



UNIVERSIDADE FEDERAL DA GOIÁS (UFG)
FACULDADE DE EDUCAÇÃO (FE)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
PSICOLOGIA (PPGP)

LETICIA FERREIRA BRAGA

**O NÃO-TODO SIGNIFICANTE DO FEMININO
EM LACAN**

GOIÂNIA
2023



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

Letícia Ferreira Braga

3. Título do trabalho

O não-todo **significante do feminino em Lacan**

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
- b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Termo de Ciência e de Autorização (TECA) FE 3844858 SEI 23070.026469/2023-45 / pg. 1

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **LETICIA FERREIRA BRAGA, Discente**, em 13/08/2023, às 18:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Cristóvão Giovani Burgarelli, Professor do Magistério Superior**, em 12/09/2023, às 10:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3844858** e o código CRC **99F8D122**.

LETICIA FERREIRA BRAGA

**O NÃO-TODO SIGNIFICANTE DO FEMININO
EM LACAN**

Tese/Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Educação, da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: psicologia

Linha de pesquisa: bases históricas, teóricas e políticas da psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Cristóvão Giovani Burgarelli

GOIÂNIA
2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Braga, Leticia Ferreira

O não-todo significante do feminino em Lacan [manuscrito] /
Leticia Ferreira Braga. - 2023.
Ivii, 57 f.

Orientador: Prof. Dr. Cristóvão Giovani Burgarelli.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Educação (FE), Programa de Pós-Graduação em
Psicologia, Goiânia, 2023.
Bibliografia.

1. Posição feminina . 2. Outro (A). 3. Significante. 4. Gozo
suplementar. 5. Lacan. I. Burgarelli, Cristóvão Giovani, orient. II. Título.

CDU 159.9



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 29/2023 da sessão de Defesa de dissertação de Mestrado que confere o título de Mestre em Psicologia à discente **Leticia Ferreira Braga** do Programa de Pós-Graduação em Psicologia – PPGP, área de concentração em Psicologia.

Aos dez dias do mês de maio de dois mil e vinte três, a partir das 14h30, realizada através da Plataforma Virtual Google Meet, realizou-se a sessão pública de defesa de mestrado intitulada “**O não-todo significativo do feminino em Lacan**”. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor **Cristóvão Giovani Burgarelli/ PPGP/FE-UFG**, com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor **Rodrigo Vieira Marques/ PPGP/FE-UFG** e Professora Doutora **Elizabeth Cristina Landi de Lima e Souza/FE-UFG**. Após a arguição da discente, a Banca Examinadora se reuniu em sessão secreta, a fim de concluir o julgamento da dissertação em andamento, tendo sido a discente **aprovada**. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Cristóvão Giovani Burgarelli/ PPGP/FE-UFG, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora aos dez dias do mês de maio de dois mil e vinte três.

Banca Examinadora:

Presidente - Cristóvão Giovani Burgarelli/ PPGP/FE-UFG

Membro titular 2 - Rodrigo Vieira dos Santos/ PPGP/FE-UFG

Membro titular 3 - Elizabeth Cristina Landi de Lima e Souza/ FE-UFG

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Rodrigo Vieira Marques, Professor do Magistério Superior**, em 04/08/2023, às 17:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Cristóvão Giovani Burgarelli, Professor do Magistério Superior**, em 07/08/2023, às 15:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **LETICIA FERREIRA BRAGA, Discente**, em 13/08/2023, às 18:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

Ata de Defesa de Dissertação 29 (3844832) SEI 23070.026469/2023-45 / pg. 1

eletrônica

[2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Elizabeth Cristina Landi De Lima E Souza, Professor do Magistério Superior**, em 15/08/2023, às 10:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3844832** e o código CRC **A713F69B**.

Dedicatória

Ao meu pai Adalberto, que se faz presente em meu coração como meu Guardiã, e que me
presenteou com uma vida de amor ao estudo, aos livros, aos saberes.
À Guta e ao Rodka, eternamente presentes tocando com suas patas em meu coração, em meu
corpo e em minha alegria.

Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador professor Dr. Cristóvão Giovani Burgarelli, por ter dado as mãos ao meu projeto, acreditando nele e em mim, e por toda a sua generosidade nesse percurso.

À minha mãe, Maria Bernadete, e ao meu pai, Adalberto, que desde sempre primaram pelos meus estudos e apoiaram a construção da minha trajetória psicanalítica.

Ao Rodrigo, meu esposo, parceiro amoroso de vida e que tanto me incentiva em minhas escolhas. Como colega de mestrado que também foi, obrigada por tudo e por tanto; cada abraço de força, cada dica de um acadêmico bem mais experiente. Meu par.

Às minhas irmãs Maria Antonieta e Ana Claudia, e à minha madrinha de coração Maria Fernanda, por acreditarem e creditarem tanto a mim.

Aos meus amigos de vida e aos meus colegas de causa psicanalítica por toda a força sintonizada a esse percurso acadêmico do mestrado que eu tanto busquei.

À querida Isabela, também colega de mestrado, por sua companhia delicada e pelos diálogos carinhosos. Forças que se uniram. E aos encontros com os colegas de estudo no grupo Entraste, dali floresceram contribuições a essa pesquisa.

“O homem, uma mulher,
(...) não são nada mais que significantes.
É daí, do dizer enquanto encarnação distinta do sexo,
que eles recebem sua função.”

Jacques Lacan em *O Seminário, livro 20*, “mais, ainda”, 2008b, p. 45)

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| INTRODUÇÃO | 12 |
| 1. Tornar-se mulher | 17 |
| 1.1 Lei e desejo feminino | 17 |
| 1.2 Avesso da lei e invenções femininas | 23 |
| 2. A falta do significante | 29 |
| 2.1 Sujeito - categoria falha | 29 |
| 2.2 Significante - causa do discurso | 32 |
| 2.3 Posição não-toda significante | 36 |
| 3. A Mulher e a função do escrito | 41 |
| 3.1 Lógica fálica e lógica não-toda fálica | 41 |
| 3.2 Gozo fálico e gozo Outro | 43 |
| 3.3 O escrito em suplência ao gozo não-todo | 48 |
| 3.4 Gozo suplementar – uma escolha de concluir sobre o que semi-diz e não se encerra | 52 |
| BIBLIOGRAFIA CONSULTADA | 56 |

Resumo

O presente trabalho teve como objetivo investigar como a posição feminina acontece frente à relação com o significante Outro (A), o significante fálico, em Lacan. Para tanto, foi escolhido um recorte do percurso lacaniano, no qual o foco é que a posição feminina guarda a característica de ser não-toda frente à significação fálica. Uma pesquisa consentida com o viés de que a posição sexual não se limita aos gêneros, às anatomias corporais, ao contrário, trata-se de significantes. Sendo assim, inicialmente essa pesquisa revisita a teoria freudiana do Complexo de Édipo, por meio da qual será colocado em perspectiva o enigma do feminino, num diálogo com autores que acordam que a posição feminina tem relação com o significante da função fálica, mas que algo escapa à significância que o Outro tem. Em seguida, então, esse trabalho coloca em vista que a incompletude que caracteriza fundamentalmente o lugar do Outro (A) é anunciada lacanianamente pela compreensão do significante do Outro barrado, $S(A)$, justamente o que na teoria freudiana é deixado em suspenso daquilo que escapou à lei fálica nas ditas meninas, pelo fato de essa incidência advir do campo do desejo da mãe, do feminino portanto, o qual, por sua vez, tem em conta o que também lhe escapou da lei fálica. É, nesse sentido, por conseguinte que, versado no trabalho de que o Outro é o campo no qual o sujeito ganha consistência, visto que o sujeito é aquilo que um significante representa para outro significante – todavia, o gozo sendo da ordem de um acontecimento de corpo que não está fundado nem garantido na relação com o Outro –, o modo de gozo na posição feminina se mostra atravessado pelo simbólico, mas há algo a mais nesse modo de gozo. O significante fálico aparece; todavia, não encerra o que representa o feminino. Por isso sua lógica é a de ser não-toda fálica e, frente ao gozo fálico, o modo de funcionamento de seu gozo, o qual será singular a cada uma das mulheres, também anuncia uma lógica outra, suplementar e da qual só se semi-diz porque não se encerra.

Palavras-chave: Posição feminina. Outro (A). Significante. Gozo suplementar. Lacan.

Abstract

The present work aimed to investigate how the feminine position happens in relation to the significant Other (A), the phallic significant, in Lacan. For that, a cut of the Lacanian route was chosen, in which the focus is that the female position has the characteristic of being not-whole in front of the phallic meaning. A research consenting to the bias that the sexual position is not limited to genders, to body anatomies, on the contrary, it is about signifiers. Thus, initially this research revisits the freudian theory of the Oedipus Complex, through which the enigma of the feminine will be put into perspective, in a dialogue with authors who agree that the feminine position is related to the signifier of the phallic function, but that something escapes the significance that the Other has. Then, this work puts in view that the incompleteness that fundamentally characterizes the place of the Other (A) is announced in a lacanian way by understanding the signifier of the barred Other, $S(\bar{A})$, precisely what in freudian theory is left in suspense of that escaped the phallic law in the said girls, due to the fact that this incidence comes from the field of the mother's desire, the feminine, therefore, which, in turn, takes into account what also escaped the phallic law. It is, in this sense, therefore, versed in the work that the Other is the field in which the subject gains consistency, since the subject is what a signifier represents to another signifier; however, jouissance being that which points to something that is of the order of an event of the body that is neither founded nor guaranteed in the relationship with the Other, the mode of jouissance in the feminine position is shown to be crossed by the symbolic, but there is something else in this enjoyment mode. The phallic signifier appears; however, it does not contain what the feminine represents. That is why its logic is that of being not-all phallic and, in the face of phallic jouissance, the mode of operation of its jouissance, which will be unique to each of the women, also announces another logic, supplementary and from which it is only semi-true says because it doesn't close.

Keywords: Feminine position. Other (A). Significant. Supplementary jouissance. Lacan.

INTRODUÇÃO

A proposta desta pesquisa nasce de uma curiosidade que tem seu estímulo num viés acerca do gozo e do amor. O coreógrafo e bailarino João Paulo Gross (2015)¹, criador de *Sobre a Pele*, um trabalho de dança contemporânea, afirma que essa sua coreografia tem influência da obra *Fragmentos de um discurso amoroso*, de Roland Barthes (1981), por meio da qual Gross (2015) buscou falar com o corpo sobre a relação do indivíduo consigo mesmo, com o outro, com um grupo e do grupo com o indivíduo. A obra de Barthes (1981), por sua vez, traz uma série de termos conceituados e dispostos em ordem alfabética, sendo cada um deles perpassados por fragmentos de discursos amorosos presentes em obras de autores das mais diversas linguagens literárias, filosóficas, sociológicas, bem como psicanalíticas. Uma obra, pois, que fala de amor (Braga, 2021). Uma vez que toda e qualquer relação humana está perpassada pelos desdobramentos do amor, vê-se um diálogo entre Gross (2015) e Barthes (1981) tanto por não serem narrativas em estrutura romântica tradicional, quanto por tocarem na temática do amor pelo caminho da contingência, do acaso, se assim os corpos se permitirem (Braga, 2021).

Ainda nessa espécie de preâmbulo ao que leva até a proposta desta pesquisa, Naveau (2017), ao retomar Lacan (2008b), dá destaque para a compreensão de que a relação sexual entre dois corpos de sexo diferente não faz Um, não elimina a solidão do ser falante, mas possibilita fazer dois Uns separados. Lacan (2008b) nos transmite que não há relação sexual porque enquanto o gozo do lado masculino é perverso, o do lado feminino é enigmático. O homem aborda uma mulher tomado por sua causa de desejo, seu *a*, não a mulher como tal. Quanto à mulher, ela tem um gozo que ela experimenta, mas não sabe sobre ele e não diz nada a respeito; ela apenas sabe que ele acontece. Assim, de ambos os lados o gozo do corpo do Outro (A) é inadequado, é um real impossível de articular. E fazer dois Uns separados é o que se mostra possível por meio do amor. O amor, esse acontecimento compreendido como aquilo que atravessa a inadequação do corpo do Outro (A), aquilo que substitui, que faz suplência ao impossível da relação sexual. E, segundo Lacan (2008b), ainda que o amor não esteja para o gozo, eles podem se unir.

Realização possível de junção mediante coragem. Coragem da mulher para com a perversão do homem; coragem do homem perante o enigma da mulher. É nessa possibilidade,

¹ GROSS, João Paulo. *Sobre a Pele* - uma coreografia para o Das Los Grupo de Dança. 2015. Acesso em www.youtube.com/daslos In BRAGA, Leticia F. *Entre um gozo que não se fala e a conversação viva de amor*. Disponível em : <https://www.ebp.org.br/slo/index.php/2021/06/16/entre-um-gozo-que-nao-se-fala-e-a-conversacao-viva-de-amor/>

nessa contingência de um encontro que, então, aquilo que não cessava de não se escrever, aquilo que não existia no dizer, abre-se a uma ligação — uma ligação do encontro com o escrito, ou seja, um tipo de ligação se escreveria. Ligação encarnada no corpo, é “sobre a pele”, portanto, que o amor marca a cessação do que não se escrevia. Um encontro com tudo o que marca seu parceiro, não enquanto sujeito, mas enquanto ser falante: seus sintomas. É sim um encontro, mas com os acontecimentos de corpo, com a contingência corporal de um outro ser falante. Fazendo, pois, dois Uns separados (Braga, 2021).

A partir do encontro, aquilo que não existia e que, então, abre-se a uma ligação, inscreve o destino do ser falante, emerge um saber e, portanto, inventa-se um saber. Todavia, esse encontro é de fato uma contingência, um instante, um tempo de suspensão — esse é o tempo do amor (Braga, 2021). O amor se ata a esse tempo de suspensão, de passagem (Naveau, 2017) em direção à necessidade, buscando se fixar. E esse sentido substitutivo da contingência à necessidade faz com que aquilo que não cessava de não se escrever passe a não cessar de se escrever. Essa direção do amor à fixação torna o encontro opaco (Naveau, 2017). Se assim, o destino do amor tem em seu caminho o letreiro “perigo” (Naveau, 2017, p. 261): escolha do amor *versus* drama do amor (Braga, 2021).

Desse modo, a necessidade não está para a contingência, que é exatamente a temporalidade do acontecimento do amor, do encontro de dois saberes inconscientes caracterizados por um “eu não quero saber nada” e que, por isso mesmo, atravessa a intimidade do próprio encontro (Naveau, 2017, p. 262). O encontro amoroso dá existência ao que não se inscrevia e irrompe um saber, mas ele mira e se articula com o acaso, não com a necessidade, cujo caminho leva ao oposto do interesse do sujeito, ao limite disso: não querer saber mais nada do encontro e, exausto, retornando cada um à solidão, ao exílio inicial e a prevalecer o silêncio (Naveau, 2017).

Contingência, possibilidade, acaso, suspensão: invenção do instante e invenção a cada instante, portanto, é o que quer o amor. Novamente, que se tenha coragem para tornar isso possível, pois isso não se dá sem se cansar, sem que ali se coloque algo de seu, que se pague com sua pessoa (Braga, 2021). Em suma, que se diga alguma coisa (Naveau, 2017). A conversação se mostra como a vivacidade do amor, a possibilidade de existência do amor, de insurgência de um saber novo — o que não se sabe o que é. Para Lacan (2008b) falar de amor é, em si mesmo, um gozo; para ele a junção do amor com o gozo é um enigma — isso aponta, pois, para algo do real do inconsciente, o qual muda, muda tudo: dois Uns que se dão “sobre a pele” de cada ser falante no instante em que se diz determinada palavra, não outra (Braga, 2021).

Assim, um estudo que inicialmente se mostra curioso quanto ao que poderia ser manejável diante da não relação sexual entre os corpos, da impossibilidade de fazer Um, e que encontra no amor a suplência à não relação sexual, ainda que apenas isso se dê na temporalidade da contingência, caminhou justamente para o interesse de estudo ao que tangencia o gozo, dando ênfase ao enigma do feminino. Tendo em vista que Miller (2008) diz que é sobre o gozo que uma análise se propõe agir, não ao que faz cadeia e, especialmente, que o significante, causa de gozo no corpo vivo, ao esvaziar-se dos efeitos de significado, ao reduzir a linguagem, o sentido, a fala, o saber, desvanece-se, pois, o Outro; a curisidade, portanto, se voltou ao estudo a que a pesquisa, com cunho eminentemente bibliográfico, que aqui se propõe e que diz respeito, então, à elaboração lacaniana sobre a posição feminina em relação ao barramento do gozo exercido pelo significante Outro (A). Trata-se, pois, de investigar um recorte do percurso lacaniano, não sem um recorte também do percurso freudiano, acerca da posição feminina, profícuo às sutilezas que comparecem clinicamente, de buscar compreender mais como a posição feminina acontece frente à relação com o significante Outro (A). Esse Outro que lacanianamente se mostra distinto em sua função e em seu destino ao longo desse percurso de compreensão de sua incidência sobre a posição feminina.

Lacanianamente retomada, a teoria freudiana do Complexo de Édipo é ressaltada enquanto um modelo conceitual, um mito, é a escrita da metáfora paterna a ser desdobrada pela via da linguagem, da cultura com seus significantes e significações. Representada pelo significante fálico, o Nome do Pai, o Outro (A), que barra os impossíveis na cultura, que impede o gozo, que faz a interdição do filho à mãe, que faz marca de não, que incide a lei, a qual, no mundo contemporâneo, pode ser o pai típico, ou um chapéu, uma tia, uma planta, visto que se trata é de uma marca, é da incidência de uma função simbólica que esteja nos códigos estabelecidos.

Por outro lado, Lacan (1972-1973/2008b) diz que a posição feminina guarda a característica de ser não-toda frente à significação fálica. A posição feminina é aquela que tem fundamental e indiscutível relação com o significante da função fálica, mas não pela total garantia de que nada escapa à significância que o Outro (A), que o Nome do Pai tem. Ele diz que “não é porque ela é não-toda na função fálica que ela deixe de estar nela de todo. Ela está lá não de todo. Ela está lá a toda. Mas há algo a mais” (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 80). Sendo o gozo aquilo que anuncia que um acontecimento de corpo não se funda e não se garante completamente na relação com o Outro/A, o modo de gozo na posição feminina não é, para Lacan (1972-1973/2008b), totalmente simbolizável, ele é atravessado pelo simbólico, mas há algo a mais.

A pesquisa que aqui se propõe assenta-se numa seara para além das anatomias corporais, já tocada por desdobramentos a respeito da posição sexual que não se limita aos gêneros, os quais, para Lacan (1972-1973/2008b), não passam de significantes. Burgarelli (2017) lembra que na psicanálise, que na clínica psicanalítica, o sujeito de que ela trata é da ordem do não é; apenas se pode ter notícia dele num corpo que fala, confundindo-o com um significante (Burgarelli, 2017).

Assim, no primeiro capítulo, é revisitado o caminho edípico da menina tanto na perspectiva de Freud (2018), num diálogo com a abordagem de Assoun (1993), quanto já sob a perspectiva lacaniana, especialmente com as contribuições de Brousse (2004), Quinet (2012) e Landi (2017), a fim de perceber como se inicia um tornar-se mulher. No vínculo com essas referências o significante fálico já aparece na qualidade de ele não responder simbolicamente por tudo o que diz respeito à sexualidade feminina. Falta, pois, um significante que dê conta de dizer, de representar o feminino. Sua relação com o significante Outro (A) diz muito mais de uma negociação com a falta simbólica, tendo em vista que o modo de gozo feminino é da ordem da incidência não-toda desse significante.

No segundo capítulo, a partir de Lacan (1966/1998a, 1968-1969/2008a), Soler (2005) Quinet (2012), Landi (2017), Leite (2017) e Porge (2017), é abordada a falta de um significante fálico no Outro que corresponda ao ser da mulher, percebendo que ela é atravessada pelo significante fálico, que ela se apoia nele, mas que ele não a completa, justamente por ser o próprio significante fálico aquele que fura o Outro. A distinção anatômica é, desse modo, tratada enquanto significante; a diferença entre os sexos, portanto, é vista sob a ótica da lógica do todo-fálico e a lógica do não-todo fálico.

No terceiro capítulo, a partir de Lacan (1966/1998b, 1972-1973/2008b, 1972/2003), Quinet (2012), Landi (2017) e Brousse (2021), é avigorado que o significante fálico edípico não consegue mesmo encerrar o ser mulher, tampouco o seu gozo, o gozo Outro (J²), ainda que protegido pelas insígnias fálicas.² Nisso esteia-se que a partilha homem-mulher é da ordem de uma resposta não anatômica à função fálica, cada um não passa de significante. São, assim, cada qual, posições em relação ao gozo, demonstráveis por meio de símbolos lógico-matemáticos, os quais permitem mostrar que não há o conjunto das mulheres. Trata-se, pois, é de um modo de operar, um modo de funcionamento singular, um discurso no qual o mais importante é sua causa: justamente o significante, aquilo que é substancial, e é causa de gozo.

² A letra J é advinda de *Jouissance*, que quer dizer gozo, em francês; modo de grafar que aparecerá mais vezes no decorrer deste trabalho.

Cada uma das mulheres se relaciona com a condição não-toda frente ao gozo fálico, e isso que lhes falta do gozo fálico é suprido por um gozo suplementar e que em nada tem a ver com complemento ao gozo fálico, como busca por esse todo que ela não tem, ao contrário, trata-se de um gozo outro e contingente.

1. Tornar-se mulher

1.1 A lei e o desejo feminino

Freud (1933/2018) quando aborda o enigma da feminilidade diz que as mulheres mesmas são esse enigma. Ele diz que a primeira distinção que é feita por uma pessoa ao se encontrar com outra é aquela entre masculino e feminino, e com uma indubitável certeza. Entretanto, Freud (1933/2018) lembra que esse enigma, o da feminilidade, segue sendo ruminado, matutado, meditado.

A ciência compartilha dessa distinção anatômica quanto ao masculino dizer respeito ao produto sexual masculino, espermatozoide e seus veículos, e quanto ao feminino, óvulo e o organismo que o acolhe. Para ambos os sexos há órgãos exclusivamente voltados às funções sexuais, certamente desenvolvidos a partir da mesma disposição em configurações diferentes. Também, em ambos os sexos, nos outros órgãos, nas formas e nos tecidos do corpo há uma influência do gênero, a qual, todavia, se mostra inconstante e variável em sua medida; sendo, pois, caracteres sexuais secundários (Freud, 1933/2018).

Contudo, a ciência contraria as expectativas e confunde os sentimentos ao apontar para o fato de que há partes do aparelho sexual masculino que também são encontradas no corpo da mulher, mesmo que atrofiadamente, e vice-versa (Freud, 1933/2018). Freud (1933/2018) diz que a ciência encontra nessa ocorrência o que é da ordem de uma bipartição da sexualidade, uma bissexualidade, apontando para a condição do indivíduo não ser nem homem nem mulher, mas ambos a cada vez, só que com mais de um do que do outro; e que essa proporção por meio da qual o masculino e o feminino se mesclam no indivíduo sofre oscilações extraordinárias. Para Freud (1933/2018), ainda que, salvo raríssimas exceções, um indivíduo apresente apenas um dos tipos de produtos sexuais — os óvulos ou as células de sêmen — isso poderá se confundir quanto à importância decisiva desses elementos e vir a concluir que o que constitui a masculinidade e a feminilidade é uma característica desconhecida não atada pela anatomia (Freud, 1933/2018).

Freud (1933/2018) diz que na psicologia o masculino, o feminino e até a bissexualidade são abordados pelo ponto de vista das manifestações corporais, das qualidades anímicas e dos comportamentos de macho ou de fêmea consentidos à anatomia e à convenção. Assim, sem a psicologia estabelecer nenhuma novidade, Freud (1933/2018) desaconselha estabelecer a coincidência entre masculino e ativo, bem como entre feminino e passivo. Por mais que a célula sexual masculina se mova ativamente em busca da feminina que, na condição de óvulo, é

imóvel e aguarda passivamente, isso denotaria uma redução a um modelo de conduta sexual dos indivíduos no ato sexual agressivo até: agarrar e penetrar. Ademais, Freud (1933/2018) lembra que isso é posto em dúvida, inclusive, ao ser feita referência a outras classes de animais, tal como as aranhas, nas quais as fêmeas são as mais fortes e mais agressivas, enquanto os machos são ativos apenas no único ato de união sexual. Até mesmo no que diz respeito às funções de cuidar e da criação da prole, nas espécies superiores é observado que os sexos se dividem nessa tarefa, ou que apenas o macho, sozinho, se dedique a ela. Freud (1933/2018) insiste, pois, que seria cometer um “erro de sobreposição” (Freud, 1933/2018, p. 317), visto que a mãe é ativa perante o filho em todos os sentidos, inclusive ao amamentar, quando ali ela tanto deixa o filho mamar nela, quanto ela o amamenta. Freud (1933/2018) enfatiza, nesse sentido, dizendo que “as mulheres podem desenvolver grande atividade em diversas direções; os homens não podem conviver com seus iguais se não desenvolverem um alto grau de docilidade passiva” (Freud, 1933/2018, p. 317).

Nesse sentido, é necessária “uma porção grande de atividade para que uma meta passiva se estabeleça” (Freud, 1933/2018, p. 317). No caso das mulheres, Freud (1933/2018) diz que devido sua participação na função sexual e conforme o modelo de vida sexual se limite ou se amplie, a conduta passiva ou os anseios de metas passivas também se estendem para outras esferas de sua vida. Ele chama a atenção para o fato de que isso não é sem relação com as normas sociais e que a influência dessas normas não pode ser subestimada, as quais, similarmente, forçam as mulheres a situações passivas (Freud, 1933/2018).

Assim, Freud (1933/2018) considera, acerca dessa meditação em torno do ser da mulher, que há muito o que ser estudado. Segundo ele, “corresponde à singularidade da psicanálise não querer descrever o que a mulher é — isso seria para ela uma tarefa quase impossível de resolver —, mas, sim, pesquisar como ela se torna mulher” (Freud, 1933/2018, p. 318).

Ele aborda que as primeiras fases do desenvolvimento da libido são atravessadas por meninos e meninas de modo igual. Na fase sádico-anal, os impulsos agressivos se mostram iguais em abundância e tenacidade tanto nos meninos quanto nas meninas. Na fase fálica os meninos obtêm sensações de prazer de seu pequeno pênis, enquanto as meninas também conseguem com seu clitóris ainda menor (Freud, 1933/2018), o qual, nessa fase, Freud (1933/2018) sustenta ser a zona erógena da menina. Entretanto, diz:

ele não vai permanecer assim; com a viragem para a feminilidade, o clitóris deve ceder, totalmente ou em parte, a sua sensibilidade, e, com isso, sua importância, à vagina, e essa seria uma das duas tarefas que devem ser cumpridas no desenvolvimento da mulher, enquanto o homem, com mais sorte, na época do amadurecimento sexual, só

precisa continuar o que ele ensaiou no período do florescimento sexual. (Freud, 1933/2018, p. 320).

É observável que tanto para o menino quanto para a menina o primeiro objeto de amor é a mãe — bem como as pessoas que cuidam proximamente das crianças e que com elas se fundem no apoio às satisfações das grandes e simples necessidades da vida (Freud, 1933/2018). Acontece que para os meninos a mãe seguirá sendo seu objeto de amor no decorrer da formação do Complexo de Édipo e por toda a vida, segundo Freud (2018), enquanto que para as meninas, no Édipo, o pai é que passa a ser o objeto de amor delas; sendo, por meio dele, que é esperado que elas, no curso normal do desenvolvimento, encontrem o caminho para a escolha definitiva de objeto. É nesse passar do tempo que elas trocam sua zona erógena e seu objeto; já os meninos os mantêm.

Muito mais fácil seria, segundo Freud (1933/2018), como conjectura a uma solução a essa mudança de objeto, se a partir de certa idade passasse a valer a influência da atração recíproca da mulherzinha ao homem, de modo que, portanto, o menino seguiria resistente à mãe, ou até mesmo, como segunda opção de solução, que uma força advinda das indicações de preferência sexual dos pais seria seguida pelas crianças, mas isso não se mostra simples nem sustentável nem inabalável (Freud, 1933/2018). Por outro lado, Freud (1933/2018) pontua que as investigações chegaram à informação de que o número de mulheres que permanece por tempos mais tardios na terna dependência do pai como objeto, na verdade, do pai real, é muito grande (Freud, 1933/2018). Ele diz:

Sabíamos, naturalmente, que teria havido um estágio preliminar de ligação com a mãe, mas não sabíamos que ele poderia ter um conteúdo tão rico, durar tanto tempo e deixar atrás de si tantas ocasiões para fixações e predisposições. Durante esse tempo, o pai é apenas um rival incômodo; em alguns casos, a ligação com a mãe vai além do quarto ano de vida. Quase tudo o que encontramos mais tarde na ligação com o pai já estava presente nela, e depois foi transferido para o pai. Em suma, ganhamos a impressão de que não podemos entender a mulher, se não considerarmos essa fase da *ligação pré-edípica com a mãe*. (Freud, 1933/2018, p. 322).

Assim, as relações libidinais da menina com a mãe têm, pois, uma importância, ímpar. Essas relações, segundo Freud (1933/2018), se dão de diversas formas e por atravessarem as três fases da sexualidade infantil são elas que caracterizam cada um das fases, expressando-se por meio de desejos orais, sádico-anais e fálcos. Tais desejos dizem respeito tanto a orientações ativas quanto passivas; são também ambivalentes, sendo de natureza terna ou hostil e agressiva (caso tenham sofrido transformação em representação de medo, *Angstvorstellungeng*). Havendo, pois, uma certa dificuldade de se demonstrar a formulação dos primeiros desejos

sexuais, o que se apresenta melhor é, de fato,

o desejo de fazer um filho na mãe, assim como o que lhe corresponde, dar-lhe um filho, ambos pertencentes à época fálica, suficientemente estranhos, mas comprovados, acima de qualquer dúvida, pela observação analítica. O que atrai nessas investigações são as surpreendentes descobertas que elas trazem. Então, por exemplo, descobre-se que o medo [*Angst*] de ser assassinado ou de ser envenenado, que pode mais tarde constituir o núcleo de um adoecimento paranoico, já está referido à mãe no período pré-edípico. Um outro caso: vocês se lembram de um interessante episódio da história da investigação analítica, que me gerou muitas horas desagradáveis. No período em que o principal interesse voltava-se para a descoberta de traumas sexuais infantis, quase todas as mulheres, minhas pacientes, contavam-me terem sido seduzidas pelo pai. Ao final, precisei reconhecer que esses relatos eram falsos e aprendi a entender que os sintomas histéricos derivam de fantasias e não de acontecimentos reais. Só mais tarde pude reconhecer, nessa fantasia de sedução pelo pai, a expressão do típico complexo de Édipo na mulher. E agora encontramos novamente a fantasia de sedução na história pré-edípica da menina, mas a sedutora é regularmente a mãe. Aqui, no entanto, a fantasia toca no terreno da realidade, pois foi realmente a mãe que, nos procedimentos de cuidados corporais, estimulou, e talvez tenha despertado pela primeira vez as sensações de prazer nos genitais. (Freud, 1933/2018, p. 323, 324).

Tais observações, segundo Freud (1933/2018), muitas vezes se dão por meio de resíduos e de consequências, ou também por meio de isolamento ou exagero dos sentimentos e das circunstâncias, devido à comunicação e à expressão literais acerca de elas ficarem encobertas.

Essa forte ligação da mãe com a criança habitualmente finda quando é cedida e destinada ao pai, a fim de uma ligação com ele. Todavia, não se trata de uma simples troca de objeto, tendo em vista que o afastamento em relação à mãe se dá sob a marca da hostilidade, de modo que a poderosa ligação com a mãe culmina em ódio (Freud, 1933/2018). Uma das censuras à mãe é a de ela ter dado pouco leite à criança, o que poderia ser compreendido como falta de amor da mãe. Freud (1933/2018) argumenta que essa justificativa se apoia no fato, não raro à época, de as mães não terem com o que alimentar suficientemente a criança, tendo que suprir essa carência com o leite materno ao longo de meses. Para tanto, a figura da ama de leite vinha a fundir-se a essa função materna. De todo modo, a sede por esse primeiro alimento se mostra insaciável pela criança; Freud (1933/2018) considera que seja ao ponto de ela nunca conseguir superar a perda do seio materno. Ele aponta, inclusive, que essa perda, essa retirada possa ter relação com o medo de envenenamento; tendo em vista que o veneno é aquilo que faz adoecer, remetendo a criança aos seus primeiros adoecimentos e, portanto, à falta do seio (Freud, 1933/2018).

Outra censura à mãe comparece por ocasião da introdução de outra criança na família, especialmente se houver implicação com a conexão oral. A mãe que, pela chegada do recém-nascido, não pode ou não quer mais amamentar a criança gera nela uma inveja perante o

“indesejado intruso ou rival” (Freud, 1933/2018, p. 327). E não só, uma vez que os cuidados dessa mãe ao novato fazem com que a criança se sinta prejudicada pela agora considerada por ele mãe infiel; ressentindo-se dela e expressando seu ódio por meio de mudanças em sua conduta, geralmente desobediente, ao ponto até de retroceder em seu domínio sobre suas excreções. Evidenciando, assim, que “as exigências de amor da criança são ilimitadas, exigem exclusividade, não admitem ser compartilhadas” (Freud, 1933/2018, p. 327).

Ainda outra censura à mãe advém da insatisfação dos vários desejos sexuais da criança, conforme a fase libidinal, em especial, quando na fase fálica, e a mãe não permite a atividade prazerosa no genital, justamente aquela que foi ela mesma quem iniciou (Freud, 1933/2018).

Entretanto, Freud (1933/2018) enfatiza que todos esses fatores:

os abandonos, as decepções amorosas, o ciúme, a sedução e a proibição subsequente também produzem efeito na relação do menino com a mãe e, afinal, não são capazes de afastá-lo da mãe como objeto. Se não encontrarmos algo que seja específico para a menina, que não se apresente ou que não se apresente da mesma maneira no menino, não teremos esclarecido o desfecho da ligação da menina com a mãe (Freud, 1933/2018, p. 328).

Ele defende que esse desfecho se encontra no complexo de castração, pois “a distinção anatômica precisa imprimir-se em consequências psíquicas” (Freud, 1933/2018, p. 328). A menina responsabiliza a mãe, e não a perdoa, por sua falta de pênis e desvantagem por não tê-lo. Todavia, a novidade é que o complexo de castração na menina não possui o mesmo conteúdo que no menino.

No menino o complexo de castração se dá ao ver um genital feminino e elaborar que tal membro precioso não precisa ser um complemento do corpo. Ele se recorda das ameaças advindas de sua atividade com o membro, passa a creditá-las, vendo-se sob a influência da angústia de castração (*Kastrationsangst*), fundamento de seu posterior desenvolvimento (Freud, 1933/2018).

Enquanto na menina, para Freud (1933/2018), ainda que o complexo de castração também comece com a visão do genital masculino, tão logo ela percebe e admite tanto a diferença quanto a importância, haja vista se sentir prejudicada, almejando algo do tipo e sendo abatida sobre ela a inveja do pênis (*Penisneid*). Freud (1933/2018) defende que a inveja do pênis “deixa marcas indeléveis em seu desenvolvimento e na formação de seu caráter, e mesmo no caso mais favorável não será superada sem um extremo dispêndio psíquico” (Freud, 1933/2018, p. 329). Ainda assim, para ele, não quer dizer que, ao reconhecer sua falta de pênis, a menina se submeterá facilmente a ele.

Freud (1933/2018) afirma que para a menina a descoberta da castração é da ordem de um ponto de viragem a partir do qual se dão três orientações de desenvolvimento, quais sejam: uma que leva à inibição sexual ou à neurose; outra que leva à alteração do caráter, na perspectiva de um complexo de masculinidade (o qual opera influenciando na escolha de objeto no sentido de uma homossexualidade manifesta); a última, que leva à feminilidade normal. A respeito da orientação à inibição sexual ou à neurose, a menina, então sob a vivência ao modo masculino, na qual vinha conseguindo obter prazer ao excitar seu clitóris e o relacionava aos seus desejos sexuais ativos (justamente aqueles relativos à mãe), percebe que a partir da influência da inveja do pênis a fruição de sua sexualidade fálica é prejudicada. Uma vez invejosa, ofendida em seu amor próprio ao se comparar com o menino mais bem-dotado, renuncia à satisfação masturbatória em seu clitóris, além de rejeitar, ao poucos, o amor que sente pela mãe e de também recalcar parte de seus anseios sexuais (Freud, 1933/2018).

Assim, ao abandonar a masturbação clitoridiana, renuncia-se a uma parte da atividade, segundo Freud (1933/2018). Suplantando a passividade é, pois, com o auxílio das moções pulsionais passivas que se realiza a viragem em relação ao pai. Para Freud (1933/2018),

um impacto como esse no desenvolvimento, que remove a atividade fálica do caminho, aplaina o terreno da feminilidade. Se nesse caso não se perde muito com o recalçamento, essa feminilidade pode vir a ser normal. O desejo com o qual a menina se volta para o pai é, sem dúvida, originariamente, o desejo do pênis que a mãe lhe negou, e que ela agora espera do pai. No entanto, a situação feminina só se estabelece se o desejo do pênis for substituído pelo desejo do filho, portanto, se o filho entrar no lugar do pênis [...].

Com a transferência do desejo filho-pênis para o pai, a menina ingressou na situação do complexo de Édipo. A hostilidade contra a mãe, que não precisava ser criada como se fosse algo novo, sofre agora uma grande intensificação, pois ela se torna a rival que recebe do pai tudo o que a menina dele almeja. O complexo de Édipo da menina impediu, por longo tempo, a nossa compreensão dessa ligação pré-edípica com a mãe, que é tão importante e que deixa fixações tão duradouras. Para a menina, a situação do Édipo é a saída de um desenvolvimento longo e difícil, uma espécie de solução provisória, uma posição de repouso que não é logo abandonada. (Freud, 1933/2018, p. 333, 334).

A diferença entre os sexos fica bem mais evidente a partir da relação do complexo de Édipo com a castração. O menino passa pelo complexo de Édipo na fase da sexualidade fálica, quando ele deseja a mãe e lograria com uma eliminação do pai rival; sendo justamente a ameaça de castração que o faz recuar dessa posição. Assim, sob a alerta do perigo de perder o pênis, o complexo de Édipo é abandonado, recalçado, deixando como herdeiro a instauração do Supereu (Freud, 1933/2018). Com a menina é praticamente o justo oposto que se dá: o complexo de castração anuncia o complexo de Édipo, ao invés de destruí-lo. Freud (1933/2018) defende que

é sob a influência da inveja do pênis que a menina é coagida a desfazer a ligação com a mãe e a adentrar no Édipo, sendo-lhe como um porto seguro no qual assenta-se por tempo indeterminado; apenas mais tarde, e não por completo, o desconstrói.

Assim, Freud (1933/2018) anuncia que na menina a formação do Supereu tem de sofrer sob essas circunstâncias; o Supereu “não consegue atingir a intensidade e a independência que lhe conferem a sua importância cultural” (Freud, 1933/2018, p. 335). Desse modo, ainda que sem mais nenhuma elaboração a respeito³, Freud (1933/2018) deixa denotar haver uma falta quando ocorre a incidência do Supereu na menina. Ademais, ele também afirma que cada mulher (*Frau*) deve ser um ser humano e que se quiserem saber mais sobre a feminilidade, então, que seja perguntado às suas próprias experiências de vida, ou que se voltem aos poetas, ou esperem até que a ciência possa trazer informações mais profundas e mais bem articuladas (Freud, 1933/2018).

A essa pesquisa é fundamental a nota de revisão na edição de Freud (1933/2018), na qual é ressaltado que ele utiliza os termos *Weib* e *Frau*, aparentemente sinônimos, mas distintos justamente na dimensão do universal e do singular acerca da noção de mulher: *Weib* é o que se encontra no adjetivo *weiblich* (feminino), *Weibchen* (fêmea), *Weiblichkeit* (feminilidade), na famosa questão *Was will das Weib?* (O que quer uma mulher?), enquanto *Frau* é utilizada ao se referir à mulher ou mulheres principalmente como pessoas específicas, que portam um nome e atributos culturais, bem como a uma senhora ou esposa de alguém.

1.2 Avesso da lei e invenções femininas

Assoun (1993), ao revisitar o caminho edípico freudiano, aborda a mudança e a substituição do vínculo amoroso para o tornar-se mulher percebendo que ele advém de uma ligação-com-a-mãe (*Mutterbindung*) que se mostra como da ordem de algo mais duradouro e mais intenso que jamais se suspeitara. A troca de objeto da mãe para o pai seria devido uma decepção com a mãe, que deixa uma paixão vacante, tendo no pai um lugar (“um continente”) de resignação desse amor à mãe, Assoun (1993) indaga. Tudo indica que sim, também. É como ter encontrado no pai um lugar de uma falta a ser arrumada, onde depositar o conteúdo do amor materno (Assoun, 1993). É uma intervenção do pai à filha, como um substituto, só que suscitada por ela, como uma escolha amorosa propriamente dita, mas o que ela carrega consigo é o amor

³ Senão um breve decaimento num argumento machista quando, na mesma citação, continua: “[...] as feministas não gostarão de ouvi-lo, quando lhes apontamos os efeitos desse fator para o caráter feminino mediano” (Freud, 1933/2018, p. 335).

materno, “a filha estaria condenada a um amor sem desejo [...]. Essa é a ‘compensação’ simbólica que ela espera do pai: que ele lhe garanta, em troca de seu sacrifício do amor materno, com suas ‘promessas’ impossíveis [...], um amor que se mantenha na linha, por estar escorado no desejo” (Assoun, 1993, p. 17). E, assim, para ser oferecido por ele um Édipo (Assoun, 1993). Nesse sentido, Soler (2005) reitera que o Édipo produz um homem, não a mulher.

É por meio do pai que a filha se desliga da mãe e, então, a partir desse “uso” (Assoun, 1993, p. 17) do pai, se põe ao mundo de seu desejo. É da ordem de uma decisão de ruptura da filha: primeiro, decidir abandonar a mãe, o apego a ela, indo ligar-se ao pai e, depois, ultrapassar esse desejo incestuoso por ele para, enfim, seguir a via da construção do seu desejo pelo homem.

A mulher, para salvar um vínculo, sempre corta outro: “estranho amor, seguro de seu objeto e incerto de seu verdadeiro destinatário” (Assoun, 1993, p. 20). Justamente o objeto paterno é por ela renunciado (conforme a proibição do incesto), mas o peculiar é que o escolhido “homem da sua vida” (Assoun, 1993, p. 24) apenas o será mediante a marca “misteriosamente materializada pela história singular e suas tramas fantasísticas, daquele ‘um’ [o pai] que foi amado no lugar da ‘Uma’ [a mãe]” (Assoun, 1993, p. 24). Dessa maneira, “felizmente” (Assoun, 1993, p. 24) fecha-se mal esse circuito, no qual o parceiro desejado e amado, ainda que pareça o pai e lembre a promessa da mãe, foi eleito devido sê-lo por ele mesmo; é “por ter proibido a si mesma o ‘um’ que ela pode amar apenas um único outro” (Assoun, 1993, p. 24).

Landi (2017), nessa mesma perspectiva de um revisitar o caminho edípico freudiano para ir além, diz que, ainda que o primado do falo seja uma característica que marca a diferença sexual, isso não dá conta de responder e abarcar por completo o enigma que há na sexualidade feminina. Há algo ali no feminino excertado, suplementar, fragmentado ao crivo simbólico, à representação; não há um significante que o represente, não sendo possível “nomear a marca tipicamente feminina no inconsciente, tal como o falo o é para todo falante inscrito na ordem simbólica” (Landi, 2017, p. 31).

O fazer-se mulher é da ordem de uma negociação com o Outro (A) com o qual ela se relaciona, causando a impressão frente ao homem, o qual organiza seu desejo sustentado pelo Édipo, “de ter que se reinventar continuamente — numa exigência infundável de ‘sinceridade’ e transparência” (Assoun, 1993, p. 27). Desse modo, Assoun (1993) argumenta que a sua investigação confirma que é a mulher quem sustenta o objeto fálico que une o casal, ao ponto de des-nomear o Pai por meio da “trajetória transgressora da paixão” (Assoun, 1993, p. 29). É por isso que há a impressão de que o feminino circula entre o homem e a mulher do casal (Assoun, 1993).

A feminilidade é o avesso da Lei, no sentido de que aquilo que ressurgue des-simbolizado

comporta o corpo do sintoma feminino, sendo convocado e mirado ao simbólico, à cultura, Assoun (1993) assim percebe. Desse modo, o querer da mulher, o querer feminino da psicanálise para com a cultura, só se viabiliza por reproduzir seu mal-estar mais íntimo, desvelando o recalcado, não por enunciar uma verdade sobre a essência da feminilidade – perspectiva sobre a qual também este trabalho pesquisa –, mas justamente uma verdade buscada pela psicanálise e que diz do objeto que falta (Assoun, 1993): portanto, a “diferença entre o que a mulher deseja (saber possível) e o que ela quer (saber impossível)” (Assoun, 1993, p. 39).

O termo grande Outro, acima pontuado, se escreve com a inicial maiúscula; nos matemas lacanianos a letra que se refere a ele é A, advinda de *Autre*, do francês, e, como tal, não é traduzido (Quinet, 2012). O Outro (A), na condição de discurso do inconsciente, é um lugar no qual “o sujeito é mais pensado do que efetivamente pensa” (Quinet, 2012, p. 11), lugar do qual as determinações simbólicas da história do sujeito advêm; é a alteridade do eu consciente (Quinet, 2012).

O sujeito está para o Outro (A) na condição de que os significantes do Outro (A) determinam o sujeito, não no sentido identitário ou de defini-lo, mas justamente no que diz respeito à posição de “representado por significantes que se encontram nesse lugar psíquico que é o Outro, o qual pode ser chamado de ‘o Outro do significante’, ‘o Outro da linguagem’ ou ‘o Outro do simbólico’, ou, ainda, o tesouro ou conjunto de significantes” (Quinet, 2012, p.11). Sendo assim, o Outro (A) é sempre anterior ao sujeito: fala do sujeito antes que ele nasça, dá a ele um nome, induz nele valores. E, desse modo, o Outro (A) vai incorporando-se no sujeito. Inicialmente aparecendo na figura da mãe, mas, conforme enfatiza Quinet (2012), o Outro (A) ocupa, especialmente, esse lugar de significante que representa a inclusão da lei, da ordem simbólica na condição de Nome do Pai, o qual, portanto, independe se sustentado pela mãe ou pelo pai, ao incidir a proibição à mãe de usar esse sujeito (criança ainda) como seu objeto, bem como ao incidir no sujeito uma lei segundo a qual a mãe o ultrapassa. O Nome do Pai é, pois, um significante que estrutura, que amarra “todos os significantes que constituem o inconsciente como discurso do Outro” (Quinet, 2012, p.13). Desse modo, Quinet (2012) afirma que Lacan pôde resumir o complexo de Édipo como sendo uma operação de linguagem na qual a metáfora paterna, o Nome-do-Pai (NP), substitui o Desejo da Mãe (DM) “com o qual a criança se identifica como sendo seu objeto de gozo” (Quinet, 2012dem, p.13).

A diferença sexual entre os sexos, freudianamente percebida e lacanianamente atualizada, destaca a marca de gozo no nível do inconsciente: fálico, no falante masculino, Outro (JA), no falante feminino. De modo que, tal qual um sexo não é sem o Outro, um gozo não é sem o Outro, mesmo que esse não perpassa o campo do visível e do dito (Assoun, 1993,

p. 41).

Quinet (2012) considera que o discurso do Outro (A) — inserido na ordem do simbólico e, portanto, constituído de linguagem — é o inconsciente, manifestado nos sonhos, lapsos, sintomas e chistes (Quinet, 2012). Por outro lado, quando se pensa o gozo feminino, o gozo Outro (JA), ele se dá para além da lógica fálica, do gozo fálico masculino, daquele que incide a medida, a razão e rege o ter e o ser. A lógica do gozo Outro (JA) é a do não todo fálico, cuja ocorrência é uma abertura ao outro em sua diferença radical (Quinet, 2012). Nesse sentido, o querer feminino está inscrito na ordem desejante, visto que acontece atravessado pela castração simbólica, portanto pela lógica do objeto, mas não se reduz ao simbólico e, dessa forma, transforma sua falta “numa riqueza infinita de invenções femininas” (Assoun, 1993, p. 42), mas que não cessam de se desfazer, existindo, pois, “inominável, pontual e evanescente” (Assoun, 1993, p. 42).

Feminilidade e Psicanálise se atravessam e se imbricam ao ponto de, digamos, uma estar para a outra — mas não sem a dimensão do desafio: ao nível do inconsciente, conseguir acompanhar o que faz sintoma nas mulheres e conhecer mais o querer da mulher (Assoun, 1993). Uma referência direta à formulação “continente negro”, evocada por Freud em “A questão da análise leiga” (1926), quando afirma que a respeito do estudo quanto à vida sexual da menina, se sabe menos que a do menino; não por falta de conhecimento sobre a mulher, mas por ainda ter o que delinear e explorar sobre os limites desse continente (Assoun, 1993). À mulher está conferida “a condição de ‘ato falho’ no inconsciente freudiano” (Assoun, 1993, p. 81); o querer dela é irreduzível, dada a condição desejante da feminilidade, porém, não deduzível, freudianamente falando (Assoun, 1993).

A feminilidade indica os destinos que resultam de uma relação cruzada com o objeto sempre faltoso e com o desejo do Outro (A), “para quem a sedução era necessária” (Assoun, 1993, p. 123), funcionando na condição de um limbo entre ser solicitada em demasia pelo Outro (A) e ser deficitária no que diz respeito ao objeto. Sendo mais precisa, para Assoun (1993), o ponto é que “o objeto primordial do querer-feminino é realmente a mãe” (Assoun, 1993, p. 132); entretanto, para desejar e aceder ao homem, ela há que fazer seu luto desse querer (Assoun, 1993).

Cabe pensar a mulher num entre (inconsciente), de um lado, “o Querer-ligação-materna-demanda, e de outro, o Desejo-referência-paterna-falo (Assoun, 1993, p. 141), justamente onde ela tece um imaginário com o qual pode se identificar e produzir sentido (Assoun, 1993). Dito de outro modo, Assoun (1993) reitera essa compreensão ao localizar a mulher na convergência de uma falta que é dupla, sendo cada qual metáfora uma da outra: a falta da mãe e a falta fálica.

Para ele, “devemos situar a mulher — como sujeito dividido — no centro da “costura” dessa (dupla) falta (Assoun, 1993, p. 171).

O Outro (A) justamente se caracteriza por não ser um universo completo; ao contrário, ele é furado, faltando a ele justamente um significante que lhe permitiria dizer ser um conjunto totalizador de todos os significantes de uma determinada língua (Quinet, 2012). Isso posto, uma vez que, sendo furado, não tem consistência, Quinet (2012) lembra — e cabe a esta pesquisa percorrer — que não deixa de ser uma surpresa, portanto, que o Outro (A) não existe; falta um significante último que viria a dar um sentido último à vida, à história, às questões do sujeito no inconsciente, como discurso do Outro (A). Desse modo, a cadeia significante que compõe o inconsciente se mostra infinita; ela pode agregar um significante a mais e falar, falar de novo e de novo, sem fim, “e, assim, não se ‘pega’ esse Outro cuja alteridade insiste, mas não ‘existe’ (Quinet, 2012, p.14).

Em outras palavras, o Outro é barrado (\bar{A}) (Quinet, 2012). De modo que a inscrição da falta no Outro do inconsciente apresenta algumas consequências, sendo a primeira delas relativa àquelas falas, determinações, nome, valores, inscritos no inconsciente, mas que não têm o significante que designa o ser e, portanto, possibilitam ao sujeito desalienar-se desse Outro dos atributos simbólicos. Como segunda e terceira consequências peculiarmente importantes de o Outro ser barrado, há, portanto, o fato de ele justamente ser inconsistente, e o sujeito ser separado e independente dele, de modo que o Outro não sustenta garantia nenhuma de nada e, sendo assim, ao faltar tal garantia, falta inclusive a garantia de que o Outro exista (Quinet, 2012).

Desse modo, esclarece-se mais que o simbólico da linguagem não é uma totalidade. Não há um Outro (A) que sirva a ele mesmo de álibi, um significante nele que o tornaria completo; explicitando o matema $S(\bar{A})$, uma vez que “todo tipo de álibi está riscado” (Quinet, 2012, p. 15). Assim, não há uma âncora para o sujeito frente ao Outro (A); visto que o Outro falta por estrutura, é incompleto e inconsistente, o sujeito acessa dele apenas alguns substitutos, não a sua completude (Quinet, 2012).

Brousse (2004), nessa mesma linha, reforça a compreensão de que, seja freudianamente ou lacanianamente, por mais que os valores singulares da história do sujeito se apresentem, a relação entre mãe e filha permanece centrada na reivindicação fálica. Ela aponta a perspectiva de uma relação de devastação entre mãe e filha, a qual está justamente relacionada à troca fálica impossível, aquilo que na mãe escapou à lei simbólica, ou seja, no campo que engloba o Outro (A) da linguagem e a relação da fala — campo do desejo da mãe.

Para Brousse (2004), a fala desse Outro (A) materno coliga-se à descoberta de uma

experiência de gozo, portanto a uma “emergência sobre fundo de gozo sexual traumático, isto é, de marcação do corpo por um significante” (Brousse, 2004, p. 62) que se dá justamente quando surge a diferença dos sexos, “no seio da função fálica, sob a forma de um enigma” (Brousse, 2004, p. 62). Assim, é essa emergência mesma que destaca “a crença inabalável na onipotência de um Outro não castrado, de uma Mãe que escapa à falta da castração e que apresenta ao sujeito uma alternativa mortal” (Brousse, 2004, p. 62): ou rejeitá-lo, arrancá-lo, persegui-lo ou reintegrá-lo como produto seu enquanto genitora e com ele fundir-se, encarná-lo.

Uma vez que o desejo da mãe diz respeito àquele que não foi totalmente saturado pelo significante e que, sendo assim, “há na mãe, ao lado de seu desejo, um gozo desconhecido, feminino” (Brousse, 2004, p. 64), a autora diz que a perspectiva lacaniana permite a abordagem por uma via que não é alternativa, mas suplementar. Para ela, a “disjunção operada por Lacan entre mãe, vertente universalidade fálica, e mulher, vertente inconsistência do universal, permite progredir sobre a questão da devastação” (Brousse, 2004, p. 64), já que a devastação pode irromper-se no ponto de gozo enigmático que a filha menina percebeu que acontece na mãe, justamente o gozo que não é limitado pelo falo. Ela diz:

Claro que a lógica fálica está presente aqui. A mãe verifica-se uma arrebatadora de corpos. Ela o é por estrutura, poderíamos dizer, já que fala. Mas é também uma arrebatadora de filho, em razão mesmo dos cuidados que lhe presta. Ser arrebatada é ser descompletada de seu corpo, com o efeito de gozo que acompanha a deslocalização. (Brousse, 2004, p. 65).

Nesse sentido, em Freud (1933/2018) mesmo é possível identificar que ali na fase fálica e na troca fálica, no Outro (A) do simbólico — que primordialmente para as meninas inicia sua incidência por meio da figura, da referência materna —, tem algo ali que se furta, que escapa à própria lei do simbólico. Já não é espantosa essa constatação justamente por se tratar de uma incidência advinda daquele que está no campo do desejo da mãe, o qual, por sua vez, também foi e é atravessado pelo que escapou à lei fálica. Quinet (2012) assevera essa perspectiva, ao dizer que o gozo na partilha dos sexos que se localiza no lado feminino, o Outro gozo (JA), relativo ao *pastout* — o não todo —, é, portanto, de uma lógica outra, que difere da fálica.

2. A falta do significante

2.1 Sujeito - categoria falha

Lacan (1966/1998a), ao propor colocar o sujeito em questão, não tem por finalidade, não pretende, não invoca um sujeito implicado por sua demanda⁴, um sujeito mais consistente, mais advertido (Lacan, 1966/1998a). Ao contrário, ele invoca justamente o sujeito na condição de determinado pela demanda, a fim de permitir esclarecê-lo, extraí-lo disso:

Queremos falar do sujeito colocado em questão por esse discurso, pois ao reinstaurá-lo aqui, pelo ponto em que de nossa parte não faltamos para com ele, é apenas fazer justiça ao ponto em que ele nos concedia um encontro marcado. [...]
Extraímos disso o sujeito implicado pela demanda em que ele se apresenta. (Lacan, 1966/1998a, p. 229, 230).

Tal como abordado neste trabalho, trata-se da demanda que advém do Outro (A). Nesse sentido, o prisma ao pôr o sujeito em questão é o avesso, é a falha de uma categoria tida por ideal, portanto, aquela que não passaria de uma miragem e que é justamente a completude do sujeito (Lacan, 1998a).

Essa completude do sujeito, que diz respeito e tem por nome a castração, que comparece na forma de transmissão do saber, do abrigo da verdade, da interpretação e do sentido, é disso que não se trata mais de proteger (Lacan, 1966/1998a). Lacan (1966/1998a) afirma, pois:

Essa reforma do sujeito que é aqui inauguradora, deve ser relacionada com a que se produz no princípio da ciência, comportando esta última um certo adiamento no que tange às questões ambíguas a que podemos chamar questões da verdade.
É difícil não ver introduzida, desde antes da psicanálise, uma dimensão que poderíamos dizer do sintoma, que se articula por representar o retorno da verdade como tal na falha de um saber.
Não se trata do problema clássico do erro, mas de uma manifestação concreta a ser “clínicamente” apreciada, onde se revela, não uma falha de representação, mas uma verdade de uma referência diferente daquilo, representação ou não, pelo qual ela vem perturbar a boa ordem [...] (Lacan, 1966/1998a, p. 234-235).

Assim, sintoma e verdade têm algo em comum que é o significante (Lacan, 1966/1998a). Uma vez que o significante apenas tem sentido por sua relação com outro significante, o sintoma só se interpreta na ordem do significante, e a verdade é o que se instaura

⁴ “[...] isto é, o sujeito que qualificamos (significativamente) de paciente” (Lacan, 1998a, p. 230), de analisante.

a partir da cadeia significativa, aqui já se está em plena relação com as vias das consequências da linguagem para o desejo do saber; já se trata de uma relação com o que é referência de junção ao sujeito (Lacan, 1966/1998a).

A perspectiva de colocar o sujeito em questão (Lacan, 1966/1998a) propõe, assim, por meio da análise didática, aquela que é proposta quando se tem por objetivo uma psicanálise⁵ (Lacan, 1966/1998a). Para ele,

com efeito, a construção que fornecemos do sujeito, na linha da experiência freudiana, nada retira da pungência pessoal dos diversos deslocamentos e fendimentos que ele pode ter que atravessar na psicanálise didática. Se esta registra as resistências transpostas, é por elas preencherem o espaço de defesa em que se organiza o sujeito, e é somente em certos balizamentos estruturais que podemos seguir o percurso que se fez, para esboçar seu esgotamento. Do mesmo modo, uma certa ordem de montagem é exigível daquilo que se deve esperar como tela fundamental do real na fantasia inconsciente. (Lacan, 1966/1998a, p. 236).

Quanto à explicação, a chave, até mesmo na psicanálise didática, do viés radical do sujeito por onde principia o sintoma, Lacan (1966/1998a) diz que segue sendo a castração, a completude. Trata-se do enigma que o sujeito só resolve ao evitá-lo (Lacan, 1966/1998a). Evitar justamente a condição de sujeito referenciada pelo Outro (A).

Porge (2017), nessa mesma perspectiva, ao se pôr a dizer de um sujeito sem subjetividade, se põe, pois, diante também do lugar até então garantido ao simbólico de incidir plenamente. Ele afirma:

Não se trata de contestar as mudanças na sociedade e seus efeitos psicológicos e sociais. Mas esse é o trabalho dos psicólogos e sociólogos. O ponto de vista do analista é outro. No que diz respeito ao pai, ele se refere à estrutura, e da metáfora paterna — anunciada de início por Lacan — e, depois, a borromeana, do pai nomeante. Desse ponto de vista, a ação do pai, seja ela identificada à metáfora ou ao pai nomeante, é independente de seu caráter na realidade ou de sua psicologia. Lacan não cessou de se pôr em guarda contra a confusão de natureza psicológica entre as carências paternas concretas na vida cotidiana e a falta do significante na metáfora. O único risco é que um pai se tome pelo pai. (Porge, 2017, p. 14).

Assim, Porge (2017), em concordância com Lacan (1998), tal como abordado há pouco, diz que o anúncio não é de que o sujeito se engaje em separado de sua análise didática; é justamente em sua prática analítica que se maneja a apreciação do engajamento do sujeito e,

⁵ E, portanto, uma formação psicanalítica, um elemento que habilite à prática da psicanálise: “É necessário o restabelecimento do status idêntico da psicanálise didática e do ensino da psicanálise, na abertura científica de ambos”, afirma Lacan (1998a, p. 236).

inclusive, sobre o fim dela, na qual não se trata de fornecer um atributo à subjetividade de sua época (Porge, 2017), mas de alcançá-la em seu horizonte, ou seja, de alcançar a subjetividade no ponto de fuga da perspectiva,

na montagem de um quadro, uma armadilha para o olhar. A palavra horizonte é uma palavra que tem para Lacan um peso que deve ser entendido justamente por sua referência à perspectiva [...]. Lacan mostra como a perspectiva introduz a problemática do sujeito (e mesmo de um sujeito dividido entre ponto de fuga e ponto de distância) [...]. O sujeito, tal como o entende a psicanálise, é então correlativo à introdução de uma estrutura visual do espaço, dita geometria projetiva, feita de uma combinatória de pontos, linhas, superfícies, cujo fundamento intuitivo se dissipa por trás das necessidades combinatórias. [...]

Alcançar esse horizonte, que é também o da subjetividade, é ligar a psicanálise em extensão (tudo o que presentifica a psicanálise para o mundo, o público, pesquisas, apresentações, colóquios ...) à psicanálise em intensão (o tratamento, especialmente sua passagem didática) segundo uma topologia que não é a do círculo ou a da esfera, com sua fronteira interior-exterior, mas a do *cross-cap* (ou do plano projetivo). (Porge, 2017, p. 18).

Nesse sentido, alcançar o horizonte diz respeito a situar-se em “outro lugar” (Porge, 2017, p. 19), onde os círculos interior e exterior da intensão e da extensão se cruzam, conforme um oito interno que separa e que reúne o disco e a Banda de Moebius, dando forma ao *cross-cap*. Seguir o trajeto de um corte que tece a superfície do *cross-cap* é, pois, o que permite alcançar o horizonte (Porge, 2017).

Desse modo, o sujeito alcançar a subjetividade de sua época em seu horizonte, em seu ponto de fuga, portanto, na dimensão do *cross-cap*, não diz respeito aos discursos político, econômico, sociológico etc, nos quais se encontra a elaboração de um sujeito transparente a si mesmo e aos outros, e, enfim, uma gama de informações que objetivam o sujeito em uma representação e o identificam (Porge, 2017). Assim sendo, a subjetividade não é a essência do sujeito; pelo contrário, “são termos disjuntos que se excluem um ao outro no tempo em que aparecem” (Porge, 2017, p. 20). Porge (2017) afirma que

o sujeito não tem subjetividade, ele não se subjetiva, ele se institui na sua destituição porque ele é apenas representado por um significante para outro significante. Onde há sujeito há *fading* [desvanecimento, apagamento] da subjetividade. Nesse espaço-tempo entre dois significantes ele é foracluído, signo de nada, pura hipótese. Suposto, ele nada supõe. Há a realidade de uma *Spaltung* [dissociação, corte, declinação, decaimento], do nada de um corte, aquele da banda de Moebius. (Porge, 2017, p. 20).

Uma vez que o analista não é um especialista de subjetividades, mas um generalista de sujeitos (Porge, 2017), a definição generalizada e lógica de sujeito — um significante o

representa para outro significante —, bem como as operações daí advindas — alienação, separação —, isso sim, segundo Porge (2017), “permite escutar a fala de subjetividades a cada vez singulares” (Porge, 2017, p. 21), ali onde é possível sujeito e subjetividade não serem coincidentes às determinações sociais e se desfixarem de uma identificação que faz identidade (Porge, 2017, p. 24).

2.2 Significante – causa do discurso

A essência da teoria psicanalítica é um discurso sem fala, Lacan (1968-1969/2008a) enuncia, em *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*, no sentido de que a atenção do discurso está voltada para a causa do próprio discurso (e isso para ele é da ordem do real, é estrutural). Uma vez que não existe universo do discurso, visto que ele é sem fala, o fundamental é o que se induz de consequências do discurso formulado, o que advém de consequências da função do discurso, seu modo de funcionamento singular. É nesse sentido que o pensamento é regulado pela causa do discurso; enquanto o ser do pensamento, que está no entre-senso, “é a causa de um pensamento como fora-do-sentido” (Lacan, 1968-1969/2008a, p. 13). Porge (2017) diz, inclusive, que conforme o lugar do sujeito em cada discurso, as determinações em relação aos enunciados e enunciações serão diferentes também. De modo que o que está no interior não é o significado, mas o significante. É o significante que importa naquilo com que se lida “da relação do discurso com a fala analítica” (Lacan, 1968-1969/2008a, p. 16). E, ainda que o sujeito siga sendo o mesmo, sempre dividido, Porge (2017) salienta que é justamente pela possibilidade de o sujeito falar em uma experiência subjetiva singular que ele pode se liberar das determinações e mudar de lugar nos discursos (Porge, 2017). Está sendo apontada, então, por Lacan (1968-1969/2008a) justamente a compreensão de que o significante é causa de gozo; é o gozo a substância de tudo que se fala em psicanálise (Lacan, 1968-1969/2008a, p.44).

Nesse discurso, o lugar no qual o sujeito ganha consistência, no qual ele se põe para se oferecer a ser ou não refutado, é o que Lacan (1968-1969/2008a) definiu como sendo o lugar, o campo da verdade, do código — que também não é nada menos que a definição de Outro (A) (Lacan, 1968-1969/2008a), como anteriormente abordado por Quinet (2012). Enquanto o sujeito lacaniano é aquilo que um significante representa para outro significante (Lacan, 1968-1969/2008a), o Outro, o A, compreende o que abarca a linguagem. É de onde se extrai uma série de S1, S2, S3 etc (esses Ss, portanto, entendidos como estados do significante; não uma relação entre significante e significado) de uma frase que descreve um circuito até que algo se encerre, se feche (Lacan, 1968-1969/2008a, p. 50) — interessante notar que, em contrapartida,

diante da enunciação da indicação $S(A)$, Significante do Outro barrado, depara-se é com “uma falta no significante” (Lacan, 1968-1969/2008a, p. 47), ou seja, com aquilo que falta para se fechar no sentido de uma completude.

Leite (2017) afirma que, uma vez que o sujeito é definido como aquilo que um significante representa para outro significante, esse sujeito apenas se presentifica dividido porque ele é um efeito de sua instituição pelo significante S_1 recalcado sob o significante S_2 , de modo que ele se apresenta é no intervalo, como corte (Leite, 2017).

Para ela, em concordância com Lacan (1968-1969/2008a), o que atinge e marca o sujeito, portanto, é a falta de possibilidade de o Outro (A) responder ao sujeito, visto que o A também se estrutura como sujeito incompleto. O Outro (A) incide sobre o sujeito, castrando-o, mas não por completo, e, diante dessa falha, ao sujeito cabe recorrer aos meios imaginários a ele disponíveis (Leite, 2017).

Nesse trilha, pois, surge a interrogação a respeito da função do Outro (A). O que o Outro (A) quer encaminha, portanto, para o desejo do Outro, $d(A)$, que pode ser tanto a força motriz das identificações imaginárias, quanto, ao se articular simbolicamente, a fórmula da fantasia, $\$ \diamond a$ (Lacan, 1968-1969/2008a). E isso diz das articulações que apontam para o sujeito, uma vez que em A já se tem a primeira articulação do que se dá com a função do significante na medida em que ela determina o sujeito — justamente a relação do significante 1, S_1 , com a forma mínima do par ordenado ($S_1 \rightarrow S_2$), a que representa um sujeito para outro significante. Curioso é que o significante 2, S_2 , termo que designa o saber, é o mesmo que, ambivalente, portanto, dá a opacidade na qual o sujeito se perde, se desvanece, se extingue (Lacan, 1968-1969/2008a).

Lacan (1968-1969/2008a) diz que é justamente

esse o sentido do que Freud designa como *Urverdrängung*. Esse recalque, dito originário, não passa de um pretense recalque, uma vez que é expressamente formulado como não o sendo, e sim como um núcleo já fora do alcance do sujeito, embora seja saber. É isso que significa a ideia de *Urverdrängung*, na medida em que possibilita que toda uma cadeia significante venha juntar-se a ela, implicando o enigma, a verdadeira contradição *in adjecto* [em termos] que é o sujeito como inconsciente. (Lacan, 1968-1969/2008a, p. 54).

Dessa maneira, sob o aporte de que o recalque originário é apenas pretense, visto que já há um saber aí, e uma vez que o significante também apenas representa um sujeito para outro significante, colocando-se S como o significante e o A como o outro significante, no par ordenado $S \rightarrow A$, a relação com o Outro (A) mostra sua dimensão muito mais “ardente” (Lacan, 1968-1969/2008a, p. 56), visto que é uma relação de demanda.

Explicita-se, assim, que o Outro (A) já contém, de alguma forma, tudo sobre o qual se articula. Todavia, isso pode parecer dizer de uma característica dialógica, justamente a que Lacan (1968-1969/2008a) foi incisivo e exato em afirmar que não há. É por isso mesmo, por não haver um diálogo com o Outro (A), que Lacan (1968-1969/2008a) coloca em questão a condição de esse Outro (A) poder ser ou não concebido como um código fechado, sobre o qual a gama de possibilidades seria suficiente para que se instituísse um discurso sem falhas e totalizante (Lacan, 1968-1969/2008a). Diante desse aprofundamento da questão, Lacan (1968-1969/2008a) considera já estar na ordem da topologia.

O Outro (A) não se reduz no espaço, não se esvai, ele não dialoga, ele é sempre o mesmo e, especialmente, é inapreensível — foi feito do Outro (A) o lugar do *Urverdrängung*, do recalque dito originário (Lacan, 1968-1969/2008a). A característica, a identidade inapreensível do Outro (A) diz do que é organizado circularmente, e é assim que o Outro (A) se multiplica; de modo que se pode escrevê-lo tanto do lado de dentro como do lado de fora dos círculos multiplicados, dissimetricamente, mas os quais sempre se juntam ao inicial. Interessante é notar que a fuga, que dá a condição de que seja possível que em seu próprio interior um envoltório reencontre seu lado externo, é o que coloca o Outro (A) sob a forma topológica do *cross-cap*.

Entretanto, e substancial para este trabalho, o fato de não ser possível, de ser inacessível saber o que o Outro (A) contém (a não ser seu próprio significante) e isso, por si só, já denotar sua falha, aponta, pois, para o primordial, que é o que ocorre com a falha do saber. Landi (2017) diz, inclusive, que o sujeito na condição de dividido advém disso, visto que é efeito do que ocorre como demanda do Outro (A), a qual se articula em significantes enganadores pelo fato de recobrirem a falta (Landi, 2017, p. 37).

O lugar do Outro (A), do qual depende a possibilidade do sujeito, como já abordado, “o lugar que garantiria a verdade, é, em si mesmo, um lugar vazado” (Lacan, 1968-1969/2008a, p. 58). No lugar do saber, de algum modo o saber se sabe ou, por estrutura, ele é fendido, Lacan (1968-1969/2008a) deixa em suspenso. Por mais que se leia o par ordenado $S \rightarrow A$ e que se queira postular uma relação $S(A)$, na qual um S qualquer pertença ao conjunto do A , não nos enganemos, portanto: o Significante será forçosamente excluído do A , o S seguinte e o outro também; “todo elemento significativo é extraível de qualquer totalidade concebível” (Lacan, 1968-1969/2008a, p. 60).

De qualquer forma, do Outro (A) provém a topologia, a textura do sujeito, e é por meio dela que o sujeito introduz uma subversão daquilo que até o momento se enunciou, visto que o sujeito o é a partir de um dizer; portanto, não é uma subversão apenas dele, ele a introduz, mas é, pois, dessa subversão que também se serve o real, o impossível. O sujeito é o efeito, a

dependência do dizer; todavia, sendo o real o impossível, o sujeito é apenas a apreensão mais extrema do dizer, justamente porque o dizer introduz o impossível, não apenas o enuncia (Lacan, 1968-1969/2008a).

Nesse sentido, os fatos todos do mundo se tornam fatos apenas quando eles se articulam com o significante, é preciso dizer o fato para surgir um sujeito. Inclusive o que não é dito é, pois, designado no dizer mesmo, por sua falta. Isso é justamente a compreensão de verdade; isso de que se insinua, que se inscreve nas entrelinhas, que tem sua substância desaparecida, padecida por causa do significante (Lacan, 1968-1969/2008a). Tal como abordado, o lugar no qual o sujeito ganha consistência, no qual ele se põe para se oferecer a ser ou não refutado, é o Outro (A), o qual já se sabe que é furado, falhado, vazado de saída, conforme Lacan (1968-1969/2008a) dá destaque: eu sou aquilo que Eu é; a verdade diz Eu, mas a recíproca não é verdadeira, nem tudo que diz Eu é a verdade (Lacan, 1968-1969/2008a). Porge (2017) caminha nessa mesma perspectiva, ao apontar para o fato de que o sujeito do inconsciente não é sujeito no inconsciente porque ele não tem substância, ele se dá é na fenda de um equívoco — para o “eu” [je] que fala, o sujeito do inconsciente é um “ele” [il], não outro “eu” [je]; de modo que o sujeito é a própria divisão entre esse “eu” [je] que fala e esse “ele” [il] (Porge, 2017). Assim, põe-se em questão o Outro (A), sua função, com base no princípio de sua própria topologia (Lacan, 1968-1969/2008a, p. 69).

A partir da percepção de que um conjunto feito de Significante, S, é forçosamente excluído, destacado do Outro (A), Lacan (1968-1969/2008a) considera que não é necessário mais escrever 1, 2 etc., uma vez que {S1, S2} foi substituído por A (Lacan, 1968-1969/2008a). Na medida em que o A é, dessa forma, transformado em saber absoluto, vale notar que o que representa o sujeito (justamente, um significante para outro significante) manifesta-se apenas por meio de uma repetição infinita de si mesmo, aquela sob a forma de Ss, Significantes, ficando o próprio sujeito excluído não de uma relação que seja de interior nem de exterior (haja vista a estrutura do crosscap ser a topologia do A), mas excluído de uma relação, portanto, postulada como saber absoluto (Lacan, 1968-1969/2008a).

Entende-se, portanto, a imposição de que o A não contém a si mesmo, não figura nele S1, S2, S3, os quais são distintos do que o A representa como significante; no A não figura nenhum A como elemento, de modo que o A não é um elemento dele mesmo (Lacan, 1968-1969/2008a). Por outro lado, ainda que nem S1 nem S2 ou S3 sejam significantes semelhantes ao A, esse é o Outro de todos eles. E Lacan (1968-1969/2008a) deixa em suspenso se isso aqui posto é uma emissão, é uma proposição que se dá por um dizer, uma enunciação em torno da função do sujeito e diante da qual o sujeito, ainda que sem se unir ao conjunto definido como

universo do discurso, pode ter certeza de continuar incluído nele; se um dizer reuniria em um conjunto os significantes, uma vez que um significante, qualquer que seja, não é um elemento dele mesmo (Lacan, 1968-1969/2008a).

Fundamentalmente, é por meio de um dizer, de uma proposição que se retém a falha. E isso não quer dizer “que o sujeito não está incluído no campo do Outro, mas que o ponto em que ele se expressa como sujeito é externo, entre aspas, ao Outro, ou seja, ao universo do discurso” (Lacan, 1968-1969/2008a, p. 74), portanto. O campo do Outro (A) não é consistente, não se sustenta; justamente por isso é que a enunciação assume o caráter da demanda. Aliás, quanto mais longe se vai na interpretação do campo do Outro (A) é possível perceber sua falha, que sua completude falta (Lacan, 2008a), que um enunciado não é demonstrável, e o estatuto do sujeito como tal encontra um apoio no qual ele se satisfaça “com sua adesão à própria falha situada no nível da enunciação” (Lacan, 1968-1969/2008a, p. 83). Isso não quer dizer, então, que não se possa forjar o significante pelo qual se conota o que falta na articulação significante (e com o qual o sujeito se satisfaz por se identificar com ele), ainda que, em última instância, esse significante não seja (jamais) idêntico à própria falha do discurso (Lacan, 1968-1969/2008a).

2.3 Posição não-toda significante

Lacan (1968-1969/2008a) diz que tais contornos dele sobre a incompletude do Outro (A) podem ser demonstráveis por analogia à noção de castração, que ilustra o que nem é manejado, o que está solto, incerto, e que é pura e simplesmente substituído pelo que o outro não pode dar, mas que a incompletude do Outro (A) tem seus contornos até mais demonstráveis por meio da privação, que é uma via de aproximação à noção de frustração, e que faz parte, justamente, da falha inerente ao sujeito sobre a qual se trata de aproximar (Lacan, 1968-1969/2008a). Brousse (2021) também corrobora que é mais interessante tomar a privação como uma reinterpretação do estrago, do caos que se dá entre mãe e filha, em relação à castração e à frustração, especialmente diante das confusões em torno da compreensão da inveja do pênis (*penisneid*) freudiana, haja vista a privação se tratar de um evento de linguagem da ordem de um prejuízo e que imprime suas marcas no corpo, nomeando uma experiência de gozo do corpo falante (Brousse, 2021).

Desse modo, a partir dessa breve referência à falta de objeto, Lacan (1968-1969/2008a) considera adiantar um passo ao refutar que exista em algum lugar um Outro (A) que continue a ser um Outro (A) idêntico a si mesmo (Lacan, 1968-1969/2008a, p. 84). É daí, percebendo

que o Outro (A) não é consistente, que a enunciação toma a forma da demanda ($\$D$), tal como Landi (2017) apontou.

Alcança-se um nível importante, pois, uma vez que, ao se questionar o Outro (A) sobre o que falta a ele, sobre o que ele deseja, aponta-se para o que Lacan (1968-1969/2008a) traz: o que é Eu ?, quem é Eu? no sentido do estatuto do Eu como tal, de que o desejo do homem é o desejo do Outro (A), do eu estar assujeitado a ti (Lacan, 1968-1969/2008a). Todavia, por estrutura, a falta, que está no cerne do campo do Outro (A), responde às interrogações ou às demandas com a recusa: $S(\bar{A})$, portanto, a divisão do sujeito fica sensível ali como essencial, e é isso que se coloca como Eu (Lacan, 1968-1969/2008a). A demanda é justamente pela promessa, pela esperança de reunião do Eu com o S_2 — designado, como já abordado aqui, pelo saber na conjunção $S_1 \rightarrow S_2$, e substituído pelo Outro (A) e, ademais, pelo sujeito suposto saber, na transferência (Lacan, 1968-1969/2008a).

Nesse sentido, Lacan (1968-1969/2008a) afirma que o Eu é sensível na divergência entre $S(\bar{A})$ — a recusa, o não, a falta de resposta — e $s(A)$ — significado do Outro/A ou no Outro/A —, por meio da qual se tem uma significação. Uma vez que um sujeito é aquilo que um significante representa para outro significante, o suporte, o utensílio do sujeito é o significante, enquanto o sujeito é, por essência e definição lógica, suposto, *hypokeimenon*, como bem referencia Lacan (1968-1969/2008a). Sendo assim, Lacan (1968-1969/2008a) entende que é o significante que distingue o campo da fabricação humana, situa-se nele a origem do utensílio, sendo ele suporte, como Landi (2017) também pontuou.

Assim, a significação produzida da divergência entre $S(\bar{A})$ e $s(A)$ não passa de um engodo que encobre a essência da linguagem; o que se dá com a linguagem é que, em essência, ela não significa nada — tanto assim, que o dito não é uma operação de significação (Lacan, 1968-1969/2008a). Tal como abordado anteriormente, por se tratar de um discurso sem fala, o estrutural está voltado para a causa, para o que se induz, para o que advém de consequências do discurso formulado. Lacan (1968-1969/2008a) é enfático ao dizer que o campo do Outro (A) não garante em nenhum lugar, em nenhuma medida, a consistência do discurso que se articula nele, em nenhum caso, inclusive no aparentemente mais seguro — e por isso mesmo se formulou $S(\bar{A})$. Sempre “se dirige a um Outro sem rosto” (Lacan, 1968-1969/2008a, p. 122).

No Outro (A) do simbólico se aloja o objeto pequeno a , sem estar aí de fato, uma vez que ele não é da ordem da linguagem. Um objeto chamado a por ser a inicial de *autre*, o outro, em francês, o pequeno outro; é também a primeira letra do alfabeto por se tratar do primeiro objeto de desejo, aquele atrás do qual se passa a vida correndo, uma vez que se supõe que dele foi obtida uma satisfação incomparável e, desse modo, ele ocuparia o lugar do objeto perdido

(Quinet, 2012).

O *a* não se encontra no inconsciente como discurso do Outro (A) porque não é simbólico e, então, não se define como um significante. Ele é um objeto perdido cuja falta estrutura o inconsciente; sendo ao mesmo tempo íntimo e externo aos significantes do Outro (A); um objeto êxtimo, portanto, cuja topologia é a da extimidade, de uma exterioridade íntima. É justamente o que corresponde a um furo do simbólico. Trata-se do que nunca será reencontrado senão na forma de substitutos não perenes, como uma voz, um olhar, que fazem eco ao que foi perdido sem nunca ter existido, dentro de uma construção fictícia que o sujeito recorta para gozar na relação sexual, na complementariedade que não existe, conforme diz Quinet (2012). Nesse sentido, ele salienta que o *a* é tanto causa de desejo — uma vez que é o objeto perdido de satisfação —, quanto mais-de-gozar — por ser o objeto tanto da angústia quanto da satisfação pulsional impermanente (Quinet, 2012). Interessante notar que o objeto perdido do desejo, o qual Quinet (2012) enfatiza como sendo o postulado fundamental da psicanálise, se coliga à impossibilidade de satisfação da pulsão, por ela não ter condições de atingir o objeto que a satisfaria justamente por ele estar, por definição, estruturalmente perdido (Quinet, 2012); a pulsão só se satisfaz parcialmente e por meio de objetos substitutos.

Quanto à assunção da perda, ao efeito de perda, Lacan (1968-1969/2008a) diz:

O *a*, disse eu, é o que condiciona a distinção entre o Eu que sustenta o campo do Outro, e que pode totalizar-se como campo do saber, e o Eu do gozo. O que importa saber, precisamente, é que, ao se totalizar, o Eu do saber nunca atingirá sua suficiência [...], à medida mesma de sua perfeição, fica inteiramente excluído o Eu do gozo. (Lacan, 1968-1969/2008a, p. 132).

O aprofundamento da relação com o gozo aponta para o que advém da outra face, justamente a do simbólico, com o Nome-do-Pai, o Supereu e a transmissão da castração; portanto, a assunção da perda (Lacan, 1968-1969/2008a). Lacan (1968-1969/2008a), inclusive, diz que a elaboração analítica consiste em voltar sempre à mesma coisa, repetidamente, e levando muito tempo nisso, para se chegar ao limite, visto que isso é um efeito de supereu, extraído do complexo de Édipo ou da mãe devoradora, tal como já abordado no capítulo anterior. Tem aí algo da ordem do “desgastante, importuno, necessário e sobretudo repetido através do qual, na análise, efetivamente se chega, às vezes, a um fim” (Lacan, 1968-1969/2008a, p. 161). Para tanto, em algum ponto do discurso deve haver um furo bem num lugar onde o significante não sustenta todo o resto desse discurso (Lacan, 1968-1969/2008a).

Landi (2017) reitera que o significante é o que inscreve o sujeito na ordem do simbólico, sendo, pois, a sexualidade um efeito de linguagem. Mas o significante da sexualidade não é

qualquer, é o fálico, o que inaugura a posição do sujeito do inconsciente e traz a noção para a articulação da linguagem (Landi, 2017). A distinção está no lado feminino que, privado do falo, faz seu corpo sem tê-lo, enquanto o masculino não o faria se privado do falo. Ainda que não haja o significante do sexo feminino, Landi (2017) enfatiza que não se trata de rejeitar os atributos femininos, a mascarada, uma vez que esse disfarce põe de volta o falo em cena, recobrando o que não se tem por trás da máscara (Landi, 2017). É que a falta do significante evidencia que falta um significante no Outro — $S(A)$, onde não há Outro do Outro —, portanto um atributo que represente e diga o que é ser mulher, impedindo-a de saber de si e que a endereça a tornar-se uma mulher, a fazer seu corpo nessa justa condição de, ao mesmo tempo, não-toda apoiada no simbólico e tangenciada ao real (Landi, 2017).

Lacan (1968-1969/2008a), inclusive, faz referência ao início da psicanálise, apontando que as históricas “estavam no exato ponto em que a incidência de uma fala podia evidenciar o vazio que é consequência de o gozo desempenhar aqui a função de estar fora dos limites do jogo” (Lacan, 1968-1969/2008a, p. 207). Assim, Lacan (1968-1969/2008a) retoma o enigma freudiano de saber o que quer uma mulher; justamente saber o que acontece com seu lugar nessa circunstância — podendo também dar valor à mesma questão, em relação ao homem (Lacan, 1968-1969/2008a). Para tanto, Lacan (1968-1969/2008a) é simples e direto ao enunciar explicitamente que na psicanálise esse assunto não tem nada a ver com fenômenos de identificação cromossômica masculina ou feminina — visto que nem mesmo essa identificação com um tipo é tão fácil quanto pode parecer ser; aliás, é, segundo ele, com muita inabilidade que se chega a enunciar alguma coisa a esse respeito —, tanto até que se tomou por escolha dizer posição masculina ou posição feminina (Lacan, 1968-1969/2008a). É enfática a indicação freudiana, lembra Lacan (1968-1969/2008a), que não se trata de dois polos, mas da conotação de uma falta, que é a castração, tanto no homem quanto na mulher (Lacan, 1968-1969/2008a).

Soler (2005) corrobora que, a partir da visada lacaniana sobre a referência freudiana, a diferença anatômica transforma-se em significante e, assim, é reduzida à problemática do ter fálico (Soler, 2005). Nesse sentido, a diferença entre os sexos é vista como oposição de duas lógicas, a do todo-fálico nos homens e a do não-todo fálico nas mulheres, bem como de dois tipos de gozo, respectivamente, um fálico, limitado e descontínuo como o próprio significante, e outro, o do Outro sexo: o gozo Outro (JA), o gozo suplementar (Soler, 2005), tal como abordado com Quinet (2012) no capítulo anterior.

A incompletude que traça o caminho de um certo tipo de engodo absolutamente fundamental daquilo que se produz como lugar do Outro (A) é desvelada pela compreensão de $S(A)$ (Lacan, 1968-1969/2008a). O lugar do Outro (A) na condição de esvaziado do gozo é não

só um lugar desobstruído, mas também algo que, por si só, estrutura-se pela própria incidência significante — justamente o que introduz nele a falta, a barra, a condição de algo ainda não existente ou realizado, mas que está prestes a tal; bem como é esse furo também que permite distingui-lo do objeto a (Lacan, 1968-1969/2008a).

Lacan (1968-1969/2008a) diz que é o pensamento, “o *Vorstellungsrepräsentanz*, que representa o fato de que existe o não representável” (Lacan, 1968-1969/2008a, p. 269). Isso assim justamente porque o pensamento é barrado pela proibição do gozo; tendo como barreira ao gozo o princípio do prazer, contingencialmente metaforizada na proibição da mãe e no complexo de Édipo. $S(A)$ é o sinal da resposta do Outro (A) “ao término do que se coloca no nível da enunciação desejante, é exatamente a falha que representa o desejo” (Lacan, 1968-1969/2008a, p. 283). De modo que $S(A)$ pode querer dizer inúmeras coisas, inclusive a função da morte do pai, mas especialmente que se trata do que é da ordem da estrutura, tal como já abordado anteriormente (Lacan, 1968-1969/2008a).

Nesse sentido, o próprio campo do Outro (A) se mostra em forma de a , inscrito numa topologia que nele produz um furo (Lacan, 1968-1969/2008a). Diz respeito, então, ao funcionamento do objeto definível como efeito do simbólico no imaginário, do funcionamento desse imaginário em relação ao que tenha pretensão de representar o Outro (A); a mãe desempenha esse papel, mas também qualquer outro, seja o pai, uma instituição, uma ilha deserta, como pontua Lacan (Lacan, 1968-1969/2008a). O a funciona, pois, como máscara da estrutura do Outro (A). A estrutura do Outro (A) é a mesma coisa que o a ; uma estrutura em-fôrma de a — por outro lado, do que é da ordem das satisfações oferecidas ao Outro (A) por meio do a ele nunca soube nada (Lacan, 1968-1969/2008a).

Desse modo, não é que o complexo de Édipo não seja mais aceitável; ele o é, haja vista a função fálica, mesmo não representando o sujeito, ser marcadora do campo limitado da relação do gozo com o que se estrutura como o Outro (A) (Lacan, 1968-1969/2008a). O significante que se mostra faltoso na articulação da função do sujeito, esse cuja falha o sujeito mostra na articulação do saber, é justamente o falo. Ele é fora do sistema dos efeitos da relação simbólica, é o significante que designa o que é radicalmente foracluído do gozo sexual. É por isso que o gozo é absolutamente real, já que “no sistema do sujeito ele não é simbolizado nem simbolizável em parte alguma” (Lacan, 1968-1969/2008a, p. 311). O falo é, desse modo, o significante que fura o Outro (A). O Outro (A), portanto, é o significante estruturado e vazado (Lacan, 1968-1969/2008a).

Uma vez que o falo é o significante que fura o Outro (A), na busca pelo que se chama de mulher, Soler (2005) sabe que se trata de outra coisa, que não está aquém; aliás, antes, está

é além, pelo fato de que essa outra coisa não está menos presa ao “ser da significação” (Soler, 2005, p. 14). O outro gozo (JA) da mulher, suplementar, não põe fora a referência fálica, mas soma-se a ela; todavia, localizável noutra lógica que não a de conjunto, mas a do não-todo fálico (Soler, 2005).

Até mesmo as mulheres consideradas como tais nas formalidades civis devido à anatomia típica também estão sob o efeito da primazia fálica, uma vez que o que está em questão não é uma “natureza antifálica” (Soler, 2005, p. 30). O interessante está é nos “efeitos subjetivos desse gozo suplementar, que a feminilidade furta e que faz dela, não um outro sexo, mas o Outro absoluto” (Soler, 2005, p. 30).

3. A Mulher e a função do escrito

3.1 Lógica fálica e lógica não-toda fálica

O Édipo freudiano pela visada lacaniana aborda que com a menina a frustração imaginária do objeto real diz respeito à impossibilidade de ela receber o pênis do pai, enquanto a castração simbólica diz da renúncia ao clitóris, e que a privação real é da ordem do filho, objeto simbólico que não aconteceu de ela receber do pai (Landi, 2017). Landi (2017) diz, tal como já abordado por Quinet (2012) no primeiro capítulo deste trabalho, que o viés freudiano aborda a privação sob a ótica da falta do pênis que a menina não recebeu da mãe, enquanto que lacanianamente trata-se do filho que ela não recebeu do pai, donde se produz, segundo ela, uma marca de falta somada à falta fundamental enquanto ser falante castrado estruturalmente, ainda que ao nível do real às mulheres não falte nada — tendo, nesse sentido, a castração, caráter de base fundamental no Édipo feminino (Landi, 2017).

Para Landi (2017), freudianamente passa-se de menina a mulher ao se pôr a esperar (e por reivindicação) o falo, enquanto objeto simbólico, de quem o tem; já lacanianamente, não se trata de ter o falo invejado, o que há é uma identificação ao falo, sendo-o simbolicamente para ser amada e desejada por um parceiro. Em ambas as perspectivas, depara-se com soluções fálicas no que diz respeito à feminilidade, seja como filho enquanto substituto fálico, na primeira, seja como a mascarada que visa acessar o desejo do parceiro, na segunda (Landi, 2017).

Desse modo, justamente por serem soluções e saídas fálicas, não é possível dizer que o Édipo dá conta, que ele é suficiente para fazer uma mulher, para sustentar o gozo possível às

mulheres, afirma Landi (2017) — nem mesmo ter um filho dá conta disso, visão lacaniana sustentada em oposição à freudiana —; são saídas que não dariam conta de alcançar a dimensão do Outro absoluto representado pela mulher (Landi, 2017).

Nesse sentido, Landi (2017) destaca que a privação diz respeito a uma falta inscrita tanto para o sexo masculino quanto para o feminino. Enquanto o primeiro precisa aceitar a privação do falo efetuada pelo pai, e assim se dá outra identificação que não a de ser o falo materno; do outro lado, no sexo feminino, a privação inscreve justamente que esse deve se fazer sem ter o falo. A partir da privação surge uma complexidade ao sexo feminino que é tanto da ordem de sua reivindicação desse falo quanto da questão sobre o que é ser uma mulher, uma vez que não há um significante que sustente uma identificação ao ser da mulher. Por mais que ela tome as insígnias fálicas da mascarada como suporte, não há na mãe nem em nenhuma mulher o que faria referência ao feminino (Landi, 2017).

Segundo Quinet (2012), os seres são partilhados em homens e mulheres de acordo com a maneira como respondem (argumentativamente) à função fálica (Φx), não literalmente, anatomicamente, conforme portar ou ser privado do pênis. É nesse sentido, então, que uma partilha simbólica (via castração, que implica a função fálica), mais especialmente uma partilha dos gozos, é proposta: no lado masculino, o gozo fálico; no lado feminino, o gozo Outro (JA). E para situar cada uma das posições em relação ao gozo, foi proposta uma tabela de fórmulas da sexuação com quantificadores lógicos, os quais são símbolos da lógica matemática atuantes sobre sentenças abertas que as tornam sentenças fechadas ou proposições, tais como: o quantificador Universal (\forall), que significa “para todo”, “qualquer que seja”, e o quantificador Existencial (\exists), que significa: “Para algum”, “Existe um” (Quinet, 2012, p. 27).

A função universal do falo, a função fálica ($\forall x \Phi x$), abarca todos os homens. Para tanto, a título de veracidade dessa universalidade, o limite dessa proposição, a sua negação, a sua exceção é condição fundamental. Desse modo, Quinet (2012) retoma que ao postulado de um universal afirmativo ($\forall x \Phi x$) conjuga-se um particular negativo, que é a existência de UM ($\exists x \bar{\Phi} x$) que se oponha a ele. Assim, conjugado ao quantificador “para todo” está o quantificador “existe um que diz não”, numa correlação lógica; visto que esse um que existe quer dizer que existe um que não é castrado (Quinet, 2012).⁶ Quinet (2012) mostra que esse quantificador lógico da exceção à função fálica traz tanto a vertente do Pai gozador não submetido à castração quanto a vertente do Nome do Pai na condição de significante da Lei impositiva da castração

⁶ Esse que, única e exclusivamente, não é castrado, sobre o qual a função fálica não comparece, faz referência à figura do pai da horda primitiva de Totem e tabu (Freud, 1912/1913).

simbólica a todo homem, que dá acesso ao gozo fálico. Um acesso que apresenta o limite, a finitude desse gozo, que é a própria castração “imaginariamente efetuada pelo Pai edípiano” (Quinet, 2012, p. 28).

Retomando a abordagem trilhada desde o capítulo anterior, não seria de modo algum gratuito Lacan (1972-1973/2008b) nomear seu *O Seminário, livro 20*, de “mais, ainda”, no francês *encore* e em português o nosso costumeiro ‘de novo, de novo, de novo; mais uma vez; ainda mais’; justamente alguma coisa que se repete e repete. Esse “é o nome próprio dessa falha de onde, no Outro, parte a demanda do amor” (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 12), ou seja, ainda que o amor seja signo de que trocamos de discurso, de um modo de funcionamento, há um contraponto que, de saída, acontece entre o amor e o gozo. Não é signo do amor o gozo do Outro, do Outro sexo simbolizado por seu corpo (Lacan, 1972-1973/2008b). Mais ainda, deixando em suspenso de onde viria o que responderia pelo gozo do corpo do Outro (A),⁷ ele diz que o gozo é aquilo que não serve para nada (Lacan, 1972-1973/2008b).

Lacan (1972-1973/2008b) indaga, tal como abordado no início do trabalho por Braga (2021), se o amor poderia fazer Um entre os corpos, uma vez que o Um se sustenta (“se aguenta”) pela essência do significante. Acontece que o desejo mira a falha e, se junto ao corpo está o resto, o objeto *a*, como também já abordado anteriormente, é, pois, o *a* que sustenta (que aguenta) a imagem. Lacan (1972-1973/2008b) diz que, num processo analítico, desnuda-se que, em essência, o amor é narcísico e que o objeto pretendido é o resto, isto é, sua causa, e esteio de sua insatisfação, senão de sua impossibilidade de estabelecer relação (Lacan, 1972-1973/2008b). Por mais que seja recíproco, o amor é, então, impotente justamente ao ignorar que é o desejo de ser Um que conduz ao impossível de fazer a relação acontecer (Lacan, 1972-1973/2008b). Em suma, não, o amor não poderia fazer Um.

3.2 Gozo fálico e gozo Outro

Interessante notar que é a partir da apropriação fálica que um homem se assegura de sê-lo; todavia, Quinet (2012) aponta que ele não tem o falo e seu temor não é de perder o que não

⁷ Lacan (1972-1973/2008b) diz, inclusive, que de traços do *amuro* — neologismo seu a partir do que ele considera aparecer em signos bizarros do corpo, o lugar dos caracteres sexuais “a respeito do qual farei vocês notarem que não se pode dizer que seja a vida, pois aquilo também porta a morte, a morte do corpo, por repeti-lo — é que vem o *mais*, o em-corpo, o *A inda*. [...] o corpo leva seus traços” (Lacan, 2008b, p. 12). Todavia, são apenas traços do *amuro*, não sendo deles que o gozo do corpo do Outro depende.

tem, mas de não conseguir substitutos a essa perda — o que justamente lhe significaria a castração (Quinet, 2012). Nessa perspectiva, ele se assegura apropriando-se de objetos que representariam o falo a ele: uma mulher, títulos, posses materiais, dinheiro, sucesso profissional; enfim, realizações fálicas garantidoras (parcialmente e mal) da posição masculina viril (Quinet, 2012).

Chamando a atenção ao gozo, é o próprio gozo sexual que marca e faz predominar a impossibilidade do Um entre os corpos, aquilo que lacanianamente se nomina por impossibilidade da relação sexual; é, então, o falo que faz objeção à consciência. Lacan (1972-1973/2008b) diz que tudo gira ao redor do gozo fálico, é ele que testemunha que a mulher se define pela posição que ele apontou como sendo não-toda no que se refere ao gozo fálico (Lacan, 1972-1973/2008b). Desse modo, é o gozo fálico que obstaculiza o homem a gozar do corpo da mulher, permanecendo em gozo do próprio órgão, pois o gozo sexual é fálico e não se relaciona com o Outro (A) enquanto tal (Lacan, 1972-1973/2008b).

Por serem não-todas, o ser sexuado das mulheres, o Outro (A) que se encarna como sexuado não passa pelo corpo em condição universal a todas elas, ele advém é na condição de uma a uma, Lacan (1972-1973/2008b) diz. Dito assim, fica mais compreensivo também que o Um não sustenta, não aguenta o ser sexuado no corpo de uma não-toda, o que explicita apontar para a falha, já que o que diz respeito ao ser que se colocaria como absoluto não é senão a fratura, a rachadura, a interrupção da condição de ser sexuado (Lacan, 1972-1973/2008b).

Lacan (1966/1998b) afirma que inicialmente a psicanálise se amparou na repressão paterna para orientar o complexo de castração; aos poucos foi se firmando nas frustrações advindas da mãe. Todavia, ele crê que esse complexo não foi suficientemente elucidado, por ter suas formas distorcidas. Coliga-se a isso uma ideia de carência afetiva — sob a dedução de que distúrbios do desenvolvimento sejam um resultado de falhas reais dos cuidados maternos —, que é ampliada por uma dialética de fantasias, cujo campo imaginário é justamente o corpo materno; campo esse que é fértil à conceituação da sexualidade da mulher, de onde, portanto, permite-se observar uma negligência marcante (Lacan, 1966/1998b). Ele chama a atenção, provocativamente, para duas questões:

a parte feminina, se é que esse termo tem sentido, daquilo que se articula na relação genital, na qual o ato do coito ocupa um lugar ao menos local.

Ou, para não decair dos elevados referenciais biológicos com que continuamos a nos comprazer: quais são as vias da libido concedidas à mulher pelos fâneros [estruturas visíveis da pele] anatômicos de diferenciação sexual dos organismos superiores? (Lacan, 1966/1998b, p. 735).

De tal modo, Lacan (1966/1998b) questiona o que se diz e como se diz acerca da sexualidade feminina, haja vista o senso comum primar-se pela mediação obtida no viés biológico-anatômico, um celeiro ao campo do imaginário; e não só, também pressupor tendenciosamente que o ponto de referência é o masculino. Não se trata de negar a posição-chave do falo no desenvolvimento libidinal, mas de retomá-la com a devida coerência; Lacan (1966/1998b) afirma que

imaginário, real ou simbólico, no que concerne à incidência do falo na estrutura subjetiva em que se acomoda o desenvolvimento, não são aqui palavras de um ensino específico, mas justamente aquelas que se assinalam, na redação dos autores, os deslizos conceituais que, por não terem sido criticados, conduziram à atonia da experiência depois da pane do debate. (Lacan, 1966/1998b, p. 736).

Lacan (1966/1998b) denuncia as sucessivas interpretações silenciosas e individuais, solitárias acerca do conceito do falo que foram surgindo conforme apenas as predileções e os caprichos de vieses de cada autor, sem de fato ter havido um prosseguimento dos debates e críticas sobre o tema entre os autores.

Nesse sentido, Lacan (1966/1998b), por mais esclarecido que ele esteja de que o gozo feminino não é o gozo do órgão, adverte de uma obscuridade que ainda é deixada vigorar quanto ao órgão feminino. Quanto a isso, ele indaga e sinaliza para um novo modo de caminhar com a questão.

Porventura se confirma ele no fato de que uma disciplina que, para responder de seu campo pela sexualidade, parecia permitir expor todo o segredo desta, tenha deixado o que se revela do gozo feminino no ponto exato em que uma fisiologia pouco zelosa se confessa incapaz de desvendá-lo?

A oposição bastante trivial entre gozo clitoridiano e a satisfação vaginal viu a teoria reforçar sua tese, a ponto de situar nela a inquietação dos sujeitos, ou até de elevá-la à categoria de tema, se não de reivindicação — sem que no entanto se possa dizer que o antagonismo entre eles tenha sido mais precisamente elucidado. (Lacan, 1966/1998b, p. 736).

Assim, Lacan (1966/1998b) compara o impasse científico que parece haver sobre a abordagem do real quanto a esse estado de coisas do complexo imaginário e das questões do desenvolvimento com o nascimento do método psicanalítico, o qual adveio de semelhante impasse, visto que

Se os símbolos não têm aqui outra captura senão imaginária, provavelmente é porque as imagens já foram sujeitadas a um simbolismo inconsciente, ou seja, a um complexo — que torna oportuno lembrar que as imagens e símbolos *na* mulher não podem ser

isolados das imagens e símbolos *da* mulher.

A representação (*Vorstellung*, no sentido em que Freud emprega esse termo ao assinalar que é isso que é recalcado), a representação da sexualidade feminina condicional, recalcada ou não, sua implantação, e suas emergências deslocadas (onde a doutrina do terapeuta pode se descobrir parte interessada) fixam o destino das tendências, por mais naturalmente elucidadas que se as suponha. (Lacan, 1966/1998b, p. 737).

Lacan (1966/1998b) não recua e insiste que a feminilidade não parece ser melhor especificada no que a função do falo se impõe, tendo em vista o prejuízo gerado ao sexo feminino pela função, segundo ele, equívoca, da fase fálica nos dois sexos (Lacan, 1966/1998b). Nesse sentido, Lacan (1966/1998b) se mostra inclinado a considerar o estabelecimento da relação de privação, a da falta-a-ser simbolizada pelo falo, como uma derivação, com base na falta-a-ter, na castração gerada por qualquer frustração particular ou global de demanda. Desse modo, ele deixa em suspenso se o falo, portanto, consegue esgotar tudo o que advém do pulsional na mulher — se a mediação fálica drena tudo o que pode se manifestar de pulsional na mulher. Ele evidencia a frequente recomendação freudiana de não reduzir o suplemento do feminino para o masculino ao complemento do passivo para o ativo (Lacan, 1966/1998b). Afinal, ele aponta que

a castração não pode ser deduzida apenas do desenvolvimento, uma vez que pressupõe a subjetividade do Outro como lugar de sua lei. A alteridade do sexo descaracteriza-se por essa alienação. O homem serve aqui de conector para que a mulher se torne esse Outro para ela mesma, como o é para ele. (Lacan, 1966/1998b, p. 741).

Lacan (1966/1998b) afirma, em vista disso, que a sexualidade feminina aparece como o esforço de um gozo envolto por sua proximidade absoluta. Peculiarmente, no lado feminino da sexuação lacaniana, Quinet (2012) mostra que não existe o conjunto das mulheres. A relação lógica apresenta que, uma vez que não há uma exceção, não há também o que justifique fundar o universal, no caso, de todas as mulheres, e a recíproca é verdadeira — se não existe um universal, não existe uma exceção. É daí que se lê que A Mulher, como universal feminino, não existe (Quinet, 2012).

A proposição não é uma particularidade negativa; ao contrário, não há mulher que não tenha relação com o falo; todas estão na função fálica. Nesse sentido, o universal positivo também não existe: A Mulher — essa não existe, elas se contam justamente uma a uma. Para Quinet (2012), ainda que do lado feminino todos estejam submetidos à função fálica, não é tudo que está na função fálica. Ele enfatiza que é o não-todo fálico que define, por excelência, a posição feminina — nesse lado, não há o que limite a função fálica. Para ele, a lógica do não-todo é o sem razão da lógica da razão fálica. Desse modo, a partilha de gozo acontece dividindo-

o em dois: um, fálico, o sexual propriamente dito, ligado ao lado masculino, articulado ao significante falo (Φ); outro, o gozo Outro (JA), não fálico, ligado ao lado feminino, articulado à falta no Outro, $S(A)$ — enigmático portanto, imprevisível, fluido e sem borda limitadora; que não se aborda nem se nomina; sem ter palavras que deem conta de dizer sobre ele; um gozo fora do conjunto de significantes que poderiam lhe fazer referência, tornando-o impossível de ser apreendido pela linguagem (Quinet, 2012).

Brousse (2021) diz, nessa perspectiva, que a abordagem do sexo é singular, de modo que cada um, sendo único, tem com seu gozo sexual uma relação que não é determinada pelo sexo biológico, nem pelo gênero ou pela ordem social, mas por um trauma — ela enfatiza que o sexo é o trauma (Brousse, 2021).

Nesse sentido, o gozo feminino, que peculiarmente é não localizado e é ilimitado, nessa experiência não possui uma equivalência com o gozo masculino, o qual sempre aparece mais definido e delimitado. Brousse (2021) destaca que os avanços de Lacan quanto à maneira do gozo feminino têm muita importância, justamente por abrir espaço para o trabalho de elaboração acerca desse enigma que é a lógica do não-todo. O feminino não coincide necessariamente com o organismo ou o gênero. Ela lembra que Lacan dizia ser totalmente possível e necessário pensar a diferença sexual fora do binarismo mulher-homem; haja vista, inclusive, a crescente dedução de a diferença sexual ter se pluralizado nas categorias de gênero (lésbicas, gays, bissexuais, travestis, trans, queers, pansexuais, agêneros, pessoas não binárias, intersexo etc — LGBTQIA+).

O gênero não é mesmo da ordem da natureza, do biológico; é, pois, um efeito do laço social e do poder do discurso do mestre (da ciência, que atualmente não se atém apenas à reprodução da espécie), cujo poder sobre os seres humanos, na condição de seres falantes, são o próprio efeito desse poder. E, sem dúvida, ao utilizarmos as palavras os homens-as mulheres estamos fazendo uso da lógica da categorização de gênero — o gênero está ligado ao dizer — do discurso do mestre, do discurso de dominação, da universalização, do gramatical (os chamados homens, as chamadas mulheres, os chamados gays, as chamadas lésbicas), distantes, pois, do discurso analítico, que é o do singular de cada Um (Brousse, 2021).

Não sem, é claro, ser possível prosseguir fazendo uso dos termos mulher-homem, uma vez que, Brousse (2021) reitera, o gozo sexual no ser falante é uma relação determinada por um trauma no discurso; nesse sentido, por um significante que é causa de gozo, não sendo o significante o gozo em si. Mas o que ela destaca mesmo é a possibilidade de abordar o feminino pela via do discurso analítico, que é a-gênero, na justa medida de ser sem gênero, mas não sem o objeto a — o objeto perdido, que diz do desejo sexual, da causa de desejo; objeto no qual o

gozo aninha-se, após ser reduzido ao dispositivo de linguagem do fantasma (Brousse, 2021).

Já não se trata mais de homens e mulheres, mas de dizer do feminino (seja qual for o gênero afirmado ou subjetivado para o sujeito, ser falante), que advém de um efeito de linguagem enquanto exceção, enquanto uma resposta ao que não dá conta de ser todo perante a função fálica, ao que a função da castração não abarca totalmente. E estabelecer essa exceção inaugura a delimitação de um conjunto, de um todo, mas que pode ser negado em sua totalidade (Brousse, 2021). O lado feminino é da ordem de um espaço que não é nem complementar nem recíproco ao masculino, é, pois, da ordem de um gozo Outro (JA), suplementar ao gozo fálico.

Segundo Quinet (2012), “para haver sexo é necessária a diferença do outro – não se faz sexo com o mesmo” (Quinet, 2012, p. 31). É nesse sentido que lacanianamente se entende a condição da heterossexualidade na lógica do gozo Outro (JA). Para amar uma mulher independe de ser um homem ou uma mulher, biologicamente falando, e de ser hetero ou homossexual na escolha objetal; não há um fechamento à diversidade sexual. Aliás, independe inclusive o sexo de quem está ocupando esse lugar de ser uma mulher que terá relação com o gozo Outro (JA), uma vez que não são apenas as mulheres que encarnam o Outro (A). Desse modo, uma mulher é Outra, é diferente para os homens, para outras mulheres e para si mesma. Trata-se mesmo de uma categoria do impossível na medida em que a linguagem não apreende esse gozo, não é possível escrevê-lo; ele escapa ao significante-mestre e também ao laço social, sem se encerrar em um discurso estabelecido (Quinet, 2012, p.32).

3.3 A função do escrito em suplência ao gozo não-todo

Conforme já abordado anteriormente, tem se compreendido que no discurso analítico é pelas consequências do dito que se julga o dizer; todavia, resta aberto o que se faz do dito. Lacan (1972/2003) diz que o “que se diga fica esquecido por trás do que se diz em o que se ouve. [...] o dizer fica esquecido por trás do dito” (Lacan, 1972/2003, p. 448, 449) para enunciar que o dito não vai sem o dizer, são como um par. Interessante notar o dito na condição de verdade, ainda que só meio-dito, portanto meia-verdade, enquanto o dizer se emparelha ao dito devido ex-sistir a ele, justamente pelo dito não ser da “diz-mensão” da verdade. Por outro lado, só há meio-dito claro, com sentido, por esse dizer. Desse modo, então, o “dizer não é livre, mas se produz ao tomar o lugar de outros que provêm de outros discursos” (Lacan, 1972/2003, p. 454). Lacan (1972/2003) diz que, em análise, a ronda desses discursos mostra os lugares com que se circunscreve esse dizer: justamente como real, impossível, e como o anúncio da não relação sexual. Pois bem, isso supõe que de relação só pode haver enunciado; todavia, de um

enunciado não há nada que faça relação (Lacan, 1972/2003). É o significante, diz ele, “o peixe que engole aquilo de que os discursos precisam para se sustentar” (Lacan, 1972/2003, p. 456).

É nesse sentido também que Lacan (1972-1973/2008b) chama de besteira a dimensão imaginativa em exercício do significante e da qual a gente se alimenta, justamente porque o significante é aquilo que, primeiro, tem efeito de significado — e para Lacan (1972-1973/2008b) não há nada de arbitrário nisso, buscando, inclusive, não perder de vista que entre eles há algo de barrado a ser atravessado.⁸ Isso aponta para o fato de que os efeitos do significado, por não terem a ver com o que os causa, as referências, as coisas de que o significante se serve aproximando-as de um significado possível, restam apenas aproximativas (Lacan, 1972-1973/2008b). Inclusive, a ênfase não está na condição imaginária disso, mas na distinção Significante/significado, que é o que caracteriza essa relação: que o significado rateia e o significante não funciona; o significante é besta e não traz a mínima mensagem (Lacan, 1972-1973/2008b).

A ênfase no significante o explicita como o fundamento da dimensão do simbólico. Isso é notável nesse ponto da pesquisa, pois a experiência psicanalítica propicia o trabalho de isolar esse simbólico, tendo em vista que o sujeito não é aquele que pensa, mas, aquele que, segundo Lacan (1972-1973/2008b), está engajado não a dizer tudo mas a dizer besteiras — “isso é tudo” (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 28). É com as besteiras que se vai à análise e pode-se acessar o (novo) sujeito do inconsciente, aquele que não quer mais pensar e, por isso, será possível saber um pouco mais dele e dali serem tiradas determinadas consequências dos ditos de que não se pode desdizer (Lacan, 1972-1973/2008b).

Justamente pelo que vem em consequência do dito, há um dizer que nem sempre consegue ex-sistir do dito, sendo, pois, a marca de que um real pode ser atingido, “por mais besta que ele seja” (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 28). É a partir disso, do significante Um, portanto, a raiz do real, que a experiência psicanalítica visa à substância do corpo em sua precisão de ser aquilo de que se goza — “*o gozar de um corpo*, de um corpo que, a Outro, o simboliza, e que comporta talvez algo de natureza a fazer pôr em função uma outra forma de substância, a substância gozante” (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 29). O corpo vivo, isso se goza, e exclusivamente por corporizá-lo de maneira significante. Goza-se, pois, é de uma parte do corpo do Outro (A), e é apenas de onde se pode gozar. Sendo assim, quem goza é o Outro (A):

⁸ Lacan diz que o Um, na condição de artigo indeterminado, supõe que o significante pode ser coletivizado, fazer coleção e falar dele tal qual de algo que se totaliza. E retoma a observação que Jakobson fez de que “não é a palavra que pode fundar o significante. A palavra não tem outro ponto onde fazer-se coleção senão no dicionário, onde ela pode ser alistada” (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 25).

“Gozar tem essa propriedade fundamental de ser em suma o corpo de um que goza de uma parte do corpo do Outro. Mas esta parte também goza — aquilo agrada ao Outro mais, ou menos, mas é fato que ele não pode ficar indiferente” (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 30).

Nesse sentido, e fundamental a esta pesquisa, é perceber que o gozo, o gozo do Outro (A), uma vez simbolizado ao nível do corpo vivo, da substância gozante, aponta, pois, para o que é da ordem do significante não-todo fálico, justamente porque o significante é causa de gozo; ele é tanto aquilo que, num polo, faz alto ao gozo, barra o gozo, quanto aquilo que, noutro polo, é o imperativo ‘Goze!’ (Lacan, 1972-1973/2008b).

Trata-se mesmo é do que se lê para além do que o sujeito foi incitado a dizer, por isso Lacan (1972-1973/2008b) se debruça sobre a função do escrito no discurso analítico. Ele destaca que não é nem dizer tudo, mas dizer “sem hesitar em dizer besteiras” (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 33), naquilo que elas têm de uma dimensão, em exercício, do significante, haja vista não irem muito longe por terem um circuito curto, mas que têm uma função no discurso analítico.

Nesse sentido, o uso de determinadas letras, diferentes e distintas em função, que Lacan (1972-1973/2008b) introduziu, é essencial para as funções, também diferentes e distintas, da linguagem e do significante, tais: Φ para falo, a para o objeto (perdido), A para o lugar do Outro, S para significante, $S(A)$ para significante do A no que ele é barrado. E assim se delimita para o A que, enquanto lugar, ele não se sustenta (“não se aguenta”), mostrando que ali há uma falha, uma perda, com a qual o objeto a se relaciona.

Com isso, Lacan (1972-1973/2008b) quer dizer que a escrita e o significante não são do mesmo registro. O significante advém da linguística, a qual produz a fala dissociada, num processo não espontâneo, sustentado por um discurso (o científico, o discurso do mestre); fala essa que distingue significante de significado. O significante diz algo em si mesmo; não tem relação com o significado (mas também não é simplesmente que ele não tenha relação com seu efeito de significado). A distinção está justamente no que o “significante como tal não se refere a nada, a não ser que se refira a um discurso, quer dizer, a um modo de funcionamento, a uma utilização da linguagem como liame” (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 36), como laço entre os que falam. E é também por isso que Lacan (1972-1973/2008b) diz, então, que não existe realidade pré-discursiva, justamente porque cada realidade se funda e se define por um discurso.

Há um lugar limitado nesse discurso, o qual aponta que, quanto ao que diz respeito à relação entre os homens e as mulheres, a coisa não vai (Lacan, 1972-1973/2008b), mas, ao mesmo tempo, ela, a coisa, a relação sexual, vai assim mesmo. E Lacan (1972-1973/2008b) diz que é graças a convenções, interdições, inibições, que são efeitos da linguagem. Isso retoma,

pois, a referência da não existência da realidade pré-discursiva, uma vez que os homens, as mulheres e as crianças (o que chamamos de coletividade) não são mais do que significantes: “Um homem procura uma mulher (...) a título do que se situa pelo discurso (...), isto é, que a mulher não é toda, há sempre alguma coisa nela que escapa ao discurso” (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 38).

A função do escrito num discurso analítico produz efeitos que funcionam como liame, como laço social, tal como Quinet (2012) abordou. Com a linguística, pode-se não apenas distinguir significante (S) de significado (s), mas considerar (ainda) que o que se ouve é o significante, e o significado é efeito dele, é leitura dele; também, ambos são escritas que estão em suas funções de lugares (distintos), criadas pelo próprio discurso e que só funcionam dentro do discurso — S/s. Entre eles há, pois, essa barra que, diz Lacan (2008b), faz valer justamente a distância da escrita e tem a função de trazer tanto a negação, o fato de o escrito não ser algo a ser compreendido, quanto a de marcar a oportunidade de se produzir o escrito, em qualquer uso da língua. É que sem a barra “nada poderia ser explicado, da linguagem, pela linguística. Se não houvesse essa barra acima da qual há significante passando, vocês não poderiam ver que há injeção de significante no significado” (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 40).

Inclusive, o discurso analítico permite que a fórmula “não há relação sexual” se articule, haja vista ela só ter “suporte na escrita, no que a relação sexual não se pode escrever. Tudo que é escrito parte do fato de que será para sempre impossível escrever como tal a relação sexual. É daí que há um certo efeito do discurso que se chama a escrita” (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 40). Lacan (1972-1973/2008b) diz que se pode até escrever xRy , sendo x o homem, y a mulher e R a relação sexual, mas isso não passa de “besteira”, uma vez que a função dos significantes homem e mulher são significantes ligados ao uso “discorrente” da linguagem (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 40). É justamente a escrita, enquanto discurso, que suprirá a falta, que fará suplência ao gozo não-todo da mulher, esse gozo “que a faz em algum lugar ausente de si mesma” (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 41).

Retomando, pois, que o gozo do Outro (A), simbolizado pelo corpo, não é signo do amor, Lacan (1972-1973/2008b) frisa justamente que o gozo é o que ele tenta “tornar presente por esse dizer mesmo” (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 44). Para ele, o Outro (A) só pode ser o Outro sexo, tendo em vista que o homem e uma mulher são apenas significantes, e a função de cada um advém justamente do dizer enquanto encarnação distinta do sexo (Lacan, 1972-1973/2008b).

Nenhum significante se produz como eterno, de arbitrário ele nada tem, ao contrário, ao repudiar o eterno, o significante é da ordem do contingente, é singular e, portanto, ele é por si

mesmo (Lacan, 1972-1973/2008b). Esse trabalho atinge a seara de uma satisfação outra, aquela que se dá no nível do inconsciente. “A realidade é abordada com os aparelhos de gozo” (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 61), tendo por aparelho a linguagem; portanto, o gozo se dá posteriormente à realidade, não antes dela.

O não-todo feminino, tal como abordado no início do trabalho por Braga (2021), diz respeito ao rompimento do caminho rumo à relação sexual (Lacan, 1972-1973/2008b). De um lado, as palavras servem para que haja o devido gozo, do outro lado há outro gozo, ainda que não haja outro gozo que não o fálico, a não ser “aquele sobre o qual a mulher não solta nem uma palavra, talvez porque não o conhece, aquele que a faz não-toda” (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 66). O recalque, o verdadeiro e bom recalque de todos os dias, como também já abordado anteriormente, é pretense, é segundo e não primeiro; ele prova, ele atesta que o gozo não convém à relação sexual. Uma vez que não convém que ele seja dito, esse gozo é recalcado; o “pensamento é gozo” (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 77), e o dizer, como gozo, não convém. É por ele, o gozo, falar que a relação sexual não existe (Lacan, 1972-1973/2008b). O que se dará entre os seres falantes a partir, então, da premissa de que a relação sexual não se dá, será algo em suplência a isso⁹ (Lacan, 1972-1973/2008b).

3.4 Gozo suplementar – uma escolha para concluir o que se semi-diz e não se encerra

Lacan (1972/2003) diz da importância de se terem distinguidos simbólico, imaginário e real para ser possível não confundir a relação homem-mulher com a identificação. Desse modo ele não vê exagero em estar centrada na questão do ser ou do ter o falo a função que supre a relação sexual, porque para ele é preciso que uma existência, na condição de desmentido, se oponha à função fálica. Assim, torna-se possível postular a relação sexual, e isso nem passaria perto de sua existência: “Em suma, flutua-se em torno da ilhota falo, na medida em que nela se busca trincheira do que dela se trincha” (Lacan, 1972/2003, p. 468), busca-se nela proteção do que dela se subtrai.

Para Lacan (1972-1973/2008b), o Outro (A) é, então, o furo enquanto lugar onde a fala, por ser deposta, funda a verdade, na dimensão do dito senão pela metade, e faz com ela o pacto de suprir a não existência da relação sexual. O Outro é, assim, a única verdade de que ele é o parceiro do Outro sexo. A fala é a fenda, a hiância, a fissura entre o gozo e a dimensão do corpo

⁹ Lacan diz que só o amor cortês permite uma saída com elegância da ausência na relação sexual (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 75).

no ser falante (Lacan, 1972-1973/2008b).

O Um, por sua vez, cumpre com a representação da solidão enquanto o que “não se amarra verdadeiramente com nada do que pareça o Outro sexual” (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 137), enquanto ruptura de saber; de tal modo que, sendo contrário à cadeia, todos os Uns são sempre Um, e o Outro não se adiciona a ele (Lacan, 1972-1973/2008b). O Outro não se adiciona ao Um, apenas se diferencia, o Outro é Um-a-menos (Lacan, 1972-1973/2008b). Nesse sentido, um homem deveria tomar uma mulher justamente pelo viés do Uma-a-menos, pondo-a a trabalho do Um (Lacan, 1972-1973/2008b). O Outro, na medida em que ele inscreve a articulação da linguagem, da verdade, é o parceiro do Outro sexo. Ele é ou deve ser barrado justamente pelo um-a-menos que é, nada mais nada menos, o $S(A)$, isso que seria “fazer do Um algo que se sustenta, quer dizer, que se conta sem ser” (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 139) nesse jogo de mais, ainda, que se conduziria melhor não por se saber mais, mas por talvez haver “melhor gozo, um acordo do gozo com o seu fim” (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 128).

O ser ao falar goza e, mais ainda, não quer saber de mais nada, de coisa alguma; constitui um outro modo de se referir ao inconsciente — “Aonde isso fala, isso goza, e nada sabe” (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 112) —, como Quinet (2012) também abordou a respeito do discurso do Outro (A). Dizer não-todas, que nenhuma das mulheres é toda, indica para Lacan (1972/2003) o mito segundo o qual ela é “a única a ser ultrapassada por seu gozo” (Lacan, 1972/2003, p. 467). Esse gozo que se tem da mulher a divide, fazendo dela parceira de seu Um, de sua solidão que não a liga a nada do Outro sexual. Por serem não-todas, para as mulheres, a natureza das coisas, que é a natureza das palavras, é excluída; essa é a maior diferença entre elas e os homens, elas não sabem o que dizem. Nesse sentido, quanto ao que está designado por gozo fálico, elas são não-todas; desta feita, elas têm um gozo suplementar, um gozo que supre essa parcela de falta do gozo fálico.

Todavia, não é um gozo que complementa porque não se trata de recair no todo. Lacan (1972-1973/2008b) dirá, inclusive, que são elas que possuem os homens porque o que se destaca está mais além, está nos modos que elas têm de abordar o falo e de guardá-lo para si, tal como Assoun (1993) também pontuou. Lacan diz, e Quinet (2012) também abordou: “Não é porque ela é não-toda na função fálica que ela deixe de estar nela de todo. Ela não está lá não de todo. Ela está lá a toda. Mas há algo a mais” (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 80); portanto, há um gozo que está além do falo, “um gozo dela, desse *ela* que não existe e que não significa nada” (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 80) — que ela experimenta, mas que ela apenas sabe que o experimenta, não sabe nada sobre ele. Ela sabe quando acontece, mas não é da ordem de um acontecimento a todas elas (Lacan, 1972-1973/2008b).

Os homens também podem estar em posição do lado do não-todo, tanto quanto as mulheres — proposição que não deixa perder de vista que não se trata de outra coisa senão do ser falante em sua posição sexual subjetiva, como exemplificado por São João da Cruz. Quanto a isso, Lacan (1972-1973/2008b) diz que eles (os homens) se sentem lá muito bem apesar daquilo que os atrapalha quanto a isso. Eles entreveem, eles experimentam a ideia de que deve haver um gozo que esteja mais além, chamado por Lacan (1972-1973/2008b) de místico; bem como Santa Tereza, um testemunho do gozo dos místicos, esse que é dito que se experimenta sem saber nada dele.

É, pois, nesse sentido que Brousse (2021) diz que é permitido inscrever-se nesse lado todo ser falante. Homens e mulheres não são repartidos, tal como procedem as religiões, os provadores, os banheiros, a ordem social institucionalizada. Ela também se refere a São João da Cruz como figura exemplar do gozo feminino; de modo que nem gênero nem anatomia têm pertinência aqui, esse conjunto do feminino não forma de fato um todo, ele permanece aberto, inconsistente e flutuante (Brousse, 2021).

Uma mulher é, portanto, o ser falante que se funda e se alinha ao que é não-todo em relação à função fálica; isso define justamente a mulher, mas que só existe *A* mulher ao escrever barrando-se o *A* — “Não há *A* mulher, artigo definido para designar o universal. Não há *A* mulher pois [...] por sua essência ela não é toda” (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 79). Ao dizer *a* mulher, esse *a* é um significante, demarcando um lugar que não pode ficar vazio — “um significante do qual é próprio ser o único que não pode significar nada, e somente por fundar o estatuto d’*a* mulher no que ela não é toda. O que não nos permite falar de *A* mulher” (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 79).

Crendo no gozo da mulher no que ele é a mais, no fato de experimentá-lo sem nada saber dele, Lacan (1972-1973/2008b) questiona, inclusive, o motivo de não interpretar uma face do Outro (*A*), a face de Deus, como suportada pelo gozo feminino; afinal, o *A* tem relação com o significante *A*, justamente enquanto barrado; o Outro (*A*) não é simplesmente o “lugar onde a verdade balbucia” (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 87). Mais, ainda, o significante Outro (*A*) representa aquilo com que a mulher tem fundamental relação, na condição de ser um lugar onde se inscreve tudo que se pode articular de significante, mas que em seu fundamento não deixa de ser radicalmente Outro, justificando o uso desse significante que marca o Outro como barrado: *S**A*. Esse *A* não se pode dizer, nada se pode dizer da mulher (Lacan, 1972-1973/2008b).

A aparente necessidade da função fálica se mostra contingente e, como tal, cessa de não se escrever e submete o ser falante à relação sexual que é da ordem de um encontro. É por isso

mesmo que o saber está no Outro, que ele não deve nada ao ser; o Outro, enquanto lugar, não sabe nada. Para Lacan (1972-1973/2008b) só há uma maneira de poder escrever *a* mulher sem ter que barrar o *a*: “é no nível em que, a mulher, é a verdade. E é por isso que só podemos semidizê-la” (Lacan, 1972-1973/2008b, p. 111).

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

Assoun, Paul-Laurent (1993). *Freud e a mulher*. Rio de Janeiro: Zahar.

Barthes, Roland. *Fragmentos de um discurso amoroso*. Rio de Janeiro: P. Alves, 1981.

Braga, Leticia F. *Entre um gozo que não se fala e a conversação viva de amor*. Disponível em: <https://www.ebp.org.br/slo/index.php/2021/06/16/entre-um-gozo-que-nao-se-fala-e-a-conversacao-viva-de-amor/>

Brousse, Marie-Hélène. *Uma dificuldade na análise das mulheres: a devastação da relação com a mãe*. In *Ornicar?: 1. De Jacques Lacan a Lewis Carroll*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

Brousse, Marie-Hélène. *Modo de gozar en feminino*. Paris: Navarin Editores, 2021.

Burgarelli, Cristóvão Giovani. *De que sujeito trata a psicanálise?* In Burgarelli, Cristóvão Giovani (Org.). *Padecer do significante: a questão do sujeito*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2017.

Freud, Sigmund (1933/2018). *A Feminilidade* In FREUD, Sigmund. *Amor, sexualidade, feminilidade*; tradução Maria Rita Salzano Moraes. --1.ed. – Belo Horizonte : Autêntica Editora. – (Obras Incompletas de Sigmund Freud ; 7)

Lacan, Jacques (1966/1998a). *Do sujeito enfim em questão*, In *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, Jacques (1966/1998b). *Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina*, In *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, Jacques (1972/2003). *O aturdido*, In *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, Jacques (1968-1969/2008a). *Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, Jacques (1972-1973/2008b). *Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar.

Landi, Elizabeth Cristina. *O feminino e a solidão*. Brasília. Tese de Doutorado. UNB, 2017.

Leite, Nina Virgínia de Araujo. *Padecer do significante: a questão do sujeito* In Burgarelli, Cristóvão Giovani (Org.). *Padecer do significante: a questão do sujeito*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2017.

Miller, Jacques-. *El partenaire-síntoma*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

Naveau, Pierre. *O que do encontro se escreve: estudos lacanianos*. Belo Horizonte: EBP Editora, 2017.

Porge, Erik. *Um sujeito sem subjetividade* In BURGARELLI, Cristóvão Giovani (Org.). *padecer do significante: a questão do sujeito*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2017.

Quinet, Antonio. *Os outros em Lacan*. R.J.: Zahar, 2012.

Soler, Colette. *O que Lacan dizia das mulheres*. R.J.: Zahar, 2005.