno

Em *Nota italiana*, Lacan (1973/2003, p. 315) fala de um amor mais digno: “venhamos prescindir dessa relação incômoda, para fazer um amor mais digno do que a profusão do palavratório que ele constitui até hoje”. Assim, na esteira de Gallo (2015, p. 15), entendemos essa profusão do palavratório como “um discurso sem consequência para o sujeito, por não tocar o real”. Interessante ressaltar que é na *Nota italiana* que Lacan propõe aos analistas italianos o dispositivo do passe.¹⁵ Há, então, subentendida uma

¹⁴ No *Seminário 20*, Lacan (1972-1973/2008, p. 82), ao questionar-se sobre santa Teresa, nos diz: “E do que é que ela goza? É claro que o testemunho essencial dos místicos é justamente o de dizer que eles o experimentam, mas não sabem nada dele. Essas jaculações místicas, não é lorota nem só falação [...]. E porque não interpretar uma face do Outro, a face de Deus, como suportada pelo gozo feminino?”.

¹⁵ Esclarecemos que o dispositivo do passe, instituído por Lacan (1967/2003) na *Proposição de 9 de Outubro*, é uma viva forma de transmissão de um percurso de análise, cujo final deverá ser comprovado, para que um analisante seja nomeado Analista da Escola (AE). Faz-se essencial destacar, portanto, que o dispositivo do passe tem na orientação lacaniana um lugar de destaque na transmissão da psicanálise, fazendo-a avançar. Nas palavras de Lacan (1967/1986, p. 23): “O Analista da Escola, não nos esqueçamos

relação entre a dignificação do amor e uma análise levada a seu término. Assim, uma experiência de análise pode permitir acesso a “um amor esclarecido pelo real, um amor menos falador, menos apologético e exaltador do objeto” (Gallo, 2015, p. 15).

Ao retomarmos a definição lacaniana de 1973, levantamos uma questão: Qual é a relação incômoda da qual Lacan diz que devemos prescindir? À luz de Assis (2015), entendemos que tal relação incômoda é a do ideal de completude. Um amor mais digno é, portanto, “aquele que não espera complemento do Outro, pois reconhece o outro um dís-par. Amor além do sentido e das significações, signo do Um, *Um-todo-só*” (Assis, 2015, p. 184). Não há, portanto, o dois do amor, há Um, sozinho em seu gozo, já que não há relação sexual. Contudo, Milano (2019, p. 197, tradução nossa), nos esclarece que esse “Um” é radicalmente distinto do Um ilusório da totalidade, pois há aí uma “diferença entre um amor suposição – reservatório de imagens identificatórias – e um amor que em articulação com o gozo “inventa” um novo modo de enlace”.

Logo, o amor que dignifica inclui um saber lidar com a impossibilidade, há, assim, um aspecto inventivo, o qual Lacan (1972-1973/2008, p. 78) nomeia de poesia – “fazer amor, como o nome indica, é poesia”. Segundo Solano (2006), abrir em direção às descobertas, no campo do amor, não é sinônimo de que a escolha de objeto feita no momento da infância será ultrapassada. A invenção, portanto, relaciona-se com uma via de acesso ao saber-fazer,¹⁶ de outro modo, com isso que resta como incurável. Assim, fazer amor é poesia, uma vez que há um tratamento do gozo. A poesia, ao servir-se da letra, transmite a partir de um vazio de sentido, mas não de gozo.¹⁷

Carmem Gonzáles Táboas (2015, p. 26, tradução nossa), em seu livro *Un amor menos tonto: una lectura del seminario XXI de Lacan*, nos diz: “um amor menos tonto é, para Lacan, um amor mais real, aliviado dos sonhos da eternidade”. Estar aliviado dos

disso, é aquele que contribui para o avanço da psicanálise”. É justamente pela psicanálise não ser da ordem de uma experiência indizível que a transmissão se faz possível, permitindo que a práxis analítica receba na ciência seu estatuto. Eis a fala lacaniana que aqui nos ancora: “a atualização dos princípios dos quais a práxis analítica deve receber, na ciência, seu estatuto. Um estatuto que, por mais singular que afinal seja preciso reconhecê-lo, nunca seria o de uma experiência infável” (Lacan, 1964/2003, p. 238). Quanto à função do passe, Sauret (1999/2003) aponta que o dispositivo permite verificar que a psicanálise não é uma experiência que vai sem o real. Nas palavras do autor: “Contentemo-nos em dizer que o passe verifica que a psicanálise não é um delírio, que o efeito esperado está realmente no encontro marcado do final. Se a psicanálise for um delírio, então, tudo o que pudermos afirmar sobre uma pesquisa clínica de orientação analítica (mais que de inspiração) é caduco (Sauret, 1999/2003, p. 96).

¹⁶ No *Seminário 24*, Lacan nos apresenta o *savoir y faire*, em que, ao acrescentar o y, demarca que é um saber-fazer com isso (e não somente um saber-fazer, *savoir-faire*). O y remete, portanto, ao resto incurável.

¹⁷ Fala de Heloisa Caldas durante arguição na defesa de tese de doutorado de Virginia Célia Carvalho da Silva, *A lógica da fantasia e mais além*, que se realizou na UFMG em 19/02/2020.

sonhos de eternidade¹⁸ abre, então, à dimensão real do amor: do amor por fora da lei da repetição simbólica e de seus corolários imaginários. Ou seja, a dimensão na qual o amor é real é a do encontro contingente sobre o fundo de impossível, em que há espaço para as surpresas do amor, oriundas dos acontecimentos imprevistos. Nesse mesmo viés, Milano (2019) retoma uma passagem de Gorostiza, na qual o autor explica que um amor menos tonto é aquele que pode surgir quando se descobre que o amor não surge senão de um encontro. Nas palavras dele: “é dizer um amor já não cativo de uma ilusão de eternidade ligada ao necessário e por isso um amor aberto à contingência do encontro sempre singular” (Milano, 2019, p. 201, tradução nossa). É um novo modo de operar com o amor que, além de incluir o modo singular de gozo de cada sujeito falante, inclui também uma nova relação com o tempo, ao não rechaçar a contingência.

Segundo Laurent (2012), quando Lacan nos diz de um amor mais digno, é crucial que percebamos que há *a Coisa* no digno. “No digno há das Ding. É isso o que a psicanálise pode apresentar à imensa literatura sobre o amor: a ideia de um amor mais digno que pode incluir toda a carga do gozo” (Laurent, 2012, p. 241). Nesse ponto, diante do trajeto de pesquisa que já efetuamos, nos questionamos se o amor mais digno não seria aquele que inclui, principalmente, a carga do gozo não-todo fálico.

Solano (2006, p. 7) parece corroborar a nossa hipótese, ao afirmar que “a psicanálise oferece a possibilidade de um sujeito ser menos aprisionado ao gozo do Um e admitir o gozo Outro – não o gozo do Outro, que não existe”. Assim, a autora nos esclarece que uma experiência de análise, em última instância, visa a uma abertura ao não-todo. Mesmo para uma mulher não é evidente aceitar o não-todo e consentir com o Outro para ela mesma. Logo, assentir com o não-todo tanto para homens quanto para mulheres tem efeitos nas “coisas do amor”, uma vez que a contingência inclui o imprevisto e um novo saber-fazer com isso que repete.

Para um sujeito masculino, consentir com esse Gozo Outro, não-todo fálico, implica em não se sentir ameaçado, ou seja, atravessar algo do horror ao feminino, e assim, não fazer desse gozo para além do falo “a causa de sua angústia ou o caroço de seu ódio” (Solano, 2006, p. 7). Desse modo, segundo Solano (2006, p. 7), “podemos dizer que uma análise pode fazer com que os homens saiam um pouco de suas posições de machos, machos no sentido que Lacan definiu o macho, como sendo aquele que está no

¹⁸ No *Seminário 23*, Lacan (1975-76/2007, p. 145) nos diz: “É preciso tentar se desprender dessa ideia de eternidade [...] um amor eterno é pensado, e se chega mesmo a falar dele a torto e a direito, sem saber nada do que se diz”.

registro de perverso polimorfo”. Isto é, um amor mais digno para a posição sexuada masculina relaciona-se com a possibilidade de associar o gozo sexual à palavra de amor, de modo a não permanecer mais enclausurados pelo gozo que se aloja na fantasia. É um efeito, portanto, de certa “desfetichização”.

Já para a posição feminina da sexuação, um amor mais digno incide sobre o traço erotomaniaco do amor, de modo que o consentimento com o não-todo possibilite a ocorrência de um amor já não mais orientado pelo ilimitado da demanda. Ou seja, o amor sai do campo do necessário e consente com a contingência do encontro. Nessa forma de amor não-todo erotomaniaco, uma mulher não busca ser tudo para um homem e pode, portanto, consentir com a dimensão do Outro para ela mesma (Solano, 2006).

Finalmente, afirmamos que um amor mais digno é aquele que não desconhece a discórdia entre os sexos, uma vez que, muito pelo contrário, ao incluí-la faz consentimento ao gozo não-todo fálico. Assim, um amor não-todo fetichista ou um amor não-todo erotomaniaco é o que se pode alcançar quando se assente à contingência da função fálica, que abre tanto para as surpresas do encontro quanto para as invenções de um amor não-todo. É, pois, um novo saber-fazer com um amor que se nutre da discordância, enquanto um dos nomes do não-todo.

CONCLUSÃO

... o amor.

*Na análise só lidamos com isso
e não é por outra via que ela opera.*

Lacan

Chegado o momento de concluir esta pesquisa, apontamos para uma ética do bem-dizer sobre o não-todo, em que, a partir da inclusão da discórdia, os seres sexuais possam dar novos tratamentos ao amor. Isto é, tratamentos que incluam um laço inédito do fazer com o gozo não-todo submetido ao falo.

Faz-se importante, assim, que retomemos dois pontos trabalhados no Capítulo 1: i) a afirmação lacaniana, no *Seminário 19*, “nosso não-todo é a discordância”; e ii) a tábua da sexuação.

Como vimos, ao nos explicar a formulação “nosso não-todo é a discordância” (Lacan, 1971-72/2012, p. 22), Lacan relaciona a discordância com a contingência e com o feminino. Assim, ter uma relação contingente com a função fálica é sinônimo de ter uma relação que se escreve de uma vez por não todas. Logo, o não-todo cunhado por Lacan denota que “a essência da mulher não está na castração” (Lacan, 1971-72/2012, p. 45).

Eis a tábua da sexuação como Lacan a apresenta na sétima lição do seu *Seminário 20*:

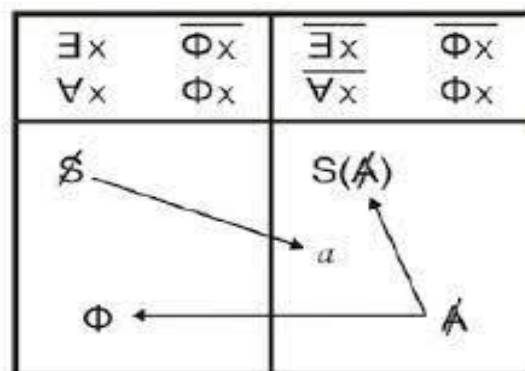


Figura 5: Recuperado de Lacan (1972-73/2008)

Na posição sexuada masculina, como já amplamente discutimos, há a predominância do estilo fetichista do amor. Como a tábua da sexuação nos demonstra, o sujeito masculino, portador do falo, aborda numa mulher o objeto *a* causa de seu desejo. Assim, a partir da inclusão do não-todo, como consequência de um apaziguamento do horror ao feminino, podemos inferir que certo consentimento ao gozo Outro permite que o homem viva a pulsão de forma menos enclausurada pela fantasia. Com isso, é possível uma não-toda erótica do silêncio, de modo que haja maior abertura ao Outro e, conseqüentemente, a um novo amor (não-todo).

Nesse sentido, Campos (2018, p. 179), nos conta, em seu testemunho *Túnica íntima*, que:

o novo amor não é um novo objeto de amor, mas sim uma nova maneira de amar. Essa descoberta articula o amor e o desejo, que a partir de então serão denominados de *amoreesejo*. Antes o sujeito tinha “minha mulher” e a “Outra mulher” (fulana) nos devaneios. Assentir com o não-todo de minha mulher fulana é deixar cair A mulher. Agora se A mulher não existe, minha mulher é fulana. Fulana é o outro nome do feminino. A partir de então o sujeito passa a não mais dar sentido à mulher, pela via da compreensão, pois ele consente com algo que é da ordem da não representação. Não compreender a mulher é amar o real, amar o não-todo que nela habita. O real no campo da mulher situa-se no impossível de compreendê-la. Esperar compreendê-la para amá-la é um desastre e só leva ao pior.

Quanto ao consentimento com o não-todo no corpo do próprio sujeito masculino, Horne (2018, p. 139), em seu testemunho *A via da perplexidade*, nos diz: “Consentir ao gozo não-todo, assumir a castração, é em si a castração para o homem, um ato de aceitação de seu ser sujeito feminino”.

Do testemunho de Santiago (2018, p. 224), *O engodo viril*, podemos recolher:

Para amar, faz-se necessária no homem uma aproximação com o feminino. Por isso, considero o autismo do falo uma defesa que causa impedimentos na vida amorosa, tendo em vista, sobretudo, que amar é viver o vazio da pulsão sem os imperativos obturantes da fantasia. As chances de poder viver o amor para além de sua impotência exigiram-me, na verdade, dissolver a miragem de que o falo consiste em meio de defesa, a fim de possibilitar, ao contrário, que se constituísse num objeto removível a serviço do furo próprio da pulsão.

Assim, a partir desses fragmentos de testemunhos de alguns analisantes que chegaram ao final de suas análises, podemos perceber como o assentimento com o não-todo, seja na parceira, ou no próprio corpo do sujeito, teve efeitos de liberar um novo

tratamento para o amor. Como vimos ao longo desse estudo, algumas das dificuldades que os homens experimentam na vida amorosa são decorrentes do horror ao feminino, que pode acarretar tanto na cisão entre amor e desejo quanto no sintoma da impotência psíquica. Ao trabalharmos trechos desses testemunhos, optamos por transcrevê-los na íntegra, para que se mantivesse a voz de cada analisante em suas letras. Ademais, esse breve recurso aos testemunhos de passe se faz essencial para a nossa pesquisa, por demarcar a centralidade da transferência,¹ em sua vertente de amor, para que uma análise possa ter efeitos.

Passemos agora à leitura de alguns fragmentos de relatos de passes de sujeitos femininos.

Do testemunho *Sutilezas de la erotomanía en la experiencia analítica*, de Yeyati (2019, p. 113, tradução livre nossa), observamos:

De modo que o amor romântico surgiu como à primeira vista, como um flechazo [...] Esse encontro foi casual, mas não se produziu de qualquer maneira. Estando em análise, a tensão agressiva e as prevenções haviam se debilitado bastante; as identificações fálicas cambaleavam; a pressa por conquistar uma vida em casal vinha se impondo à atemporalidade da posição erotômana, ademais, ainda não havia me decidido sobre o lugar da maternidade em minha vida. Sem saber, estava me orientando por meu *sinthome*, cada vez mais convencida a procurar um estilo de vida a sua medida, em que o não-todo é um *happy end*.

Para abordarmos o testemunho *Mis amores*, de Irene Kuperwajs (2019), destacamos mais de uma passagem de seu texto. Diante da grande contribuição do relato dela para a nossa pesquisa, optamos por trabalhar com um extrato mais longo de seu testemunho, também em tradução nossa:

Diria que a experiência de minha análise foi poder ir de um amor que vela o real à possibilidade de acender a um novo amor, que suporta o real, mais desligado do pai, da repetição, do ideal, e mais consoante com um novo modo de habitar o feminino. Acrescentaria que foi no “corpo a corpo” da transferência, com o analista como parceiro, que pude dar outro tratamento ao amor. (p. 120)
[...]

¹ Como já explicamos em nossa introdução, foi necessária fazer a difícil escolha de não trabalhar aqui com o amor de transferência, para que pudéssemos nos manter fiel ao recorte que estabelecemos e ao limite temporal imposto a uma dissertação de mestrado. Além disso, optamos por trazer para a conclusão deste trabalho alguns breves extratos de testemunhos de relatos de passe para nos mantermos orientados pela fala de Miller (1989/2010, p. 2): “Na análise entramos pela porta do amor e saímos pela do passe”. Fala que nos causa o desejo de investigar futuramente sobre quais os destinos da transferência em uma experiência de análise que chega ao fim.

Eu queria ser a única, amada e olhada por meu marido. Sem dúvida nenhuma, acreditava n'A mulher e na relação sexual. Buscava neuroticamente no *partenaire*, desde minha discreta erotomania, sentir-me amada.

Após um ano da última análise, essa posição é abalada pela separação abrupta e surpreendente de meu marido e pai dos meus dois filhos. Havia outra mulher e também ausência de palavras. Observei o que Freud sabiamente disse: para uma mulher, a perda de amor é equivalente a castração.

Eu poderia dizer, *après coup*, que foi um *partenaire* devastador que não deu lugar ao meu desejo como mulher. É claro que eu o alimentei, enquanto ele falava, eu me calava e me submeti à devastação que o amor pode causar. O silêncio convocou as flechas doloridas que eu estava determinada a negar.

Na perspectiva do atravessamento da tela do olhar e do início da queda do pai do Édipo, se tratava nessa separação do *partenaire*, do duelo por deixar de ser aquele objeto de amor a ser eternamente olhado pelo Outro. (p. 122)

[...]

Consegui rearmar minha vida amorosa a partir do encontro contingente com um homem que me leva de volta ao amor. Aposto que nada é simples, pois às vezes me deparei com o cinismo e achei difícil acreditar no amor. Ele diz que me ama... mas ...

A experiência da ausência da relação sexual e a ausência de garantia se cruzavam com o impossível do casamento.

Encorajada pelo analista, não perdi a ocasião e fiz dele o meu novo *partenaire*. O que mudou para mim nesse novo relacionamento amoroso? Não se tratava mais de amor absoluto e idealizado, e ainda assim eu não me salvei de, às vezes, me voltar a engolir.

Eu poderia dizer que foi uma escolha mais *sinthomática* em que sua voz e sua maneira de falar me seduziram, mas o que mudou nessa repetição é que ele é um homem que me faz abrir a boca, falar, provar o que sou, cozinhar, colocar em jogo a oralidade de qualquer outra maneira em todas as ordens da vida.

Há um ditado amoroso que ressoa no meu corpo e eu pude seguir em frente como “o encontro de dois meios dizeres que não se recobrem” (Lacan, *Seminário 21*, não publicado), longe de ser um complemento.

Trata-se de ser a única, mas no sentido da singularidade do meu gozo, uma Outra diferente do doce a devorar para silenciar, que sustentava a fantasia. (p. 124)

Esses fragmentos nos trazem importantes elementos. É interessante notar como as duas analisantes relacionam a erotomania com a eternidade: o que nos leva a concluir que, de fato, há no estilo do amor erotomaniaco uma recusa à contingência, enquanto uma modalidade temporal. Portanto, um amor não-todo erotomaniaco é menos tonto, por estar menos ligado à ideia de eternidade e, portanto, menos ligado ao campo do necessário. Do relato de Yeyati, ressaltamos ainda como ela relaciona, com um fino toque de ironia, o tão sonhado *happy end* com o assentimento ao não-todo. Ademais, é interessante notar como as duas analisantes pontuam que, apesar de o encontro com o parceiro ter sido imprevisto, o laço pôde se sustentar a partir dos efeitos que a elas recolhiam de suas análises.

Desse modo, com base tanto nesses fragmentos de relatos de passes quanto no percurso da pesquisa, podemos mais uma vez afirmar que para a posição feminina da sexuação há a predominância do estilo erotomaniaco do amor. Fazendo uma leitura da tábua da sexuação, podemos pensar a erotomania como uma posição em que o sujeito feminino fica de uma forma “toda” no gozo não-todo fálico. Ou seja, a posição erotômana no amor, a nosso ver, diz de uma primazia da vertente suplementar do gozo feminino; em que \bar{A} mulher não se encontra amparada na divisão de seu gozo – entre a vertente fálica ($\bar{A} \rightarrow \phi$) e a suplementar [$\bar{A} \rightarrow S(\bar{A})$]. Como resultado desse certo “desconhecimento” do falo, o sujeito feminino fica à mercê do ilimitado; o qual, ao retornar sobre o sujeito, empurra-o ao pior.

Assim, Fuentes (2012, p. 144) nos explica que, “quando o falo é simbolizado, a função fálica pode servir de limite, garantindo o tratamento para o gozo com os semblantes”. O falocentrismo, portanto, pode ser tomado enquanto uma garantia da mulher,² uma vez que o uso dos semblantes fálicos permite que uma mulher *não se perca em seu infinito particular*.³

Nesse sentido, ao nos falar da bifurcação de gozo constitutiva de uma mulher, Santiago (2004) atenta para uma sutileza que pode ser lida no uso lacaniano da notação \bar{A} . De acordo com o autor, Lacan, na tábua da sexuação, escreve a divisão do sujeito distintamente para o lado masculino e para o lado feminino. Ou seja, quanto ao sujeito feminino, Lacan não usa mais a notação $\$,$ e sim \bar{A} . É fundamental, portanto, que frisemos que o uso da barra continua. Logo, pensamos que com a escrita do \bar{A} , Lacan demarca não somente que \bar{A} mulher não existe, apontando também como ela se sustenta, justamente, a partir de seu gozo dividido, numa dupla relação – tanto com significante fálico (ϕ) quanto com significante da falta no Outro $S(\bar{A})$. Afirmamos, portanto, que o \bar{A} não é somente barrado, é também dividido; dividido entre as duas vertentes do gozo feminino.

“É justamente a duplicidade fundamental que é preciso ver na posição feminina”, nos diz Laurent (2012, p. 105). A realização da posição feminina consiste, portanto, em uma mulher colocar-se a partir do “não-todo” em ambas as vertentes de seu gozo, no gozo fálico e também no gozo não-todo fálico. Nas palavras de Fuentes: “Nem toda fálica e nem toda outra para si mesma” (Fuentes, 2012, p. 145). À luz desses autores, concluímos

² “Contrariamente aquilo que se acredita, o falocentrismo é a melhor garantia da mulher” (Lacan, 1975, Conferência em Genebra sobre o sintoma).

³ Alusão à música *Infinito Particular* (de Marisa Monte, Arnaldo Antunes e Carlinhos Brown) que, ao começar com o verso “eis o melhor e o pior de mim”, testemunha as relações que uma mulher pode ter com o seu não-todo, poeticamente nomeado como *um infinito particular*.

que, para não se fixar na erotomania, enquanto uma posição devastadora no amor, uma mulher deve se posicionar não-toda em seu (gozo) não-todo. É, em última instância, um consentimento radical com o não-todo: incluir o não-todo em seu gozo não-todo. Ou, dito de outra forma, é incluir a discordância em seu saber fazer com gozo para que, contingencialmente, outros tratamentos ao amor possam advir. Eis, portanto, a nossa ética do bem-dizer sobre o não-todo.

REFERÊNCIAS

- Allouch, Jean. (2010). *O amor Lacan*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Alvarenga, Elisa. (2019). *A neurose obsessiva no feminino*. Belo Horizonte: Relicário.
- Amirault, Monique. (2009). Amor. In Jacques-Alain Miller (Org.), *Scilicet: semblantes e sinthoma*. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise.
- Arenas, Gerardo. (2019). El anatomía del odioamoramiento. *IX ENAPOL*. Recuperado de <https://ix.enapol.org/anatomia-del-odioamoramiento>
- Assis, Márcia. (2015). Fazer amor é poesia: laço e contingência. *Stylus Revista de Psicanálise*, 31, p. 11-18.
- Bispo, Fábio. (2012). *Ética da contingência: a lógica da psicanálise*. Curitiba: Juruá.
- Blasco, Andrea. (2019). La infancia: tempo de elecciones. In *La sexualidade en el siglo XXI: la elección del sexo*. Olivos: Grama Ediciones.
- Bressanelli, Juliana & Teixeira, Antônio (2012). Erotomania: os impasses do amor e uma resposta psicótica. *Ágora*, XV, 437-451.
- Brodsky, Graciela. (2008). O homem, a mulher e a lógica, em *Latusa: o semblante e a comédia dos sexos*. *Revista da Escola Brasileira de Psicanálise (EBP-Rio)*, 13, 171-192.
- Campos, Sérgio. (2018). Túnica Íntima. In Jacques-Alain Miller & Ana Lydia Santiago (Org. e Trad.), *Aposta no passe* (Opção Lacaniana, vol. 14). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Caroz, Gil. (2016). Connaître sa haine. *La cause du désir*, 93, 35-39.
- Costa, Ana Maria. (2008). Iniciação e saber na relação sexual. In Sonia Alberti (Org.), *A sexualidade na aurora do século XXI* (pp. 307-314). Rio de Janeiro: Cia. de Freud.
- Costa, Ana Maria; Bonfim, Flávia. (2013). O homem e A mulher na operação com o semblante. *Revista aSEPHallus*, VIII (16). Recuperado de www.isepol.com/asephallus. doi: 10.17852/1809-709x.2019v8n16p134-147
- Freud, Sigmund. (1996). Inibição, Sintoma e Angústia. In *Edição standard brasileira das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. XX). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1926).
- Freud, Sigmund. (1996). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In *Edição standard brasileira das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. VII). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1905).

- Freud, Sigmund. (2016). A análise finita e a infinita. In Claudia Dornbusch (Trad.), *Fundamentos da clínica psicanalítica* (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 6). Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1937).
- Freud, Sigmund. (2016). Fetichismo. In Maria Rita Salzano Moares (Trad.), *Neurose, psicose, perversão* (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 5). Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1927).
- Freud, Sigmund. (2017). A questão da análise leiga. Conversa com uma pessoa imparcial. In Claudia Dornbusch (Trad.), *Fundamentos da clínica psicanalítica* (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 6). Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1926).
- Freud, Sigmund. (2017). *Manuscrito inédito de 1931 (edição bilíngue)*. São Paulo: Blucher. (Trabalho original publicado em 1931).
- Freud, Sigmund. (2017). Sobre a dinâmica da transferência. In Claudia Dornbusch (Trad.), *Fundamentos da clínica psicanalítica* (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 6). Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1912).
- Freud, Sigmund. (2017a). As pulsões e seus destinos. In Pedro Heliodoro Tavares (Trad.), *Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, Sigmund. (2017b). Observações sobre o amor transferencial. In Claudia Dornbusch (Trad.), *Fundamentos da clínica psicanalítica* (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 6). Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1915[1914]).
- Freud, Sigmund. (2018). A feminilidade. In Maria Rita Salzano Moares (Trad.), *Amor, sexualidade, feminilidade* (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 7). Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1933).
- Freud, Sigmund. (2018). Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In Maria Rita Salzano Moares (Trad.), *Amor, sexualidade, feminilidade* (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 7). Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1925).
- Freud, Sigmund. (2018). Desenvolvimento da libido e as organizações. In Maria Rita Salzano Moares (Trad.), *Amor, sexualidade, feminilidade* (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 7). Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1916).
- Freud, Sigmund. (2018). O declínio do complexo de Édipo. In Maria Rita Salzano Moares (Trad.), *Amor, sexualidade, feminilidade* (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 7). Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1924).
- Freud, Sigmund. (2018). Organização genital infantil. In Maria Rita Salzano Moares (Trad.), *Amor, sexualidade, feminilidade* (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 7). Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1923).

- Freud, Sigmund. (2018). Sobre a mais geral degradação da vida amorosa. In Maria Rita Salzano Moares (Trad.), *Amor, sexualidade, feminilidade* (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 7). Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1912).
- Freud, Sigmund. (2018). Sobre a sexualidade feminina. In Maria Rita Salzano Moares (Trad.), *Amor, sexualidade, feminilidade* (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 7). Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1931).
- Freud, Sigmund. (2018). Tabu da virgindade. In Maria Rita Salzano Moares (Trad.), *Amor, sexualidade, feminilidade* (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 7). Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1918).
- Fuentes, Maria Josefina. (2012). *As mulheres e seus nomes: Lacan e o feminino*. Belo Horizonte: Scriptum.
- Gallo, Jorge. (2015). Um amor mais digno. *Stylus Revista de Psicanálise*, 31, 11-18.
- Horne, Bernardino. (2018). A via da perplexidade. In Jacques-Alain Miller & Ana Lydia Santiago (Org. e Trad.), *Aposta no passe* (Opção Lacaniana, vol. 14). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Iannini, Gilson. (2017). Da gramática à lógica: *roundtrip* Aristóteles-Frege: nota sobre intensão e extensão em psicanálise. *Correio Revista da escola Brasileira de Psicanálise*, 81, 111-123.
- Indart, Juan et al. (2000). *Neurosis obsesiva: compulsión y feminidad*. Buenos Aires: Vigencia.
- Jorge, Joana & Cerqueira, Ana Maria. (2012). Erotonomia: Revisão bibliográfica a propósito de um caso clínico. *Arquivos de Medicina*, 26 (5), 195-201. Recuperado de http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0871-34132012000500001&lng=pt&tlng=pt.
- Kuperwajs, Irene. (2019). Mis amores. *Mediodicho - Revista Anual de Psicoanálisis – EOL Sección Córdoba*, 45, 131-141.
- Kusnierek, Monique (2019). *Folies amoureuses*. Recuperado de <https://www.femmesenpsychanalyse.com/2019/05/13/folies-amoureuses>
- Lacan, Jacques. (1975). *Conferência em Genebra sobre o sintoma*. Recuperado de <http://www.campopsicanalitico.com.br/media/1065/conferencia-em-genebra-sobre-o-sintoma.pdf>
- Lacan, Jacques. (1976-77). *O Seminário, livro 24: l'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*. (Inédito)
- Lacan, Jacques. (1986). Um procedimento para o passe. *Ornicar?*, 37, 7-12. (Trabalho original apresentado em 1967).
- Lacan, Jacques. (1995). *O Seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original apresentado em 1956-57).

- Lacan, Jacques. (1998). Abertura dessa coletânea. In Vera Ribeiro (Trad.), *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original apresentado em 1966).
- Lacan, Jacques. (1998). Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina. In Vera Ribeiro (Trad.), *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original apresentado em 1958).
- Lacan, Jacques. (1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In Vera Ribeiro (Trad.), *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original apresentado em 1953).
- Lacan, Jacques. (1998). Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: “Psicanálise e estrutura da personalidade”. In Vera Ribeiro (Trad.), *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original apresentado em 1960).
- Lacan, Jacques. (2003). Ato de fundação. In Vera Ribeiro (Trad.), *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original apresentado em 1964).
- Lacan, Jacques. (2003). Nota italiana. In Vera Ribeiro (Trad.), *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original apresentado em 1973).
- Lacan, Jacques. (2003). Proposição de 9 de outubro sobre o psicanalista da Escola. In Vera Ribeiro (Trad.), *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original apresentado em 1967).
- Lacan, Jacques. (2005) *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original apresentado em 1962-63).
- Lacan, Jacques. (2007). *O Seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. (Trabalho original apresentado em 1975-76).
- Lacan, Jacques. (2008). *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original apresentado em 1972-73).
- Lacan, Jacques. (2009). *O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse do semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original apresentado em 1971).
- Lacan, Jacques. (2010). *O Seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original apresentado em 1960-61).
- Lacan, Jacques. (2011). *Estou falando com as paredes: conversas na capela de Sainte-Anne*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original apresentado em 1971-72).
- Lacan, Jacques. (2012). *O Seminário, livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012. (Trabalho original apresentado em 1971-72).
- Laia, Sérgio (1998). Sobre a contingência. *Revista Curinga, 11 - Formas do desencontro, segregação, solidão, amor*.
- Laurent, Éric. (1999/2015). A disparidade no amor. *Revista Curinga, 24 - Nomes do Amor*.

- Laurent, Éric. (2012). *A psicanálise e a escolha das mulheres*. Belo Horizonte: Scriptum.
- López, Rosa María. (2019). *Amar demasiado no es signo de amor*. Recuperado de <http://discordia.jornadaselp.com/rubricas/odioamoramiento/amar-demasiado-no-es-signo-de-amor/>
- Lutterbach, Ana Lúcia. (2018). O feminino de ninguém. *Revista Cult*, 238 - *A psicanálise entre feminismos e femininos*. São Paulo: Bregantini.
- Maeso, Gerardo. (2012). Contingência. In Jacques-Alain Miller (Org.), *Scilicet: A ordem simbólica no século XXI*. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise.
- Marcos, Cristina. (2011) Considerações sobre o real e o feminino em psicanálise. In *Psicologia em Estudo*, 16 (1), 149-156. Recuperado de <http://www.scielo.br/pdf/pe/v16n1/a17v16n1.pdf>
- Milano, Graciela. (2019). *Alas al amor: un vuelo para imaginar lo real*. Olivos: Grama Ediciones.
- Miller, Jacques-Alain. (2010). Mulheres e Semblantes 1. *Opção Lacaniana online nova série*, ano 1 (1).
- Miller, Jacques-Alain. (2000). Os seis paradigmas do gozo. *Opção Lacaniana*, 26/27, 87-10.
- Miller, Jacques-Alain. (2010). O amor entre repetição e invenção. *Opção Lacaniana online nova série*, ano 1 (2). (Trabalho original publicado em 1989).
- Miller, Jacques-Alain. (2010). Uma conversa sobre o amor. *Opção Lacaniana online nova série*, ano 1 (2). (Trabalho original publicado em 1988).
- Miller, Jacques-Alain. (2019). ¿Qué es lo real? *Mediodicho - Revista Anual de Psicoanálisis – EOL Sección Córdoba*, 45. (Trabalho original publicado em 2011).
- Miller, Jacques-Alain. (2015). *O osso de uma análise + o inconsciente e o corpo falante*. Rio de Janeiro: Zahar, 2015. (Trabalho original publicado em 1998).
- Miller, Jacques-Alain. (2016). *El partenaire-síntoma*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1997-98).
- Naveau, Pierre. (2017). *O que do encontro se escreve: estudos lacanianos*. Belo Horizonte: EBP Editora.
- Pompeu, Ana Maria César. (2004). O Eros de Aristófanes no Banquete de Platão. *DLCV - Língua, Linguística & Literatura*, 2 (1). Recuperado de <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/dclv/article/view/7453>
- Portella, Oswaldo. (1984). Vocabulário etimológico básico do acadêmico de letras. *Revista de Letras*, 33, 103-119.
- Rosa, Márcia. (2019). *Por onde andarão as histéricas de outrora? Um estudo laciano sobre as histerias*. Belo Horizonte: Edição da Autora.

- Roudinesco, Elisabeth. (2019). *Dicionário amoroso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Saflate, Vladimir. (2010). *Fetichismo: colonizar o outro. Para ler Freud*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Santiago, Jesús. (2004). *Nuevos modos de goce: sexuación masculina y sus alcances en el final de análisis. Sexuacion femenina, clínica del estrago*. Córdoba: CIEC.
- Santiago, Jesús. (2017). O inconsciente e a diferença sexual: o que há de novo? *Curinga*, 45.
- Santiago, Jesús. (2018). O engodo do viril. In Jacques-Alain Miller & Ana Lydia Santiago (Org. e Trad.), *Aposta no passe* (Opção Lacaniana, vol. 14). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Santiago, Jesús. (2019). Pulsão de morte, motérialité do laço social. *Lacan XXI*, 7, 20-25. Recuperado de http://www.lacan21.com/sitio/wp-content/uploads/2019/05/lacan21_maio_2018_port.pdf
- Sauret, Jean. (2003). A pesquisa clínica em psicanálise. *Psicologia*, 14 (3), 89-104. (Trabalho original apresentado em 1999).
- Solano, Esthela. (2006). Algumas notas sobre a sexuação: *aSEPHallus*, 1 (2), 1-9.
- Soria Dafuncho, Nieves. (2011). *Nudos del amor. Para una clínica de la pareja-síntoma*. Buenos Aires: Del Bucle.
- Stevens, Alexandre (2006). Amor. In Jacques-Alain Miller (Org.), *Scilicet: Nomes do pai*. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise.
- Táboas, Carmen. (2015). *Un amor menos tonto*. Una lectura del seminário XXI de Lacan. Olivios: Grama Ediciones.
- Teixeira, Antônio M. R. (2010). As bodas sintomáticas do obsessivo com a histérica. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 13 (1), 51-61. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/S1516-14982010000100004>
- Vilá, Francesc. (2009). Suplência. In Jacques-Alain Miller (Org.) *Scilicet: semblantes e sinthoma*. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise.
- Yeyati, Elena. (2019). Sutilezas de la erotomanía en la experiencia analítica. In *Mediodicho - Revista Anual de Psicoanálisis – EOL Sección Córdoba*, 45.