

A ERÓTICA E O FEMININO

2004

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

Aluna: Ana Lucia Lutterbach Rodrigues Holck
Orientadora: Prof^a. Dra. Anna Carolina Lo Bianco
Rio de Janeiro
2004

A ERÓTICA E O FEMININO

Ana Lucia Lutterbach Rodrigues Holck

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do Título de Doutora em Teoria Psicanalítica, sob orientação da Prof^a. Dra. Anna Carolina Lo Bianco.

Doutorado em Teoria Psicanalítica

Rio de Janeiro
Agosto de 2004

A ERÓTICA E O FEMININO

Ana Lucia Lutterbach Rodrigues Holck

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do Título de Doutora em Teoria Psicanalítica.

Aprovada em 27 de agosto de 2004
Pela Banca Examinadora:

Prof^a. Dra. Anna Carolina Lo Bianco

Prof^a. Dra. Ana Beatriz Freire

Prof^a. Dra. Angélica Bastos de Freitas Rachid Grimberg

Prof. Dr. Marcus André Vieira

Prof. Dr. Jeferson Machado Pinto

Rio de Janeiro
2004

FICHA CATALOGRÁFICA

Lutterbach-Holck, Ana Lucia

A Erótica e o Feminino/Ana Lucia Lutterbach
Rodrigues Holck. Rio de Janeiro: UFRJ/IP, 2004.

176f

Orientador: Anna Carolina Lo Bianco

Tese (doutorado) – UFRJ/Instituto de
Psicologia/Programa de Pós-graduação em Teoria
Psicanalítica, 2004.

Referências Bibliográficas: f. 167 a 176.

1. Psicanálise. 2. Tese. 3. Erótica 4. Freud e
Lacan 5. Feminilidade 6. Ética 7. Sexualidade. I.
Lo Bianco, Anna Carolina. II. Universidade Federal
do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia,
Programa de Pós-graduação em Teoria
Psicanalítica. III. Título.

RESUMO

Partindo de uma interrogação sobre o que seria uma erótica em psicanálise e sua relação com o feminino, a investigação se sustenta sobre quatro eixos principais: a erótica antiga, a sexualidade e o feminino em Freud e duas eróticas fundamentadas na doutrina do gozo em Lacan. Neste percurso a erótica é identificada a diferentes modalidades de gozo e, em cada uma, se circunscreve seu ponto de ancoragem e sua relação com o feminino. Considerando que na atualidade, a ordem social sofre uma radical transformação decorrente do declínio da função paterna e dos ideais que exige a invenção de um laço social diferente do estabelecido nas fórmulas tradicionais, a tese central é que há uma erótica a partir de um novo enlace com o feminino. Define, pois, as linhas que condicionariam essa erótica orientada pela impossibilidade de complementaridade na relação entre os sexos. Os pontos essenciais dessa nova modalidade de gozo são ressaltados com comentários de situações exemplares retiradas da literatura e do cinema.

Abstract

The starting point of the present work is a question about the concept of an erotic realm and its relation to femininity in psychoanalysis. At first a research work is developed in order to characterize the erotic realm along four main lines: an ancient erotic realm, sexuality and femininity in Freud and two erotic realms based on Lacan's theory of the enjoyment (*jouissance*). Each erotic realm is hence associated to different kinds of enjoyment (*jouissance*). In each of them a central point is established and its relation to femininity discussed. The central thesis is that new points of view relating the enjoyment (*jouissance*) to femininity can be circumscribed since there are radical changes in the social order. These changes are in their turn related to a current decline of the paternal function and of ideals that were formerly well established. They can also be imposed by the impossibility of a complementary relation between the two sexes. New modalities of enjoyment (*jouissance*) in its relation to femininity are then pointed out in examples chosen from literature and motion pictures.

Para
o sempre presente, Carlos Henrique
os presentes que sempre serão, Fernando e Pedro
o futuro do presente, Davi

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio De Janeiro
À CAPES

por seu fazer saber extimo, a Anna Carolina

pelas conversações textuais, a Marcus André
pelo trabalho em comum, aos meus colegas da Escola Brasileira de Psicanálise e a Natalina

pelo fora do comum, a Elisa Arreguy

por «*pas tout*», a Romildo

ÍNDICE

INTRODUÇÃO

I. ERÓTICA ANTIGA	9
1. Gregos	
. Os Prazeres antigos	
. Moral sexual	
2. Primórdios da era cristã	
. <i>Pathos</i> e sexo	
. Uma nova Erótica	
3. A Axiomática do prazer:	
. Antiga	
. Moderna	
II. A SEXUALIDADE E O FEMININO	47
1. A Teoria da sexualidade	
. As Pulsões	
. O Sexo	
2. Masculino	
. Complexos	
. Fetichismo	
3. Feminino	
. Os três destinos	
. Estratégias e impasses	
III. ERÓTICAS DO GOZO IMPOSSÍVEL	79
1. Ética	
. Do ideal ao real	
. O gozo impossível	
2. Estratégias	
. Sublimação	
. Transgressão	
3. Eróticas	
. Erótica do amor cortês	
. Erótica do espaço trágico	
IV. ERÓTICA DO NÃOTODO	110
1. Mais ainda	
. O Gozo da não relação	
. A Ex-sistência e as fórmulas da sexuação	
2. O Espaço do gozo sexual	
. O Paradoxo de Zenão	
. Os Infinitos	
3. A Mulher e o nãotodo	
. As Posições femininas	
. Erótica do <i>nãotodo</i>	
CONCLUSÃO	158
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	166

INTRODUÇÃO

A questão preliminar

Nosso ponto de partida é uma interrogação feita por Lacan (1959-1960/1988) no seminário sobre a ética da psicanálise:

«Por que a análise, que forneceu uma mudança de perspectiva tão importante sobre o amor, colocando-o no centro da experiência ética, que forneceu uma denotação original, certamente distinta do modo pelo qual o amor até então fora situado pelos moralistas e pelos filósofos na economia da relação inter-humana, por que a análise não foi mais longe no sentido da investigação daquilo que devemos chamar, propriamente falando, de uma erótica? Isto é coisa que merece reflexão.

A esse respeito, o que sei ter sido colocado na ordem do dia do nosso próximo congresso, a sexualidade feminina, é um dos sinais dos mais patentes, na evolução da análise, da carência que desigmo no sentido de uma tal elaboração» (p.18).

Lacan observa que apesar de a psicanálise ter produzido uma importante mudança de perspectiva sobre o amor, e do pensamento de Freud estar ligado a uma época em que a sexualidade feminina foi articulada com insistência, a psicanálise não foi muito longe na investigação de uma erótica.

Um dos sinais mais patentes de uma tal carência seria o problema da feminilidade, um ponto opaco na teoria da sexualidade, como o próprio Freud confidenciou a Jones: *«depois de trinta anos de experiência e reflexão, continua havendo um ponto sobre o qual fico sem poder dar respostas: Was will das Weib? O que quer a mulher? O que ela deseja?» (p. 18)*

Na passagem acima, dois aspectos nos parecem relevantes. Primeiramente, é a afirmação de Lacan de que não há uma erótica em Freud.

Se a erótica¹ diz respeito à sexualidade e Freud produziu uma importante teoria sobre a sexualidade, a afirmação de que não há uma erótica freudiana, nos leva a pensar que em Lacan, erótica e sexualidade não coincidem.

O segundo aspecto relevante é que, para Lacan, a sexualidade feminina seria o sinal patente da ausência de uma erótica. A questão da feminilidade estava muito presente para Lacan na época em que trabalhava na elaboração de uma ética da psicanálise, pois preparava, ao mesmo tempo, um Congresso² sobre a sexualidade feminina, para o qual já havia escrito as diretrizes dois anos antes.

No artigo, *Diretrizes para o Congresso sobre a sexualidade feminina*, Lacan (1958/1998:737), faz uma afirmação que expressa bem o alcance das dificuldades com o tema: «*Um Congresso sobre a sexualidade feminina está longe de fazer pesar sobre nós a ameaça do destino de Tirésias*». Refere-se aqui ao oráculo grego que revelou a Édipo seus crimes involuntários, o parricídio e o incesto, o mesmo Tirésias que aconselhou Creonte a expulsar o Rei Édipo de Tebas, para resguardar a cidade do castigo que lhe fora imposto.

Tirésias quando jovem foi metamorfoseado em mulher, portanto, supostamente havia experimentado o gozo feminino e quando consultado por Zeus e Hera para decidir um impasse sobre quem tinha maior prazer, ele declara que a mulher encontra no amor um gozo dez vezes maior que o do homem. Hera, furiosa por ter seu segredo revelado, o cegou; em contrapartida, Zeus concedeu-lhe o dom da profecia (Guimarães, 1920/1972).

Portanto, se um congresso sobre a sexualidade feminina não expõe Lacan ao mesmo destino de Tirésias, é porque o segredo do gozo feminino não seria revelado ali.

¹ «Erótica: nos dicionários, tanto em português como em francês, encontra-se apenas «erótico» como adjetivo: relativo ao amor físico e à sexualidade» (Holanda, 1999 e Larousse, 2002). No dicionário de filosofia existe apenas o termo «Eros»: «primitivamente e principalmente desejo amoroso, oposto a *philia* e a *caritas*» (Lalande, 1902/1992). Só em um dicionário encontramos o substantivo «*érotique*» - prática do erotismo -, e erotismo como gosto marcante, excessivo ou patológico pelas coisas sexuais (Robert, 1989)».

² «*Esse Congresso teve lugar sob o nome de Colóquio Internacional de Psicanálise, de 5 a 9 de setembro de 1960, na Universidade Municipal de Amsterdam*» (Lacan, 1958/1998:734).

O cerne da elaboração de Lacan (1959-1960/1988) sobre a ética da psicanálise no *Seminário 7*, o real do desejo puro, subverte toda a tradição filosófica que fazia a ética girar em torno do ideal. Alguns anos mais tarde, quando volta ao tema da ética no *Seminário 20: Mais ainda* (1972-73/82), não é mais o desejo, nem a filosofia que estão em questão, mas o gozo feminino e a topologia, e ali algo mais é revelado.

No entanto, acreditamos que apesar disso Lacan não correu o risco de sofrer a mesma ameaça do oráculo, pois não é do lugar da mulher, como Tirésias, que ele pretende dizer sobre o gozo feminino, mas a partir de sua experiência como analista.

Em nossa investigação, daremos um salto de um seminário a outro para avaliar as conseqüências dessa mudança de perspectiva do gozo. O ponto de partida, como vimos, é o *Seminário 7* e a linha de chegada é o *Seminário 20*.

Erótica e psicanálise

Na obra freudiana, apesar de o termo «erótica» ser mencionado inúmeras vezes, aparece sempre como qualidade ou caráter de um estado. Não há, em Freud, uma conceituação da erótica enquanto tal.

Lacan também não tem nem um artigo ou seminário dedicado ao assunto mas em algumas passagens faz referência à erótica. Uma delas é a questão no *Seminário 7*, já mencionada, sobre a erótica freudiana.

Outra passagem está num seminário posterior, *L'Identificacion*. Ali, Lacan (14/03/1962) afirma que só se concebe a psicanálise, tendo como alvo os fins últimos de uma erótica mas não cabe à psicanálise propagar uma nova erótica. Cabe aos analistas buscar na clínica, soluções artesanais, o que deve ser feito em cada caso particular, uma vez que mesmo nas pessoas mais normais «isso não funciona».

No seminário seguinte, *A Angústia*, encontramos uma outra passagem, onde Lacan (1962-63) não fala propriamente em erótica, mas em “erotologia”: «*Não lhes desenvolvo uma psico-logia, um discurso sobre essa realidade irreal que se chamada psiquê, mas uma praxis que merece um nome: erotologia.*»

Trata-se do desejo». (p.24). Com este termo, Lacan mais uma vez lembra que a experiência da psicanálise está orientada pelo desejo.

Dessas referências podemos retirar algumas indicações sobre a erótica em Lacan: primeiro, como afirmamos, sexualidade e erótica não são coincidentes; segundo, apesar de condicionar sua experiência, não cabe à psicanálise propagar uma erótica mas buscar soluções para cada caso. Não é possível estabelecer padrões eróticos a serem alcançados, uma vez que ela se define em cada sujeito através das condições de gozo singulares delineadas pela fantasia inconsciente. Terceiro, «isso não funciona», isto é, não existem práticas sexuais, que garantam um funcionamento regular de um sexo a outro.

Uma vez que não há uma formulação precisa do termo erótica em psicanálise, em nossa investigação, verificamos que podemos chamar de erótica as diferentes modalidades de gozo, conforme será desenvolvido mais adiante.

Dos aspectos que consideramos relevantes no comentário de Lacan no Seminário 7, ou seja, a não coincidência entre sexualidade e erótica e os impasses da feminilidade justificando a ausência de uma erótica em Freud, formulamos duas questões: o que seria uma erótica para a psicanálise? Qual a relação entre a erótica e o feminino?

Para responder a essas questões, investigaremos: a erótica na antiguidade grega e as mudanças introduzidas com o início do cristianismo; a teoria da sexualidade e o feminino em Freud; três eróticas e sua relação com o feminino, em dois momentos distintos do ensino de Lacan.

A investigação

No primeiro capítulo – ***A Erótica antiga*** – nosso tema será a função do prazer e sua relação com as práticas sexuais na antiguidade clássica e nos primórdios do cristianismo. No entanto, falar em antiguidade clássica e primórdios é abrir um campo extenso, muito além do âmbito de nossa

pesquisa, por isso, nos restringiremos à erótica antiga tal como encontramos na *História da sexualidade* de Foucault (1976/1984), principalmente, aos volumes II e III, *Os Usos do prazer* (1984a) e *O Cuidado de si* (1984b), onde o autor se dedica ao estudo das práticas do prazer na cultura grega clássica (no século IV) e nos dois primeiros séculos de nossa era.

Para concluir este capítulo recorreremos à axiomática do prazer formulada por Milner (1997) em seu livro *O Triplo do prazer*, para, por um lado, pontuar os aspectos essenciais dos prazeres antigos e, por outro, introduzir o prazer sob a perspectiva da modernidade.

A Erótica antiga define o que deve ser a relação de um homem com um rapaz, em referência a Eros, para atingir a mais bela e mais perfeita forma e determinar qual uso eles devem fazer de seus prazeres.

Para os gregos o desejo se dirigia ao que era desejável, homem ou mulher. Eros não é homossexual ou excludente do casamento, mas a ética do homem casado não exigia uma relação do tipo de Eros. O que fundamentava os princípios de conduta entre os cônjuges, era o *status* ligado ao estado de casamento, a gestão da casa e a manutenção da descendência.

Entre um homem e um rapaz não existia uma relação institucional, o princípio de regulação das condutas devia ser buscado na própria relação, interrogação ao mesmo tempo teórica sobre o amor e prescritiva sobre a maneira de amar (Foucault, 1984a:179).

No segundo capítulo - **A sexualidade e o feminino** – desenvolveremos os principais aspectos da teoria da sexualidade e os impasses em relação ao feminino, em Freud.

Com o intuito de instrumentar as formulações sobre a feminilidade e os capítulos subseqüentes, nossa principal referência na primeira parte do capítulo, será - *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905).

A sexualidade na etiologia das neuroses está presente, desde muito cedo, nas observações clínicas de Freud, como verificamos em seus documentos

enviados a Fliess³ e nas primeiras publicações psicanalíticas⁴, mas é só a partir dos *Três ensaios* que alguns conceitos serão formalizados. Contamos, na edição brasileira com as interpolações, referentes aos progressos efetuados por Freud de 1905 até 1925. Tanto pelo seu aspecto inaugural, como pelo fato de conter em seu bojo um esboço de toda a teoria da sexualidade que foi desenvolvida posteriormente, esta é considerada obra a mais importante de Freud sobre a sexualidade.

Para tratar dos impasses freudianos relativos ao feminino, nossa referência essencial será o artigo de 1933 em *Novas Conferências Introdutórias: A Feminilidade*. Nesta conferência Freud enfrenta algo que até então ele tinha tido dificuldade para abordar. Nos textos anteriores sobre a sexualidade, depois de descrever a situação do menino, ele sempre se deparava com obstáculos para fazer o mesmo em relação à menina, mantendo a sexualidade feminina num lugar enigmático e obscuro. Em *A Feminilidade*, ele procura dizer como uma menina torna-se mulher, uma vez que ela não tem onde apoiar-se para estabelecer uma identificação propriamente feminina.

Ele parte da consideração que a diferença entre masculino e feminino foge ao alcance da anatomia e da psicologia. Do ponto de vista da anatomia, a distinção relativa ao corpo ou ao produto sexual, óvulos ou sêmen, não têm nenhuma importância decisiva. A tendência da psicologia em fazer coincidir ativo com masculino e passivo com feminino, não é suficiente para exprimir a diferença sexual a nível psíquico.

O que está em jogo, para além da materialidade da carne ou dos predicados, é o órgão aprisionado na dialética do desejo. Dialética que ele já havia definido para o menino e neste texto ele procura estabelecer para a

³ «(1) Nenhuma neurastenia ou neurose análoga existe sem um distúrbio da função sexual. (2) Este [o fator sexual] ou tem efeito imediato ou atua como disposição para outros fatores, mas sempre de tal forma que, sem ele, os demais fatores não podem causar neurastenia» (Freud, 1892:246).

⁴ «[...] A observação clínica mostra que tudo isso acontece na esfera sexual; de modo que essas condições psíquicas especiais possam ser explicadas derivando-as das características naturais da sexualidade. Pesquisas exaustivas durante os últimos anos levaram-me a reconhecer que as causas mais imediatas e, para propósitos práticos, as mais importantes de todo caso de doença neurótica devem ser achadas em fatores emergentes da vida sexual». (Freud, 1898:289)

menina identificando o que há de peculiar no complexo de Édipo e de castração femininos.

No terceiro capítulo – *Eróticas do gozo impossível* –, acompanharemos as mudanças empreendidas por Lacan na teoria da sexualidade freudiana, e suas conseqüências, ao introduzir o conceito de gozo e fazer do complexo de Édipo um operador lógico da subjetividade.

Tomando como referência os paradigmas do gozo no ensino de Lacan, tal como nos propõe Miller, destacaremos dois momentos essenciais: o gozo impossível e o gozo da não-relação. Neste capítulo nos dedicaremos às estratégias de abordagem do objeto referentes ao gozo impossível: sublimação e transgressão e as eróticas decorrentes de seu exercício.

A sublimação é a estratégia na erótica do amor cortês, onde ética e estética do vazio conjugam-se na elaboração de uma erótica masculina, fundamentada no circuito do desejo regulado pelo princípio do prazer. Princípio de uma moral e última configuração de uma erótica, o amor cortês era um exercício poético, entre o século XI e início do XVIII, através do qual procurava-se abordar o feminino, de tal maneira que se girava ao redor da Coisa, mantendo-a à distância.

Demonstrando a função ética no erotismo, as técnicas em questão no amor cortês eram técnicas de retenção, de suspensão, articulando-se com os prazeres preliminares tal como foi formulado por Freud em *Três Ensaio* (1905/1972).

A sublimação é uma forma paradoxal de satisfação, pois o gozo é obtido pelas vias aparentemente contrárias ao gozo, o alvo do gozo subsiste e em certo sentido é realizado sem recalque, sem apagamento, cingindo a Coisa.

O gozo da transgressão estaria, ao contrário, no ultrapassamento das barreiras propiciando o encontro com a Coisa, campo além do princípio do prazer. Situamos neste gozo a erótica do trágico, a partir das articulações lacanianas da peça de Sófocles na *Ética*, onde Antígona movida por um desejo puro, paradoxal paixão insensível, atravessa as barreiras imaginária e simbólica, visando o encontro com o real da Coisa – *das Ding*.

Nos anos 1970, Lacan substitui o «isso não funciona» do *Seminário 9* pelo aforismo: «não há relação». O quarto capítulo – ***Erótica do não-todo***⁵ - será referente às elaborações de Lacan no *Seminário 20: Mais ainda* (1972-73/82) em torno do paradigma do gozo da não-relação. Lacan retoma a ética e a questão freudiana – *O que quer uma mulher?* - para elaborar as fórmulas da sexuação a partir do gozo feminino. Nessa nova perspectiva, ele abandona o trágico e adota a lógica como operador, o desejo perde sua pureza e *das Ding* dá lugar ao objeto *a*, estabelecendo uma nova topologia onde o real não está mais além, mas ex-siste ao simbólico.

Na lógica freudiana do Édipo, a castração na mulher diz respeito a uma falta. Lacan contradiz essa perspectiva, ao colocar a castração em relação ao feminino, não em torno do que lhe falta mas da lógica do «*não-todo*».

O aforismo de Lacan – a relação sexual não existe – é sua maneira de abordar os impasses contemporâneos quando a sexualidade não está mais inteiramente regida pela lei do pai e as formas tradicionais de relação não são mais suficientes para dizer o que ocorre no campo do sexo.

A proposta central de nossa tese é, pois, demarcar as fronteiras para o desenvolvimento de uma erótica do *não-todo*, fundada no gozo da não-relação, uma erótica condicionada pelo lugar ocupado pelo furo.

Acreditamos que essa investigação sobre a erótica e o feminino, dará subsídios para se pensar as novas formas de enlace do feminino na atualidade, quando os lugares que a cultura oferecia para a mulher, o casamento e a maternidade, não bastam mais. Isto é, quando perdem a eficácia os significantes que funcionavam como ponto de basta para mulher, filha, esposa, mãe, assegurados pela instituição do casamento. Na medida em que a ordem social sofre uma transformação radical decorrente do declínio da função paterna, a invenção de novas formas de laço social substitui as formas tradicionais. O próprio ponto de basta em sua função de assegurar a ordem simbólica cede lugar a uma nova topologia onde o que está em jogo são as possíveis amarrações entre os registros: real, simbólico e imaginário.

⁵ Para traduzir «*pas tout*» seguimos a grafia proposta pela tradução de *Outros Escritos: «nãotodo»* (Lacan, 2004).

Em nossa investigação indicaremos os pontos que consideramos essenciais e uma possível trilha nessa direção com breves comentários sobre situações retiradas da literatura e do cinema.



I

ERÓTICA ANTIGA

Neste primeiro capítulo apresentaremos os prazeres antigos, tal como encontramos em Foucault, para situarmos o que seria uma erótica inteiramente regida pelo princípio masculino e a diferença entre essa erótica entre homens e as relações conjugais no casamento. Para fazer uma dobradiça entre filosofia e psicanálise, entre Foucault e Freud, tomaremos em *O Triplo do prazer* de Milner (1997), a axiomática antiga e moderna do prazer.

Em seus três volumes da *História da sexualidade* (1976-1984), Foucault mostra como a atividade e prazeres sexuais foram problematizados, desde a Antiguidade clássica até a modernidade, em um estudo sobre a genealogia do homem de desejo. No primeiro volume *A Vontade de saber* (1976/77:16), ele trabalha com a hipótese repressiva da sexualidade nas sociedades modernas a partir do século XVIII. O volume II, *Os usos do prazer* (1984a), é um estudo sobre a atividade sexual na cultura grega clássica, segundo filósofos e médicos do século IV a.C.; e no volume III: *O Cuidado de si* (1984b), essa mesma questão é tratada nos dois primeiros séculos da era cristã.

Associando alguns pontos da filosofia, já salientados por Foucault, sobre o uso dos prazeres com a teoria psicanalítica da sexualidade, Milner, em *O Triplo do prazer* (1997), deduz uma teoria do prazer antigo e moderno, elaborada através dos diferentes enlaces entre prazer, ato sexual e amor. A formulação de Milner, neste capítulo, terá uma dupla função: com a axiomática do prazer antigo ele realiza uma redução, da extensa pesquisa de Foucault, a alguns pontos essenciais e, com a axiomática moderna do prazer, ele demonstra a ruptura ética da modernidade, nos introduzindo nas formulações da psicanálise sobre a sexualidade.

1. Gregos

- **Os Prazeres antigos**

O termo 'sexualidade' só surgiu no início do século XIX. Os gregos dispunham de um vocabulário para designar práticas de prazer precisas e não havia uma categoria geral que incluísse todas as práticas. Em *Os usos do prazer* (1984a), Foucault expõe as dificuldades para se encontrar uma noção semelhante, propondo traduzir *aphrodisias*⁶ por prazeres sexuais, isto é, atos, gestos, contatos, que proporcionam prazer sexual, restringindo o termo 'erótica' ao estudo do amor entre homens na Grécia antiga⁷.

Os antigos, apesar de não atribuírem muita importância aos comportamentos sexuais, reconheciam no prazer sexual um problema moral. A proposta de Foucault (1984a:36-37) é circunscrever o que estrutura a experiência moral dos prazeres sexuais na antiguidade, focalizando quatro noções: *aphrodisia*, *chresis*, *enkrateia* e *sophrosune*, através das quais poderia se apreender respectivamente: a 'substância ética' no comportamento sexual, o uso ou tipo de prazer moralmente valorizado, a atitude a respeito de si mesmo para constituir-se como sujeito moral e finalmente a temperança ou sabedoria que caracteriza o sujeito moral. Para o que nos interessa, nos deteremos, principalmente, em sua pesquisa sobre os *aphrodisia*.

Não havia classificação ou decifração dos prazeres para os gregos, segundo Foucault, nunca era expresso, como na espiritualidade cristã, que gesto evitar ou posição tomar, nem as precauções necessárias a fim de impedir que o desejo se introduzisse na alma. Na experiência das *aphrodisia*

⁶ “ ‘Choses’ ou ‘plaisirs de l’amour’, ‘rapports sexuels’, ‘actes de la chair’, ‘voluptés’, tenta-se tanto quanto possível dar a esse termo um equivalente em francês. Mas a diferença entre os conjuntos nocionais torna difícil a tradução exata do termo. Nossa idéia de ‘sexualidade’ não apenas cobre um campo muito amplo, como visa também uma realidade de outro tipo: e possui, em nossa moral e em nosso saber, funções inteiramente diversas.” (Foucault, 1984a:36)

⁷ Foucault (1984a:36) define 3 tipos de estilização da conduta sexual além da Erótica: Dietética, a propósito do corpo, Econômica, a propósito do casamento, Filosófica, a propósito da verdade.

recomendava-se desconfiar do que pode enfraquecer a alma e não daquilo que poderia esconder um desejo ou uma essência sexual.

Na experiência cristã, ao contrário, o sujeito passa a reconhecer as manifestações de um poder temível, a suspeitar e a decifrar as manifestações que se escondem sob os atos sexuais (Foucault, 1984a:40). O exemplo princeps dessa moral, para Foucault, é Santo Agostinho, que em *Confissões*, reconhece os prazeres da carne mesmo nas afeições e conversas aparentemente inocentes das amizades da juventude.

A ética antiga referente ao comportamento sexual não era a da falta moral e do desejo, não estava na regulamentação dos atos, mas na força que reúne os atos, prazeres e desejos, conjunto que constituiu o cerne da experiência ética da *aphrodisia* e que na pastoral cristã sofrerá uma dissociação. O que estava em jogo não era o objeto para o qual o desejo se orientava, nem o modo da prática, mas sim a intensidade. Ou seja, a moderação ou a incontinência, de tal maneira que todo o excesso era reprovável, tal como se verifica na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles.

Para Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, III, 10, 1118 a-b), os prazeres intemperantes eram somente os prazeres relativos ao toque e o contato com a boca, a língua e a garganta, nos prazeres da bebida, da comida e o prazer do sexo em outras partes do corpo. No entanto, não incluía entre os prazeres intemperantes, aqueles relativos à visão, à audição ou ao olfato.

Aristóteles examina a intemperança e o vício como um obstáculo à vida moral, contrárias à virtude. A bestialidade, definida como todo excesso de insanidade, covardia ou humor difícil, estava excluída do problema moral, porque não era considerada uma questão de corrupção da parte superior da alma. Os homens bestiais simplesmente não possuíam o julgamento sobre os universais, mas apenas imagens e lembranças de coisas particulares. Os atos bestiais, seriam, assim, incompatíveis com tudo o que poderia ser considerado humano, só encontrados entre os bárbaros ou os doentes.

Excluídos os atos bestiais, Aristóteles define os parâmetros para o agir virtuoso, analisando a teoria socrática que concebe a ação errada como

sempre decorrente da ignorância: “*quando se sabe, não se cede; quando se cede, é porque não se sabia*” (Aristóteles, 1990:320). Se a ação errada é fruto da ignorância, é preciso que se estabeleça que tipo de ignorância está em jogo, pois lhe parece evidente que o homem, antes de se entregar às paixões e cair na intemperança, não acredita que deva agir assim. Por isso aquele que age por ignorância é superior ao que realiza o mal mesmo tendo acesso à verdade.

Tendo como critério o acesso à verdade, Aristóteles (1990:292) faz uma distinção entre o sábio, o prudente e o temperante: o *sábio* conhece a verdade sobre os próprios princípios, mas permanece na ignorância sobre o que é útil a si próprio e ao homem em geral de tal maneira que seu saber, mesmo sendo “*admirável, difícil e divino*”, não é útil. O *prudente*, não participa da ordem universal como o sábio, mas é capaz de deliberar corretamente sobre o que é bom e vantajoso, de uma maneira geral e não parcial, (Aristóteles, 1990, VI,5. [1140 b, 5]:285). Como está instalado no Bem, sem esforço, o prudente não se entrega aos desejos excessivos ou depravados. O *temperante* não tem acesso ao discurso reto como o sábio e não está instalado no Bem como o prudente, portanto, para alcançar o Bem deve resistir e lutar contra os desejos perversos para que estes não prevaleçam na alma.

O prudente não é um erudito, é um intérprete do discurso reto e ao mesmo tempo é, ele próprio, critério imanente da prudência, portador vivo da norma (Aubenque, 1963:40-41). Ele tem um equilíbrio, entre a ciência e a familiaridade com as coisas da vida, assegurado pela mediação do bom senso e da experiência.

O empirismo evocado por Aristóteles, como nos ensina Aubenque (1963:59), é diferente do empirismo moderno, considerado como uma ação sem princípio e sem perspectivas, que morre e renasce de acordo com as circunstâncias: “*não é a repetição indefinida do particular, mas entra no elemento da permanência: ela é este saber vivido, mais que apreendido, profundo porque não deduzido, que reconhecemos naqueles de quem dizemos que ‘tem experiência’*”.

O intemperante deixa prevalecer em seu espírito as paixões despertadas pela sensibilidade, ele conhece o bem, mas por fraqueza de caráter escolhe o mal, distinguindo-se daquele que realiza o mal por ignorância mas com a intenção de cumprir o dever.

Procurando o princípio do prazer intemperante nas relações entre razão, desejo e sensibilidade, Aristóteles (1990:330) nos diz que o homem, na busca da ação reta, pode encontrar-se diante de duas premissas universais que se contradizem: uma de caráter teórico e verdadeiro, o *orthos logos*, que pode ser enunciada, por exemplo, como, “*tudo o que é doce não é bom para a saúde*”; e uma segunda, de caráter imperativo e falsa, “*é preciso provar tudo que é doce*”, e neste caso basta decidir entre o falso e o verdadeiro⁸.

Mas no caso em que a segunda proposição teórica também é verdadeira e não está em contradição com a primeira – “*tudo o que é doce é agradável*” - as duas proposições podem coexistir no espírito, que hesita entre as duas teses. No entanto, se for introduzido no raciocínio um fator puramente da atualidade – “*isto aqui é doce*” - e se, neste momento, está presente um apetite, o desejo faz prevalecer a proposição mais sedutora. Neste caso, movida pela paixão, a ação estaria sob a influência de uma regra contrária ao *ortho logos*, não essencial, mas acidentalmente, e o desejo como motor empurraria à ação errada.

A intemperança seria, assim, uma situação de conflito entre o discurso reto, a sensação e o desejo. Aristóteles conclui com Sócrates que não é diante do conhecimento que se produz a paixão ou que este se deixa atravessar por ela, mas é preciso que se tenha a ciência universal e encontre no particular a ação correta, sem se deixar seduzir pelo desejo provocado pela sensibilidade.

Para definir o prazer, o estagirita empreende na *Ética a Nicômaco*, uma crítica das teorias do prazer de Espeusipo, Eudoxo e Platão.

⁸ Lacan comenta essa passagem da *Ética a Nicômaco* estabelecendo uma relação entre o que chamou de silogismo do desejável em Aristóteles e o funcionamento do princípio da realidade freudiano, que suporta o aparelho anímico: “*Não podemos deixar de pensar que Freud, que assistiu em 1887 ao curso de Brentano sobre Aristóteles transponha aqui [no Projeto], na perspectiva de sua mecânica hipotética, a articulação propriamente ética do problema certamente de uma maneira puramente formal, e com uma acentuação completamente diferente*” (1959-60:42).

Em Espeusipo o prazer é um obstáculo ao pensamento e é finalidade apenas para os seres não razoáveis, para Eudoxo o prazer é o Bem Supremo, um fim em si mesmo. Aristóteles discorda de ambos, pois por um lado considera que alguns prazeres não fazem obstáculo ao pensamento, mas, ao contrário, há prazer em conduzir-se bem, uma vez que a felicidade é o que há de melhor e de mais agradável, e por outro lado, não considera o prazer o Bem Supremo.

Platão faz uma distinção entre os prazeres puros e impuros, os impuros seriam aqueles que acompanham o restabelecimento da harmonia quando esta foi interrompida pela dor, e os puros são os prazeres que não estão contaminados por nenhum sofrimento. O prazer platônico é movimento e o Bem transcendente é algo fixo e determinado, ao qual nada pode ser acrescentado na medida que nada lhe falta, portanto, prazer e Bem não se confundem.

Em Platão (Foucault, 1984a:42) não poderia haver desejo sem privação, sem a falta da coisa desejada. Uma vez que o corpo é atingido pela privação, o desejo é despertado na alma pela lembrança suscitada pela *epithumia* (movimento dirigido para o que dá prazer).

O prazer aristotélico não é movimento, mas atividade (*energeia*) não entravada, a atividade divina é a imobilidade, Deus goza perpetuamente de um prazer único e simples. Nem todos os prazeres são desejáveis, só é fonte de prazer desejável as coisas agradáveis por natureza, aquelas que não trazem sofrimento, nem admitem o excesso. Não são desejáveis os prazeres decorrentes das coisas agradáveis por acidente ou os de natureza depravada, seja esta inata ou produzida pelo hábito.

Um prazer por acidente é aquele que acompanha o processo de restauração do organismo deficiente e confunde-se com a repleção de uma falta, por isso não é um prazer por natureza; ou o desejo violento produzido pelo humor excitável, pois torna desregrada e perversa a busca de prazer.

Apesar do prazer virtuoso estar de acordo com a regra universal, não há na *Ética a Nicômaco* um código sistemático de prescrições que fixe os prazeres convenientes, devendo cada um encontrar o seu próprio meio termo:

«No uso dos prazeres, embora seja preciso respeitar as leis e os costumes do país, não ofender aos deuses e se referir ao que quer a natureza, as regras morais às quais os indivíduos se submetem são muito distantes daquilo que pode constituir uma sujeição a um código bem definido» (Foucault, 1984a:52).

Foucault (1984a:52) ressalta algumas estratégias no uso dos prazeres para que se mantenha a temperança: o necessário, o oportuno e a posição social, e embora os dois primeiros sejam referentes à mediania, cada um enfatiza aspectos diferentes da ação. O *necessário* diz respeito à mediania de acordo com a necessidade de cada um, ou seja, o alimento, a bebida e o sexo, mas sem excessos. O necessário ao corpo é o limite interno à satisfação e permite um equilíbrio na dinâmica do prazer e do desejo (Foucault, 1984a:44), em Aristóteles: “*beber e comer não importa o que até ficar supersaturado é ultrapassar em quantidade o que a natureza demanda*”.

O momento oportuno, *Kairos*, como nos lembra Aubenque (1963:96), introduz a dimensão da temporalidade, isto é, há duração e mudança no tempo e não há nada que seja sempre agradável, uma vez que os prazeres dependem das circunstâncias. É preciso realizar o prazer no tempo oportuno, nem muito cedo, nem muito tarde, mas na ocasião favorável considerando, por exemplo, a idade, a boa hora ou até a estação do ano.

Finalmente, o terceiro elemento, o *status*, pois o prazer varia conforme a posição social de quem faz seu uso. O homem aristocrata, o escravo, a mulher ou o jovem, fazem diferentes usos do prazer, como são diferentes as suas relações com a virtude.

Verifica-se com Foucault (1984a:41) que não havia entre os gregos um silêncio rigoroso em torno da atividade sexual, o problema não era que se evitava falar dos atos de prazer, mas o importante era a atividade que manifestavam, e não a forma que tomavam.

- ***A Moral sexual***

Não existia no vocabulário grego substantivo que agrupasse numa noção comum o que poderia haver de específico da sexualidade masculina e

feminina, mas distinguiam-se claramente dois papéis, o de sujeito e o de objeto, aquele que exerce a atividade e aquele sobre o qual ela se exerce.

Desse ponto de vista, o papel passivo cabia às mulheres, aos homens jovens e escravos; e o papel ativo ao homem adulto e livre para quem, o excesso e a passividade, seriam as duas formas principais de imoralidade na prática do prazer.

De forma geral, a atividade sexual era percebida como natural uma vez que é através dela que se realiza a procriação, que a espécie escapa à morte e que a cultura pode se prolongar além dos indivíduos (Foucault, 1984a:46). De acordo com Aristóteles, o prazer sexual tem como causa coisas necessárias que interessam ao corpo e à vida em geral, portanto, este prazer não poderia ser considerado como um mal.

Neste sentido, a experiência moral é completamente diferente da experiência da carne no cristianismo, entretanto, para praticar a sexualidade exigia-se um cuidado moral, algo que fixasse uma medida. Apesar de não ser caracterizada como portadora de males, a vida sexual seria qualitativamente inferior porque comum a animais e homens, misturados à privação e ao sofrimento, dependente das necessidades do corpo e estaria destinada a restabelecer o organismo em seu estado anterior à necessidade. Por outro lado, destacava-se a vivacidade do prazer que torna possível a procriação.

É justamente devido a essa vivacidade que essa hierarquia acaba sendo invertida e os apetites e sua satisfação são colocados em primeiro lugar, não só dando prioridade aos prazeres do corpo sobre os da alma como indo além da satisfação das necessidades: “*a natureza colocou no ser humano essa força necessária e temível sempre pronta a ir além do objetivo que lhe foi fixado*” (Foucault, 1984a:48). A questão, portanto, não é que a atividade sexual fosse um mal, nem que seu exercício fosse um desvio de um modelo canônico, mas por depender de uma força, ela acaba por levar ao excesso. O problema moral consistia, então, em saber de que maneira enfrentar essa força e dominá-la.

Como vimos, na cultura antiga, essa suscetibilidade ao abuso associa a moral sexual à moral relativa à alimentação. A comida, o vinho, as relações com as mulheres e com os rapazes, colocavam a mesma questão ética (Foucault 1984a:49-50): como fazer uso dos prazeres, dos desejos e dos atos? Questão, justamente, que será enfatizada por Milner (1997) em *O Triplo do prazer*.

Uma vez que na Atenas clássica o interesse moral estava voltado para a relação com o próprio corpo e com os homens jovens, o casal conjugal e a sexualidade conjugal, não eram problemas éticos distintos daqueles relativos ao funcionamento da sociedade.

Havia uma dessimetria entre os cônjuges e cada parceiro tinha suas funções bem delimitadas, o marido tinha poder e autonomia sobre seus atos mas também obrigações relativas ao casamento, e entre estas não estavam incluídas relações sexuais exclusivamente com sua esposa. Enquanto a mulher, na medida em que pertencia ao marido, deveria manter sua vida sexual inteiramente restrita ao casamento e à procriação.

Para o homem, ser casado, implicava antes de tudo exercer um poder e para tanto deveria manter as obrigações que garantissem sua reputação como cidadão e a austeridade era uma delas. Portanto, segundo o princípio moral, um homem casado não deveria se sentir livre para praticar os prazeres como um solteiro. No caso da mulher, a fidelidade é imposta porque ela estava submetida ao poder de seu marido.

A infidelidade da esposa era punida com severidade e a virtude feminina estava em garantir o respeito, por '*vontade e razão*' (Foucault, 1984a:131), às regras que lhes eram impostas. As restrições eram definidas de acordo com o status, a lei e os costumes e garantidas por castigos de ordem pública e privada.

Do livro sobre o casal conjugal atribuído a Demóstenes, *Contra Nera*, Foucault (1984a:129) retira o aforismo: "*As cortesãs, nós as temos para o prazer; as concubinas, para os cuidados de todo dia; as esposas, para ter uma descendência legítima e uma fiel guardiã do lar*". No entanto, ele assinala que

é preciso evitar duas interpretações inadequadas sobre esse aforismo: a primeira é que a relação conjugal teria como único objetivo produzir uma descendência e a outra, confundir a moral antiga da fidelidade com a moral cristã.

Para elucidar este aspecto, ele cita a observação de Lacey a propósito deste aforismo (Foucault 1984a:134): “*o prazer é a única coisa que a cortesã pode dar; a concubina pode proporcionar, além disso, as satisfações da existência cotidiana; mas somente a esposa pode exercer uma certa função pertinente ao seu status: dar filhos legítimos e garantir a continuidade da instituição familiar*”. Observa, assim, que o valor dado à descendência legítima não elimina a importância das relações sexuais e o amor recíproco mas num registro diferente das relações eróticas entre os homens.

A Erótica define o que deve ser a relação de um homem com um rapaz, em referência a Eros, para atingir a mais bela e mais perfeita forma e determinar qual uso eles devem fazer de seus prazeres.

Para os gregos o desejo se dirigia ao que era desejável, homem ou mulher, no entanto era mais nobre o apetite que se inclinava ao que é mais belo e mais honrado e quando se instaurava numa relação entre homens, esse desejo dava lugar a uma conduta particular (Foucault, 1984a:173).

Eros não é homossexual ou excludente do casamento, mas a ética do homem casado para se constituir e se definir, não exige uma relação do tipo de Eros. Entre dois cônjuges, o que, fundamenta os princípios de conduta, define suas regras e fixa as formas de temperança, é o status ligado ao estado de casamento, a gestão da casa e a manutenção da descendência.

Entre um homem e um rapaz, que estão em relação de independência recíproca, não existe uma relação institucional, mas preferências, escolhas, liberdade e desfecho incerto. Portanto, o princípio de regulação das condutas deve ser buscado na própria relação, na natureza do movimento e da afeição que os leva um para o outro. A problematização se faz em torno da própria relação, interrogação ao mesmo tempo teórica sobre o amor e prescritiva sobre a maneira de amar (Foucault, 1984a:179).

No amor pelos rapazes, Foucault (1984a:190) fala em isomorfismo entre relação sexual e social, embora esse princípio não fosse próprio à cultura grega. O isomorfismo indicaria a relação sexual, pensada através das mesmas categorias das hierarquias sociais, ou seja, na polaridade passividade/atividade tal como a relação dominado/dominador, onde é valorizado o papel ativo e dominante.

O papel passivo é destinado aos escravos, às mulheres e aos jovens. Os escravos estão à disposição de seus senhores e não lhes cabe questionar sua condição de objeto sexual; as mulheres não são reprovadas por sua conduta passiva, visto que está de acordo com sua natureza e status. Mas para um homem livre, ocupar o lugar de objeto sexual é sinal de inferioridade e vergonha, pois está em conflito com seu papel dominador de autoridade e poder na *pólis*.

A prostituição masculina era condenada e quem a exercia ficava excluído de certas responsabilidades como cidadão, criando-se uma incompatibilidade entre o papel sexual, social e político. O homem marcado pelo papel do dominado não poderia ocupar o lugar do dominante na atividade cívica e política.

Embora nada impedisse que um adolescente fosse o parceiro sexual de um homem, na vida adulta ele teria que abandonar esse papel para exercer o poder e a responsabilidade. Há, assim, uma antinomia, como nos indica Foucault (1984a:195), por um lado, o jovem é reconhecido como objeto de prazer, contanto que as leis e conveniências sejam respeitadas, mas por outro, na medida em que iria tornar-se um homem, não poderia aceitar ocupar o lugar de objeto numa relação. Ou seja, ser sujeito de prazer com um rapaz não constituía um problema para os gregos, mas era um problema ser objeto de prazer.

Portanto, entre o homem e o rapaz não havia nem poderia haver comunidade de prazer, como diz Sócrates no *Banquete* de Xenofonte (Foucault 1984a:196): “*Um rapaz, aliás, não participa como a mulher das volúpias amorosas de um homem, mas permanece como espectador jejuno de*

seu ardor sexual'. Foucault utiliza o termo 'consentimento' para falar da posição do jovem, ou seja, apesar de não render-se ao amante e não compartilhar da mesma sensação, poderia conceder seus favores e sentir um contentamento ao fazê-lo.

O consentimento diz respeito também ao valor, status e virtude daquele a quem concede e o benefício que ele pode esperar dessa relação. Se somente se tratasse de dinheiro, seria um benefício vergonhoso, mas se o que estava implicado fosse a aprendizagem do ofício de homem, apoios sociais para o futuro, ou uma amizade durável, era honroso (Foucault, 1884a:197). Assim, o amor pelos rapazes só era honrado se comportasse os elementos que poderiam propiciar uma mudança desse amor em um vínculo social de outra ordem, a *philia*⁹.

Foucault (1984a:198) observa, que para o nosso pensamento a relação sexual entre dois homens é questionada do ponto de vista do sujeito do desejo, isto é, como um homem pode desejar outro, enquanto entre os gregos a inquietação se dirige para o objeto do prazer, como um homem pode se colocar na posição passiva.

Através da erótica ou amor pelos rapazes, na Grécia antiga, realizava-se a questão do acesso à verdade. Dado que a maioria dos tratados da época foi perdida, Foucault procura ser prudente ao generalizar a suposição de que a doutrina socrático-platônica resume todas as formas que a filosofia do Eros tomou na antiguidade clássica.

No entanto, ele (1984a:202) considera que a ética platônica operou deslocamentos essenciais nas questões tradicionais separando-se da erótica corrente, ao substituir a problemática da honra e da corte pela questão da verdade e da ascese. Essa substituição será muito importante para a

⁹ "Xenofonte esboça uma concepção do Eros e de seus prazeres que teria por objeto a própria amizade: Xenofonte não faz dessa amizade, daquilo que ela pode comportar de vida comum, de atenção recíproca, de benevolência de um para com o outro, de sentimentos compartilhados, o substituto do amor ou algo que lhe dê seqüência no momento oportuno; ele faz da amizade aquilo mesmo porque os amantes devem se enamorar: *erontes tes philias*, diz ele numa expressão característica que permite salvar o Eros, manter-lhe a força mas dando-lhe por conteúdo concreto apenas as condutas de afeição recíproca e duradoura compreendidas na amizade" (Foucault, 1984a:206).

transformação dessa ética em uma moral da renúncia, e para a constituição de uma hermenêutica do desejo.

O autor ressalta (Foucault 1984a:207-211), assim, quatro dessas passagens ou deslocamentos produzidos pelo discurso platônico:

1. Do debate sobre a conduta dos parceiros no amor, ou seja, como o enamorado deve procurar atingir ao que ele aspira, a interrogação passa para o ser desse amor, ou seja, o que é o próprio amor, qual a sua natureza, quais as suas obras;
2. No debate tradicional, o questionamento sobre o objeto do amor era em torno do que é e o que deve ser aquele a quem se ama. Em Platão é o próprio amor que determina seu objeto;
3. Da relação dessimétrica, amante e amado, atividade de onde provém o amor e passividade ao que corresponde com solicitude; quando Eros é relação com a verdade, o amor passa a ser o mesmo para ambos, movimento que os arrebatava para o verdadeiro;
4. Da arte de cortejar do amante e o ponto de resistência do amado, quando o amor se dirige à verdade, o mais sábio em amor será o mestre da verdade. Surge um novo personagem, o mestre que vem ocupar o lugar do enamorado, aquele que tem domínio sobre si e estabelece o princípio da renúncia aos *aphrodisias* e passa a ser objeto de amor.

Na discussão empreendida por Lacan (1960-1961/1992:38) sobre o *Banquete* de Platão, da qual retiramos os comentários que seguem abaixo, ele situa o amor grego, o amor pelos belos rapazes, na ordem da sublimação, ocupando na sociedade uma função análoga ao amor cortês (que veremos no capítulo III). O que não quer dizer que a homossexualidade grega não fosse uma perversão. Mas não se trata de uma regressão a uma forma inata, de uma dissolução do laço social, mas de um fato de cultura. Esse amor era o grande centro de elaboração das relações humanas, posto em prática entre os mestres antigos, onde reinava e se elaborava a cultura.

Assim, para Lacan (1960-1961/1992:39) essa perversão é efeito da cultura, é elaboração, construção, sublimação, ao contrário da neurose que é uma forma de desagregação decorrente do efeito de censura da sociedade.

No entanto, Lacan considera que apesar da homossexualidade contemporânea ter a mesma estrutura da perversão grega, há uma diferença, a qualidade dos objetos. Entre os gregos, diferente do que acontece hoje, as condições de formação dos jovens eram favoráveis para que estes se tornassem um objeto de homenagens.

As mulheres também recebiam suas homenagens e não há dúvida sobre a importância das mulheres na sociedade grega, mas Lacan (1960-1961/1992:39), ao contrário de Foucault, considera que o papel da mulher nas relações de amor era ativo e ele encontra aí o motivo para que o amor culto se refugie em outro lugar.

A beleza em sua função trágica era o que propiciava o verdadeiro sentido ao amor platônico. Hoje, Lacan considera que seria impossível esse amor, uma vez que há uma disjunção entre a beleza e o amor. A beleza diz respeito às obras de arte, e o amor está inteiramente desconectado do belo. Além disso, não se atribui mais a tragédia ao amor.

Lacan qualifica duas funções no *Banquete*, o amante, *érastès*, como sujeito do desejo e o amado, *éroménos*, o objeto. Ele (1960-1961/1992:42) situa o amante pelo que lhe falta e ele não sabe, e o objeto amado como aquele que tem, mas ele próprio não sabe o que tem. Entre esses dois termos não há nenhuma coincidência, o que falta a um não é o que existe escondido no outro. Assim, a dialética do amor de Sócrates, de acordo com Lacan, permite captar o momento de balança na conjunção do desejo com seu objeto como inadequado, de onde surge a significação do amor.

Para concluir o *Uso dos prazeres*, Foucault observa que desde o século IV encontrava-se formulada a idéia de que a atividade sexual é em si mesma perigosa e o princípio geral de temperança se referia a forças difíceis de serem dominadas. Portanto, o princípio de uma temperança sexual rigorosa e cuidadosamente praticada é um preceito que não data nem do cristianismo, nem da Antiguidade tardia, nem do movimento dos estóicos.

Em «*O Cuidado de si*», terceiro volume da História da sexualidade, Foucault (1984b) retoma o tema das 'práticas do prazer' mas nos dois

primeiros séculos da era cristã, período em que a reflexão moral sobre a atividade sexual e seus prazeres, apesar do cristianismo ainda não estar consolidado, está marcada por uma intensificação da austeridade.

2.Primórdios da era cristã

Referindo-se aos autores da época, Foucault verifica que durante os séculos I e II tornou-se insistente “a questão dos prazeres”, principalmente dos prazeres sexuais. Os esforços de moralização (Foucault, 1984b:54), geraram medidas legislativas que acompanhavam um movimento de idéias, protegendo o casamento, favorecendo a família, regulamentando o concubinato e condenando o adultério, conduzindo a um regime no qual a liberdade sexual era limitada pelas instituições, civis e religiosas.

Os médicos recomendavam abstenção, os filósofos condenavam as relações fora do casamento, prescreviam a fidelidade conjugal e o amor pelos rapazes sofre uma certa desqualificação doutrinal, esboçando a futura moral cristã quando o ato sexual, considerado um mal passa a ser condenado e só tolerado no casamento.

Essa vontade de rigor dos moralistas não toma a forma de uma intervenção por parte do poder público, não havia castigos ou proibições rigorosas. Por outro lado, não se pode afirmar que houvesse correspondência entre a austeridade prescrita e a prática, é impossível saber quais os hábitos que prevaleceram, pois costumes dissolutos, muitas vezes, podem engendrar a necessidade de prescrições mais rigorosas.

O cuidado de si era um tema antigo na cultura grega mas, segundo Foucault, os dois primeiros séculos da era cristã podem ser considerados como a era de ouro da cultura de si. De acordo com os textos do período, ele (1984b:58) observa que o cuidado de si na aristocracia fundava a necessidade, comandava o desenvolvimento e organizava a prática.

Essas atividades consagradas a si mesmo não eram um exercício de solidão, mas uma verdadeira prática social em diversos sentidos (Foucault, 1984b:67). O tempo dedicado ao cuidado de si não era um tempo vazio mas pleno de exercícios, de tarefas práticas, incluía meditações, cuidado com o corpo, exercícios físicos, leituras, anotações e conversações.

Ocorreu, assim, uma aproximação, prática e teórica, entre medicina e moral, e essa aproximação passou a ser um convite a se reconhecer como doente ou ameaçado pela doença (Foucault, 1984b:72). Implicava, ainda, que

cada um se constituísse aos seus próprios olhos não simplesmente como sujeito imperfeito, que precisa ser corrigido, mas como indivíduo que sofre de certos males e que deve se cuidar.

Não há uma ruptura da ética do domínio de si para a cultura de si, mas um deslocamento na maneira como indivíduo deve se constituir como sujeito moral. O efeito dessa mudança não é um reforço no sentido de barrar o desejo (Foucault, 1984b:84), mas tocam os elementos constitutivos da subjetividade moral, a ênfase passa do domínio de si para a fraqueza do indivíduo e a necessidade de se proteger.

Torna-se mais importante a questão da verdade, o que se é e o que se faz, colocada no cerne da constituição do sujeito moral e essa elaboração culmina na soberania do indivíduo sobre si próprio, mas se expande em uma experiência não só de uma dominação, mas de um gozo sem desejo e sem perturbação (Foucault, 1984b:85).

A experiência de prazer sexual não estava associada ao mal, onde o comportamento deveria se submeter a uma forma universal da lei e onde a decifração do desejo seria uma condição indispensável para aceder a uma existência purificada. Todavia, já começa a aparecer a questão do mal e o princípio do conhecimento de si começa a se desenvolver em práticas de ascese.

Segundo Foucault (1984b:89), os historiadores sugerem dois motivos mais importantes para o desenvolvimento da cultura de si e para a transformação que se opera então na ética dos prazeres: as mudanças na prática do matrimônio e as modificações nas regras políticas.

- ***Pathos e sexo***

Segundo uma tradição que remonta a antiga cultura grega, o cuidado de si tem uma correlação estreita com o pensamento e a prática médica, cujo elemento central é o conceito de *pathos*, que se aplicava tanto à paixão quanto à doença física, à perturbação do corpo, como ao movimento involuntário da alma.

O cuidado médico se traduzia por uma certa forma de atenção ao corpo, diferente do que foi a valorização do vigor físico na antiguidade clássica, inscreve-se no interior de uma moral que se consagrava mais à alma que aos cuidados do corpo, pois os maus hábitos da alma poderiam trazer misérias físicas e os excessos do corpo seriam manifestações das faltas da alma.

O corpo do qual o adulto se ocupava, não era mais o corpo jovem que se forma na ginástica mas um corpo frágil, ameaçado, minado de pequenas misérias e que ameaçava a alma por suas fraquezas.

A medicina, reconhecida como prática de interesse público, era considerada como uma alta forma de cultura, próxima da retórica e da filosofia. A medicina não era concebida como uma técnica de intervenção através das cirurgias e medicamentos, era um corpus de saber e de regras que definia uma maneira de viver, um modo de reflexão sobre si e sobre o corpo.

A «prática da saúde» implicava em uma percepção médica do mundo ou do espaço e das circunstâncias nas quais se vivia. Neste quadro a medicina determinava a natureza e mecanismo dos prazeres sexuais, seu valor para o organismo e o regime a que deviam se submeter.

O regime proposto para os prazeres sexuais estava centrado sobre o corpo, todavia, a alma também tinha seu papel e os médicos a consideravam, pois a alma poderia levar o corpo a escolher os momentos apropriados, a agir em circunstâncias suspeitas e a contrariar as disposições naturais.

A alma racional (Foucault,1984b:157) fixava um regime no corpo determinado, ao mesmo tempo, por sua natureza e pelas suas circunstâncias atuais e operava sobre ela própria para eliminar os erros, reduzir as imaginações e dominar os desejos.

Os médicos apontam três elementos que poderiam levar o sujeito além das necessidades do organismo: o movimento do desejo, a presença das imagens, a ligação ao prazer:

Não se tratava de eliminar o desejo, estímulo para excitar cada um dos dois sexos e empurrá-los um em direção ao outro, mas este desejo tem duas faces, a da alma e do corpo, e seria preciso que seus movimentos fossem coordenados e ajustados da melhor maneira possível.

Quando o corpo se entrega a uma espécie de desencadeamento puro, o ato sexual torna-se uma excitação exclusivamente física. Através da alma corre-se o risco de se escapar das formas e limites do desejo que se manifestam no corpo e ao invés de se ater às necessidades, pode se deixar levar por representações vãs e vazias que lhe são próprias e não têm nenhuma correspondência com o organismo.

No caso dos distúrbios do corpo, trata-se de uma doença e os remédios podem corrigir, mas no caso dos distúrbios da alma deve ser aplicado um regime moral para submeter a alma e fazê-la obedecer ao corpo.

Proposição paradoxal uma vez que, tradicionalmente, a alma não devia se deixar arrastar pelas solicitações do corpo, neste caso, a submissão voluntária ao corpo devia ser compreendida como a escuta de uma razão presidida pela ordem natural para atender aos fins da mecânica do corpo. O regime médico deveria voltar sua atenção para esta razão natural que poderia desviar a alma e suscitar os desejos excessivos.

O regime médico propunha uma ética do desejo que se modelava sobre física e uma tendência em direção a um ponto ideal, onde a alma, purificada de todas as representações vãs, só dirigisse sua atenção para as evacuações orgânicas.

Por esta razão, as imagens e fantasias, que suscitavam na alma os desejos vazios sem correlação com as necessidades do corpo, eram consideradas com desconfiança pelos médicos.

Sob o termo *phantasia*, e conforme seu uso filosófico, estavam incluídas também as percepções visuais. O perigo não seria só imaginar ou rememorar os *aphrodisia*, mas também percebê-los, portanto, devia-se proteger contra as imagens dos sonhos, do teatro, da leitura, do canto, da música e da dança, na medida que ficam gravadas na alma, sem nenhuma correspondência com o corpo e poderiam retornar de maneira inoportuna. A luta contra as imagens, internas ou externas, foi um dos aspectos mais constantes da ética sexual desde o fim da antiguidade como condição e garantia da boa conduta sexual.

Na literatura ocidental cristã, a masturbação associada à imaginação e a seus perigos, é a própria forma do prazer fora da natureza inventado para

ultrapassar os limites impostos. Mas na ética dos primeiros séculos de nossa era, constituía-se numa forma de comprovar a inutilidade do desejo, das imagens e do prazer.

O prazer, inscrito pela natureza no processo das *aphrodisia*, assim como o desejo, não podia ser eliminado nem evitado, pois estava ligado diretamente aos movimentos do corpo e aos mecanismos de retenção-ereção. Mas o prazer não podia ser um fim e a tarefa do regime racional consistia em dirigir-se à *aphrodisia* independentemente da atração do prazer e como se ele não existisse. O único fim que a razão devia buscar era o que indicava o estado do corpo em função de suas necessidades próprias de purgação.

Por mais meticoloso que fossem os regimes da atividade sexual, Foucault (1984b:165) lembra que não é preciso exagerar sua importância relativa. Seu lugar é restrito em comparação com outros regimes como os que regulam a nutrição, alimentação e a bebida. Mas apesar de mais restrito, aproxima-se do regime alimentar e da voluptuosidade do beber e do comer e será um momento importante para a história da ética quando a inquietude do sexo e seu regime prevalecer de maneira significativa sobre o rigor das prescrições alimentares.

Foucault (1984b:127) dedica todo um capítulo ao tratado médico de Galeano sobre às *aphrodisia*, *Da utilidade das partes*. Este autor concebe a raiz da necessidade da partilha dos sexos, sua atração recíproca e a possibilidade de geração, um defeito da eternidade. A natureza tem a intenção de fazer uma obra imortal, no entanto, encontra na matéria um obstáculo, na medida que o material que compõe as artérias, os nervos, os ossos, as carnes, é corruptível. Há, assim, uma inevitável inadequação entre a imortalidade visada pelo projeto da natureza e a matéria corruptível empregada.

Para obter êxito em sua obra, o demiurgo, deu aos seres vivos um meio de se reproduzir e dotou-lhes com a astúcia da razão. Nesta astúcia estão em jogo três elementos: os órgãos que são dados a todos os animais

e que servem à fecundação, uma capacidade de prazer que é extraordinária e, na alma, o desejo (*epitumia*) indizível de se servir destes órgãos. O sexo consistiria, assim, numa disposição anatômica associada a um prazer e a um desejo e por sua vivacidade os *aphrodisia* utilizavam uma razão que aqueles que a praticavam não precisavam nem conhecer.

Galeano (Foucault, 1984b:130), apoiado num princípio de identidade do aparelho anatômico nos dois sexos, supunha a emissão de esperma na mulher e no homem, com uma diferença, na mulher a elaboração deste humor seria menos perfeita, o que explica seu papel inferior na formação do embrião.

Assim, desejo e prazer seriam efeitos diretos de uma disposição anatômica e uma organização fisiológica que inscreveria no corpo seus mecanismos próprios, o prazer com seu excessivo vigor contra o qual ele nada pode: «*Se o desejo, se este gozo existente nos animais, não é somente porque os deuses criadores dos homens quiseram inspirar um violento desejo do ato venéreo, ou ligar a uma realização um gozo vivo; é porque dispuseram a matéria e os órgãos para obter estes resultados*». O desejo não seria só movimento da alma, nem o prazer uma recompensa a mais, mas efeitos da pressão e da seguida expulsão.

Assim, na teoria galeana, os *aphrodisia* estão situados sobre três planos, num fio que vai de uma cosmologia da reprodução a uma patologia das excreções: na ordem da providência demiúrgica; em correlações complexas com o corpo e no conjunto de doenças.

Os atos sexuais deviam ser submetidos a um regime extremamente cauteloso, mas não era um sistema prescritivo, mas para determinar as condições que perturbariam menos o ato sexual e o conjunto dos equilíbrios. Foucault (1984b:135) destaca quatro variáveis que deveriam ser consideradas no ato sexual: o momento oportuno para a procriação, a idade, a hora do dia e o temperamento individual.

1. O momento oportuno: o ato sexual em sua função procriadora exigia cuidados e uma preparação meticulosa do corpo e da alma. Era preciso uma

certa continência durante a qual o esperma se acumulava, tomava força e a pulsão adquiria a vivacidade necessária.

O momento favorável é logo após a menstruação pois o ato sexual procriador devia se realizar depois da purgação quando o útero ainda estava sanguinolento e turgescendo de apetite para acolher o esperma, momento em que se manifestaria na mulher um desejo para as relações sexuais.

2. A idade: os atos sexuais e a procriação não deviam começar muito cedo, nem se prolongar até muito tarde. Um regime específico destinado a assegurar a continência dos adolescentes devia ser seguido e para tanto, os médicos prescreviam, conforme a tradição, uma vida de exercícios intensos.

Para a menina, como seu corpo não tem a maturidade necessária para a função, a maternidade torna-se perigosa por isso ela devia se manter virgem até que a menstruação fosse estabelecida espontaneamente. Elas também deviam fazer exercícios, mas de tal maneira que conservassem a feminilidade e não adquirissem características viris, assim, era recomendado, principalmente, o canto e a dança.

3. A hora: o movimento do desejo devia levar em consideração a estação do ano, o horário favorável para o ato sexual e suas relações com o clima, a umidade, os exercícios, o horário das refeições, a digestão e o sono.

4. O temperamento: a natureza apta para o coito seria aquela mais ou menos quente e úmida, e desfavoráveis, as constituições frias e secas. Para manter ou estabelecer a umidade quente, todo um regime alimentar apropriado devia ser seguido, além de exercícios adequados e banhos. Tudo o que podia fatigar o corpo, como a cólera, a alegria muito viva ou a dor, devia ser evitado.

A masturbação e os prazeres solitários ocupavam um lugar discreto no regime médico, como de uma maneira geral em toda reflexão sobre a atividade sexual dos Gregos e Latinos (Foucault,1984b:164). Quando ela aparece, o que é raro, é considerada sob uma forma positiva, um gesto de despojamento natural que tem um valor ao mesmo tempo de lição filosófica e de remédio necessário. É o gesto da própria natureza que responde, sem as paixões ou artifícios e com toda independência, à estrita necessidade.

Nos primeiros séculos passa-se também a produzir uma certa 'patologização' do ato sexual, mas não se trata do mesmo fenômeno que se produziu bem mais tarde nas sociedades ocidentais, quando o comportamento sexual passa a ser organizado como um domínio com suas formas normais e mórbidas, sua patologia específica, sua nosografia, etiologia, e terapêutica próprias. A medicina greco-romana operava de outra maneira, ela inscrevia o ato sexual em um campo que podia ser afetado e perturbado por alterações do organismo, ou inversamente podia induzir doenças.

Foucault (1984b:167) fala de patologização do ato sexual, nos dois sentidos, em relação aos efeitos doentios que podia produzir no organismo, como pelos afetos suscitados. O ato sexual, apesar de não ser considerado um mal manifestava, permanentemente, males possíveis.

As recomendações médicas exigiam uma atenção permanente às regras que deviam ser submetidas a atividade sexual, mas essa atenção não tinha nenhuma relação com o deciframento de algum desejo obscuro. A função desse discurso não era dizer sobre a verdade do sujeito, mas ensinar como encontrar recursos para se conformar à natureza dos atos sexuais.

- **Uma nova Erótica**

A partir das novas relações entre o homem e a mulher, observam-se alguns elementos de uma nova Erótica, em que o amor pelos rapazes não é mais o tema principal. Essa Erótica da relação heterossexual, mais religiosa que profana, não ocupa um lugar privilegiado nos textos filosóficos mas se desenvolve em ensaios românticos.

Neste contexto, se produziu um duplo fenômeno característico desta ética dos prazeres, por um lado, se requeria uma atenção mais ativa à prática sexual, mas, por outro, a sexualidade tornou-se perigosa, podendo comprometer a relação consigo mesmo que começava a se instaurar.

Como vimos anteriormente, na época clássica, o casamento estava subordinado às utilidades cívicas ou familiares e exigia do homem casado um estilo particular de conduta na medida em que era um chefe de família, um cidadão honrado e pretendia exercer sobre os outros um poder político e

moral. No início de nossa era, o domínio de si estava na arte de ser casado e oferecia uma forma particular ao comportamento do homem sábio, moderado e justo.

Como Foucault (1984b:90) observa com insistência, é muito difícil se estabelecer com segurança, através da bibliografia disponível, a extensão real dessa prática matrimonial na cultura romana. Mas apesar da dificuldade pode-se verificar em muitos textos importantes, que a arte da vida conjugal passou a ser refletida de um modo relativamente novo. Busca-se definir um modo de coexistência entre marido e mulher bem diferente do que era proposto nos textos clássicos.

A primeira novidade é que o casamento passou a se definir mais pelo laço individual do que pelos interesses sociais. A segunda está no fato de que a soberania de si sobre si passa a se manifestar cada vez mais na prática dos deveres em relação aos outros e principalmente da esposa. A terceira novidade é que o casamento na forma de laço e de simetria concede um lugar relativamente mais importante aos problemas sexuais entre os cônjuges e, ao interesse pela procriação, associando-se a outras significações e valores relativos ao amor e à afeição mútua.

A moral sofreu uma nova problematização a partir da importância dada ao casamento e ao casal, uma outra maneira do homem se considerar como sujeito de seus prazeres e uma certa redistribuição nos papéis políticos provocaram uma nova maneira de refletir a relação com os outros e com a mulher.

O casamento passa a ser uma união livremente consentida entre os dois parceiros e, apesar de não desaparecer, a desigualdade é atenuada. O papel da mulher e seu status ganham mais independência jurídica devido à perda de uma parte da importância política da posição do homem-cidadão.

A institucionalização do casamento por consentimento mútuo faz nascer a idéia de uma comunidade conjugal e o próprio funcionamento do casamento passa a repousar sobre o bom entendimento e a lei do coração (Foucault, 1984b:96). Surge, assim, uma idéia nova, o casal constituído pelo senhor e

pela senhora da casa, uma forma de vida baseada na existência partilhada, no laço pessoal e na posição respectiva dos parceiros na relação.

Segundo Foucault (1984b:177), esta arte de viver casado define uma relação *dual* em sua forma, *universal* em seu valor e *específica* em sua intensidade e sua força.

O casamento como coisa natural estava fundado sobre uma série de razões, mas a principal era a procriação, além dos aspectos culturais como a educação dos filhos e a formação da família como elemento de base para a cidade. Assim, por um lado, a união do homem e da mulher teria um princípio que é comum a todos os animais, a procriação; e por outro, uma existência em uma comunidade propriamente humana e racional.

Portanto, são reconhecidas duas grandes finalidades no casamento, a natural e a racional, isto é, a procriação e a vida partilhada. Tanto a exclusão do prazer como fim quanto o princípio da vida comunitária não eram formas de regular os comportamentos mas uma posição de princípio.

O princípio do dever de se casar não estava no jogo comparativo entre as vantagens e inconvenientes do casamento, mas como exigência para todos de uma escolha de vida universal porque conforme a natureza e útil a todos. O casamento liga o homem a ele mesmo, enquanto ser natural e membro do gênero humano.

Os filósofos da época evidentemente não inventaram a dimensão afetiva da relação conjugal; assim como não apagaram os componentes de utilidade, na vida individual, familiar ou cívica, mas pretendiam dar uma forma e qualidades particulares a esta relação que estabelece um laço entre os esposos.

Aristóteles (Foucault, 1984b:187) concede muita importância e força às relações entre esposos, mas privilegia as relações de sangue: nada, segundo ele, é mais intenso que o laço com os filhos, uma vez que são considerados como partes dos próprios pais.

O sistema familiar ou de rede de amizades tinha grande importância social mas perdem um pouco de seu valor em relação ao laço que liga duas pessoas de sexo diferente. Um privilégio natural, ao mesmo tempo ontológico

e ético, é concedido à relação dual e heterossexual, em detrimento de todos os outros.

Apesar de afirmar que nenhum texto pode resumir os debates teóricos sobre a prática do casamento que tiveram lugar nos primeiros séculos de nossa era, Foucault (1984b:191) faz um esboço a partir de alguns fragmentos e constrói um modelo da relação conjugal no período. O que aparece, como mais fundamental, não é nem a relação de sangue nem a amizade; é a relação entre homem e mulher organizada na forma institucional do casamento e na vida comum que se superpõe a ela.

O casamento se baseava na reciprocidade. No laço conjugal, a cônjuge, enquanto parceira privilegiada, deve ser tratada como um ser idêntico e como um elemento com o qual o homem forma uma unidade substancial. Relação paradoxal, pois ao mesmo tempo em que a mulher-esposa era valorizada como um outro por excelência, o marido devia reconhecê-la também como formando uma unidade consigo.

O laço conjugal era caracterizado por uma divisão de tarefas e comportamentos complementares (Foucault, 1984b:187); o homem deveria fazer o que a mulher não poderia realizar, e ela, de seu lado, efetuava os serviços que não era da alçada de seu marido, o interesse comum pela prosperidade da casa dava unidade a estas atividades e aos modos de vida diferentes.

A restrição do exercício das *aphrodisia* no casamento abre inúmeras questões sobre os atos de prazer nas relações entre homem e mulher. No entanto, como observa Foucault (1984b:206), o tema é tratado com extrema reserva nos textos da época e só mencionam de maneira geral sem detalhar quais prazeres eram admitidos e quais estavam excluídos.

A relação conjugal não era estranha a Eros, mas não devia também ignorar ou excluir Afrodite. Musonius, no texto *Reliquiae* citado por Foucault (1984b:206), enaltece o casamento, cuja função é reunir os dois esposos para a procriação de filhos, e diz que são três as divindades a zelar pelo casamento: Hera protetora dos esposos, Afrodite do sexo e Eros do amor. Correlato a esse princípio, que propunha reunir no casamento a paixão amorosa e a

voluptuosidade física, prescrevia também que o homem devia se conduzir no casamento como marido mais do que como amante.

Assim, ao mesmo tempo, que o casamento tendia a se constituir como único lugar lícito para o sexo, reunindo Afrodite e Eros, sexo e amor, a relação conjugal devia ser diferente da relação entre amantes. Colocar as sensações de prazer como interesse primordial seria inverter a ordem das coisas e transgredir o princípio de união entre os cônjuges.

As relações sexuais interconjugais não eram mais a conseqüência e manifestação de um direito, mas se constituíam em relações de afeição, de ligação e reciprocidade. A formação de um laço sólido e seu reforço eram, no uso dos *aphrodisia*, não somente uma garantia mas um elemento que os favorecia. Por isso uma valorização dos prazeres sexuais acompanhava a recomendação de uma austeridade em sua prática que lhe permitia justamente um papel positivo na união conjugal.

Foucault (1984b:214) observa que em Platão, a obrigação de inserir todos os prazeres sexuais na estrutura matrimonial tinha como uma de suas justificativas principais a necessidade de fornecer filhos à cidade para que esta subsistisse e conservasse sua força. Em Musonius, Sêneca, Plutarco e Hierócles, apesar da função de utilidade e da desconfiança em relação aos prazeres muito vivos, o laço entre casamento e *aphrodisia* não se estabelecia, essencialmente, sob o primado dos interesses políticos e sociais do casamento, nem postulando um mal originário e intrínseco nos prazeres como ocorreu no cristianismo.

Devido às semelhanças entre essas prescrições e a moral cristã, como observa Foucault (1984b:169) pode-se ter a impressão que a ética sexual atribuída ao cristianismo já estava, pelo menos em seus princípios essenciais, na época em que culminava a cultura greco-romana. Mas, como foi sublinhado anteriormente, estabelecer essa relação de continuidade seria desconhecer as diferenças fundamentais que dizem respeito à forma de integração destes preceitos na experiência.

Este movimento da reflexão moral, médica e filosófica é diferente do que se esboçou no século IV mas diferente também do cristianismo e definirá outras modalidades da relação.

A ética cristã é uma forma da obediência a uma lei geral que é ao mesmo tempo vontade de um deus pessoal; um tipo de trabalho sobre si que implica decifração da alma e purificação dos desejos; um modo de realização ética que tende à renúncia de si, à finitude e ao mal. Os elementos do código, concernentes à economia dos prazeres, à fidelidade conjugal, às relações entre homens podem permanecer análogas, mas surgirão de uma ética profundamente modificada.

3. A AXIOMÁTICA DO PRAZER

Enquanto Foucault escreve extensamente sobre a sexualidade, lançando mão de uma exaustiva bibliografia, Milner, em o *Triplo do prazer* (1997), acompanha o mesmo fio de investigação mas com uma fórmula reduzida e espessa e sob uma outra perspectiva. Numa linguagem entre matemática e poética, em observações econômicas, ele elabora uma axiomática do prazer antigo e moderno.

Referindo-se à doutrina clássica e principalmente a Platão, ele propõe o que chamou 'trilema' do prazer na antiguidade, ou seja, um dilema¹⁰ mas com três premissas, a partir do qual ele conclui pela impossibilidade de enlaçar prazer, ato sexual e amor. O impasse criado por esse trilema, só pode ser rompido pela função da *philia*, fundamento de todas as relações na antiguidade clássica.

Na axiomática moderna, prazer, ato sexual e amor, podem se enlaçar, e a *philia* perde sua antiga função dando lugar a novas estratégias para o prazer. O casamento, que tradicionalmente estava voltado para os interesses do corpo social, passa a ser o lugar onde se encena esse novo enlace. O prazer no universo moderno, segundo o autor, se realiza principalmente em torno da mercadoria e da sexualidade.

Desse complexo trabalho de Milner, retiramos alguns pontos, para formalizar o prazer antigo, tal como vimos em Foucault, mas também para introduzir a problemática do prazer na teoria psicanalítica.

- ***Axiomática antiga***

Milner constrói a axiomática antiga em torno dos três termos: prazer, ato sexual, amor e as possibilidades de enlace entre eles.

Ele observa que o paradigma do prazer na doutrina antiga é a fome e a sede, a relação, entre a coisa e o corpo, é sempre pensada como

¹⁰“Dilema: Raciocínio compreendendo duas premissas contraditórias, mas levando a uma mesma conclusão, a qual, por consequência, se impõe”. (Larousse, 2002)

incorporação. As causas do prazer se ordenam segundo as vias de incorporação, através dos cinco sentidos, e segundo seu maior ou menor grau de realização. Isto é, do prazer menos natural ao mais natural, do mero contato à total absorção; das roupas, que mantêm um contato só superficial com o exterior do corpo até a alimentação que é inteiramente absorvida e transformada pelo corpo, passando pelas imagens e sons que são absorvidos, porém não são transformados.

Baseado neste paradigma, a intemperança é calculada pela medida de aproximação entre uma causa de prazer e o corpo. Como ressalta o autor e como vimos acima, em Aristóteles só há intemperança onde há contato. No entanto, Milner faz uma dedução que não está em Foucault, ou seja, a única incorporação que se realiza em sentido próprio, é a devoração, e tal dedução conduz a um impasse, ou seja, um mundo fundado sobre a devoração como princípio do prazer¹¹.

Para solucionar tal impasse, Milner propõe pensar a *philia* como um dispositivo capaz de estabelecer comunidades humanas apesar da lei da devoração. A *philia*, tal como era pensada na antiguidade, isto é, para além do conceito de amizade pelo qual tem sido traduzido habitualmente. Para precisar seu sentido, ele lança mão de uma pesquisa de Benveniste (Milner, 1997:25) sobre a família de *philos*, que diz mais respeito a uma relação institucional que afetiva: “*designa o comportamento de reconhecimento de um membro da comunidade em relação ao seu hóspede estrangeiro*”. A *philia* é, assim, associada à hospitalidade, isto é, ao tratamento dado ao estrangeiro ao afirmar que ele é membro do corpo social, quando ele não o é.

¹¹ Para apoiar sua hipótese recorre aos sonhos e às palavras de Platão: “*entregues a eles mesmos, os prazeres inatos em cada um são somente o deslocamento de todas as devorações; a parte bestial da alma começa por se encher de comida e de vinho; continua pela violação e o assassinato; termina por não se abster de nenhuma espécie de alimento (Rép., IX, 571 c-d)*”¹¹. Recorre ainda à figura mítica de Crono, um dos titãs, filho de Urano, e de Geia, que com o auxílio de sua mãe cortou os testículos do pai, atirou-os ao mar, expulsou seu pai do trono, tomou seu lugar e desposou sua irmã. Como predisseram que ele seria destronado por um dos filhos, Crono passou a devorar cada um deles ao nascer. Por um artifício de sua mulher, um dos filhos, Zeus, foi salvo e depois de uma luta de dez anos apoderou-se do poder de Crono e passou a ser o deus supremo do panteão helênico (Milner, 1997:24).

Polis e *phusis*, círculo social e classes naturais, permitem apreender-se no mesmo ponto, a *philia*. Assim como na *polis* o estrangeiro permanece estrangeiro mesmo depois de acolhido pela comunidade, na *phusis* antiga o alimento e a bebida são incorporados como essenciais, mas como a lei da hospitalidade, permanecem como substâncias distintas do corpo¹². No paradigma moderno da assimilação nutricional, é o oposto, corpo e coisa são indistintos, a coisa é confundida com o corpo.

No mundo antigo, os dois sistemas, *polis* e *phusis*, são inteiramente distintos, mas sua distinção radical funda uma analogia no sentido grego: igualdade de relações. A distinção é a própria condição para que se estabeleça a analogia, justamente por que *polis* e *phusis* são distintos, toda relação na *polis* pode encontrar seu análogo em relação à *phusis* e reciprocamente (Milner, 1997:26). A *philia*, como está no fundamento de todas as relações, é o que permanece igual a si mesmo nos dois sistemas.

Pertencer à sociedade ou entrar no mundo simbólico se faz através de uma afirmação, não é uma constatação. O lugar de nascimento, pais, sexo, etc, nada disso é constatado, mas deduzido depois de uma afirmação primeira, ou seja, é da própria afirmação que se produz a pertinência. É essa afirmação que funda a hospitalidade, tanto na *phusis* quanto na *polis*.

Autorizado pelo texto de Empédocles, Milner (1997:27) afirma que a *philia*, ao sustentar no mesmo conjunto os existentes opostos e dessemelhantes, permite todas as espécies de comunidades humanas, é o princípio único pelo qual o mundo se sustenta como mundo de beleza e prazer.

A incorporação no prazer antigo é afirmação, e não consequência, da co-naturalidade. Milner utiliza o termo co-naturalidade para traduzir *sugeneia*, que se refere a *genos*, mas não no sentido de comunidade genética, mas de um

¹² “Assim como o estrangeiro, tratado pelo anfitrião, não renuncia a sua natureza de estrangeiro, da mesma maneira a chuva que irriga a terra árida apenas a umedece permanecendo sempre água de chuva, por mais finas que sejam as divisões que ela sofre infiltrando-se entre os grãos da terra, da mesma maneira que o grão semeado apenas fecunda o solo sem jamais tornar-se solo, assim como a bebida apenas estanca a sede e o alimento apenas acalma a fome sem nunca ceder sobre sua natureza própria de vinho ou de pão”. (Milner, 1997:28).

sistema de vínculo social, vínculo afirmativo: natural no sentido da *phusis* e não no sentido moderno. Só há *sungeneia* entre os existentes de essência distinta e na medida que essa distinção é mantida, sua comunidade é o que não é dado.

O prazer sexual é o prazer que um corpo pode causar a um outro corpo e se o prazer é prazer de incorporação, como vimos, o prazer sexual consistiria no canibalismo, ou seja, na incorporação de um corpo por outro.

Se o coito é canibal, não é porque é sexual mas pela própria natureza do prazer. A devoração é a única incorporação real, não só o ato sexual, mas todo encontro de prazer, entre seres dotados de um corpo, tem como única possibilidade o canibalismo. Como o canibalismo é proibido, o prazer é impossível, não há solução para o fracasso da penetração.

Chega-se, assim, ao que Milner chamou um trilema (1997:37), ou seja, ou proibir todo encontro e seria o fim de toda comunidade, ou permitir a devoração universal e seria o fim de todo corpo, ou proibir todo prazer. Diante desse impasse, a *philia* adquire um papel fundamental, possibilitando a existência de comunidades humanas onde algum prazer é permitido. Pois a *philia* vem romper o trilema, autorizando os encontros prazerosos aos que renunciaram ao único prazer propriamente humano, ou seja, o prazer de se devorar uns aos outros.

Segundo Milner (1997:38), a expressão de Hobbes "*Homo humini lupus*" deve ser tomada literalmente, uma vez que a hospitalidade emerge do canibalismo, o primeiro gesto do anfitrião digno deste nome é acolher o estrangeiro à mesa, porque sem a lei da hospitalidade, o estrangeiro seria a própria refeição.

No entanto, para os Antigos as leis da hospitalidade não se estendiam à copulação, não havia *philia* no coito antigo. Conclusão: o ato sexual, como tal, se situa no ponto de impossível do prazer, portanto, não há, nem poderia haver, prazer sexual.

Se o coito é o único encontro entre corpos e se não há prazer no encontro entre corpos, então não haveria nenhum prazer possível. Torna-se, então, importante que existam entre os corpos, encontros que não sejam o coito. É

aqui que Milner situa a amizade num sentido forte, distante do sentido moderno insípido, como uma variante atenuada do amor, em que habitualmente o termo é usado. A amizade antiga, ao contrário, é a salvação do mundo, situada nos arredores do ato sexual, sua função é preparar, separar, cercar e restringir exteriormente o instante atroz do coito. Mas a *philia* pára onde começa o coito.

A referência para se pensar a *philia* é a lembrança da juventude de Santo Agostinho (Milner, 197:40) resumida por Foucault: as formas de polidez, as cartas amorosas, as tardes passadas juntos, conversações, favores e risos, entre amigos.

Discordando radicalmente de Foucault, na tradução de *aphrodisia* por «prazeres sexuais», Milner (1997:40-41) considera que o ato sexual está excluído das *aphrodisia*¹³. Propõe traduzir *aphrodisia* por «prática esclarecida» (*khṛêsis aphrodisiôn*), pois analisando o *ars amatoria* de Ovídio e algumas cartas gregas e latinas onde está presente o termo, afirma que a *aphrodisia* era uma prática que fundava uma poesia e uma filosofia mas da qual estava excluído o ato sexual.

Apesar do coito em geral ser a experiência de um impossível radical, o coito homem-mulher é uma necessidade (*besoin*), não para o corpo individual, pois para tal a masturbação seria o bastante, mas para o corpo social, na medida em que na comunidade o coito tem relação com a procriação, a continuidade da vida e das coletividades políticas.

Para que se estabeleçam as possibilidades de continuidade da coletividade política, como o abastecimento de víveres e a facilitação de parceiros para o ato sexual, é preciso que a necessidade (*besoin*) escape ao impossível (Milner, 1997:41)¹⁴. Diferentemente da fome e da sede, que trazem seu próprio limite interior, pois a incorporação lhes é permitida, o coito não

¹³ “M. Foucault traduziu o grego *aphrodisia* por ‘prazeres sexuais’. Isso só poderia ser satisfatório com uma condição: que dos *aphrodisia*, se exclua o ato sexual como tal e sejam relacionadas às leis da hospitalidade. Ora, tal não é a posição de “O Uso dos prazeres”, porque precisamente, o prazer antigo não está aí relacionado à incorporação”. (Milner, 1984:40-41)

¹⁴ “para comer mesmo quando não se trabalha a terra, para beber mesmo quando se está longe de uma fonte, para copular mesmo quando não se tem força ou gosto para tomar um parceiro a força. (Milner, 1997:41).

poderia escapar ao impossível por ele mesmo, esse limite deve ser imposto do exterior, pelas coletividades. Essa função de limitar a inerente brutalidade do coito, cabe às regras institucionais impostas¹⁵ e entre essas regras, principalmente o casamento, na antiguidade ligado ao coito mas não ao prazer.

Estas regras não têm nenhuma relação com a *philia*, como lembra Milner (1997:42), só visam a perpetuação das coletividades, podem algumas vezes, no máximo, combinar de uma maneira feliz com os procedimentos da *philia*.

O terceiro termo do triplo do prazer, o amor, não é decorrente de nenhum predicado do objeto. Ao contrário, os predicados, beleza, juventude, riqueza, doçura, são produzidos pelo amor.

Eros também não tem nenhuma relação com a presença, uma vez que a morte do objeto não implica a morte do amor; nem nenhuma relação com a natureza, como indicam as lendas em que a metamorfose do objeto em árvore, animal ou monstro, não implica o fim do amor.

O amor, então, não tem nenhuma relação com os predicados, nem com a presença, nem com a natureza do objeto. Portanto, não tem nenhuma relação com as coisas do mundo, mas só com sua possível defecção. Portanto, o amor não tem nenhuma relação com o prazer, não o exclui nem o exige.

Eros também não tem relação com o ato sexual, não o exclui nem o exige; o amor antigo, segundo Milner (1997:44) é feliz (*heureuse*), no sentido que Lacan dá a essa palavra, ou seja, ele depende da hora (*heur*), é fortuito. O amor antigo não privilegia nem proíbe a castidade, nem a copulação, nem a doçura, nem a brutalidade. Assim, o amor não regula o ato sexual, como vimos acima esta é a tarefa do casamento, mas assim como o casamento não diz respeito ao prazer também não concerne a Eros.

Caberia à vida ativa combinar, segundo a hora e a ocasião, os enlaces dos três fios, prazer, coito e amor, mas a filosofia, segundo Milner (1997:49) não se contenta com isso, ela pretende operar um enlace através da teoria.

O enlace teórico não é a combinação ocasional e é ao preço da filosofia que esses enlaces tornam-se possíveis. A filosofia consiste em propor que a *philia* seja a sabedoria necessária e suficiente.

¹⁵“... proibições diversas, prostituição, vergonha/pudor, polidez, polícia” (Milner, 1997:42).

Se toda incorporação é impossível ela deve deixar lugar a seu substituto metafórico, a hospitalidade, assim o impossível de tornar-se um é contornado, e a substituição permite ligar os fios de alguma maneira. As propriedades trocam e circulam, as propriedades de um fio se deixam reconhecer sobre o outro e inversamente.

No entanto, uma constatação se impõe: em um caso ao menos, uma tal troca acarreta o desastre. Enlaçar amor e ato sexual é fazer de cada um a condição e a aprovação do outro, é, segundo Milner (1997:51), fazer do coito uma maldição, pois confere ao que é uma necessidade (o coito), as características do amor que excede toda necessidade. Enlaçar amor e ato sexual é transformar um prazer impossível em impotência ou insatisfação, pois conjuga-se a quebra da incorporação impossível com o desaparecimento estrutural do objeto de amor.

O amor, associado ao ato sexual, torna-se uma obscenidade, pois os amantes nunca vão se libertar dos obstáculos do corpo (das secreções e das feridas da carne) e o amor ligado à necessidade (*besoin*) se apaga como a necessidade quando é satisfeita.

O fracasso deste enlace entre amor e ato sexual acarreta a inacessibilidade de qualquer enlace a três, mantendo-se só os enlaces a dois: prazer/amor, mas sem o coito, prazer/coito, mas sem amor.

Segundo Milner, o primeiro enlace, prazer e amor, funda o que ele chama o grande estratagema de Platão. Para unir os dois fios, a primeira coisa necessária é reunir sua mútua estraneidade. Para isso é preciso atenuar a demanda de incorporação e de co-presença que o prazer exige e atenuar as qualidades que animam Eros. É justamente isso, de acordo com o autor, que efetua a doutrina platônica da *philia*.

O estratagema de Platão é dizer que o prazer se ordena pela alma, e as almas tomam como causa de prazer a idéia como tal, cujo caráter próprio é fazer um do diverso. Assim, *philein* não substitui mais a união, ela é a própria união.

Ao invés de classificar os prazeres segundo sua maior ou menor pertencimento ao corpo, Platão vai classificá-los segundo sua maior ou menor pertencimento à alma, lugar onde as idéias se dão a contemplar. Assim, ele conduz os prazeres em direção a uma realização absoluta: a união perfeita. Assim será vencido o canibalismo fundamental do homem.

Desde então o prazer da alma não é outra coisa que o amor da idéia, e reciprocamente, amar a idéia é experimentar os efeitos de prazer na alma.

A condição deste enlace a dois é que seja explicitada a proibição do terceiro fio, o coito. Mas fazer da penetração um ato proibido na sociedade é torná-la um ato vergonhoso, e, como a penetração da mulher pelo homem não pode ser proibida, pois seria tornar vergonhosa a perpetuação de todo corpo político, só a relação entre homens e rapazes permitiria o bom enlace.

Dado que a penetração é a experiência do impossível da incorporação, é a experiência do impossível do prazer. Para que a relação ao prazer torne-se possível, é preciso que a penetração seja proibida, mas para que ela seja proibida é preciso que ela seja fisicamente possível. Conseqüentemente, só haveria prazer sexual onde a penetração é fisicamente possível e vergonhosa ao olhar dos costumes. Entre mulheres, é fisicamente impossível; entre homem e mulher, é fisicamente possível mas não pode ser vergonhosa, portanto, ela só é possível e vergonhosa entre os homens. Conclusão: só os homens, podem se proibir o ato sexual e assim enlaçar prazer e amor. Portanto o que se passa entre um homem e uma mulher, na doutrina antiga, não merece a atenção da filosofia, só no registro da política.

- **Axiomática moderna**

Quando fala em «moderno» Milner parece referir-se em alguns aspectos, ao advento do cristianismo em ruptura com a antiguidade, e em outros, ao corte epistemológico produzido no século XVII com o surgimento da ciência.

Na axiomática moderna, não só existem prazeres sexuais como o prazer sexual passa a ser o padrão a partir do qual se medem todos os outros prazeres. Realizam-se, assim, algumas mutações (Milner, 1977:66): prazer e ato sexual, amor e prazer, amor e ato sexual podem se enlaçar, tornando

possível a triangulação e uma das conseqüências é que pode haver amor e prazer no casamento. De possível o amor passa a ser a condição necessária do casamento e este perde sua função prioritariamente social e passa a se justificar pelos interesses pessoais, felicidade, conforto, afeição, etc.

A relação do homem com a mulher ganha um novo interesse e o amor pelos rapazes também deixa de ser um assunto para a filosofia.

O prazer sexual passa a ocupar, na axiomática moderna, a posição de paradigma que o beber e o comer ocupavam na antiguidade.

O prazer não está mais fundado na incorporação, mas sobre o uso. Não há mais nenhuma necessidade da *philia* platônica, nem de metaforizar a devoração, nem a necessidade da comunidade entre *phusis* e política (natureza e política são radicalmente disjuntas). O prazer moderno é o uso por um corpo, de uma coisa ou corpo, que não é esse corpo (Milner, 1997:70). A devoração não está mais no horizonte do prazer e se há algo do canibalismo que subsiste, é atribuído ao sexual e não o contrário.

No universo moderno as mais importantes transações de prazer são a mercadoria e a sexualidade. O conjunto da realidade se inscreve na forma-mercadoria, não há substância, não há nada além do valor de uso e do valor de troca. Da mesma maneira, as qualidades são reduzidas a valor de troca e se deixam apreender por um equivalente geral. As mercadorias só contam abolidas e dissolvidas em uma equivalência.

No Universo da ciência, a mercadoria é o enlace entre uma matéria sem qualidades (valor de troca) e de qualidades sem matéria (valor de uso). Conseqüentemente, a mercadoria como valor de uso integra todas as causas possíveis de um prazer e só há prazeres de mercado. No entanto, resta uma irreduzível exceção, de uma qualidade que resiste ao nivelamento da troca de mercadorias, a força de trabalho e a mais valia, o que sempre falta aos salários.

A partir da categoria de mais-valia de Marx, a força de trabalho que no capitalismo, não está incluída no salário, Lacan forja o termo mais-de-gozar (objeto *a*) referindo-se ao investimento da libido em certas partes do corpo. Estabelece-se, assim, uma relação entre um conjunto negativado, o corpo

desinvestido, e algo mais, um suplemento. A mais valia é, assim, o objeto *a* de Marx.

Segundo Milner (1997), o que permite a transação no corpo, é a sexualidade moderna, no sentido de Foucault. O corpo da sexualidade é a adição inconsistente dessas qualidades, o que Lacan chama o corpo espedaçado, onde não existe mais as vinculações anatômicas, mas é um corpo mapeado pelo gozo.

Situada no ponto de enlace entre matéria e corpo, é através da sexualidade que o prazer subsiste no universo, de onde se conclui que no universo moderno, só há prazeres corporais e prazeres sexuais, só há prazeres de mercado.

Freud parte do axioma que jamais dois corpos farão um, mas ele formula o fetichismo, como veremos no próximo capítulo, onde qualquer objeto pode ser objeto de prazer, desde que uma de suas qualidades (o veludoso, a umidade, a suave, etc) tenha relação com as qualidades de uma parte do corpo sexuado. De tal forma que toda parcela de matéria está inscrita como fetiche sexual possível como também pode ser uma forma de mercadoria. Assim, segundo Milner (1997:79), Freud restitui o que Marx ainda dissimulava, o burguês moderno como fetichista polimorfo.

A linguagem sempre contornou a barreira dos corpos, mas em Freud, isso vai mais longe: na linguagem, pode acontecer que dois tornem-se um, mas se dois podem tornar-se um, então a separação real dos corpos sexuais não acarreta a impossibilidade do prazer, desde que a linguagem torne-se um dos meios do prazer. Isto é, só há prazer sexual pela linguagem.

Os corpos serem tratados pela linguagem é o que se chama cultura e, em Freud, só há cultura de prazeres, só há prazeres de cultura. Mas, o que Milner observa é que só há cultura burguesa e de mercado, só há, portanto, prazer no que se compra e vende. Precisamente porque só existem prazeres corporais, só existem prazeres cultivados, o exemplo de Milner para este teorema é o charuto, porque se pode comprá-lo, é artifício extraído da botânica, é artifício perigoso e fator de doença para o corpo, porque afirma a diferença entre a natureza moderna e a *phusis* antiga.

Portanto, o universo moderno se resumiria, quanto ao prazer, em uma aliança entre mercado e sexualidade e é assim que Milner (1997:81) diz que podemos compreender o aforismo de Lacan: não há relação sexual, isto é, do sexo, não se segue nenhuma relação, e «*a sexualidade explode, a transação se desfaz ao princípio, a sociedade perde sua base*» . Mas o autor adverte que isso não quer dizer que os modernos estão satisfeitos com seu próprio universo, ao contrário, se conformam mal com o fato de que não há o além da mercadoria.

Como afirmamos anteriormente, o texto de Milner é sucinto e pressupõe não só uma apresentação prévia dos prazeres na antiguidade, tal como o fizemos com Foucault, como também todo um desenvolvimento do prazer em psicanálise, como faremos a partir do próximo capítulo. Desenvolvimento que irá esclarecer alguns aspectos que Milner apenas menciona na formulação dos axiomas do prazer.

Um dos pontos importantes que podemos verificar, na axiomática moderna do prazer, é a mudança radical ocorrida em relação ao objeto. Nos próximos capítulos desenvolveremos o tema primeiro com a teoria da sexualidade freudiana e depois com o conceito de gozo em Lacan.

Milner, de uma axiomática à outra, enfatiza as relações entre o capitalismo e a economia de gozo mas não menciona a questão do feminino e sua importância na modernidade. Aspecto relevante em nosso trabalho que desenvolveremos nos capítulos subseqüentes.

ooooo

II

A SEXUALIDADE E O FEMININO

Depois dos prazeres antigos, acompanharemos neste capítulo a teoria da sexualidade e da feminilidade em Freud, para situar os impasses relativos ao feminino, que justificariam, tal como Lacan (1959-1960/1988) menciona no seminário da *Ética*, a ausência de uma erótica em Freud.

Nossa referência essencial será *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, pois, apesar de ser um texto de 1905, todos os progressos efetuados por Freud de 1905 até 1925 estão incluídos aí. Na primeira parte do presente capítulo, realizamos uma trilha nos ensaios, orientada pelos conceitos que consideramos indispensáveis para o desenvolvimento da segunda parte do capítulo e os subseqüentes.

Na segunda parte do capítulo, nos dedicaremos à conferência *A Feminilidade* para identificar os impasses freudianos quanto ao feminino. Neste artigo, Freud (1933) procura responder às dificuldades que, até então, havia encontrado para formalizar o complexo de Édipo na menina, e faz novas conjecturas sobre a sexualidade feminina.

1. A Teoria da sexualidade

Até Freud, as necessidades sexuais estavam ancoradas na suposição de um «instinto sexual» correlato ao instinto animal, cujo objeto para cada sexo seria o sexo oposto e o objetivo, a reprodução.

Ao propor o termo «pulsão sexual», Freud subverte essa idéia afirmando que não há nada pré-escrito ou instintivo nas relações entre a satisfação, o objeto e os fins da sexualidade, de tal forma que desde então, toda a idéia que o sexo é normatizado pela natureza aparece como inconsistente, como se expressa Badiou (2004:61). Freud faz uma distinção entre, o sexual, o genital

e a reprodução e inclui na vida sexual a função de obter prazer em todo o corpo, elaborando uma teoria da sexualidade inédita, inteiramente calcada em sua experiência clínica.

Para Freud, o interesse exclusivo de um sexo pelo sexo oposto não é um fato evidente em si mesmo, tanto quanto a escolha pelo objeto do mesmo sexo. A escolha de objeto não é natural, a pulsão não está determinada pelos atrativos do objeto, nem tem como objetivo unicamente, a reprodução e a união sexual. Algumas práticas preliminares que se situam no caminho da cópula, como tocar e olhar, são reconhecidas como objetivos sexuais.

Ao contrário da vida erótica da antiguidade, onde se glorificava a pulsão e o objeto ocupava um lugar secundário, Freud (1905/1969:150) observa que entre nós, há uma valorização do objeto e a atividade pulsional é desprezada. No entanto, a origem da pulsão não está determinada pelos atrativos do objeto, este tem uma importância secundária, como veremos, o primordial e constante na pulsão sexual é algo diferente.

Ao fazer essa disjunção entre reprodução e sexo, a sexualidade perde seu estatuto de utilidade, ela não serve para nada, é um puro circuito pulsional orientado pela fantasia inconsciente que estabelece as condições desejantes para cada sujeito.

- **As Pulsões**

A idéia da sexualidade como um instinto, era tão sólida que parecia natural, foi preciso Freud desmontar toda a estrutura existente para chegar a elementos simples, a partir dos quais ele cria uma nova montagem onde o prazer tem uma função essencial.

Para pensar o funcionamento do aparato anímico Freud é minimalista, ele supõe um ponto mítico inicial, anterior a qualquer subjetividade, um organismo que é apenas uma superfície indiferenciada, sem qualidades - dentro e fora são indistintos -, sua única característica é a susceptibilidade às quantidades.

Nesse ponto, o prazer será o índice que permitirá estabelecer a distinção entre interior e exterior, o excesso é conotado como desprazer e vem de fora, o

prazer é o estado de repouso, sem estímulos. O sujeito surgiria como um efeito desse esforço de diferenciação entre interior e exterior.

O prazer é, assim, o princípio que estabelece uma fronteira entre o espaço interno e externo, a partir da qual se constitui o aparato anímico.

Como resultado do impacto incessante de estímulos externos, palavras, sons, imagens, cheiros e contatos sobre a superfície, forma-se uma crosta resistente que, ao mesmo tempo, veicula o estímulo e amortiza o excesso.

Os estímulos internos, ao contrário dos externos, não passam pelas vias dos órgãos sensíveis nem por qualquer sistema de amortização, e as quantidades brutas se estendem sem redução, produzindo sentimentos de prazer e desprazer, de acordo com a falta ou excesso. Como não há proteção contra os estímulos internos, a estratégia é tratá-los como se atuassem de fora, de tal maneira que o escudo de proteção possa operar.

As fontes dessa excitação interna, as pulsões, são representantes de forças situadas na fronteira entre o psíquico e o físico, isto é, não está em um, nem em outro, mas entre ambos faz o litoral, tensão que realiza a primeira diferenciação, cujo efeito é o sujeito. Atuam como um impacto constante e não há como fugir dessa excitação, só podendo ser eliminada através da satisfação efetivada por uma ação específica.

O organismo é concebido como uma máquina simples, movida unicamente por quantidades, contínuas de um lado e intermitentes de outro, e sua tendência é retornar ao estado de equilíbrio. Esse princípio de homeostase que regula o sistema é o princípio do prazer ou de Nirvana (Freud, 1915a/1969:140), e sua tendência é reduzir a nada ou manter a excitação tão baixa quanto possível. Assim, todo desprazer deve coincidir com uma elevação e todo prazer com um rebaixamento da tensão.

Em *A Pulsão e suas vicissitudes* (1915) baseado, principalmente, em suas conclusões sobre o narcisismo (1914), Freud apresenta sua teoria da libido e a pulsão é o conceito fundamental:

“Por pulsão deve-se entender provisoriamente o representante psíquico de uma fonte endossomática e contínua de excitação em contraste com um ‘estímulo’, que

é estabelecido por excitações simples vindas de fora. O conceito de pulsão é assim um dos que se situam na fronteira entre o psíquico e o físico. A mais simples e mais provável suposição sobre a natureza das pulsões pareceria ser que, em si, uma pulsão não tem qualidade, e no que concerne à vida psíquica deve ser considerada apenas como uma medida de exigência de trabalho feita à mente. O que distingue as pulsões umas das outras e as dota de qualidades específicas é sua relação com as fontes somáticas e com seus objetivos. A fonte de uma pulsão é um processo de excitação que ocorre num órgão e o objetivo imediato consiste na eliminação deste estímulo orgânico” (Freud, 1905:171).

Como vimos, há um contraste entre os estímulos que vêm de fora e a excitação interna, cujo representante psíquico é a pulsão, sem qualidades, apenas uma medida de exigência de trabalho. Essa excitação, portanto, não se confunde com os estímulos externos, nem com as necessidades, tal como a fome ou a sede, não tem um ritmo como uma função biológica mas é uma força constante. Não se trata de energia cinética¹⁶, como ressalta Lacan (1964/1985:157), algo regulado pelo movimento, o que a sustenta é uma tensão estacionária.

A energia de que se trata na pulsão não é natural, não é uma substância, mas efeito do significante, como a energia resultante da contenção de água em uma represa (Lacan, 1974/2003:520).

A vida de cada uma das pulsões se divide numa série de ondas sucessivas isoladas, cada uma delas homogênea num período de tempo de duração e a relação de umas com as outras é, segundo a metáfora de Freud (1915a/1969:152), comparável a sucessivas erupções de lava. A primeira sucessão se processando de forma inalterada, a onda seguinte,

¹⁶ “Em mecânica, esta potência [energia] só existe sob duas formas: a energia cinética ou atual, que é a metade das soma das forças vivas ($\sum \frac{1}{2} mv^2$) do sistema, e que só depende, para cada momento, da velocidade das diferentes partes do sistema; e a energia potencial, ou de potencial, que é a ‘função das forças’ e que só depende, em cada momento, das posições ocupadas por estas partes. Sua soma é a energia toaal do sistema considerado” (Lalande, 1992:282).

acrescentada à anterior, é modificada desde o início, por exemplo, sendo transformada de ativa em passiva, e assim por diante.

Freud (1915a/1969:142) distingue quatro termos relativos à pulsão: o impulso, a fonte, o objeto e o alvo.

O impulso [*Drang*] ou *ímpeto* da pulsão, como prefere Lacan (1974/2003:527) é a quantidade de força ou a medida da exigência de trabalho que ela representa. Toda pulsão é ativa, só pode ser passiva em relação à finalidade.

O alvo [*Ziel*] é sempre a satisfação, que só é obtida eliminando-se o estado de estimulação na fonte da pulsão. Pode haver diferentes caminhos que conduzem à mesma finalidade última ou esta pode ser parcialmente alcançada, como é o caso em que a pulsão é inibida ou defletida.

O Objeto [*Objekt*] é a coisa através da qual a pulsão é capaz de atingir sua finalidade. Originalmente, o objeto não está ligado à pulsão, nem é seu alvo, sendo-lhe destinado por ser peculiarmente adequado a tornar possível a satisfação. O objeto é o que há de mais variável na pulsão e não é necessariamente algo estranho, pode ser uma parte do próprio corpo e modifica-se no decorrer das vicissitudes que sofre a pulsão.

A fonte [*Quelle*] é a zona erógena, ponto de partida da pulsão. Todas as pulsões são qualitativamente semelhantes e seu efeito é devido somente à quantidade de excitação que trazem em si ou a certas funções dessa quantidade.

De acordo com sua finalidade, o objeto, o representante psíquico e o alvo, a pulsão sofre quatro destinos diferentes: reversão a seu oposto, retorno em direção ao próprio eu, recalque e sublimação.

1. **A reversão a seu oposto:** trata-se de dois processos, a reversão da finalidade da pulsão ativa em passiva, e reversão do conteúdo. Em relação à reversão da finalidade, os exemplos de Freud são os pares de opostos, sadismo-masochismo e escopofilia-exibicionismo, onde há mudança da finalidade ativa, torturar e ver, para a meta passiva, ser torturado e ser visto.

A reversão do conteúdo encontra-se no exemplo isolado da transformação do amor em ódio. Para Freud (1915a/1969:154), o par de opostos, amor e ódio, não se ajusta ao seu esquema das pulsões e ele reluta em pensar o amor como sendo uma espécie de componente específico da sexualidade.

2. *O retorno da pulsão em direção ao próprio eu* é um processo relativo à mudança de objeto sem alterar a meta da pulsão.

O essencial neste processo é mudança de objeto, e a meta mantém-se inalterada. O sadismo ao voltar-se para o próprio eu transforma-se em masoquismo e a exibição ao voltar o olhar para o próprio corpo transforma-se em escopofilia. O masoquista goza do ataque a que é submetido e o exibicionista goza de sua nudez.

No entanto, Freud constata, que apesar de se tratar de processos distintos, reversão e retorno, nestes exemplos, convergem ou coincidem.

No sadismo original trata-se, num primeiro tempo, do exercício de violência ou poder sobre uma outra pessoa como objeto. Num segundo tempo, esse objeto é abandonado e a pulsão retorna em direção ao eu, e ao fazê-lo, efetua-se também uma reversão da finalidade ativa em passiva. Num terceiro momento, uma pessoa estranha é mais uma vez procurada como objeto e em consequência da alteração que ocorreu na finalidade, o objeto assume o papel ativo sobre o sujeito.

Neste terceiro tempo, encontra-se o masoquismo, ou seja, a satisfação segue o mesmo caminho do sadismo original mas volta-se para o eu na posição passiva e na fantasia, o papel ativo é exercido pelo objeto estranho¹⁷.

O sadismo tem a finalidade de humilhar, dominar ou infligir dor. Quando ocorre a transformação em masoquismo, a dor passa a proporcionar uma finalidade masoquista passiva, e as sensações de dor, assim como outras sensações desagradáveis, beiram a excitação sexual e produzem uma condição agradável, em nome da qual o sujeito inclusive, experimentará de boa vontade o desprazer da dor.

¹⁷ Mais tarde, como veremos, Freud coloca o masoquismo como original.

A finalidade sádica de causar dor pode surgir como um gozo masoquista do sujeito através de sua identificação com o objeto sofredor. O gozo na dor seria, assim, uma meta originalmente masoquista que só poderia se tornar uma finalidade pulsional em alguém que era originalmente sádico.

Veremos mais adiante que com o conceito de pulsão de morte, Freud vai reformular sua teoria sobre o masoquismo.

Para o ver e exhibir-se, Freud postula as mesmas fases do par sadismo e masoquismo. Numa fase preliminar a pulsão escopofílica é auto-erótica e o objeto é uma parte do próprio corpo do sujeito, em seguida o olhar, como atividade, é dirigido para um objeto estranho. Num terceiro tempo o sujeito é visto por um outro.

O processo também sofre uma reversão no sentido da passividade e ser visto passa a ser a nova finalidade.

Freud (1915a/1969:151) monta uma espécie de grafo da pulsão escopofílica:

- (α) Alguém vendo o órgão sexual = Um órgão sexual sendo visto pela própria pessoa.
- (β) Alguém vendo um objeto estranho (prazer de ver ativo).
- (γ) Um objeto que é alguém ou parte de alguém sendo visto por uma pessoa estranha (exibicionismo).

Quando Freud fala dessas duas pulsões, especialmente do masoquismo, Lacan (1964/1985:169) observa que são marcados três termos e propõe uma distinção entre a volta em circuito da pulsão, daquilo que aparece no terceiro tempo, ou seja, que é propriamente o outro e somente com sua aparição que a função da pulsão pode ser realizada.

Reversão do conteúdo, amor-ódio: Originalmente está o narcisismo, condição em que o eu é investido pelas pulsões, e a forma de obter prazer é auto-erótica. O mundo externo não é investido com interesse e não está associado aos propósitos de satisfação. No narcisismo, o eu coincide com o que é agradável e o mundo externo com o que é indiferente.

Esse estado narcisista primordial é rompido, pois a satisfação exige um agente externo, conseqüentemente, sob o domínio do princípio do prazer, o eu toma para si os objetos do mundo externo que constituem fontes de prazer, e expõe o que torna-se causa de desprazer.

Assim, o eu-realidade (*Real-ich*) se transforma num eu-prazer (*Lust-ich*) purificado, o que é agradável no mundo externo é incorporado ao eu e é projetado no mundo externo uma parte de seu próprio eu. O mundo externo, portanto, se constitui pelo que é estranho e não foi incorporado pelo eu e o que foi expelido do eu e é sentido como hostil. Depois, as duas polaridades coincidem mais uma vez, o eu com o prazer, e o mundo externo, que anteriormente era indiferente, passa a coincidir com o desprazer.

O mundo externo, os objetos e o que é odiado são idênticos; se depois, um objeto externo torna-se fonte de prazer, ele passa a ser amado e incorporado ao eu, para o eu-prazer purificado mais uma vez os objetos coincidem com o que é estranho e odiado.

O amor desloca-se cada vez mais para a esfera da pura relação de prazer entre o eu e o objeto, e mais tarde se fixa a objetos sexuais no sentido mais estrito e àqueles que satisfazem às pulsões sexuais sublimadas.

Amor e ódio não surgem da cisão de uma entidade originalmente comum, mas brotam de fontes diferentes, desenvolvendo-se cada um deles antes que a influência da relação prazer-desprazer os transforme em opostos.

Os verdadeiros protótipos da relação de ódio se originam não da vida sexual, mas da luta do eu para preservar-se e manter-se. O eu odeia com intenção de destruir todos os objetos que constituem uma fonte de sensação desagradável, sem levar em conta que esta destruição implica em frustração tanto da satisfação sexual, quanto das necessidades.

O amor torna-se intimamente vinculado à atividade das pulsões sexuais posteriores e, quando estas são inteiramente sintetizadas, coincidem com o impulso sexual como um todo. Só então, segundo Freud (1915a/1969:159), a palavra «amor» pode começar a ser usada no sentido próprio.

As fases preliminares do amor surgem como finalidades sexuais provisórias enquanto as pulsões sexuais passam por seu complicado

desenvolvimento. A fase de incorporação ou devoramento é a primeira dessas finalidades – um tipo de amor que é compatível com a abolição da existência separada do objeto.

Na fase sádico-anal pré-genital, a luta pelo objeto aparece sob a forma de um esforço de domínio, para a qual o dano ou aniquilamento do objeto é indiferente. O amor nessa forma e nessa fase preliminar quase não se distingue do ódio em sua atitude com o objeto. Só depois de estabelecida a organização genital é que o amor se torna oposto ao ódio.

Visto ser particularmente comum encontrar ambos dirigidos simultaneamente para o mesmo objeto, sua coexistência oferece o exemplo mais importante de ambivalência de sentimento.

Depois da descrição dos três pares de opostos, referentes à primeira e segunda vicissitude das pulsões, retornamos aos outros destinos da pulsão:

3. **O recalque** diz respeito à representação psíquica da pulsão. Quando o desprazer provocado por uma satisfação da pulsão adquire mais vigor do que o prazer, essa representação psíquica é recalcada. Em consequência estabelece-se uma fixação, o representante recalcado continua inalterado, e a pulsão permanece ligada a ele.

No recalque secundário ou propriamente dito, os derivados do representante recalcado sofrem o mesmo destino. A energia pulsional vinculada à representação recalcada separa-se desta e encontra expressão em processos que são sentidos como afetos e o efeito do recalque sobre a parcela do representante da representação cria uma formação substitutiva ou sintoma.

Em uma nota de *Novas observações sobre as psiconeuroses de defesa*, Freud (1896/1969:192) observa que só podem ser recalcadas as representações de conteúdo sexual, o processo significativo do recalque toma, assim, o valor essencial de sexualização do real. André (1987:100), em um comentário sobre essa nota, faz uma inversão da fórmula dizendo que o recalque sexualiza a representação, torna-se sexual aquilo que passa pelo recalque.

É pela via do recalque que o organismo transforma-se em corpo sexuado, fazendo uma fronteira entre o erótico e o orgânico. O fracasso do recalque

revela o furo onde se presentifica um real dessexualizado, resto que não foi absorvido pelo significante e resta não simbolizado, em torno do qual vem se organizar o sintoma. O sintoma teria, assim, uma face simbólica como formação substitutiva e uma face real.

A partir de 1923, o primado do falo seria, como veremos adiante, o primado exercido pelo significante sobre tudo o que vem do orgânico, e o recalque o processo pelo qual este primado se torna operante.

No capítulo sobre a erótica do não-todo, voltaremos a esse processo implicado pelo recalque, para identificarmos seu fracasso na histeria e a relação entre esse fracasso com os mecanismos, da recusa na perversão e o da forclusão na psicose. Exploraremos também, na ocasião, um gozo não sexual, gozo do Outro ou feminino, produzido pela impossibilidade dessa sexualização do corpo.

4. **A sublimação** é relativa ao alvo da pulsão. É o desvio das forças pulsionais dos objetivos sexuais e sua orientação para objetivos novos, a libido torna-se dessexualizada. Processo que se inicia no período de latência sexual e desempenha um importante papel no desenvolvimento cultural do indivíduo (1905/1969:183).

No próximo capítulo voltaremos à sublimação como uma estratégia de abordagem do objeto na erótica do amor cortês.

A hipótese de um organismo vivo primitivo e uma tendência no sentido da inércia, postulado do princípio de prazer, está presente desde o *Projeto* (1895) e é mantida na *Interpretação dos sonhos* (1900). Em *As Pulsões e sua vicissitudes* (1915), essa correlação entre os princípios é colocada em dúvida, porém a distinção entre os dois só será formulada com o conceito de pulsão de morte (1920) e a hipótese do masoquismo (1923).

Freud partiu de uma concepção do sistema nervoso segundo a qual este sempre tende a voltar a um ponto de equilíbrio, operando como órgão de homeostase. Com o sonho, deslocamentos, trocadilhos e chistes, ele se dá conta, como se expressa Lacan (1954-1955/1985:101), que o cérebro é uma máquina de sonhar, e com essa máquina ele encontra o inconsciente, onde o

sentido e a fala se revelam e se desenvolvem. Foi preciso percorrer ainda vinte anos de existência para poder voltar-se para as suas premissas, e tentar reencontrar o que isso quer dizer no plano energético, e o resultado é sua nova elaboração do princípio do prazer e da pulsão de morte.

A partir da análise das neuroses de transferência, Freud identifica um primeiro dualismo pulsional entre as pulsões sexuais e as pulsões do eu ou de autoconservação. No artigo, *Perturbação psicogênica da visão*, ele (Freud,1910) fala das duas pulsões funções atuando distintamente e ao mesmo tempo nos órgãos do corpo:

«Tanto as pulsões sexuais e as do ego, têm em geral, os mesmos órgãos e os mesmos sistemas de órgãos que estão à disposição. O prazer sexual não está ligado simplesmente à função dos genitais; a boca serve tanto para beijar como para comer e para falar, os olhos percebem não só alterações no mundo externo, que são importantes para a conservação da vida, como também as características dos objetos que os fazem ser escolhidos como objetos de amor – seus encantos. Confirma-se, assim, o adágio segundo o qual não é fácil para ninguém servir a dois senhores ao mesmo tempo. Quanto mais estreita a relação em que um órgão, uma função dupla dessa espécie, entra com uma das principais pulsões, mais ele se retrai à outra»(p.201).

Em *Introdução ao narcisismo*, a observação da regularidade com que a libido é retirada dos objetos e dirigida para o eu, permitiu a Freud (1914) concluir que o eu era o verdadeiro reservatório da libido, de onde ela se estendia para os objetos. Essa libido narcisista era também uma manifestação da força da pulsão sexual, assim a oposição original entre libido do eu e sexual tornou-se inapropriada.

O narcisismo implica uma divisão da própria pulsão sexual entre dois modos de escolha de objeto e dois modos de satisfação da libido. Freud introduz uma distinção entre a libido objetual e a do eu, que resulta da transmutação da necessidade em função sexual do desejo, e o objeto narcísico por onde a pulsão se volta para o eu, para a própria imagem do sujeito. Ele estabelece, assim, uma ligação indissolúvel entre libido objetual e libido do eu,

de tal modo que o sujeito só pode visar seu objeto sexual através de sua própria imagem.

O dualismo inicial é então substituído, em *Além do princípio do prazer*, pelo dualismo entre as pulsões de vida ou Eros e pulsões de morte. Para essa nova elaboração, Freud parte da investigação de algumas circunstâncias clínicas que impedem a dominância do princípio do prazer, e prevalece o desprazer.

A primeira circunstância diz respeito a situações em que as pulsões resistem à substituição pelo princípio de realidade (adiamento da satisfação sem abandonar a intenção de obter prazer), e a prevalência do princípio do prazer produz desprazer.

A outra fonte de desprazer é em consequência do recalque. Quando a parte expelida pelo processo de recalque subseqüentemente alcança êxito e consegue uma satisfação direta ou substitutiva, o eu vive essa satisfação como desprazer. Como é o caso do sintoma, um prazer que não pode ser sentido como tal, desprazer para um dos sistemas e simultaneamente, satisfação para outro.

Essas fontes de desprazer não abrangem todas as experiências desagradáveis, mas as restantes podem ser dirigidas de maneira correta pelo princípio do prazer ou pelo princípio de realidade, não chegando a limitar o princípio do prazer (Freud, 1920/1969:22).

No entanto, a investigação de manifestações da compulsão à repetição que atuam em oposição ao princípio do prazer, dando a aparência de alguma força demoníaca em ação, leva Freud (1920/1969:34) a um fato novo. A compulsão à repetição, na neurose traumática, na transferência, e no impulso das crianças para brincar, coloca Freud diante da repetição que rememora experiências que não incluem nenhuma possibilidade de prazer e nunca trouxeram satisfação, concluindo que na compulsão à repetição há a presença da pulsão de morte.

As pulsões de vida têm muito mais contato com a percepção interna, surgindo como rompedores da paz e constantemente produzindo tensões, e o prazer estaria no alívio produzido quando ocorre o rebaixamento dessas

tensões. Essa observação leva Freud (1920/1969:84-85) a pensar que o princípio do prazer, além de resguardar o aparelho do perigo proveniente dos estímulos externos, parece servir às pulsões de morte. Seu objetivo é conduzir a inquietação da vida para a estabilidade do estado inorgânico, e teria a função de fornecer advertências contra as exigências das pulsões de vida - a libido -, que tentam perturbar o curso pretendido da vida. Há, portanto, um princípio que leva a libido de volta à morte, mas pelos caminhos da vida.

Com a hipótese do masoquismo, em *O Problema econômico do masoquismo*, Freud (1924) mais uma vez problematiza o princípio do prazer, pois ali o sofrimento não é só uma advertência contra o desprazer, mas o próprio objetivo. No masoquismo, o princípio do prazer é paralisado como se o vigia da vida fosse posto fora de ação por uma droga, colocando em questão o funcionamento quantitativo. Freud (1924/1969:199) retorna, então, à teoria das pulsões para identificar a função do princípio do prazer do ponto de vista qualitativo.

A partir da constatação de que o prazer e o desprazer, embora tenham relação com a quantidade, não podem ser referidos só a esse fator, como é o caso do estado de excitação sexual onde o aumento de tensão é prazeroso, Freud (1924/1969:200) postula, que o princípio do prazer é uma modificação do princípio de Nirvana.

Portanto, os dois princípios são distintos, o princípio de Nirvana advém da pulsão de morte, o princípio do prazer representa as exigências da libido, e a modificação do princípio do prazer em princípio de realidade é decorrente da influência do mundo externo.

Nenhum desses princípios é colocado fora de ação pelo outro, eles toleram-se mutuamente, embora surjam conflitos ocasionalmente devido aos objetivos diferentes que são estabelecidos para cada um. O princípio de Nirvana é uma redução quantitativa da carga do estímulo, o princípio do prazer é uma característica qualitativa do estímulo e o princípio de realidade é um adiamento da descarga e um consentimento temporário ao desprazer devido à tensão.

No começo de seu ensino, Lacan (1954-1955/1985:97) observa que Freud era um médico, diferente da tradição clássica, mas era um médico e como tal trabalhou com anatomia e fisiologia, para descobrir para que serve esta máquina complicada que se acha encarnada no sistema nervoso e o sentido da ficção energética implicado na metáfora do corpo como máquina. Para Lacan (1954-1955/1985:100), a originalidade da biologia freudiana, como manifesta sua referência à homeostática¹⁸, está em seu intuito de resolver as questões energéticas através da manipulação de símbolos.

No capítulo IV, veremos que Lacan faz uso de novos operadores, os quais lhe permitem ler na obra freudiana o inconsciente, estruturado como uma linguagem, como efeito da fala sobre o sujeito que o constitui como tal.

- **O Sexo**

A sexualidade, em Freud, está colocada desde o começo, como essencialmente polimorfa, aberrante, como diz Lacan (1964/1985:167), rompendo com o encanto de uma pretensa inocência infantil.

A pulsão sexual inicialmente não é unificada e é sem objeto, auto-erótica. As excitações vindas de todas as fontes ainda não se combinam, cada uma segue seu próprio objetivo na busca de prazer. O objetivo sexual consiste em substituir a sensação de excitação na zona erógena por uma satisfação produzida por um estímulo externo removendo essa sensação.

De início, segundo Freud, a atividade sexual se apóia nas funções que atendem à finalidade de auto-preservação, depois desliga-se da necessidade e seu objetivo sexual é dominado por uma zona erógena.

Antes das zonas genitais assumirem um papel predominante, Freud identifica fases preliminares da sexualidade cada uma com um regime sexual peculiar.

¹⁸ De acordo com o Dicionário da língua portuguesa (1999), homeostato é o “*mecanismo de retroalimentação que permite alcançar e/ou manter um estado de equilíbrio dinâmico (o termostato, p. ex.). Qualquer procedimento em que parte da energia do sinal de saída de um circuito é transferida para o sinal de entrada com o objetivo de reforçar, diminuir ou controlar a saída do circuito; realimentação*” .

Na primeira fase oral ou organização sexual pré-genital canibal, a atividade sexual apóia-se na necessidade alimentar e seu objetivo é a incorporação do objeto. A sucção do polegar já seria um deslocamento da atividade nutritiva para a atividade sexual, onde um objeto estranho é substituído por outro situado no próprio corpo.

Na segunda fase, sádico-anal, desenvolvem-se duas correntes opostas, ativa e passiva, que persistem durante toda a vida. Os conteúdos dos intestinos são tratados como partes do corpo e representam o primeiro presente da criança, produzindo-os estão expressando sua concordância com o ambiente e retraindo-os sua desobediência. Mais tarde adquirem o significado de bebê, de acordo com uma teoria sexual infantil, segundo a qual se conseguem os bebês pelo comer e nascem pelo intestino.

O que Freud chama de “finalidade de auto-preservação” ou necessidade, podemos reconhecer com Lacan a função de certas partes do corpo, no circuito pulsional. No desenho de Lacan (1964/1985:169) do percurso da pulsão, ela parte do impulso ou excitação original (*Drang*), atravessa a superfície da zona erógena (*Quelle*) e a satisfação está na própria realização desse percurso. Se a pulsão pode ser satisfeita sem atingir o alvo é porque ela é parcial. Lacan precisa dessa parcialidade ao colocá-la em relação à totalização biológica da função ao seu fim de reprodução. Portanto, toda pulsão é parcial.

O contorno pulsional faz a borda e constitui o vazio que pode ser ocupado por qualquer objeto. Assim, as bordas erotizadas de certas partes do corpo, cingem o vazio na forma do objeto perdido. O objeto *a*, para Lacan, é causa de desejo não é a origem da pulsão, é a cavidade onde se alojam os objetos da experiência. A pulsão oral, por exemplo, mantém seu circuito porque, justamente, nenhum alimento pode satisfazê-la. A satisfação está em contornar o objeto eternamente faltante.

No período de latência, em Freud, a produção de excitação sexual não é interrompida, mas recalcada continua a produzir uma reserva que é utilizada em grande parte para finalidades não sexuais. Por um lado, as forças pulsionais sexuais são desviadas e através da sublimação passam a ser a fonte de realizações culturais. Por outro, são evocadas forças psíquicas

opostas para suprimir o desprazer produzido pelos impulsos pervertidos, construindo as barreiras - repugnância, sentimentos de vergonha e exigências dos ideais estéticos e morais -, que irão mais tarde restringir o fluxo da pulsão sexual.

Na puberdade, as zonas erógenas são usadas para proporcionar certa quantidade de prazer e desse prazer produzido se obtém a energia motora que provoca a descarga das substâncias sexuais. Este último prazer é o de intensidade mais alta, e seu mecanismo difere do prazer anterior, é um prazer inteiramente de satisfação e, com ele, a tensão da libido fica temporariamente extinta.

Este prazer devido às zonas erógenas é descrito como pré-prazer em contraste com o prazer de satisfação devido ao ato sexual. É o mesmo prazer mas em escala menor. O que eram antes atos sexuais autônomos, seguidos de prazer e excitação, tornam-se atos preliminares para o novo objetivo sexual (a descarga dos produtos sexuais), cuja consecução põe fim à excitação sexual. A nova função das zonas erógenas é tornar possível, por intermédio do pré-prazer, que delas possa ser extraída uma produção maior de prazer na satisfação.

Fatores que dificultam ou adiam a consecução do objetivo sexual, como a impotência, o alto preço do objeto sexual ou o perigo do ato sexual, apóiam a tendência a demorar-se nas atividades preparatórias e transformá-la em novos objetivos sexuais que podem tomar o lugar do objetivo normal. O olhar, a voz, o contato da pele, é indispensável antes que se possa alcançar o objetivo sexual final, práticas que só serão consideradas perversas quando o ato sexual não prossegue.

A pulsão, que até então era predominantemente auto-erótica, encontra um objeto sexual e as zonas erógenas ficam subordinadas a um novo objetivo sexual que se instala. A pulsão genital submetida à circulação do complexo de Édipo é dirigida pela inclinação sexual da criança com relação aos pais, mas desviada para outras pessoas devido à barreira contra o incesto. O desenvolvimento prossegue até à irrupção de um intenso impulso erótico nos órgãos genitais produzindo a unidade da função erótica.

O resultado final do desenvolvimento sexual está no que Freud chamou, vida sexual normal do adulto, em que a busca de prazer fica sob influência da função reprodutora e as pulsões sexuais parciais, sob o primado de uma única zona erógena genital, realizam uma firme organização dirigida para um objeto sexual ligado a um objeto estranho.

Todo este processo descrito nos *Três ensaios*, alguns anos mais tarde sofre importantes modificações, e em *A organização genital infantil*, Freud (1923/1969:180) passa a considerar que o interesse nos genitais e em sua atividade já adquire, no primeiro período da infância, uma significação dominante, que está pouco aquém da alcançada na maturidade e enfatiza mais a diferença de um período a outro. Essa diferença está no fato que para ambos os sexos, entra em consideração apenas um órgão genital, o masculino. O que está presente, portanto, não é uma primazia dos genitais, mas uma primazia do falo. A falta de pênis é reconhecida como falo, o pênis enquanto podendo faltar, e não como sexo feminino. Só há, portanto, um sexo, o falo, que se manifesta de duas maneiras: a presença ou ausência.

Lacan insiste em várias ocasiões sobre o caráter sempre parcial da pulsão. Como ele indica (Lacan, 1964/1985:168), a integração da sexualidade à dialética do desejo, é a maneira como o corpo é aparelhado pela pulsão e não emparelhado. Ou seja, através da dialética do desejo, o corpo torna-se um aparelho de gozo mas este gozo não se emparelha com o gozo de um parceiro, numa unificação das pulsões com a finalidade genital, como veremos no quarto capítulo.

2. Masculino

• Os Complexos

Em *A Dissolução do complexo de Édipo*, Freud (1924/1969:220) descreve este complexo - amor pela mãe e conseqüente rivalidade com o pai -, como o fenômeno central do período sexual da primeira infância até sua destruição seguida pelo período de latência. Nessa época o amor do menino dirigido à mãe, não encontra a satisfação esperada e deve buscar um novo destino.

O complexo de castração no menino põe fim ao Complexo de Édipo e os investimentos objetais são abandonados e substituídos por identificações. O pai é introjetado no eu e forma o núcleo do supereu, que assume a severidade do pai e perpetua a proibição contra o incesto. As tendências libidinais pertencentes ao complexo são em parte dessexualizadas e sublimadas, e em parte são inibidas em seu objetivo e transformadas em afeição.

Depois de confessar mais uma vez seu desconhecimento sobre o processo sexual na menina, Freud (1923/1969:180) descreve em *A organização genital infantil*, exclusivamente o complexo de castração no menino. As sensações agradáveis decorrentes do órgão genital expressam-se no menino, como um interesse na pesquisa sexual levando-o a descobrir que o pênis não é uma possessão comum a todas as crianças.

Diante dessa constatação o menino passa por várias etapas até a conclusão final. A primeira reação é a recusa, acredita ver um pênis onde não há. Essa contradição, entre a observação e a preconcepção, é encoberta primeiramente com a hipótese de que o pênis não está ausente na menina, mas é pequeno e ainda vai crescer, posteriormente a falta de pênis é atribuída à castração como punição, à qual ele próprio está sujeito.

No entanto, o menino só chega à generalização da castração em todas as mulheres depois de várias construções complexas. Acredita inicialmente que apenas pessoas desprezíveis perderam seus órgãos genitais e outras, como sua mãe, retêm o pênis. Só mais tarde, quando retoma as questões relativas ao nascimento dos bebês, a mãe perde o pênis e são elaboradas teorias para explicar a troca do pênis por um bebê.

Freud conclui este texto retomando as três antíteses de *A Pulsão e suas vicissitudes*, já mencionadas: a primeira, introduzida com a escolha de objeto, é a antítese entre sujeito e objeto. No estágio sádico-anal a antítese é entre ativo e passivo, na fase fálica, como existe masculinidade mas não feminilidade, a antítese é entre masculino e ser castrado.

Somente na puberdade a polaridade passa a ser entre o masculino, que combina sujeito, atividade e posse do pênis, e o feminino que encampa

objeto e passividade e a vagina passa a ser valorizada como lugar de abrigo para o pênis.

- **Fetichismo**

Só em casos raros o objeto sexual como meta cessa nos órgãos genitais, o interesse se manifesta por todo o corpo do objeto sexual e essa mesma supervalorização se estende para além do corpo e o sujeito pode se tornar obcecado pelas realizações e perfeições intelectuais do objeto sexual ficando inteiramente submetido aos julgamentos deste. Essa supervalorização pode facilitar o desvio da união sexual genital exclusiva e propiciar a transformação das atividades ligadas a outras partes do corpo em objetivos sexuais.

No fetichismo, o objeto sexual é substituído por outro que conserva alguma relação com ele, mas é inteiramente inadequado para finalidades sexuais. O que se coloca no lugar do objeto sexual é alguma parte do corpo (tal como o pé ou os cabelos) ou algum objeto inanimado que tenha relação com a pessoa que ele substitui. Trata-se de uma supervalorização essencial do objeto sexual que se estende a tudo que a ele se associe. No entanto, a situação só se torna patológica quando o fetiche ultrapassa para além de condição necessária ligada ao objeto sexual e toma o lugar do objetivo ou quando o fetiche se desliga de uma pessoa e se transforma no único objeto sexual.

Nos *Três ensaios*, Freud busca um simbolismo para o fetiche, e só em seu artigo sobre o fetichismo (Freud, 1927/1974:182) pode esclarecer seu significado e propósito, isto é, o fetiche como um substituto do falo que a mulher não tem. É um mecanismo de recusa da castração materna em decorrência do perigo da confrontação com sua própria castração. Permanece um indício do triunfo sobre a ameaça de castração e uma proteção contra ela, antes da experiência traumática, a última impressão é retida como fetiche. Para este mecanismo da perversão, Freud propõe o termo 'recusa' (*Verleugnung*) como correlato ao termo recalque na neurose.

3. Feminino

Nos *Três Ensaio*s, Freud (1905/1972:152) pretende demonstrar as fases da sexualidade nos dois sexos mas observa que a vida erótica nos homens é muito mais acessível à pesquisa que a das mulheres: “A [vida erótica] *das mulheres - devido em parte ao efeito inibidor das condições civilizadas e, em parte, à sua descrição convencional e insinceridade – ainda se encontra mergulhada em impenetrável obscuridade*”. Dedicar-se, então, à vida sexual dos homens e restringir-se a alguns comentários sobre as mulheres.

Ao longo de sua obra, em todos os textos referentes ao assunto, essa situação, mais ou menos, se repete. Em 1931, Freud escreve *Sobre a sexualidade feminina*, primeiro texto inteiramente voltado para o tema. Dois anos depois, na conferência XXXIII das Novas Conferências Introdutórias – *A Feminilidade*, Freud (1933 [1932]/1976:139) retorna mais uma vez ao enigma da feminilidade.

Neste texto, como vimos na introdução, ele considera que a característica que constitui a diferença entre masculino e feminino foge ao alcance da anatomia e da psicologia. A tendência em fazer coincidir ativo com masculino e passivo com feminino, não serve a este propósito, no máximo pode-se caracterizar a feminilidade, por uma “*preferência por objetivos passivos. Isso naturalmente, não é o mesmo que passividade; para chegar a um fim passivo pode ser necessária uma grande quantidade de atividade*” (Freud 1933 [1932]/1976:143).

São também negligenciados fatores como a maior ou menor agressividade, a docilidade na educação, o controle dos esfíncteres, a inteligência ou esperteza e o investimento objetal.

Segundo Freud, a psicanálise não tenta descrever o que é a mulher, tarefa impossível, mas indaga como ela se forma desde a criança dotada de disposição sexual. Interessado em encontrar a fórmula dessa formação para tornar-se mulher, Freud (1933[1932]/1969:145) parte de duas expectativas que foram imediatamente confirmadas: a constituição não se adaptará à função sem uma luta e os pontos críticos decisivos já terão sido preparados ou

completados antes da puberdade. Ou seja, tornar-se mulher exige uma formação que não se realiza sem uma luta e seus princípios são estabelecidos previamente.

Partindo da diferença de material entre os sexos, Freud procura estabelecer uma linha paralela entre os dois. Ambos parecem atravessar da mesma maneira as fases iniciais do desenvolvimento libidinal, com o ingresso na fase fálica, pênis e clitóris se equivalem e a vagina ainda não foi descoberta por ambos os sexos, as diferenças estão completamente eclipsadas pelas semelhanças, segundo Freud (1933 [1932]/1969:146) '*a menininha é um homenzinho*'.

A menina inclui duas tarefas extras em comparação com os meninos, tarefas que se resumem em duas transferências: de zona erógena, do clitóris para a vagina, e de objeto, da mãe para o pai.

As relações libidinais da menina com sua mãe estão permeadas por desejos orais, anais e fálicos, impulsos passivos e ativos de natureza carinhosa, mas também hostil e agressiva. Estes se expressam de todas as formas e convivem ao mesmo tempo: o desejo de ter um filho, a fantasia de sedução e um medo de ser assassinada ou envenenada pela mãe.

Essa vinculação apaixonada à mãe está destinada a ser abandonada e dar lugar a uma vinculação com o pai, passo acompanhado de hostilidade contra a mãe que termina em ódio e acusações que vão desde o leite insuficiente à acusação de traição com o nascimento de um irmão. Suas exigências de amor ilimitadas exigem exclusividade e não toleram partilha, não podem ser satisfeitas e essa abundante hostilidade para com a mãe proporciona desejos sexuais multiformes.

Todos esses fatores, as desfeitas, os desapontamentos no amor, o ciúme, a sedução, poderiam justificar o afastamento, no entanto, estes também estão atuantes na relação com o menino e não são capazes de afastá-lo da mãe.

- **Os três destinos**

O repúdio à feminilidade é comum aos dois sexos mas, devido à diferença entre eles, se expressa de forma diferente em cada sexo (Freud,

1937/1959:284). O complexo de castração nas meninas também se inicia ao verem os genitais do outro sexo e de imediato percebem a diferença, sentem-se injustiçadas e tornam-se vítimas da inveja do pênis. Esse reconhecimento não implica que ela se submeta a tal fato com facilidade, continua a alimentar o desejo de possuir algo semelhante e num período em que o conhecimento da realidade há muito rejeitou a realização do desejo, por sabê-lo inatingível, persiste no inconsciente e conserva um considerável investimento de energia.

A descoberta de que é castrada representa um marco decisivo no crescimento da menina e daí partem três linhas de desenvolvimento possíveis: a inibição sexual ou neurose, o complexo de masculinidade ou a feminilidade normal.

A inibição sexual: devido à inveja do pênis, a menina perde o prazer que obtinha de sua sexualidade fálica. Seu amor próprio é modificado pela comparação com o menino e em conseqüência, renuncia à satisfação masturbatória derivada do clitóris, repudia seu amor pela mãe e, ao mesmo tempo, reprime suas inclinações sexuais. Seu amor estava dirigido à mãe fálica e a descoberta da castração torna possível abandoná-la como objeto, assim, a hostilidade acima descrita, pode ser justificada. Como acontece com os meninos, a descoberta da falta de pênis nas mulheres, resulta em um rebaixamento do valor destas.

Paralelamente ao abandono da masturbação clitoridiana, ela renuncia a uma determinada soma de atividade e o predomínio da passividade auxilia a menina a voltar-se para seu pai preparando o caminho para a feminilidade.

O complexo de masculinidade: Este complexo consiste na recusa da menina em reconhecer a falta de pênis, refugiando-se em uma identificação com a mãe fálica ou com o pai, apegando-se à atividade clitoridiana da fase fálica.

Freud (1933[1932]/1969:159) observa que a homossexualidade feminina raramente, ou nunca, é continuação direta da masculinidade infantil, mesmo para essa escolha parece necessário para uma menina tomar seu pai como objeto, por algum tempo, e ingressar na situação edipiana. Depois, em

conseqüência do inevitável desapontamento com o pai, pode regressar a seu complexo de masculinidade.

No transcorrer da vida de algumas mulheres, Freud identificou uma repetida alternância entre períodos em que predominam a masculinidade ou a feminilidade. A essa alternância, devido às freqüentes regressões às fixações das fases pré-edipianas, Freud (1933 [1932]/1969:161) chamou bissexualidade.

A **Feminilidade**: O desejo que leva a menina a voltar-se para seu pai é originalmente o desejo de possuir o pênis, que entra na série de objetos que a mãe lhe recusou, e agora espera obtê-lo de seu pai. Mas, segundo Freud (1933[1932]/1969:157) a situação feminina só se estabelece se o desejo de pênis for substituído pelo desejo de um bebê, isto é, se o bebê assume o lugar do pênis de acordo com uma primeira equivalência simbólica. O filho que ela espera do pai não é o mesmo que foi desejado na fase anterior:

«Não nos passou despercebido o fato de que a mesma [a menina] desejou um bebê anteriormente, na fase fálica imperturbada: este era, naturalmente, o significado de ela brincar com bonecas. Todavia esse brinquedo não era, de fato, expressão de sua feminilidade: serviu como identificação à mãe, com a intenção de substituir a passividade pela atividade. Ela estava desempenhando o papel de sua mãe, e a boneca era ela própria, a menina: agora ela podia fazer com o bebê tudo que sua mãe costumava fazer com ela. Não é senão com o surgimento do desejo de ter pênis que a boneca-bebê se torna um bebê obtido de seu pai e, de acordo com isso, o objetivo do mais intenso do desejo feminino» (Freud, 1933[1932]/1969:158).

Com a transferência para o pai, do desejo de um pênis-bebê, a menina inicia a situação do complexo de Édipo. A hostilidade em relação à mãe se intensifica, uma vez que essa se torna sua rival, aquela que recebe do pai tudo o que ela dele deseja. Ao ódio pelo rival fálico que a menina experimenta pela mãe, no estágio em que ainda se crê um homenzinho, acrescenta-se o rancor depreciativo pela mulher castrada. Para as meninas, a situação edipiana é o resultado de uma evolução longa e difícil, uma espécie de solução preliminar, uma posição de repouso que antecede o período de latência.

Em *Três ensaios*, Freud (1905/1969:226) havia afirmado que a libido é invariável e necessariamente de natureza masculina, ocorra ela em homens ou mulheres e independente de ser seu objeto um homem ou uma mulher. Em 1915, acrescentou uma nota de rodapé, esclarecendo que, neste contexto, o conceito «masculino» refere-se à atividade em oposição à passividade. O uso da expressão «libido masculina» seria, portanto, no sentido em que a pulsão é sempre ativa mesmo que tenha em mira um fim passivo.

Em *A Feminilidade*, Freud (1933 [1932]/1969:161) diz mais uma vez que existe apenas uma libido que serve às funções sexuais porém não afirma mais que a libido é masculina, considera que a equação «atividade e masculinidade» é convencional, a libido é única mas engloba as tendências com uma finalidade passiva.

Até aqui Freud (1933 [1932]/1969:160) considera a pré-história da mulher, ponto de partida para o desenvolvimento da feminilidade, que permanece exposto a perturbações motivadas pelos resíduos do período masculino inicial.

• **Estratégias e impasses**

Depois de uma pré-história que culmina em decepção e desapontamento, Freud começa a história propriamente dita, não sem antes dizer, como vimos, que esta já começa perturbada pelos resíduos e ruídos anteriores.

Como consequência do resultado diferente alcançado pelo menino nos complexos de Édipo e castração, como um supereu ineficaz e a inveja do pênis, a mulher desenvolve algumas peculiaridades psíquicas, como: narcisismo, vaidade, vergonha, ódio, frigidez, raras contribuições culturais, pouco senso de justiça, inveja, masoquismo, debilidade, rigidez.

A vaidade justifica-se como uma tardia compensação por sua inferioridade sexual e ocultação da deficiência genital: “*A inveja do pênis tem em parte, como efeito, também a vaidade física das mulheres, de vez que elas não podem fugir à necessidade de valorizar seus encantos, de modo mais evidente, como uma tardia compensação pela inferioridade sexual original*” (Freud, (1933 [1932]/1976:162).

Das poucas contribuições culturais da mulher, o trabalho de trançar e tecer constituem exceções e sua função seria esconder o furo imitando a função dos pêlos pubianos. O escasso sentido de justiça também seria decorrente da inveja na medida em que a exigência de justiça seria uma fixação da inveja e estabeleceria a condição sob a qual uma pessoa poderia colocá-la de lado.

As mulheres, segundo Freud, são também mais débeis em seus interesses sociais e possuidoras de menor capacidade de sublimação que os homens. Freud (1933[1932]/1969:165) compara: um homem de trinta anos parece um adolescente, ainda não se formou e com a análise poderá fazer pleno uso das possibilidades que se abrem. Para uma mulher da mesma idade, não há vias abertas para um novo desenvolvimento, como se todo o processo já tivesse efetuado seu percurso e permanecesse insuscetível de ser influenciado, sua libido assumiu posições definitivas e parece incapaz de trocá-las por outras. Freud se diz atemorizado com a rigidez psíquica e imutabilidade da mulher de 30 e a justificativa para tal quadro de horror é a difícil luta da formação na direção da feminilidade que exaure suas possibilidades.

Em *O Problema econômico do masoquismo*, depois da segunda tópica e da descoberta da pulsão de morte, Freud (1924) retoma o tema do sadismo e do masoquismo para descrever um masoquismo primário anterior ao sadismo, definindo três formas de masoquismo: o original ou erógeno, que encontra-se na base dos outros dois, o masoquismo feminino e o masoquismo moral.

O masoquismo compreende qualquer atitude passiva em relação à vida sexual e ao objeto sexual, e o caso mais extremo seria aquele em que a satisfação se condiciona ao sofrimento de dor física ou psíquica em mãos do objeto sexual.

O **masoquismo erógeno**: A missão da libido é tornar inócua a pulsão de morte e o faz desviando parte dessa pulsão para fora no sentido de objetos no mundo externo. Uma parte da pulsão de morte é então colocada a serviço da função sexual constituindo o sadismo propriamente dito. A outra porção, com o auxílio da excitação sexual fica libidinalmente presa dentro do organismo, onde Freud identifica o masoquismo original ou erógeno.

O **masoquismo feminino**. Freud afirma que o masoquismo é “a expressão da natureza feminina”. Refere-se às fantasias que colocam o indivíduo numa situação caracteristicamente feminina, ou seja, significam ser castrado, copulado ou dar à luz um bebê. Há também um sentimento de culpa decorrente de um crime presumidamente cometido e os procedimentos atormentadores têm a função de expiação, aproximando-se nesse aspecto do masoquismo moral.

No capítulo IV, retomaremos o masoquismo feminino sob a ótica de Lacan no *Seminário 20*.

O **masoquismo moral** é a expressão de um sentimento de culpa inconsciente e sua conseqüente necessidade de castigo. Graças à desfunção da pulsão, a severidade do supereu é aumentada e ele torna-se duro, cruel e inexorável contra o eu. Há, assim, por um lado, um sadismo do supereu a que o eu se submete e, por outro, o masoquismo do eu que busca punição do supereu.

No menino, como vimos, sob a pressão do perigo de perder o pênis, o complexo de Édipo é abandonado, recalçado e, na maioria dos casos, inteiramente destruído, e um severo supereu instala-se como seu herdeiro.

Com a menina acontece quase o oposto. O complexo de castração prepara para o complexo de Édipo, e ela entra na situação edipiana como se fosse um refúgio. Na ausência do temor de castração, falta o motivo principal que leva o menino a superar o complexo de Édipo, assim sendo, nas meninas, a formação do supereu sofre um prejuízo e não consegue atingir a mesma intensidade e independência.

As formulações de Lacan sobre o supereu feminino, tal como veremos no capítulo IV, irão dar a dimensão e conseqüências das peculiaridades do supereu na mulher, decorrentes dos efeitos da privação do pênis.

Freud (1914/1974:105), em *Introdução ao narcisismo*, atribui à feminilidade um excessivo narcisismo de tal maneira que ser amada é uma necessidade mais forte para a mulher que amar. Em *A Feminilidade*, Freud substitui os efeitos impostos pela sociedade pela referência à castração e à inveja do pênis. No capítulo IV voltaremos ao narcisismo.

A identificação da menina com sua mãe, permite a Freud distinguir duas camadas: uma camada pré-edipiana, sobre a qual se apóia a vinculação afetiva, na qual a mãe é tomada como modelo e uma camada subsequente advinda do complexo de Édipo que procura eliminar a mãe e tomar-lhe o lugar junto ao pai.

Muita coisa de ambas as camadas subsiste no futuro e a escolha de objeto será determinada segundo a predominância de uma dessas identificações. A identificação pré-edipiana, segundo Freud (1933[1932]/1969:164), é decisiva para o futuro de uma mulher. Durante essa fase são feitos os preparativos para a aquisição das características que mais tarde exercerá seu papel na função sexual e nas tarefas sociais. É nessa identificação, segundo Freud, que ela adquire o que constitui o motivo de atração para um homem, pois a ligação edipiana deste à mãe transfigura a atração pela mulher em paixão.

Quando prevalece a identificação edípica, freqüentemente, a mulher elege um homem em conformidade com seu ideal narcisista, ou seja, um homem semelhante àquele que ela teria desejado ser no período pré-edípico. Se ela permaneceu vinculada ao pai do complexo de Édipo e a hostilidade à mãe ficou para trás, sua escolha se faz segundo o tipo paterno e um casamento feliz está assegurado.

Se, no entanto, a hostilidade que ficou para trás, em relação à mãe, se alastra sobre o novo objeto, o marido inicialmente herdeiro do pai, torna-se também herdeiro da mãe, e ela pode repetir no casamento as situações de rebelião contra a mãe.

Após o nascimento do primeiro filho, a transformação da mulher em mãe pode fazer reviver uma identificação materna capaz de atrair para si toda a libido disponível, de modo que a compulsão à repetição reproduz o casamento infeliz dos pais.

Mas se o filho é um menino, a mulher encontra uma satisfação sem limites na maternidade, entre todos os relacionamentos humanos, segundo Freud, o mais perfeito e sem exceção, o mais livre de ambivalência. Ela pode

transferir para o filho suas ambições suprimidas e encontrar satisfação para tudo o que restou de seu complexo de masculinidade.

Para Freud (1933[1932]/1969:163-164), um casamento só é seguro quando a mulher consegue transformar seu marido também em seu filho, e agir em relação a ele como uma mãe com seu filho. O tornar-se mulher se confunde aqui com um tornar-se mãe. Portanto, a erótica freudiana está inteiramente ancorada no amor entre mãe e filho.

O filme de Almodóvar – *Tudo sobre minha mãe* – ilustra bem a posição feminina tal como é tratada por Freud, pois trata-se de uma tentativa de dizer sobre algumas possibilidades que restam a uma mãe ante a subtração do filho, ou o que resta a uma mulher ser, sem tê-lo.

O universo feminino de Almodóvar é a antítese dos filmes hollywoodianos dos anos 50, onde a ação girava em torno das peripécias femininas para seduzir o galã e a cena final do casamento indicava o fim de todas as suas conquistas. Assim, no “*THE END*” sobre o casal enlaçado podíamos ler “*nós dois somos um só*”. O cinema enfatizava dessa maneira a fantasia feminina de encontrar “*o homem ideal*” ou “*o verdadeiro homem*”.

O cenário impecável, pleno de decorações assépticas, roteiro linear e personagens desenhados em molduras rígidas, em Almodóvar, é substituído por cores fortes, objetos bizarros e figurinos exóticos costurados entre o óbvio e o excesso. Aqui não há o homem ideal. Mulheres, travestis, lésbicas, surgem nas parcerias mais esdrúxulas, em caras, cores e cenas tragicômicas, desenhos animados de gente complicada e nervosa, mulheres à beira da loucura, não nos deixando nunca esquecer que tratam-se de ficções que deixam entrever em suas fissuras o precário da realidade.

Tudo sobre minha mãe, inspirado no filme *Tudo sobre Eva*, é o título do livro que o filho de Manuela, Esteban, se dedica a escrever. E não é só ele que está todo dedicado a sua mãe, ela também está toda com ele, encontrando na maternidade “uma satisfação sem limites e o relacionamento mais livre de ambivalência”.

No entanto, na noite em que vão juntos assistir à peça de Tennessee Williams – *Um Bonde chamado desejo*, essa parceria se desfaz tragicamente quando o filho é atropelado e morto na porta do teatro. No texto *Kant com Sade*, Lacan (1963/1998:779) diz, a propósito do panfleto de *A Filosofia na alcova*, que a ficção dentro da ficção, como o sonho dentro do sonho, é o indício da presença do real do desejo. O teatro dentro do filme, ficção dentro da ficção, torna-se, assim, o ponto real a partir do qual podemos interpretar o filme.

Tomamos a morte do filho como uma metáfora da queda daquele ocupava o lugar do falo imaginário da mãe. Assistindo à peça que encenara quando jovem, Manoela deixa-se atravessar pelo bonde do desejo e subtraída de seu filho deixa aberta a falha à qual este fazia suplência. Sem nó e sem norte, perde sua unidade, estilhaça-se em mil e ao tentar reconectar-se em identificações imaginárias faz surgir personagens diversos, onde vemos desfilar as variadas formas da mulher de responder à castração. Manuela surge assim como Agrado, Huma, Nina e Lola, entre outras.

Agrado, o travesti, ilustra a perspectiva perversa ao se apresentar: *“Em toda a minha vida pretendi agradar. Além de agradável sou muito autêntica. Custa muito ser autêntica, nessas coisas não se pode economizar, porque se é mais autêntica quanto mais se parece com o que se sonhou para si mesma.* Em sua ‘autenticidade’ o perverso busca localizar o feminino, numa lógica que escotomiza a descoberta da castração e a feminilidade aparece no regime da caricatura como um sonho de encarnar A mulher, não sem pagar um alto preço.

No par homossexual, Huma-Nina (Uma-Menina), mais uma vez o diretor se favorecendo do significante, indica o Outro materno que não caducou com a intervenção paterna, se alastrar sobre a escolha de objeto, o que leva Manuela a dizer: *“nós, as mulheres somos todas meio lésbicas”*.

Ao final ela reencontra Lola, o pai de seu filho, um travesti que reúne em seu nome “Lo” homem e “La” mujer e, segundo Manoela, o pior do homem e o pior da mulher. Caricatura de um casamento em que prevalece a herança da relação com a mãe.

Depois de tantas peripécias em torno do feminino, o filme termina com Manoela tendo nos braços novamente Esteban, porém adotado. Neste movimento, da perda à adoção, ela volta à maternidade mas agora não-toda.

Acreditamos que o próprio trajeto realizado neste capítulo evidencia os impasses freudianos em relação ao feminino que justificariam a ausência de uma erótica, tal como Lacan observa.

As alternativas freudianas para a identificação feminina e exigência de substituição do clitóris pela vagina, segundo André (1987:203) demonstram seu impasse quanto à mulher. A identificação à mãe caracterizaria uma identificação masculina, uma vez que a mãe é sempre fálica. No sacrifício do clitóris pela vagina, mesmo que esta permaneça não reconhecida enquanto sexo, o tornar-se mulher é concebido como um tornar-se *toda* mulher, efetuando uma eliminação completa da sexualidade fálica. Ou ela é toda fálica ou toda mulher. Impasse que Lacan retomará para pensar a lógica feminina, como veremos no último capítulo.

Freud, ao longo de sua obra formulou problemas e para cada um encontrou fórmulas surpreendentes e precisas, sem recuar diante das dificuldades e insistindo a cada vez que os resultados obtidos lhe pareciam insuficientes. Para tanto não cedeu diante de sua auto-análise, nem diante dos supostos fracassos na clínica. Foi assim com a teoria da sedução que culminou com a teoria da fantasia, do desejo que chegou às pulsões, das pulsões do eu à pulsão de morte.

No entanto, em relação à feminilidade, Freud manteve um véu de mistério e obscuridade, pois apesar de sua teoria, da castração e a do primado do falo, revelar o estatuto da feminilidade, ao mesmo tempo a velou, como vai demonstrar (André 1987:205) a releitura de Freud empreendida por Lacan.

O primado do falo e a definição das pulsões como parciais e nenhuma delas como uma pulsão genital implica na impossibilidade da relação de sexo a sexo, do macho à fêmea, fazendo objeção que se possa falar de um instinto sexual.

Freud, assim, rompe com a idéia de uma conjunção natural entre os sexos e nesse mesmo movimento, circunscreve o feminino num núcleo real, de tal maneira que ao final de sua obra, essa questão restou delimitada como um impossível.

Antes de finalizar seu artigo, Freud (1933[1932]/1969) ainda faz uma importante advertência e uma sugestão para aqueles que desejam saber mais sobre a feminilidade:

«Mas não se esqueçam de que estive apenas descrevendo as mulheres na medida em que sua natureza é determinada pela função sexual. [...] não desprezamos, todavia, o fato de que uma mulher possa ser uma criatura humana também em outros aspectos. Se desejarem saber mais a respeito da feminilidade, indaguem da própria experiência de vida dos senhores, ou consultem os poetas, ou aguardem até que a ciência possa dar-lhes informações mais profundas e mais coerentes» (p.165)¹⁹.

Essa afirmação de Freud pode ser explorada segundo, pelo menos, dois sentidos. Ou bem ele está dizendo que a função sexual é um aspecto humano da mulher e como este existem outros e, neste sentido ele está acentuando que a mulher apesar de ter aspectos humanos ela é *nãotoda* humana; ou o contrário, no que diz respeito à função sexual ela é inumana mas isso não exclui a possibilidade de que em outros aspectos ela possa ser também uma criatura humana.

Se tomarmos por um lado, “humano” e “inumano”, respectivamente, como o que é simbólico e o que está fora do simbólico, e por outro, o que Freud descreve como peculiaridades femininas e onde podemos identificar certa dificuldade de simbolização como, a ineficácia do supereu, um narcisismo exacerbado, a impossibilidade deslocar o amor pelo pai para outros objetos, o

¹⁹ Incluímos aqui a tradução da Ed. Amorrortu para este parágrafo: «Eso es todo lo que tenía para decirles acerca de la feminidad. Es por cierto incompleto y fragmentario, y no siempre suena grato. Pero no olviden que hemos descrito a la mujer sólo en la medida en que su ser está comandado por su función sexual. Este influjo es sin duda muy vasto, pero no perdemos de vista que la mujer individual ha de ser además un ser humano. Si ustedes quieren saber más acerca de la feminidad, inquieran a sus propias experiencias de vida, o diríjanse a los poetas, o aguarden hasta que la ciencia pueda darles una información más profunda y mejor entramada» (Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis, Amorrortu, 1933)

pouco senso de justiça, as dificuldades para sublimar etc, tendemos a acreditar que o segundo sentido expressa melhor suas idéias.

Mas independente de qual seja a melhor interpretação, o fundamental é que nas duas possibilidades, podemos considerar que em Freud, a mulher é *nãotoda* humana.

Lacan seguiu as três sugestões freudianas: indagou sua experiência, consultou os poetas e com esse material fez ciência ou matemas. Parece, também, não ter desprezado a advertência freudiana sobre essa divisão da mulher, como verificaremos em sua elaboração sobre o feminino.

No *Seminário 7: A Ética da psicanálise* (1959-1960/1988), podemos identificar o lugar que Lacan dará ao aspecto inumano da mulher nas duas eróticas que serão desenvolvidas no próximo capítulo. No amor cortês, o inumano será isolado e cingido unicamente pelas vias da sublimação e, na tragédia *Antígona*, a própria heroína encarna o inumano.

No *Seminário 20: Mais, ainda* (1972-1973/1982), podemos localizar essa divisão da mulher mencionada por Freud, nos dois gozos que uma mulher pode experimentar. O humano estaria do lado do gozo fálico e o inumano do lado do gozo feminino que estabelece uma relação direta com a pulsão.

Em Lacan, procuraremos identificar esses gozos e deduzir, de cada um, uma erótica.



III

ERÓTICAS DO GOZO IMPOSSÍVEL

Como vimos, o prazer em Freud, é o funcionamento temperante do corpo e da alma, o nível mais baixo de tensão, sem nenhuma perturbação, um meio termo entre o excesso e a falta. Além do princípio do prazer, Freud detecta a pulsão de morte, uma satisfação que excede ao prazer e, ao contrário da pulsão sexual, produz desconexões.

Para essa outra satisfação, Lacan introduz um conceito que não é freudiano, o gozo, operando uma transformação conceitual. Ele (1972-73/1982:75) corrige o enunciado freudiano sobre o princípio do prazer ao dizer que o inconsciente é estruturado como uma linguagem e a partir daí a linguagem se esclarece como aparelho de gozo, a realidade é abordada com os aparelhos de gozo.

Apesar de o gozo estar situado na via aberta pela teoria da sexualidade nos *Três ensaios*, Miller (1995-1996) no curso *La Fuite du sens* pontua duas importantes diferenças entre gozo e a sexualidade freudiana.

Primeiramente, a libido freudiana está orientada pela concepção de desenvolvimento e de etapas, enquanto o gozo é uma libido sem desenvolvimento. Em segundo lugar, a sexualidade freudiana seria uma relação de um corpo sexuado a outro corpo sexuado, enquanto o gozo, ao contrário, não é uma relação, não se dirige ao outro. Não é como a libido freudiana, que circula, investe e desinveste, o gozo é autístico.

O conceito de gozo, ao longo do ensino de Lacan, sofre modulações de acordo com o progresso de suas elaborações. Miller (1998-1999/2003), pontua essas modulações estabelecendo seis paradigmas do gozo, ordenados de acordo com os registros Real, Simbólico e Imaginário.

Para contextualizar os gozos, impossível e da não-relação, que estarão no centro de nossa formulação sobre a erótica, faremos uma síntese destes paradigmas.

Neste capítulo tomaremos o paradigma do gozo impossível na trajetória realizada por Lacan (1959-1960/1988) de uma psicanálise regulada pelo idealismo àquela articulada por uma topologia que a relação com o real institui em torno de *das Ding*. Fundamentados neste paradigma e a partir das distintas estratégias para abordar o objeto, identificaremos a erótica do amor cortês e a erótica do espaço trágico.

1. A Ética

- **Do ideal ao real**

A crítica ao idealismo, que prosperou na psicanálise depois de Freud, é o ponto de partida de Lacan (1959-1960/1988:20), no percurso que culmina na elaboração de uma ética. Para medir a diferença entre a articulação da psicanálise e o que chamou ética do Bem, Lacan recorre à *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Ele marca a diferença entre uma filosofia moral e a psicanálise, a finalidade da primeira é o Bem alcançado através da formação de hábitos e exclui os chamados «desejos bestiais»; enquanto a psicanálise comporta o total apagamento da dimensão benéfica e pedagógica e coloca em primeiro plano o desejo e as pulsões.

A metafísica aristotélica aspirava determinar a experiência a partir de leis universais, fundando o conhecimento na idéia de uma correspondência harmônica entre o sujeito e o objeto, engendrando um ideal pautado sobre a busca da felicidade identificada ao Bem supremo e definida como uma atividade da alma em conformidade com a virtude.

Há em Aristóteles uma disciplina da felicidade baseada no meio termo entre a falta e o excesso, permitindo ao homem realizar uma escolha racional e razoável, conduzindo-o à atividade virtuosa.

Lacan observa que essa ética permaneceu atual e norteou a clínica pós-freudiana e seus ideais: do amor, da autenticidade e da não dependência. Ideais fundados na adequação entre sujeito e objeto, na prevalência de uma

certa unidade do eu que, livre das máscaras e da dependência, poderia se manifestar em sua pura autenticidade. Essa psicanálise faz prevalecer na experiência analítica, uma tendência à domesticação do real que asseguraria ao sujeito uma totalidade bem sucedida e autônoma, mas também um bem estar na civilização.

Essa direção está nitidamente em oposição ao projeto freudiano que, como vimos, não promete harmonia nem bem estar, ao contrário, coloca o conflito desde o início e demonstra a impossibilidade de uma finalidade feliz:

“[...] coisa curiosa para um pensamento sumário que pensaria que toda exploração ética deve incidir sobre o domínio do ideal, senão do irreal, iremos pelo contrário, ao inverso, no sentido de um aprofundamento da noção de real. A questão ética, uma vez que a posição de Freud nos faz progredir nesse domínio, articula-se por meio de uma orientação do referenciamento do homem em relação ao real” (1959-1960/1988:21).

Para orientar a ética da psicanálise em direção ao real e não ao ideal, Lacan nos convida à leitura da *prática* kantiana para demonstrar que a ruptura com a ética tradicional, promovida por Kant, foi *uma borda precursora da psicanálise* (Lacan, 1973/2003:535).

Kant, como Aristóteles, mantém o princípio racional, mas sua moral não é razoável, trata-se do *a priori* da razão e não da busca de uma finalidade feliz. A razão kantiana separa-se de qualquer relação com o Bem supremo, de toda referência aos objetos sensíveis, e ao realizar essa separação, a ação moral perde seu estatuto de conformidade com a virtude e passa a ser por dever, incondicional.

Para construir sua lei moral, Kant (1788/1943:76) substitui o bem-estar (*Wohl*), o prazer relativo ao objeto fenomênico, por *das Gute*, um bem em si sem nenhuma relação com a experiência, determinado pelo princípio da razão pura. Assim, a lei prática passa a ser *a priori*, sem qualquer intenção fora dela, sem nenhum interesse decorrente da sensibilidade, um imperativo incondicional que determina a vontade imediatamente, prescindindo de qualquer mediação de um objeto sensível.

Esta será a referência para Lacan pensar o desejo puro, desejo desinteressado, seu objeto é sem qualidades. Esvazia, portanto, o desejo, fazendo-o puro como a razão kantiana e nesse vazio aloja *das Ding*, o real da organização psíquica.

Para demonstrar a prevalência do dever sobre o desejo, como a regra de conduta universalmente aplicável, Kant apresenta um apólogo duplo²⁰:

« Suponham, diz ele [Kant], alguém que alegue não poder resistir a sua paixão quando o objeto amado e a oportunidade se apresentam; será que, se lhe houvessem erguido um cadafalso em frente à casa em que ele encontra essa oportunidade, para nele o acorrentar tão logo houvesse saciado seu desejo, ainda lhe seria impossível resistir a este? Não é difícil adivinhar o que ele responderia. Mas, se seu príncipe ordenasse, sob pena de morte, prestar falso testemunho contra um homem de bem a quem quisesse arruinar por meio de um pretexto capcioso, consideraria ele possível, em tal caso, vencer seu amor à vida, por maior que pudesse ser? Se o faria ou não, eis o que ele talvez não ousasse decidir, mas, que isso lhe é possível, eis no que convirá hesitar. Ele julga, portanto, que pode fazer algo por ter a consciência do dever, e assim reconhece em si mesmo a liberdade que, sem a lei moral, ser-lhe-ia para sempre desconhecida».(Lacan, 1963/1998:792).

Nestes apólogos kantianos o julgamento sobre a ação, está inteiramente calcado sobre o princípio ético puro e, independente dos afetos, o dever prevalece contra tudo o que é desejável. Para Kant, parece óbvio que entre resistir à paixão e o cadafalso, qualquer um escolheria a vida em detrimento do objeto. Lacan discorda, em determinadas situações, principalmente se estiver em causa um gozo que vai além do amor à vida, um sujeito pode escolher a paixão.

Com estes apólogos kantianos, Lacan (1959-1960/1988:136-138) pretende pensar o critério de moralidade em situações que excedem ao princípio do prazer, ou seja, a sublimação excessiva do objeto (ou supervalorização do objeto em Freud) e a perversão.

²⁰ Trata-se do escólio do problema II do Teorema III do primeiro capítulo da *Analytica* de Kant

No caso do falso testemunho, o filósofo considera que o sujeito pode vacilar entre perder a vida e dar um falso testemunho, colocando em risco a vida de outro. Pois, dando o falso testemunho escolhe a vida, sobrevive mas ao preço de viver como um covarde. Portanto, neste caso, não há escolha sem perda, ou perde a vida ou as razões de viver.

Lacan observa que Kant não hesita no primeiro caso, e considera que a força é uma inibição suficiente para impedir o ato em questão. Para ele não há dúvida que entre uma satisfação sexual e a vida, qualquer um escolheria a vida. Esse julgamento, segundo Lacan, deixa escapar que em certas condições de sublimação do objeto feminino, de exaltação do amor ou no caso da perversão, esse ultrapassamento é concebível.

Não é impossível, nos diz Lacan, que um homem queira dormir com uma mulher mesmo sabendo que será estraçalhado na saída, pelo prazer de, por exemplo, cortar a mulher em pedaços, no caso da perversão, ou, no caso da sublimação excessiva do objeto, privilegiar o pacto de amor e morrer como um cavaleiro, um herói burguês.

A partir destas reflexões, ao demonstrar que nem sempre há prevalência do princípio do prazer e da conservação da vida, Lacan concebe duas maneiras de abordar o objeto, transgressão e sublimação. Na transgressão, não há nenhuma mediação do recalque, a pulsão se dirige diretamente ao objeto, desconsiderando a economia dos bens. Vergonha, repugnância e moralidade, são completamente ignoradas, o que impera é a vontade de gozo. Através da sublimação, também há satisfação sem recalque, mas, ao contrário da transgressão, a pulsão sofre um deslocamento e o objeto é contornado.

Sublimação e transgressão são as duas maneiras de abordagem de *das Ding*, gozo impossível, paradigma do gozo na erótica do amor cortês e do espaço trágico, como veremos a seguir.

Apesar de o termo *das Ding* ter sido recolhido na obra freudiana, Lacan assume plena responsabilidade por seu uso e ao destacar sua importância em Freud avança sobre alguns pontos, colocando-o como um conceito necessário para o progresso de sua investigação.

Encontramos as referências de Freud a *Das Ding*, no *Projeto* (Freud, 1895/1969), considerado pelos psicanalistas, durante muito tempo, um tratado pré-psicanalítico de cunho eminentemente neurológico. Com Lacan (1959-1960/1988:41) o *Projeto* ganha um novo sentido, embora ele perceba que exista, neste texto, um desejo de Freud de se colocar em conformidade com os ideais mecanicistas de seu tempo, detecta aí fórmulas indicativas de uma experiência moral muito próxima da articulação aristotélica.

Neste texto inicial, já se encontra o esboço das formulações futuras de Freud sobre o aparato psíquico, tal como vimos no capítulo anterior. Há, inicialmente, um estado originário indistinto, o *Real-ich*, onde o impulso da vontade derivado das pulsões (Freud, 1895/1969:421), e os estímulos vindos do exterior, estabelecem um *estado de urgência* que exige satisfação ou afastamento dos estímulos para retornar ao estado inicial.

Na tentativa de fuga dos estímulos através da ação muscular, o *Real-ich* aprende a distinguir um dentro e um fora, estímulos externos, dos quais pode se afastar e estímulos internos, em relação aos quais qualquer ação torna-se inútil. Transforma-se, assim, em *Lust-ich*, o prazer passa a ser o índice para essa diferenciação, de tal maneira que as excitações internas, que produzem um aumento demasiado grande de desprazer, passam a ser tratadas como se atuassem, não de dentro, mas de fora, podendo ser afastadas.

Há fracasso da ação muscular para o alívio do desprazer produzido pelos estímulos internos, mas ao mesmo tempo a tentativa é eficaz na medida em que exerce atração sobre um outro, impelindo-o a responder. A *ação específica*, só pode ser efetuada por meio dessa assistência alheia, da mãe, ou de quem ocupe essa função.

A totalidade do processo acima descrito, isto é, da sensação de desprazer à tentativa de encontro com o objeto que originariamente teria produzido o prazer desejado, até a ação específica realizada por um outro, Freud denominou *experiência de satisfação*.

Esta experiência produz um trilhamento no aparelho de tal maneira que, a cada vez que se restabelece o estado de urgência ou de desejo, a lembrança da primeira satisfação é buscada na memória, ativando a percepção. Na

ausência do objeto, este é primeiramente alucinado, mas na medida em que a alucinação não satisfaz, produzindo um desapontamento, instaura-se novamente o estado de urgência e a exigência de uma ação específica.

Das Ding, a Coisa, está situado neste ponto inicial, anterior a qualquer experiência, vazio onde supostamente esteve o primeiro objeto de satisfação, objeto perdido que preside a busca na experiência de satisfação, em torno do qual se organiza o aparato psíquico.

Referindo-se à *Coisa* freudiana, Lacan (1959-60/1988:63) faz a distinção entre dois termos do alemão *das Ding* e *die Sache*. *Sache* são as coisas como produto da ação do homem no mundo, é o objeto que surge a partir da articulação da palavra à coisa. *Das Ding* não está na referência das palavras com as coisas, se distingue como ausente, trata-se de Outra Coisa, uma função primordial que se situa na instauração das representações inconscientes.

Nos trilhamentos que se formam a partir da experiência de satisfação e em suas associações com os trilhamentos anteriores, Lacan situa a cadeia significativa, edificada a partir da fenda aberta pelo significante no real, uma topologia da subjetividade que se constitui em torno a *das Ding*: “*esse aparato é essencialmente uma topologia da subjetividade - da subjetividade uma vez que ela é edificada e construída na superfície do organismo*” (Lacan, 1959-60/1988:55).

«[...] para vocês verem a dificuldade de sua representação topológica. Pois esse *das Ding* está justamente no centro, no sentido de estar excluído. Quer dizer que, na realidade, ele deve ser estabelecido como exterior, esse *das Ding*, esse Outro pré-histórico impossível de esquecer, do qual Freud afirma a necessidade da posição primeira sob a forma de alguma coisa que é *entfremdet*, alheia a mim, embora esteja no âmago desse eu, alguma coisa que no nível do inconsciente, só uma representação representa» (Lacan, 1959-1960/1988:91).

De acordo com a discussão empreendida por Freud no *Projeto*, a partir do momento em que a pulsão institui seu primeiro representante, instaura-se uma proximidade e uma distância em relação a *das Ding*. É em torno desse primeiro

exterior, que o sujeito se orienta em relação ao mundo dos desejos. No entanto, como observa Lacan (1959-60/1988:69), é impossível atingi-lo. Trata-se do objeto que nunca houve, Outro absoluto, que só pode ser reencontrado "*no máximo, como saudade*".

É em torno desse fracasso em reencontrar o objeto da primeira satisfação, na dependência dessa primeira alucinação, que o mundo da percepção se ordena. De acordo com a distância mantida desse objeto original realiza-se a primeira orientação subjetiva (Lacan, 1959-1960/1988:70-71), a escolha da neurose.

A histérica visa recriar um estado centrado em *das Ding*, como suporte de uma primeira aversão, como primeiro objeto de insatisfação. No obsessivo, ao contrário, a experiência se organiza em torno de um objeto que traz satisfação em demasia. Ele evita a meta e o fim de seu desejo de acordo com o funcionamento do princípio do prazer, buscando evitar o excesso de prazer. Na paranóia, o sujeito não acredita nesse primeiro estranho ao qual teria que referir-se, rejeitando o apoio na ordem simbólica.

Pensar o objeto como inapreensível, leva Lacan (1964/1985) a formular o desejo como a razão kantiana, isto é, um desejo independente da experiência sensível, vazio de interesses fenomênicos, em estado puro, "*que exige o sacrifício de todo objeto de amor em sua ternura humana, não só na rejeição do objeto patológico, mas em seu sacrifício e assassínio*" (p. 260).

Depois de promover esse esvaziamento do objeto, Lacan identifica em *das Ding*, vazio interior excluído, a mãe como objeto proibido, propondo assim uma nova leitura para o Édipo.

Em Freud, o Complexo de Édipo é um mito relativo à constituição do sujeito e em enquanto tal marca um limite simbólico da teoria e sua impossibilidade. Como um ponto duro, o mito toma valor de enigma que remete a impasses e questões à espera de uma nova invenção. No entanto, em sua apropriação posterior, em seu uso corriqueiro na clínica, o complexo banalizou-se e perdeu o impacto original. O trágico da presença do impossível transformou-se em drama moral exemplar, evitando o confronto com o real da experiência.

Lacan (1959-1960/1988) é o leitor de Freud que interroga novamente a complexidade do Édipo e tenta recuperar sua função demonstrando sua lógica:

«...tudo o que se desenvolve no nível da interpsicologia criança mãe e que expressamos mal nas categorias ditas de frustração, da gratificação e da independência não é senão um imenso desenvolvimento da coisa materna, da mãe na medida em que ocupa o lugar dessa coisa, das Ding [...] e seu correlato o desejo do incesto, o desejo mais fundamental» (p.86).

O incesto dissocia-se, assim, de qualquer experiência fenomênica da criança com a mãe e passa a ser a própria operação de constituição subjetiva, e o Outro materno passa a ser um elemento dessa lógica. Nessa nova formulação, o incesto toma valor de gozo, definido pelo encontro com a Coisa como objeto real, fora significado, excesso que tenderia para a morte.

Lacan identifica no complexo de castração freudiano, a interdição do incesto como princípio da lei primordial, condição para a existência, da qual decorrem todos os desenvolvimentos culturais. A interdição, incidindo sobre o real, proíbe o impossível, dando lugar ao funcionamento do princípio do prazer que regula o discurso e toda ação (Lacan, 1959-1960/1988:150).

Lacan (1959-60/1988:87) pretende demonstrar que o passo dado por Freud, com a Coisa, foi dizer que não há o Bem supremo. O único bem é um bem proibido, o objeto do incesto, a *Coisa*. Transgredir a lei e encontrar este objeto seria abolir o que estrutura mais profundamente o inconsciente do homem.

- ***O Gozo impossível***

Miller (1998-1999/2003:221) propõe os paradigmas do gozo como seis fotogramas simplificados, descritos como uma fita de filme em que o movimento se imprime através da velocidade, produzindo pelo efeito desta superposição acelerada, uma recomposição do movimento que anima o ensino de Lacan quanto à doutrina dos gozos.

Resumiremos os paradigmas para contextualizar os dois gozos implicados na formulação das eróticas propostas. No entanto, ao resumir estaremos imprimindo mais velocidade, correndo o risco de comprometer o movimento. No entanto, não cabe aqui um desenvolvimento amplo de toda a doutrina dos gozos em Lacan, nossa intenção é dar uma visão do conjunto para localizar os elementos que interessam em nossa elaboração, ou seja, o gozo impossível e o da não-relação, que serão explorados num ritmo menos acelerado.

O paradigma, *a imaginarização do gozo*, corresponde ao primeiro movimento no ensino de Lacan ao produzir uma disjunção, na obra de Freud, entre o campo do inconsciente e o campo do eu. Neste paradigma, o gozo imaginário não procede da linguagem, da palavra, mas está unido ao eu como instância imaginária. No segundo, *a significantização do gozo*, Lacan retira as pulsões do registro imaginário e reescreve a pulsão em termos simbólicos. A libido é, então, inscrita no significante. A significantização do gozo torna-se o equivalente ao significado de uma cadeia significante inconsciente, cujo vocabulário é constituído pela pulsão como resposta à demanda do Outro (\$<>D). É o que Lacan chama de desejo, a satisfação é a satisfação do desejo como pura satisfação da metonímia. Trata-se do apagamento do gozo pelo significante e o gozo fica repartido entre o desejo e a fantasia.

O terceiro paradigma, relativo às formulações de Lacan no *Seminário 7: A Ética da psicanálise* (1959-1960/1988), será um dos dois eixos para pensar a erótica do amor cortês e do trágico. O *gozo impossível* é a satisfação pulsional que não se encontra nem no imaginário, nem no simbólico, está fora da significação, é da ordem do real. O real da Coisa faz barreira ao imaginário e ao simbólico e o gozo passa para o campo do real. O gozo é reduzido ao lugar

vazio, introduzindo a possibilidade de um suplemento para preenchê-lo, que nunca será adequado.

No paradigma 4, o gozo *fragmentado*, há uma antítese entre *A Ética da psicanálise* (1959-1960/1988) e *Os Quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/1979), estabelecendo-se uma nova aliança entre o simbólico e o gozo.

No seminário 11, Lacan (1964/1979:172) toma o inconsciente como descontinuidade, uma borda que se abre e fecha, e, tornando-o homogêneo a uma zona erógena mostra que há uma comunidade de estrutura entre o inconsciente simbólico e o funcionamento da pulsão.

O objeto é retirado do abismo da Coisa e transposto para uma pequena cavidade, o acesso ao gozo se realiza pelo ir e vir da pulsão. Neste seminário (1964/1979:185-188) com a construção do mito da lâmina, há uma nova definição da libido, não mais como *das Ding*, mas libido como órgão, objeto perdido e matriz de todos os objetos perdidos.

Esse paradigma destaca o objeto *a* como elemento de gozo, que encarna a Coisa, mas por outro lado procede do Outro, fazendo a mediação entre a Coisa e o Outro, como se o Outro do significante impusesse a sua estrutura à Coisa.

O objeto *a* não tem a estrutura do significante, mas é dotado de uma propriedade significante, a de se apresentar como um elemento. Portanto, o objeto *a* é significante e material, mas, além disso, é uma substância de gozo. Desmentindo a clivagem entre significante e gozo, Lacan forja uma estreita articulação entre eles através do mecanismo de alienação e separação.

O gozo *discursivo*, paradigma 5, está localizado em *D'un Autre à L'autre* (1968-1969), no *O Avesso da psicanálise* (1969-1970/1992) e em *Radiofonia* (1970/2003). Com a noção de discurso, Lacan abandona tudo o que restava da disjunção entre o gozo e o significante e mostra, ao contrário, a que ponto a introdução do significante depende do gozo e que o gozo é impensável sem o significante. O objeto *a* surge como mais-de-gozar, como suplemento da perda de gozo, rompendo completamente com o paradigma do gozo como impossível.

O saber é um meio de gozo num duplo sentido, tem efeito de falta e produz um suplemento, o mais-de-gozar. O gozo fálico é interdito e algo vem supri-lo: o mais-de-gozar, como corporificação da perda entrópica. Essa repetição é condicionada pela defasagem entre $-\phi$ e a , entre a falta e seu suplemento. Enuncia-se assim a ordem simbólica como impensável fora de sua conexão com o gozo.

O paradigma 6, *a não-relação*, situado no *Seminário 20: Mais ainda* (1972-73/1982), é o outro eixo que privilegiaremos, deduzindo daí uma erótica do *nãotodo*. Neste paradigma trata-se da valorização da satisfação ligada ao significante, mostrando que o gozo está ligado ao corpo e a propriedade do significante fálico se estende para todos os significantes. Lacan considera a satisfação que sustenta a linguagem, antes classificada como prazer, sob a perspectiva do gozo. O corpo do ser falante não obedece em nenhum nível ao princípio do prazer do organismo animal, portanto, não há prazer puro, uma vez que seu funcionamento supõe a inscrição significante.

A fórmula “*não há relação sexual*”, implica um regime de gozo do corpo. Como o corpo é corpo de um ser falante e o ser falante está fundamentalmente perturbado pelo significante, o gozo do corpo está ligado ao gozo do significante.

Dos seis paradigmas, abordaremos neste capítulo o gozo impossível para discernir duas eróticas, do amor cortês e do trágico, e no capítulo seguinte o gozo da não relação para pensar a erótica do *nãotodo*.

Como vimos acima, segundo Miller (1998-1999/2003:230), o gozo, no *Seminário 7: A Ética da psicanálise* (1959-1960/1988), está no campo do real da Coisa que faz barreira ao imaginário e ao simbólico. O gozo como impossível conectado ao horror, é descrito como fora do simbólico e tem um caráter absoluto, está do lado da Coisa colocada num lugar abissal, um gozo maciço.

Quando o campo do gozo é colocado para além da significação produz uma disjunção entre o significante e o gozo, onde Miller (1998-1999/2003) identifica várias oposições: 1) entre a libido como desejo, que circula entre os significantes, e da libido como *das Ding*, fora do significante e significado. 2)

uma oposição entre a homeostase do prazer que é da ordem do bem e os excessos constitutivos do gozo que comporta o mal, como ilustra o gozo sadeano. 3) O real em oposição ao significante, o imaginário e o semblante.

Como há esta clivagem entre o significante e o que está fora da simbolização, o enlace entre o gozo e o Outro, realiza-se através de duas estratégias: a sublimação e a transgressão.

Na sublimação, trata-se de cingir o vazio do objeto, *das Ding*, a Coisa, e sua forma exemplar é a erótica do amor cortês, que se mantém no princípio do prazer. Na transgressão, as barreiras que fazem obstáculo ao objeto são atravessadas no encontro com a Coisa, especificando um gozo além do princípio do prazer, onde situamos uma erótica do trágico em duas vertentes: de um lado, está o gozo veiculado pelo personagem trágico ao realizar o desejo em sua pureza; do outro, o gozo catártico, o atravessamento do temor e da piedade, apreendido pelo espectador no espetáculo de uma tragédia.

2. Estratégias

O paradigma do gozo impossível organiza-se em torno de *das Ding* e as estratégias de abordagem deste objeto, sublimação e transgressão, irão definir as eróticas do amor cortês e do trágico.

• Sublimação

Em *Introdução ao Narcisismo*, Freud (1914/1969:111) faz uma distinção entre sublimação e idealização, na medida em que ambos dizem respeito à libido objetual e há uma paradoxal dessexualização da libido. Na sublimação a pulsão se dirige no sentido de uma finalidade diferente e afastada da finalidade de satisfação sexual; nesse processo, a tônica recai sobre deflexão ou desvio da sexualidade, sem recalque. Por outro lado, na idealização, a sexualidade é recalçada e o objeto é engrandecido e exaltado.

Em *Psicologia das massas e análise do eu*, onde define a fórmula para a constituição libidinal das massas, Freud (1921/1969:142) faz a distinção entre a idealização do objeto amado e a formação dos ideais: a idealização do objeto amado é sempre fortemente marcada pelo narcisismo: “*Vemos que o objeto é*

tratado como o próprio eu e que, portanto, na paixão amorosa há uma quantidade importante de libido narcísica que transborda sobre o objeto". Esse transbordamento de libido sobre o objeto amado é a tentativa de recuperar as perfeições do próprio eu e, assim, indiretamente satisfazer ao narcisismo.

A sublimação é um processo especial que pode ser estimulado pelo ideal, mas cuja execução é inteiramente independente de tal estímulo. A formação de um ideal aumenta as exigências do eu, constituindo o fator mais poderoso a favor do recalque, enquanto que a sublimação é uma saída, uma maneira pela qual essas exigências podem ser atendidas sem envolver recalque.

Em *O Eu e o Isso*, onde é elaborada a segunda tópica, Freud (1923/1969:44) retorna ao tema da sublimação e sua relação com a transformação da libido do objeto em libido narcísica.

O Eu trata os primeiros investimentos objetais do Isso, retirando a libido deles para si próprio e ligando-os às alterações do eu produzidas por meio da identificação. A transformação de libido erótica em libido do eu envolve um abandono de objetivos sexuais, uma dessexualização. Apoderando-se assim da libido dos investimentos do objeto, erige-se um objeto amoroso único, e dessexualizando ou sublimando a libido do Isso, o Eu trabalha em oposição aos objetivos de Eros, colocando-se a serviço de moções pulsionais opostas (Freud, 1923/1969:61).

Para Freud, então, a sublimação é o desvio das forças pulsionais dos objetivos sexuais e sua orientação para objetivos novos, - processo que se inicia no período de latência sexual e desempenha importante papel nesse período.

Em Lacan (1959-1960/1988:352), há na sublimação, uma paradoxal satisfação das pulsões, isto é, as pulsões são desviadas não do objeto mas de seu alvo, e o alvo, como vimos, é a própria satisfação, trata-se, portanto, de uma outra satisfação. Enfatiza, assim, não o objeto mas a própria mudança, colocando a sublimação como o reconhecimento de que o desejo é a metonímia do discurso da demanda. É a mudança de objeto como tal e não uma dessexualização.

Seu exemplo de sublimação é a frase retirada do Apocalipse: «Toma o livro e come-o»²¹, o verbo, a ação toma o primeiro plano, e o sujeito tem aí um caráter secundário²². Seria satisfazer a fome com o livro, com algo que não é feito para ser comido. Comer o livro é o que Freud chama de sublimação como mudança de alvo e não de objeto. A fome sublimada cai no intervalo entre dois, pois o livro não preenche o estômago, é uma incorporação em que o objeto não se torna carne, «o livro torna-me», como diz Lacan (1959-1960/1988:386).

A sublimação como essa satisfação sem recalque, coloca em primeiro plano a questão do desejo como condição absoluta:

«É na medida em que a demanda está para além e para além de si mesma, que, ao se articular ao significante, ela demanda sempre outra coisa, que, em toda satisfação da necessidade, ela exige outra coisa, que a satisfação formulada se estende e se enquadra nessa hiância, que o desejo se forma como o que suporta essa metonímia, ou seja, o que quer dizer a demanda para além do que ela formula. E é por isso que a questão da realização do desejo se formula necessariamente numa perspectiva de Juízo final» (Lacan, 1959-1960/1988:353).

A sublimação revela (Lacan, 1959-1960/1988:140), o que é a natureza da pulsão, separando-a do instinto, e mostrando sua relação com *das Ding*, com a Coisa uma vez que ela é distinta do objeto. Para que um objeto da experiência venha ocupar o lugar de *das Ding* é preciso que ocorra uma transformação, e é a essa transformação que Lacan (1959-1960/1988:139) designa sublimação e cuja fórmula ele define: 'a sublimação eleva um objeto à dignidade da Coisa'.

²¹ «E ouvi a voz do céu, que falava outra vez comigo, e que dizia : Vai, e toma o livro aberto da mão do anjo, que está em pé sobre o mar, e sobre a terra. E fui eu ter com o anjo, dizendo-lhe que me desse o livro. E ele me disse : Toma o livro e come-o, e ele te causará amargor no ventre, mas na tua boca será doce como mel. E tomei o livro da mão do anjo, e traguei-o : E na minha boca era doce como mel, mas depois que o traguei, ele me causou amargor no ventre. Então me disse : Importa que tu ainda profetizes a muitas gentes, e povos, e homens de diversas línguas, e reis» (Apocalipse, 10,5).

²² « Quando lemos no Apocalipse essa imagem poderosa, comer o livro, o que significa isso ? – senão que o livro adquire o valor de uma incorporação do próprio significante, o suporte da criação propriamente apocalíptica. O significante, nessa ocasião, torna-se Deus, o objeto da incorporação ». (Lacan, 1959-1960/1988 : 352).

Para ilustrar essa fórmula e melhor apreender a sublimação em relação à Coisa, Lacan (1959-1960/1988:141) nos fornece três exemplos no campo da arte. O primeiro é o amor cortês, uma criação literária articulada de tal forma que permite a elevação do objeto feminino à dignidade de Coisa. Sobre o amor cortês nos deteremos mais adiante.

O segundo exemplo, inspirado por uma coleção de caixa de fósforos que Lacan encontra na casa de seu amigo Prévert, é um apólogo sobre a transformação de um objeto útil em um objeto de arte. Ao inserir uma caixa na outra, por um deslocamento da gaveta interior, formando uma fita no contorno da parede, Prévert transforma um objeto de uso em um objeto de arte, que não serve para nada, deixando transparecer a 'coisidade' do objeto, ou seja, eleva-o à dignidade de Coisa (Lacan, 1959-1960/1988:143).

O terceiro exemplo é o apólogo da função artística mais primitiva, o oleiro, com o elemento mais primordial da indústria humana, o vaso. Fabricar um vaso é produzir um furo, circundar uma zona vazia e instaurar uma falta onde não faltava nada. Assim como o significante cria uma fenda no real, fabricar um vaso é criá-lo a partir do nada, é representar a Coisa por um objeto a partir do nada. Criar é revelar o furo e fazê-lo atuar como tal:

«Trinta raios encravam-se num cubo de roda. Adapta o nada do seu interior ao propósito em mãos e ganharás o uso do carro. Amassa argila para fazer um vaso. Adapta o nada de seu interior ao propósito em mãos e ganharás o uso do vaso. Constrói portas e janelas para fazer uma sala. Adapta o nada de seu interior ao propósito em mãos e ganharás o uso da sala. Embora o que ganhemos seja alguma Coisa, é ainda pela virtude do nada que ela pode ser posta em uso» (Lao Tsé)²³.

No apólogo do vaso, trata-se de demonstrar a função do significante no real como uma criação *ex-nihilo*, ou seja, demonstrar que o significante não exprime um significado já presente mas é a "introdução no real de uma hiância, de um furo" (Lacan, 1959-1960/1988:146). O sentido só surge no uso, como

²³ In Guillen1987, p. 103.

efeito do encadeamento significativo, assim como o valor de uso do vaso é secundário em relação a sua criação.

Designando a sublimação como criacionista, *ex-nihilo*, uma criação a partir do nada, Lacan (1959-1960/1988:261) aponta uma contradição fundamental entre a hipótese evolucionista e a psicanálise. O evolucionismo é deduzido de um processo cuja origem estaria no pensamento identificado à consciência, noção de intenção criadora como suportada por um ser onipresente.

A perspectiva da psicanálise é criacionista, pois coloca em causa tudo o que está ligado ao ser, suprimindo a idéia de um ser que já está lá, anterior ao significativo, no qual toda uma filosofia acreditou, a começar por Aristóteles. A lógica aristotélica repousava numa ordem do mundo imutável, eterna, sem começo nem fim:

«Se a filosofia aristotélica nos é tão difícil de pensar, é porque tem que ser pensada segundo um modo que nunca omite que a matéria é eterna, e que nada se faz do nada. Mediante o que ela permanece envasada numa imagem do mundo que jamais permitiu, nem mesmo a um Aristóteles (...), sair da clausura que a meu ver apresentava a superfície celeste, e não considerar o mundo, inclusive o mundo das relações inter-humanas, o mundo da linguagem, como incluído na natureza eterna, que é intrinsecamente limitada»
(Lacan, 1959-1960/1988:146).

- **Transgressão**

Para Freud, no começo está o Verbo, o significativo, e para além do significativo não há nada, não há consciência nem pensamento fundador, só a Coisa, vazio realizado pela instauração significativa a partir do qual a cadeia se organiza.

Segundo Lacan, Freud nos mostra que a razão, o discurso, a articulação significativa, é inconsciente, desconhecido, não sabido, antes do nascimento de qualquer experiência e por mais longe que tenha ido a articulação da filosofia clássica, os termos de razão e necessidade são insuficientes para determinar a função do desejo. A necessidade, diferente da necessidade natural ou animal, não é instintiva, não é um saber prévio, mas estruturada pelo inconsciente.

Nesta perspectiva, o gozo se apresenta, não como a satisfação de uma necessidade, mas como satisfação de uma pulsão e esta não tem mais o sentido freudiano de energia, pois com Lacan a pulsão parcial ao advir como resposta à demanda do Outro, adquire uma dimensão histórica.

Haveria, portanto, uma cisão na pulsão de morte: de uma parte, de acordo com o princípio de Nirvana, é tendência ou retorno a um estado de repouso absoluto, de equilíbrio universal, e de outra, a pulsão de morte está articulada à cadeia significativa e como tal é histórica.

A cadeia significativa em sua função de ordem em relação ao funcionamento da natureza indica alguma coisa além, de tal maneira que tudo possa ser retomado a partir de uma intenção inicial. Vemos, assim, Lacan (1959-1960/1988:258) retomar os dois aspectos da pulsão no pensamento de Freud, destruição e criação. Destruição à medida que coloca em causa tudo o que existe e ao mesmo tempo vontade de criação a partir do nada, vontade de recomeçar, ponto intransponível ou da *Coisa*, para além do princípio do prazer, ponto de ignorância limite.

Inspirado no que chamou de fábula de Sade, Lacan identifica a pulsão de morte a uma vontade de destruição direta, “*vontade de Outra-Coisa*” (Lacan, 1959-60/1988:259), vontade de criação a partir de nada, *ex nihilo*. A pulsão de morte ganha com Lacan o estatuto de uma sublimação criacionista, pois, ela se funda e se articula no nada.

Ao lado da *Crítica da razão prática* (Kant, 1788), Lacan alinha *A Filosofia na Alcova* de Sade (1786) demonstrando uma compatibilidade contraditória entre o filósofo moralista e o escritor libertino. Constrói, assim, a máxima sadeana do direito ao gozo em analogia com o imperativo kantiano do dever. Há em ambos, a prática incondicional da razão e a rejeição radical do patológico, chegando, um à vontade pura da razão e outro à pura vontade de destruição.

A teoria de Sade é que o puro élan da natureza é obstruído por suas próprias formas em um ciclo limitado e imperfeito, por isso, com o crime e a destruição, o homem colabora para novas criações da natureza. A vontade de destruição produz o aniquilamento do ciclo da natureza desarticulando sua

potência criadora, liberando-a de suas próprias cadeias, permitindo à natureza recomeçar do nada:

«[...] essa dissolução é útil à natureza, pois é dessas partes destruídas que ela recompõe. Logo, toda mudança operada pelo homem, nessa matéria organizada, é bem mais útil à natureza do que a contrária. Que digo, infelizmente! Para servi-la seria preciso destruições bem mais totais... bem mais completas do que a que podemos operar; é a atrocidade, é a extensão que ela quer nos crimes; quanto mais nossas destruições forem dessa espécie, mais lhe serão agradáveis » (Sade)²⁴.

Com Sade, Lacan (1959-1960/1988:246-247) encontra o paradigma do gozo como transgressão, isto é, de um gozo para além do princípio do prazer, estabelecendo uma oposição entre a homeostase do prazer, imaginário, da ordem do bem, do significante e do semblante; e os excessos do gozo real com tudo o que este comporta de mal, de horror.

É importante ressaltar a extensão que toma aqui o termo transgressão, pois não se trata de violação de normas estabelecidas ou indisciplina, no sentido foucaultiano. Nem de perversão, como recusa da castração. Trata-se, como vimos, da transgressão no sentido forte, transgressão das barreiras imaginárias e simbólicas, visando não o objeto proibido, mas o objeto impossível, o real como pura pulsão de morte.

Se a sublimação é a forma de abordar o objeto feminino tal como Lacan identifica na erótica do amor cortês, a transgressão define uma estratégia com o objeto, a partir da qual propomos articular uma erótica do espaço trágico.

3. Eróticas

- ***Erótica do amor cortês***

Na sublimação trata-se de uma posição em relação à problemática do Outro absoluto, da mulher impenetrável ou, por trás desta, a figura da morte,

²⁴ Marquês de Sade em *Juliette*, tomo IV, p. 78 citado por Lacan (1959-1960/1988 : 258).

como nos diz Lacan (1956-1957/1995:446) no final do *Seminário 4: A Relação de objeto*. É nessa perspectiva da sublimação que Lacan (1959-1960/1988:181) toma o amor cortês, do começo do século XII, inaugurado com os trovadores nos países de Languedoc²⁵, situando aí uma modificação histórica de Eros, forma de uma erótica masculina e princípio de uma moral na cultura ocidental.

No contexto da sociedade feudal, a posição da mulher estava identificada com uma função de troca social, e o amor cortês era uma maneira de articular o ideal feminino sem nenhuma correspondência concreta na realidade.

O trovador cria o poema ou canto *ex-nihilo*, não há nada preexistente, e coloca neste nada uma mulher particularizada em seu corpo e sua beleza. Uma maneira de não fugir da Mulher, não fugir desse vazio cruel e enlouquecedor mas girar em torno desse vazio, cercando-o através da arte de dizer e de cantar. Essa arte do enlace não é uma ascese moral, mas uma criação estética a serviço de uma erótica.

A Dama nunca é qualificada por suas virtudes reais e concretas, por sua sabedoria ou prudência e é absolutamente arbitrária nas exigências que impõe ao seu servo. O objeto não é só inacessível, ele está separado daquele que pretende atingi-lo por todo tipo de potências maléficas. Ao colocar um parceiro desumano, essa criação poética demonstra, segundo Lacan (1959-1960/1988:182-184), que na sublimação do objeto, o homem demanda ser privado de alguma coisa de real.

Assim, o amor cortês é um exercício poético no qual o objeto feminino é esvaziado de toda substância real e introduz-se pela privação, pela inacessibilidade. A Mulher ou a Dama é isolada por uma barreira que a circunda, protegendo o sujeito do encontro com o inominável.

No entanto, apesar da ideologia do amor cortês visar expressamente o lado de exaltação ideal, ele desempenha um outro papel, o de limite, pois sua função é precisamente contornar o objeto tornando-o inacessível, uma vez que o encontro com a Coisa acarretaria um gozo insuportável, além do princípio do

²⁵ *Languedoc* : antiga região do sudeste da França que retira seu nome da língua (*langue d'oc*) que era falada por seus habitantes fazendo a unidade ; capital Toulouse (Larousse, 2002).

prazer. Seria, como diz Lacan (1972-73/1982:94) - *uma maneira refinada de suprir a ausência da relação sexual, fingindo que somos nós que lhe impomos obstáculo*.

Esse movimento em relação ao objeto, não resulta só da tentativa de garantir o princípio do prazer como estrutura da realidade, é também para fazer com que o vazio como tal apareça numa certa transgressão do desejo.

É aqui, segundo Lacan, que entra em jogo a função ética do erotismo aludida continuamente por Freud mas nunca formulada, pois as técnicas em questão no amor cortês articulam-se com os prazeres preliminares dos *Três Ensaios* (1905/1972:150), certas maneiras intermediárias de se relacionar com o objeto que antecedem o coito e são prazerosas em si mesmas. O ato de cortejar engendra a beleza, esteio do desejo, a regra do obstáculo necessário, da interdição que não é recalçamento do desejo mas, ao contrário, o possibilita.

A regra do amor cortês é *assai*, como nos ensina Julien (1996:117), a colocação do amante à prova pela dama. Impõe-se uma demora, é preciso o tempo do bem-dizer, permitindo o nascimento do desejo para que o ato sexual não seja violência.

Segundo Julien (1996:117), alguns historiadores interpretam o *assai* como uma recusa do ato sexual, como René Nelli, que considera a castidade pressuposta no amor cortês como um meio de evitar 'o ato que o *faria perecer*', confundindo a castidade cortês com a continência sexual. Assim, a palavra *fin'amors* e a regra do *assai*, os prazeres preliminares sem o ato sexual, permitiram uma interpretação de que o ato não deveria ocorrer ou que era da ordem do segredo.

Porém, interpretado pela via da sublimação, como sugere Lacan, a interdição do ato torna-se a própria condição para realizá-lo, pois a interdição desperta o desejo 'purificado' da brutalidade ou da rotina. A sublimação perde, assim, seu caráter freudiano de dessexualização e associado aos prazeres preliminares, o *fin'amors* é um jogo de sedução prévio ao ato, uma preparação de onde nasce, com a fantasia, o suporte do desejo como desejo do Outro. O gozo é domesticado pela beleza que o recobre com seu brilho. Trata-se no

amor cortês, de acordo com Julien, de enfrentar a crueldade do *assai* e de conquistar o desejo do Outro.

Ao situar a mulher neste ponto de para-além, o amor cortês colocou-a no lugar do ser, o que não lhe concerne enquanto mulher mas enquanto objeto de desejo. Portanto, essa poética não fala da mulher e para a mulher, mas do destino que pode ser dado ao feminino, como um ideal inabordável.

Ao explicar o fenômeno do amor cortês como uma obra de sublimação, Lacan pretende explicar como um objeto, a Dama, toma valor de representação da Coisa.

- ***Erótica do espaço trágico***

Como vimos, Lacan parte da ruptura kantiana com o idealismo, para pensar o objeto dissociado do Bem supremo aristotélico, e o desejo, como a razão kantiana, totalmente desinteressado, isto é, incondicionado pela sensibilidade, pelos fenômenos. É um desejo sem condição, absoluto, sem finalidade. Com este movimento produz um deslizamento do desejo produzido por um objeto da experiência, para o desejo puro, cujo objeto vazio é real.

Lacan utiliza as coordenadas do espaço trágico da peça de Sófocles, *Antígona*, para evidenciar a função do desejo puro através da ação trágica. Ação sem qualquer pretensão benéfica, paradigma do desejo purificado do bem e do belo, do desejo como condição absoluta, radical.

Antígona é levada por uma paixão, ela quer ir além do campo que designa o limite que a vida humana não poderia transpor por muito tempo, situando-se no entre-duas-mortes: “[...] *para Antígona a vida só é abordable a partir desse limite em que ela está para além da vida – mas de lá ela pode vê-la, vivê-la sob a forma do que está perdido*” (Lacan, 1959-1960/1988:339).

Lacan (1960-1961/1991:103) retira de Sade a idéia de duas mortes, a primeira morte estaria ligada ao fim da vida, seu desenlace acidental ou na velhice. A segunda morte é relativa à pulsão de morte e define-se sob a fórmula paradoxal de que o homem aspira a aniquilar-se para eternizar-se, inscrever-se em outros termos do ser, como ocorre no espaço da tragédia antiga. Articula-se ao sujeito enquanto sujeito barrado pelo significante, numa

relação com a linguagem que o obriga como falante a dar conta do que ele é e não é como sujeito.

A ação de Antígona²⁶ é desencadeada a partir de uma disputa entre seus irmãos, que em uma luta, matam-se um ao outro. Creonte, rei de Tebas, de acordo com as leis da cidade, proíbe o sepultamento de Polinices, considerado inimigo de Tebas por comandar sua invasão pelos argivos, exigindo de seu irmão Eteócles, o cumprimento do pacto de permutação no trono. Sepultar o irmão torna-se, para Antígona, um dever determinado por uma Lei, que se encontra acima e além das leis da cidade.

Nesta perspectiva, ela abandona os gestos sensatos, abandona-se à insensatez do desejo e ao se decidir transpõe o limite dos bens e da felicidade. Algo além desses bens tornou-se para ela seu Bem, nada pode dissuadi-la, torna-se inabalável em seu desejo.

O bem para Antígona é alguma coisa de para-além dos limites da *Até*, destino que provém do campo do Outro, um bem que não é de todos, mas é lei universal, na medida que para ela não há outra ação possível, sua vida não vale mais a pena ser vivida, ela está “*na-finda-linha*”, como definiu Lacan (1959-1960/1988:395) esse limite entre a vida e a morte.

Atravessando todos os limites, ela não espera recuperar a vida de seu irmão, mas, não pode deixar de inscrever sua morte. Não há, nessa decisão, uma escolha partidária por um dos irmãos, sua decisão independe dos feitos realizados por este, mas exclusivamente porque «seu irmão é seu irmão», pouco importa se foi criminoso ou não.

Lacan (1959-1960/1988) considera que se trata, aí, de um puro valor de linguagem, independente de todos os atributos ou circunstâncias, da relação do significante «irmão» como tal, separado de tudo que este irmão encarnou para ela em sua própria história:

«Essa pureza, essa separação do ser de todas as características do drama histórico que ele atravessou, é

²⁶O entre-duas-mortes é o termo criado por Lacan inspirado no texto sadeano: «o assassinato só retira a primeira vida ao indivíduo que abatemos; seria preciso poder arrancar-lhe a segunda, para ser ainda mais útil à natureza; pois ela quer o aniquilamento: está fora de nosso alcance dar a nossos assassinatos a extensão que ela deseja», Sade (Lacan, 1959-1960/1988 : 258).

justamente esse o limite, o ex-nihilo em torno do qual Antígona se mantém. Nada mais é do que o corte que a própria presença da linguagem instaura na vida do homem» (p.338).

A tragédia é uma ação, onde o herói e o que está a sua volta situam-se em relação a um desejo destruidor, sem nenhuma mediação. Em seu comentário, Lacan diz que talvez Antígona pudesse ser identificada à imagem da caridade. No vocabulário cristão, a caridade é o amor que move a vontade na busca efetiva do bem de outrem e procura identificar-se com o amor de Deus. Mas Lacan acrescenta que, em Antígona, só seria possível pensar em caridade se conferirmos a essa palavra uma dimensão bruta, ou seja, fora de qualquer referência simbólica.

Ismênia, irmã da heroína, obedece à lei e à vontade do rei, pois considera que «*o impossível não se deve nem tentar*» (Sófocles, 1988:201). Creonte, o rei de Tebas, age em nome do bem comum da Cidade, não só dizendo que sabe qual é o bem de todos, como atribuindo-se o poder de realizá-lo. Ambos, e cada um à sua maneira, mantêm-se no nível do interesse da conservação da vida e se Creonte atravessa um limite, como ressalta Lacan, é sem sabê-lo.

Lacan coloca o erro de julgamento do lado de Creonte, no sentido em que ele não respeita a prudência e quer estender o bem para todos e ao fazê-lo transborda sobre um outro campo. O serviço dos bens, o bem universal como imperativo categórico, é sempre a moral do poder que consiste em deixar de fora o desejo. Oposto ao erro de julgamento de Creonte, Lacan situa Antígona como aquela que, por seu desejo, viola os limites, além da infelicidade.

Ao atravessar a *até*, Antígona vai além da lei pela qual o desejo torna-se realizável neste mundo, para se destinar à Lei do desejo sem objeto, fora do mundo, o puro desejo de morte.

Lacan (1959-1960/1988:342) apresenta com a tragédia o desejo do Outro, em duas dimensões, em sua vertente de desejo fundador de toda a estrutura simbólica, e um desejo da ordem do real, criminoso, sem nenhuma mediação a não ser seu caráter radicalmente destruidor.

Antígona reivindica, não os significantes do desejo do Outro simbólico, os significantes de seu destino, da ordem das leis, mas algo que diz respeito à face real do Outro (Lacan, 1959-1960/1988:337), relativo à Lei da *Coisa*, desenvolvida fora da cadeia. O significante que a determina está para além da linguagem, puro significante isolado da cadeia que permitiria significações.

As coisas poderiam ter tido um outro término, segundo Lacan, se o corpo social tivesse aceitado perdoar, esquecer, e cobrir tudo com as honras funerárias, mesmo que as fizesse fora dos limites da cidade para não transgredir a lei. É na medida em que a comunidade se recusa a isso que Antígona deve fazer o sacrifício de seu ser para a manutenção da *Até* familiar.

Lacan (1959-1960/1988:367) nos propõe o espaço trágico, entre-duas-mortes, limitado por duas barreiras, o bem e o belo, e a aproximação e o atravessamento de cada uma delas indicados pela tríade descrita por Jones (1929): temor, culpa ou ódio.

No texto, *Temor, culpa e ódio*, Jones (1929) procura decifrar a relação entre estes três afetos e seu ponto de referência é a prática clínica, o núcleo do problema está localizado em uma série de formações estratificadas, relacionadas umas com as outras. É uma espécie de topologia, pois apesar de falar em camadas sobrepostas, na verdade há entre elas complicados entrecruzamentos impossíveis se pensamos em camadas lineares: “*de modo que é possível encontrar uma delas [das camadas] em um nível dado da mente, outra em outro nível mais profundo, novamente a primeira em um nível mais profundo ainda que a anterior, e assim sucessivamente*” (Jones, 1929:628).

Para Jones, a experiência indica, que temor e angústia ocultam a culpa, que por vezes pode achar-se oculta em camadas extraordinariamente profundas - culpa que por sua vez provém de um estado anterior de temor.

O ódio é outro disfarce da culpa. O ódio dirigido a alguém deixa entrever que o sujeito atribui a esse outro, por sua crueldade ou falta de benevolência, a causa de seus sofrimentos, eximindo-se, assim, da responsabilidade por seus sofrimentos. Desta maneira, toda a responsabilidade pelo sofrimento produzido

pelo sentimento inconsciente de culpa é deslocada para outra pessoa, e como consequência, esse outro é «cordialmente» odiado.

A última das três combinações possíveis é o temor e o ódio. O ódio, especialmente em suas formas mais atenuadas de mau humor, irritabilidade e ira, constitui um disfarce ou uma defesa contra um estado oculto de temor. Isto pode ocorrer de uma forma crônica como é o caso dos sujeitos irritáveis, ou de forma aguda, por exemplo, quando um alarme súbito provoca uma explosão de ira e não de pânico. Segundo o autor, esse temor subjacente só existirá se houver uma camada mais profunda de ódio.

São, portanto, três camadas, das quais a primeira e a terceira são da mesma natureza. Em um dos casos a camada mais profunda é o temor e nas outras duas é o ódio. São estabelecidos, assim, enlaces de dois afetos mais um, dos quais Jones retira importantes consequências clínicas.

O ódio encobre tanto a angústia quanto à culpa e nos dois casos o ódio provém de uma camada mais profunda. A cólera é acompanhada, da parte do sujeito, de uma intensa convicção de que está com a razão, um sentimento absoluto de auto-justificação denominado de justa indignação.

Servindo-se dessas referências, Lacan esboça uma topologia onde o bem e o belo são barreiras que delimitam o entre-duas-mortes. Ao aproximar-se do limite do bem o sujeito experimenta o ódio, e no atravessamento do limite da beleza encontra-se o temor ao qual Lacan agrega a piedade, inspirado pela *Poética* de Aristóteles. Quando se atravessa um limite, do bem ou do belo, o sujeito penetra no entre-dois do desejo e se ele retrocede, recua ou renuncia, a tradução subjetiva dessa renúncia é a culpa. Por isso, Lacan (1959-1960/1988:382) conclui que *«a única coisa da qual se possa ser culpado, pelo menos na perspectiva analítica, é de ter cedido de seu desejo»*.

A barreira do bem é própria da conservação da vida, do princípio do prazer, relativa aos objetos que imaginariamente realizariam o desejo. Esses objetos surgem para o sujeito em diversas formas, na religião como promessa de um deus redentor, ou no capitalismo nos objetos de consumo, e em todas as coisas que possam alimentar a idéia de um objeto benéfico para garantir a conservação da vida.

Essa barreira, especificada pelo princípio do prazer e da realidade, é o bem articulado à função do desejo, não como um bem natural, uma harmonia a ser reencontrada no caminho da elucidação do desejo, nem resposta a uma necessidade, mas potência de satisfazer.

Essa relação, do homem com o real dos bens, organiza-se, segundo Lacan, em torno do poder do outro imaginário em privá-lo, como vimos em Jones. Um bem, um gozo que supostamente o outro teria acesso e do qual o sujeito se sente excluído, sem poder apreendê-lo por nenhuma via. É despertado, assim, um ciúme, não um ciúme banal, mas algo que Lacan (1959-1960/1988:288) chamou *Lebensneid*, inveja do viver, um ódio, uma necessidade de destruir. Assim, na fronteira da travessia da barreira do bem, encontra-se o ódio.

A segunda barreira é a do belo. Lacan define a relação do belo com o desejo como ambígua pois este tem o efeito de suspender, rebaixar, desarmar o desejo. O belo e o desejo podem também se conjugar, mas ele nos adverte que quando isso ocorre é sempre sob a forma do ultraje. Lacan (1959-1960/1988:340) emprega aí o termo ultraje em sua forma própria, isto é, para designar a passagem de um limite, «*ultrapassar o direito que se tem de menosprezar o que ocorre na maior desgraça*». Ele distingue aí duas faces do desejo, extinção ou temperança pelo efeito da beleza e, por outro lado, uma disrupção de todo objeto.

O efeito da beleza é um efeito de cegamento, o que ocorre além dela, não pode ser olhado. Na clínica, Lacan nos diz, que as referências ao registro estético são correlatas de algo que se presentifica que é sempre do registro de uma pulsão destrutiva. Mas o belo em sua função, ao contrário do bem, não engoda.

A função do belo, segundo Lacan (1959-1960/1988:302), é precisamente a de indicar o lugar da relação do homem com sua própria morte, e de fazê-lo somente numa fulguração, num brilho e esplendor. O belo nessa concepção não tem nenhuma relação com o ideal, mas com a forma do corpo, a imagem articulada à função do narcisismo, como o que representa a relação do homem

com sua segunda morte, o significante de seu desejo, seu desejo visível (Lacan, 1959-1960/1988:357).

Na primeira parte do *Seminário 7* (1959-1960/1988), o Aristóteles da *Ética a Nicômaco* é uma referência essencial para pensar uma ética do ideal, mas em seu comentário sobre Antígona, Lacan vai se referir ao Aristóteles da *Poética*, para buscar o sentido da ação trágica:

«A tragédia é a representação (*μιμησις*) de uma ação nobre levada até seu termo, e tendo uma certa extensão, por meio de uma linguagem condimentada de espécies variadas, utilizadas separadamente segundo as partes da obra. A representação é colocada em ação pelos personagens do drama e não há recurso à narrativa; e representando o temor e a piedade, realiza uma purificação dessas emoções» (Aristóteles, 1973:447).

O termo *μιμησις* (*mimesis*), na edição brasileira da *Poética* (Aristóteles, 1973b), é traduzido por imitação. Num desenvolvimento dessa passagem de Aristóteles, Depelsenaire (1988), em *Aristote et la tragédie*, traz uma recente tradução francesa de Dupont-Roc e Lallot, onde o termo é traduzido por representação. Em seu comentário, Depelsenaire (1988:15), esclarece que '*mimesis*' no sentido trágico é o isolamento de um traço, um signo e não a reprodução de um paradigma ideal. O modelo sugerido na *Poética* de Aristóteles para '*mimesis*' é a pintura, cuja virtude própria não está no grau de perfeição imitativa mas pretende realçar na ordem visual uma forma depurada como a composição poética visa o agenciamento de um mito, paradigma do esquema lógico da tragédia. A escolha deliberada de um herói trágico teria, assim, a mesma função da cor no campo da pintura.

A tragédia é representação de uma ação e não o recurso à narrativa, colocação em ato que produz um efeito de purificação das emoções. O texto de Depelsenaire é particularmente esclarecedor neste aspecto, ao comentar o termo grego *χαθαρσις*, purificação ou catarse. Este não é um termo originalmente aristotélico, tem uma longa tradição que o antecede, em particular no culto dionisíaco como exorcismo de um entusiasmo, sob a forma de uma epidemia de dança frenética. O outro sentido é médico, com a

conotação de purgação. A originalidade de Aristóteles é destacar este termo da tradição do teatro, e tratá-lo não no sentido de exorcismo, pois não se trata de purgação, o que espectador deve realizar é uma substituição do temor e da piedade. A tragédia teria, assim, a função de suscitar, através da representação, um prazer legítimo que substitui o desprazer.

Para Aristóteles, a tragédia não é para provocar medo no espectador através de ações suscitando o pavor, a surpresa ou efeitos de horror crescentes. Não é a experiência patológica do espectador que importa, nem sua edificação moral, o ponto essencial é o prazer que o espectador apreende no espetáculo de uma tragédia. A tragédia é catártica, é purificação, na medida que oferece ao espectador os próprios objetos purificados. A *καθαρσις* não tem nenhuma relação com uma descarga de humor, é o efeito de prazer da operação de representação, a própria operação de representação é uma purificação.

Temor e piedade não estão na tragédia para exprimir as emoções ou para colocá-las em cena, no sentido de imitar, mas emoções que devem ser atravessadas, mediadas pela representação, pelo agenciamento dos fatos representados, pela própria atividade representativa. A emoção trágica não é a emoção bruta ou sensação imediata, é precisamente a emoção purificada. A piedade, por exemplo, não deve nascer, diz Aristóteles, da violência da qual é objeto um personagem, mas do encadeamento inevitável dos fatos que fazem sua desgraça, com suas conseqüências terríveis.

Essa leitura de Depelsenaire esclarece um aspecto fundamental da função dessa tragédia para Lacan pois há uma tendência em pensar que ele está tomando o personagem Antígona como exemplar, quando o que pretende é demonstrar o efeito da representação produzido no espectador, ou seja, o efeito da colocação em ato do ultrapassamento dos afetos, o temor e a piedade.

Alguns comentadores deste seminário de Lacan tentaram identificar a estrutura da personagem, histérica, perversa ou psicótica, conforme a abordagem de cada um, fazendo de Antígona um modelo. Essa leitura, além de não corresponder à direção sugerida por Lacan no *Seminário 7*, ainda se

opõe ao ponto de vista lacaniano segundo o qual, um personagem literário não é passível de interpretação.

A atividade representativa, em sua função catártica, oferece ao espectador um objeto depurado em relação ao qual poderá desfrutar um prazer intelectual em substituição ao desprazer suscitado pelo temor e pela piedade. A imagem de Antígona oferece um prazer decorrente de um apaziguamento do desejo, cumprindo uma função de detenção do desejo e um efeito de entusiasmo.

Ao mesmo tempo, o brilho de Antígona tem a função de indicar algo irreduzível no desejo que o leva em direção à Coisa. Antígona, ao ultrapassar os limites da lei, presentifica uma exigência absoluta, um desejo incomparável, que visa Outra coisa, para além do apaziguamento do registro do princípio do prazer, o gozo da transgressão.

Sob essa perspectiva, Mandil (1993:100) nos esclarece a hipótese lacaniana, sobre a beleza de Antígona, afirmando que esta deve ser tomada como um efeito da operação de representação articulada pela tragédia como função catártica exercida pelo poder de atração e fascínio advindos da prevalência da imagem da heroína sobre todas as imagens. A imagem de Antígona permite a purificação de tudo aquilo que é da ordem do imaginário, fazendo desaparecer a proliferação de imagens, o que é atingido são as emoções que poderiam estar associadas a essas imagens : “*somos purgados [da série imaginária] por intermédio de uma imagem entre outras*” (Lacan, 1959-1960/1988:301) . E, acrescenta Lacan, o poder dissipador da imagem de Antígona sobre as demais imagens provocadas pela peça está intimamente associado à sua beleza e como imagem prevalente, possui um efeito purificador.

A erótica trágica estaria então, por um lado, na *transgressão* da heroína trágica, no atravessamento das barreiras e o encontro com esse objeto absoluto, *das Ding*. Do lado do espectador, estaria no *atravessamento* do temor e da piedade através do efeito da purificação produzido pela representação trágica, cujo resultado é o entusiasmo.

Na tragédia podemos, portanto, identificar duas situações, uma vivida pela heroína e outra pelo espectador. Do lado da heroína é a passagem ao ato, a transgressão das barreiras do bem e do belo e o encontro com a Coisa como pura pulsão de morte. Do lado do espectador é a experiência do atravessamento do temor e da piedade, uma purificação do imaginário que permite um atravessamento sem o encontro com a Coisa, sem identificação e sem passagem ao ato.

Depreendemos dessas situações, duas eróticas do trágico, a vivida pelo herói e aquela que o espectador experimenta. O herói trágico visa o encontro com a Coisa, o espectador, está ex, fora do espetáculo e sua experiência é de atravessamento do temor e da piedade mas sem o encontro com a Coisa.

O que o sujeito conquista na análise, na transferência, é segundo Lacan (1959-1960/1988:360), sua própria lei, é a aceitação de algo que começou a se articular antes dele nas gerações precedentes, sua *Até*. O analista, ao contrário do parceiro do amor que dá o que não tem, ele oferece o que ele tem, seu desejo.

A separação entre a pulsão e o significante, e o gozo como impossível, para além do simbólico, cria um impasse, que Lacan coloca a trabalho nos seminários subsequentes. O *Seminário 20: Mais ainda* (1972-73/1982) é o momento em que Lacan retoma a ética para formular o gozo da não-relação, tal como veremos no próximo capítulo.

IV

ERÓTICA DO NÃO TODO

Ao situar o fim de análise e a experiência com o feminino no espaço trágico, o término do seminário sobre a ética deixa em suspensão as relações do desejo com a pulsão de morte, levantando questões que só serão consolidadas alguns anos mais tarde. A purificação do desejo é tão bem sucedida que admite a dedução que ao transpor um certo limite, aquele que conclui sua análise, o analista, dispensaria o semblante e a fantasia, e se transformaria numa espécie de herói do real.

Mesmo o esclarecimento de Lacan (1959-1960/1988): «*Não os distingo [o herói e o homem comum] como duas espécies humanas – em cada um de nós há a via traçada para um herói, e é justamente como homem comum que ele a efetiva*» (p.383), não foi bastante para evitar uma interpretação do final de análise pela pura via trágica.

Depois disso, Lacan formaliza o objeto *a* e a função da fantasia em sua relação com o desejo, mas no final do *Seminário 11* verificamos que a suspensão da *Ética* ainda se mantinha. Depois de quatro anos sem mencionar o desejo puro, não é em vão que Lacan ainda se lembra de fazer uma advertência, como um refrão que insistisse: “*O desejo do analista não é um desejo puro*” (1964/1985:260). Ele só diz isso: «não é puro».

1. Mais ainda

A ética não cessa de persistir. As primeiras palavras de *Mais ainda*, o seminário 20, são uma referência literal ao seminário da ética: «*Me aconteceu não publicar A Ética da psicanálise. [...] Com o tempo, aprendi que podia dizer sobre isso um pouco mais. E, depois, percebi que o que constituía meu caminhar era da ordem do «não quero saber nada disso»* (Lacan, 1972-

73/1982:9). Lacan percebe, então, porque a suspensão se mantinha, como ele mesmo diz, era algo da ordem do «não querer saber».

Ele não queria saber da substância do corpo como aquilo que goza, que a incidência da linguagem sobre o corpo não é só mortificação mas produz gozo. Ele constata, assim, que havia valorizado o corpo mortificado pelo significante, um corpo esvaziado de sua dimensão de ser vivo. No *Seminário 20*, trata-se de um corpo vivo, sexuado:

«Não é lá que se supõe propriamente a experiência psicanalítica? – a substância do corpo, com a condição de que ela se defina apenas como aquilo que goza. Propriedade do corpo vivo, sem dúvida, mas nós não sabemos o que é estar vivo, senão apenas isso, que um corpo, isso goza. Isso só se goza por corporificá-lo de maneira significante» (p.35).

O desejo puro é puro porque é sem o corpo. O gozo no *Seminário 7* através da sublimação ou transgressão, é o gozo sem corpo ou puro encontro com a morte.

No *Seminário 20*, o gozo ganha corpo, a sublimação não é sem o corpo, a linguagem é gozo e perde a utilidade, isto é, não visa a comunicação. A sublimação passa a ser o gozo da própria realização da escrita. A transgressão é a que a linguagem realiza no corpo, subvertendo seu uso e suas qualidades, criando ilhas de gozo onde não deveria.

Lacan quer reduzir a proliferação de sentido na análise que, de certa maneira, sua teoria do significante propiciou. Ele quer uma transmissão que não autorize interpretações múltiplas, nem a unidade dogmática, mas algo que produza corte e descontinuidade: *«Minha topologia não é uma substância que situe além do real aquilo que motiva sua prática. Não é teoria. Mas ela deve dar conta de que haja cortes do discurso tais que modifiquem a estrutura que ele acolhe originalmente» (Lacan, 1972/2003:479).*

Ele deseja transmitir a psicanálise em fórmulas precisas, concisas, uma psicanálise que não despeje sentido aos borbotões, mas que desate os nós significantes e permita a emergência do real, segundo ele se expressa em *Televisão* (Lacan, 1974/2003:515). Para realizar essa operação ele imprime

modalizações psicanalíticas à lógica e à topologia, fazendo destas, seus principais instrumentos de articulação:

«A formalização matemática é nosso fim, nosso ideal. Por que?- porque só ela é matema, isto é, capaz de se transmitir integralmente. A formalização matemática, é a escrita, mas que só subsiste se eu emprego ao apresentá-la a língua que eu uso. Eis aí a objeção – nenhuma formalização da língua é transmissível sem o próprio uso da língua. É por meu dizer que esta formalização, ideal metalinguagem, eu a faço existir» (1972-73/1982:161).

No *Seminário 7*, Lacan já havia se insinuado no campo da lógica e da topologia. O feminino, elevado à dignidade de Coisa, é um vazio desprovido de consistência, real situado para além do significante e da significação, definindo um gozo impossível. É em torno de *Das Ding*, esse objeto vazio, que encontra-se no centro e, ao mesmo tempo, excluído, na mais radical exterioridade, que organiza-se o espaço trágico constituído pelo limite imposto pelas barreiras.

Bordas e limites definem campos diferentes num mesmo plano, e o que está em jogo são os desvios, transgressões e ultrapassagens para se alcançar ou evitar o objeto. Já está aí o esboço de uma topologia, no entanto, este desenho ainda está mais próximo de uma cartografia.

No *Seminário 20: Mais ainda*, Lacan (1972-1973/1975) introduz um espaço de gozo sexual, estabelecendo uma relação ao infinito específica para cada sexo, cuja topologia define os lugares em termos de limite, convergência e infinito: «Neste espaço de gozo, tomar algo limitado, fechado, é um lugar, e falar disso é uma topologia» (p.17).

Com o gozo impossível temos por um lado, a erótica do amor cortês, uma erótica masculina que coloca a dama no lugar de *das Ding* como um objeto ideal, só alcançável através da sublimação; e por outro lado a erótica do trágico, mais característico de um gozo feminino, é o abandono heróico do simbólico e do imaginário e encontro com *das Ding*, além do princípio do prazer, pura pulsão de morte.

Em *Mais ainda*, o paradigma do gozo é a não-relação, o gozo sustentado pela essência do significante, gozo Um sem o Outro. Sob esse paradigma e com a expectativa de fazer aparecer algo de novo *do lado das damas*, o

verdadeiro tema de Lacan será a elaboração do *nãotodo* (*pas tout*), uma estrutura correlativa à face real do Outro, do Outro que não existe:

«Essa questão da relação sexual, se há um ponto de onde isto poderia se esclarecer, é justamente do lado das damas, na medida em que é da elaboração do nãotodo que se trata de romper o caminho. É meu verdadeiro tema deste ano, por trás desse Mais, ainda, e é um dos sentidos do meu título. Talvez assim eu chegue a fazer aparecer algo de novo sobre a sexualidade feminina» (p.78).

No presente capítulo pretendemos acompanhar essa nova elaboração do *nãotodo* e suas conseqüências para a sexualidade feminina. Identificaremos, primeiramente, o gozo da não-relação, em seguida, buscaremos definir a lógica, que orientou as fórmulas da sexuação e a topologia do espaço do gozo sexual. Com esse material procuraremos definir as estratégias femininas e, finalmente, esboçar o que seria uma erótica do *nãotodo*.

- **O Gozo da não-relação**

Lacan retorna à questão freudiana: o que ela deseja? Freud já havia verificado que a simples transposição simétrica da fórmula masculina do complexo de Édipo e o de castração, para a menina, não funciona. O menino encontra no pai um apoio para a identificação viril que corresponde a seu sexo, enquanto a menina só pode se identificar com a mãe e não com a mulher, pois não existe um traço que dê suporte à feminilidade. Há, portanto, um impasse em Freud, como observa André (1987:203), ou ela torna-se *toda* fálica pela via da identificação ao pai ou à mãe, ou torna-se *toda* mulher, ao eliminar a sexualidade fálica na transposição de zona erógena do clitóris para a vagina.

Se esse impasse freudiano manteve a feminilidade como enigma e obscuridade, como o próprio Freud expressa em diversas passagens, por outro lado, ao demonstrar a inaturalidade da sexualidade e o feminino como inapreensível, Freud constatou a dessimetria e disparidade entre os sexos, abrindo a via que possibilitou as formulações lacanianas sobre a sexualidade feminina.

Em um artigo do mesmo ano do Seminário 7, *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, Lacan (1960/1998) problematiza

a concepção do complexo de Édipo e do complexo de castração em *Totem e Tabu* (1913/1974), para demonstrar dois gozos distintos e não duas zonas erógenas. Esta distinção entre os gozos é formulada a partir do mito da horda: um gozo mítico sem limite, relativo ao pai primitivo, que deve ser interdito pela castração e o gozo sexual alcançado «graças» à castração, ordenado pelo primado do falo como significante.

No *Seminário 20: Mais ainda* (1972-73/1982), o ponto de partida é o gozo do Um sem o Outro, o Outro não existe. O aforismo de Lacan – *não há relação sexual* – refere-se a uma nova dialética dos gozos, o gozo Um concentrado na parte fálica do corpo e o gozo feminino para além do gozo fálico, para-sexuado, fora da linguagem como gozo do corpo do Outro sexo. Por corpo do Outro sexo, deve-se entender ao mesmo tempo o corpo, em sua dimensão de alteridade, e o corpo do outro como meio de gozo do corpo próprio.

Esse conceito de não relação que domina o sexto paradigma, segundo Miller (1996), é um limite ao conceito de estrutura, um *apriori* que faz aparecer uma relação subtraída da necessidade e voltada para a contingência. Todos os termos que apareciam como prévios e asseguravam a conjunção – o Outro, o Nome-do-Pai, o falo -, ficam reduzidos a conectores:

«[...] a aparente necessidade da função fálica se descobre ser apenas contingência. É enquanto modo do contingente que ela pára de não se escrever. A contingência é aquilo no quê se resume o que submete a relação sexual a ser, para o ser falante, apenas o regime do encontro» (Lacan, 1972-73/1982:127).

Lacan propõe uma aliança originária entre o gozo e *lalangue*, a fala antes de seu ordenamento gramatical e lexicográfico, sob a forma do gozo do blábláblá, a palavra não como comunicação, mas como gozo.

No paradigma do gozo da não-relação, tal como foi destacado por Miller, podemos resumir os efeitos de disjunção entre o gozo e o significante, nas quatro versões do gozo do Um no *Seminário 20*: 1) O gozo do corpo é o fundamento do individualismo moderno, e não as relações entre gozo e saber como havia sido formulado no *Seminário 17* (1969-1970); 2) O gozo solitário concentrado sobre a parte fálica do corpo, gozo do idiota ou masturbatório; 3)

O gozo da palavra, isolado do Outro, como blábláblá que não visa o reconhecimento, mas uma satisfação específica do corpo falante; 4) Uma versão da sublimação que não implica o Outro.

No discurso de Freud, *Eros* é definido como fusão, dois fazendo um. Mas como não há nenhuma chance de se chegar a isso, Freud faz surgir um fator que faz obstáculo a este *Eros* universal, sob a forma de *Thanatos*, a redução ao pó (Lacan, 1972-73/1982:90). É metáfora de Freud das duas unidades do gérmen, óvulo e espermatozóide e sua fusão engendrando um novo ser. Mas esta fusão não se faz sem uma meiose, sem uma subtração antes mesmo da conjugação se produzir.

Essa metáfora biológica não é suficiente para confortar Lacan (1972-73/1982:90), como ele mesmo diz. Se o inconsciente é estruturado como uma linguagem, é preciso interrogar este Um com a língua.

Para falar de amor Lacan parte do um que não é coalescência de dois, é o Um sozinho - *há do Um*.

Ao lado da disjunção entre significante e gozo, Lacan articula a disjunção, entre o amor e o semblante, pois o amor visa o Outro mas só atinge um semblante ao qual tenta dar consistência. O amor procura cercar o ser do Outro cuja falha foi revelada pelo gozo: «*Encore, mais ainda, é o nome próprio da falha de onde parte do Outro a demanda de amor*» (Lacan, 1972-73/1982:13).

O gozo está ligado ao significante e não é recíproco, enquanto o amor faz signo e é recíproco, tenta fazer o Um que através do sexo seria impossível, mas a relação que ele estabelece não é sexual: «*quando se ama não se trata de sexo*» (Lacan, 1972-73/1982:37) .

O amor é abordado ao longo do seminário e André (1987:253) identifica neste percurso suas três vertentes: o amor imaginário da identificação, o simbólico do significante mestre e o real do objeto.

No primeiro capítulo é abordado o amor imaginário que se confunde com a identificação com o semelhante, na medida em que, supostamente, haveria um conteúdo consistente por atrás da imagem do outro. No entanto, o que sustenta a imagem $i(a)$ é, o objeto a , resto do corpo, sem conteúdo, causa de

desejo, suporte de sua insatisfação, ou de sua impossibilidade (Lacan, 1972-73/1982:). O amor, apesar de recíproco é, segundo Lacan, impotente pois seu desejo de fazer Um, ignora a impossibilidade da relação entre os dois sexos.

No plano simbólico, no lugar do semblante é a palavra de amor que tenta isolar um significante que iria designar o ser do amado. Esse amor visa também apreender o Outro, mas pela fala, ligada ao funcionamento do significante-mestre que pretende dar consistência ao ser do sujeito: «*o amor visa o ser, isto é, aquilo que na linguagem, mais escapa*» (Lacan, 1972-73/1982:55), a fala de amor fica assim condenada à infinitude.

A vertente real do amor surge da brecha que se abre na disjunção entre gozo e desejo. O desejo coloca em jogo a relação do sujeito com o Outro simbólico, o gozo convoca o corpo do Outro real mas este falha e a relação fica reduzida à fantasia. Entre esse Outro desencarnado e o Outro que não existe surge o amor que se dirige ao ser em relação ao qual o desejo não funcionaria mais como limite ao gozo. No entanto, este ser é inapreensível: «*O amor demanda o amor, tentativa sempre fracassada de responder à falha no Outro. De onde parte o que é capaz de responder pelo gozo Outro do corpo? Não é o amor [...] é o amuro*» (Lacan, 1972-73/1982:13)

A tentativa de estabelecer a relação através do amor, leva à constatação, da inconsistência imaginária, da impotência do simbólico e do inapreensível do real. O que vem fazer limite nesse deslizamento por onde escapa o ser, é o que Lacan chama o amuro. Com esse termo, ele coloca o objeto *a* da fantasia, a que se reduz a relação no plano real, como um muro, amuro, que se interpõe na apreensão do ser.

- *A Ex-sistência e as fórmulas da sexuação*

Em Freud, como vimos, a castração no menino é imaginarizada como ameaça ao órgão e na menina como carência. Lacan (1957-1958/1999) observa, no *Seminário 5: As Formações do inconsciente*, que o falo não se confunde com o órgão como acessório do corpo. Na antiguidade grega, o emprego da palavra é a propósito de um simulacro, de uma insígnia, «*oco que se introduz no espaço cheio do mundo*» (p.359).

O mito de Isis em Plutarco, lembrado por Stevens (2003:59), ilustra bem essa diferença entre o órgão e o falo: depois que Osíris foi cortado em pedaços e estes foram dispersos no Nilo, Isis passa seu tempo a buscá-los para reconstituir o corpo de seu marido. Mas há um pedaço que ela nunca encontra, o pênis. Em cada um desses lugares em que não o encontra, ela ergue uma estátua do falo. Onde não há encontra-se o falo. O falo não coincide com o pênis, mas está onde não há o órgão, é, portanto, o significante de uma falta.

Em sua leitura de Freud, no *Seminário 5*, Lacan (1957-1958/1999) enfatiza que o decisivo na castração não é que o sujeito tenha ou não o pênis, o decisivo é que a mãe não tem o falo. Porque ela não tem e deseja o falo, esse significante do desejo, o filho quer ser o falo, mas essa aspiração está condenada ao fracasso: não se pode ser o falo. Esse fracasso e o desejo insatisfeito configuram o que Lacan chamou *falta-a-ser (manque-à-être)*.

À *falta-a-ser* se superpõe a *falta-a-ter (manque-à-avoir)*²⁷, que corresponde à vertente imaginária da castração. Nos dois sexos, ter o órgão introduz a dimensão da falta, em um por temer perdê-lo, na outra porque se sente privada.

No *Seminário 20* (1972-73/1982), a função fálica não é tornar um parceiro do outro como está proposto em *A Significação do Falo*, mas qualificar a relação do próprio sujeito com essa função: «*Aí está o que este ano deve pôr um ponto final, e dizer, do Falo, qual é, no discurso analítico, a função*» (p.54) e o termo *manque-a-être*, associado ao corpo de gozo, é substituído pelo termo *parlêtre*, ser falante.

A função fálica (Φx) faz suplência à relação sexual que não há, fórmula cujo alcance só será esclarecido com a escritura das fórmulas da sexuação.

Em *O saber do psicanalista*, Lacan (1971-1972) apresenta a sexualidade segundo o modelo animal:

«*Se houvesse uma relação articulável no plano sexual, se houvesse uma relação articulável no ser falante, ela*

²⁷ Essa formulação, da *falta-a-ser* como falta constitutiva sobre a qual se instala a *falta-a-ter*, está presente em Lacan na *Significação do falo* (1958b), mas em *Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina* (1958a), ele inverte a formulação colocando a *falta-a-ter* como primordial: «[...] *falta-a-ser que simboliza o falo, se estabelece de maneira derivada sobre a falta-a-ter que engendra toda frustração global da demanda...* ».

deveria anunciar-se nos seguintes termos: todos de um mesmo sexo com todos do outro sexo. É evidentemente a idéia que nos supera, no ponto em que estamos, a referência ao que chamei o modelo animal: atitude de cada um de um lado em relação a todos os outros de outro. Vocês vêem que o enunciado se promulga segunda a forma semântica, a forma semântica do Universal» (03/03/1972).

Tal eficácia do encontro entre os sexos no modelo animal, sem intermediação da função significante do falo, é o gozo absoluto que se encontra numa relação «*de todos de um sexo com todos de outro sexo*».

A linguagem desvirtua inteiramente esse gozo. O ser falante (*parlêtre*), por estar excluído desse gozo absoluto, goza parcialmente quando pratica o ato sexual, pois goza do falo. No lugar do gozo absoluto, ele está sujeito a dois gozos: o gozo fálico e o gozo do Outro, logicamente inexistente, que corresponderia à relação sexual.

A partir dos conceitos freudianos e da modalização da lógica clássica, Lacan cria uma lógica psicanalítica específica relativa à sexuação dos seres falantes. Mediante essa lógica, que se reduz a quatro fórmulas construídas em torno da função fálica, pode se inscrever para cada um, independente do sexo biológico, uma identidade sexual, um lugar como homem ou como mulher: «*O homem, uma mulher, não são nada mais que significantes. É daí, do dizer enquanto encarnação distinta do sexo, que eles tomam sua função*» (Lacan, 1972-73/1982:54).

As fórmulas da sexuação são mito-lógicas, é a formulação, do mito freudiano de *Totem e Tabu* (1913/1974), orientada por uma lógica que Lacan chamou de ex-sistência.

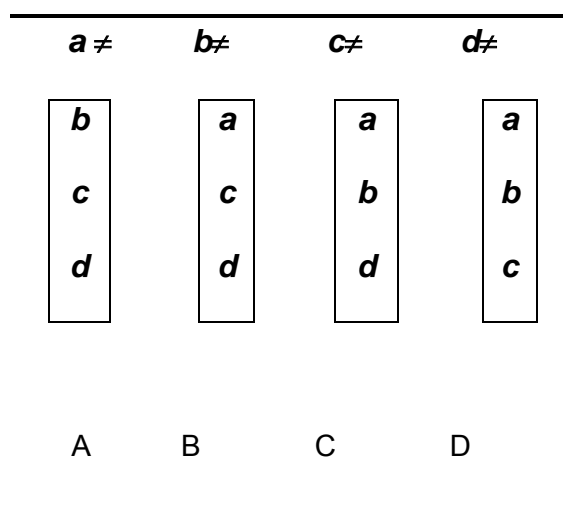
Como vimos, no que concerne à sexualidade nos seres falantes, Freud já havia demonstrado a disparidade entre os sexos, não há uma diferença natural determinada pela anatomia que permita separar dois conjuntos complementares, o de homens e o de mulheres. Lacan (1972-73/1982) encontra na escrita matemática um ponto de orientação para pensar a função da linguagem que faz suplência à relação sexual que não existe:

«É no jogo mesmo da escrita matemática que temos que encontrar o ponto de orientação para o qual nos dirigir para, dessa prática, desse laço social novo que emerge e singularmente se estende, o discurso analítico, tirar o que se pode tirar quanto à função da linguagem [...]» (p.66)

Tendo como referência a teoria dos conjuntos e o princípio diacrítico do significante em Saussure, segundo o qual um significante não pode ser descrito por suas propriedades intrínsecas, mas só existe em oposição a um ou dois outros significantes, Miller (1981/1988:14) vai definir a lógica lacaniana da existência.

Partindo de quatro elementos constantes **a**, **b**, **c**, **d**, e da operação da diferença (\neq), para definir um elemento, **a**, basta escrever sua diferença com **b**: $a \neq b$, sua diferença com **c**: $a \neq c$ e sua diferença com **d**: $a \neq d$. O mesmo vale para cada elemento. Graças ao símbolo da diferença (\neq) pode-se definir num campo quatro subconjuntos; cada um deles define um elemento do domínio inicial.

Verifica-se que sempre haverá uma distância entre o conjunto inicial e os diferentes todos que se definem a partir da operação da diferença, sempre faltará um elemento para se reconstituir o todo.



Ser diferente de **a**, como é o caso de **b**, **c**, **d** é equivalente a pertencer a um conjunto A, assim, o símbolo (\neq) permite definir outro, o símbolo de

pertinência (**€**). Retira-se daí um princípio: para todo **x**, se **x** é diferente de **a**, **x** pertence ao conjunto **A**, ou seja: $\forall x, x \neq a \leftrightarrow x \in A$.

Qualquer que seja o conjunto definido na área dos objetos de um campo, a partir do símbolo da diferença, há ao menos um elemento que não forma parte dele. Obtêm-se, assim, uma regra geral: $\forall E \exists x, x \notin E$.

c b d ≠ a	b € A		
a ∉ A	c € A		$\forall x, x \neq a \leftrightarrow x \in A$
	d € A		

Para se fazer o todo, sejam quais forem os elementos, é necessário sempre um **a** mais, que esteja fora, pois, é o elemento **a** mais que opera a totalização. A categoria lacaniana de ex-sistência, designa esse elemento que fica fora no matema $S(\mathbf{A})$, indicando que sempre faltará um significante para que haja universo de discurso.

O que é existir? É a pergunta de Badiou (1993:95) para falar da função de ex-sistência do zero. É impossível existir por si mesmo, ou ser elemento de si. Existir é ser tomado na ex-sistência de um Outro, pertencer a um Outro. Badiou distingue, assim, duas maneiras de existir em um Outro, como elemento (**x € A**) ou como parte (**x ⊂ A**). Ou seja, tomando um significante do tesouro dos significantes do Outro ou como objeto **a**, objeto parcial, uma parte do Outro. É impossível **x** ser elemento de si mesmo (**x ∉ x**), mas tudo que existe é parte de si mesmo (**x ⊂ x**), pois tudo o que existe em **x**, existe evidentemente em **x**. Há, assim, uma separação irreduzível entre o existir do tipo elementar e o existir do tipo parte.

O zero não é Outro de nada, nada existe a partir de zero, nada pertence a zero. É um conjunto vazio, nenhum **x** lhe pertence (**x ∉ ∅**), zero é a letra do não simbolizável, uma marca real. Zero é o real.

Para passar do zero ao 1 no próprio vazio, sem acrescentar nada, parte-se do vazio como uma parte de qualquer Outro (**∅ ⊂ A**), ou seja, todo Outro

admite um real como parte. O próprio vazio é parte do vazio ($\emptyset \subset \emptyset$), assim como todo x é parte de x . Se x é um elemento de A , o conjunto cujo x é o único elemento é uma parte de A . Temos assim, um conjunto unitário de x $\{x\}$ onde $x \in \{x\}$. O conjunto unitário de x é o menor Outro que faz existir x , pois apenas faz existir x .

Visto que o conjunto unitário de x apenas faz existir x , e que A faz existir x , o conjunto unitário é uma parte de A : $x \in A \Rightarrow \{x\} \subset A$.

Assim, cada uma das partes de um existente x é um novo existente, o conjunto das partes de x , $P(x)$.

O vazio é a única parte do vazio $P(\emptyset)$, o conjunto das partes do vazio só tem um elemento $\{\emptyset\}$. Assim, o 1 é o conjunto das partes do zero: $1 = P(\emptyset) = \{\emptyset\}$. O 1 é o existente cujo único elemento é o vazio, ou o zero. O 1 é o outro mínimo do zero, ele inscreve que zero existe. Os outros números são deduzidos a partir do zero e do 1. O zero é, assim, a exceção a partir da qual funda-se a série dos números naturais. Ao colocar o conceito (0), que corresponde a nenhum objeto, o número um (1) nasce de uma inexistência, como o «um da inexistência».

A exceção fundando o todo, opera uma profunda alteração no ponto de partida da escritura das fórmulas quânticas da sexuação em relação à ordem da lógica clássica.

Na lógica aristotélica se distinguem quatro proposições: a primeira é a afirmativa universal, todos os x são F , todos os homens são brancos; a segunda afirmativa particular, alguns x são F , alguns homens são brancos; a universal negativa: nenhum x é F , nenhum homem é branco e a particular negativa, alguns x não são brancos.

No quadrado lógico aristotélico, o ponto inicial é A , a universal afirmativa, enquanto na lógica lacaniana, como vimos, o ponto inicial é a exceção que nega o universal, e no mesmo movimento o limita e funda. As outras fórmulas são obtidas pelos diferentes modos de negação desta fórmula fundamental.

A escritura lacaniana realiza uma distorção na lógica aristotélica, tal como descreve Alemán (2001:119): O «Todo» da universal aristotélica será substituído pelo «para todo» escrito com o quantificador \forall , que pode ser

negativado por uma barra situada acima ou à esquerda da letra, (\neg), «*nãotodo*».

No mito da horda, trata-se de um bando primitivo, sem lei nem desejo, dividido entre o gozo bruto de um macho e a privação do resto. A força do pai define o monopólio das fêmeas:

«Os desejos sexuais não unem os homens, mas os dividem. Embora os irmãos se tivessem reunido em grupo para derrotar o pai, todos eram rivais uns dos outros em relação às mulheres. Cada um queria, como o pai, ter todas as mulheres para si. A nova organização terminaria numa luta de todos contra todos, pois nenhum deles tinha força tão predominante a ponto de ser capaz de assumir o lugar do pai com êxito. Assim, os irmãos não tiveram outra alternativa, se queriam viver juntos, do que instituir a lei contra o incesto, pela qual todos, de igual modo, renunciavam às mulheres que desejavam e que tinham sido o motivo principal para se livrarem do pai» (Freud, 1913/1969:172).

Do lado masculino da lógica da sexuação, o assassinato do pai que escapa à castração e goza de todas as mulheres e os filhos castrados, tornam-se simultaneamente a exceção à lei do falo e o conjunto, que asseguram a existência da proposição universal: «existe um que não está submetido à lei do falo».

A proposição que indica a formação do «todos», baseada na instauração da lei a que os filhos ficam submetidos depois do assassinato do pai, define-se pela fórmula: «para todo x funciona a lei do falo». A castração toma, assim, a função de um limite que alinha os homens e assegura a posição masculina.

Nas fórmulas, o argumento (x) é um significante ao lado de outros significantes e toma valor de homem ou de mulher pelo viés da função fálica ($\Phi.x$).

Do lado homem: $\exists x . \overline{\Phi x}$: existe um sujeito para quem a função Φ não funciona; ou existe um homem que não se inscreve na castração.

$\forall x. \Phi x$ para todo sujeito funciona Φx , ou, todo homem está submetido à castração. Essa fórmula indica que é pela função fálica que o homem como todo se inscreve, exceto que essa função encontra seu limite na existência de

um x pela qual a função Φx é negada, $\exists x . \overline{\Phi x}$. O todo repousa, portanto, sobre a exceção colocada como termo sobre Φx , que a nega integralmente (Lacan, 1972-73/1982:107).

HOMEM	MULHER
$\exists x . \overline{\Phi x}$ $\forall x . \Phi x$	$\overline{\exists x . \overline{\Phi x}}$ $\overline{\forall x . \Phi x}$
S Φ	$s(A)$ (A)

The diagram shows a grid with two columns: 'HOMEM' and 'MULHER'. The top row contains logical formulas: for 'HOMEM', $\exists x . \overline{\Phi x}$ and $\forall x . \Phi x$; for 'MULHER', $\overline{\exists x . \overline{\Phi x}}$ and $\overline{\forall x . \Phi x}$. The bottom row contains symbols: 'HOMEM' has S and Φ ; 'MULHER' has $s(A)$ and (A) . Arrows indicate relationships: a horizontal arrow from (A) to Φ , a vertical arrow from (A) to $s(A)$, and a diagonal arrow from S to a .

Do lado mulher:

$\overline{\exists x . \overline{\Phi x}}$: não existe sujeito para quem a função Φx não funcione; não há nenhuma mulher que não esteja submetida à castração;

$\overline{\forall x . \Phi x}$: para *nãotodo* sujeito é verdadeiro que Φ funcione; a mulher é *nãotoda* submetida à castração.

Do lado feminino, o modo de se submeter à lei do falo, à castração, não é postulando a universalidade da lei, como *nãotoda* ela pode escolher se colocar em Φx ou não (Lacan, 1972-73/1982:107). A proposição, «não há nenhuma mulher que não esteja submetida à castração», indica que nenhuma mulher está fora da castração, não há exceção, não existe a figura fundadora de um conjunto de mulheres, logo, não há «nem uma» que não esteja submetida à castração.

A segunda fórmula do lado feminino é resultado da primeira, como não há exceção, não existe a condição necessária para se estabelecer o universal, o

todo não se constitui, logo, a mulher é *nãotoda* submetida à castração. As fórmulas do lado feminino indicam que por um lado, a mulher não se inscreve da mesma maneira que o homem, mas por outro, não prescinde da lei do falo. Ela não está fora, mas também, não está inteiramente submetida à lei simbólica.

Na parte inferior do quadro da sexuação está a formalização da relação ao parceiro sexual em cada metade. Uma flecha partindo de \bar{S} , do lado homem, visa o (a), situado na divisão dos dois braços que partem do ponto (\bar{A}), lado mulher, indicando que um homem só tem relação com o outro sexo através da fantasia, quando sua parceira toma a função de objeto a: «*Na medida em que o objeto a faz em alguma parte – e com um ponto de partida, um só, o do macho - o papel do que vem no lugar do parceiro que falta, é que se constitui o que costumamos ver surgir também no lugar do real, isto é, a fantasia*» (Lacan 1972-1973/1975:85).

O fato de o desejo no homem estar ligado à mulher na função de objeto parcial, aponta para a estrutura fetichista do desejo masculino:

«Contrariamente ao que adianta Freud, é o homem [...] que aborda a mulher, ou acredita que a aborda. [...] Só que o que ele aborda, é a causa de seu desejo, que designei objeto a, eis o ato de amor. Fazer amor, como o nome indica, é a poesia. Mas há um mundo entre a poesia e o ato. O ato de amor é a perversão polimorfa do macho, isto entre os seres falantes. Não há nada de mais seguro, de mais coerente, de mais estrito quanto ao discurso freudiano» (Lacan 1972-1973/1975:98).

Do lado da mulher, como elas não constituem uma classe não pode se escrever A mulher, é o significante que falta na estrutura, o artigo «a» só existe barrado (\bar{A}), indicando o *nãotodo*: «*Esse A não se pode dizer. Nada se pode dizer da mulher. A mulher tem relação com $s(\bar{A})$ e é nisso que ela se duplica, que ela não é toda...*» (Lacan 1972-1973/1975:109).

Desse lado, há uma divisão do sujeito entre uma relação direta com a pulsão, e por outro, uma relação com um significante privilegiado no Outro. Primeiro Lacan chamou esse significante o Nome-do-Pai, a partir do qual tudo

tomava significação, depois Lacan esvazia o Nome-do-Pai e dá lugar ao significante que falta no Outro – $s(\mathbb{A})$ –, o significante da falta.

Encontramos aí o que justifica o aforismo lacaniano - a mulher não existe - cujo sentido define-se no estrito campo da lógica.

Não há conjunção entre o lado masculino e feminino: $\forall x . \Phi x / \forall \bar{x} . \Phi x$ é a escritura da impossibilidade da relação sexual. Ainda que ambos se submetam à lei do falo, os quantificadores \forall e \forall tornam impossível a conjunção de ambas proposições.

O falo e a identificação fálica designam um regime da libido simbolizada, limitada. Em Freud há uma incompletude do ser feminino, uma mulher tem relação com o falo como falta de pênis, em Lacan, essa incompletude é tomada como inconsistência. A inconsistência designa uma estrutura lógica positiva, o espaço *nãotodo*, um conjunto aberto definido pela impossibilidade de circunscrever uma totalidade.

Lacan poderia ter dito incompleto, se utiliza o termo *nãotodo* é, justamente, para dizer que não é todo, não faz o universal, como o conjunto fechado dos homens, mas também não é incompleto nem fluído. Talvez o gozo feminino, infinito, pudesse ser dito fluído, mas como a mulher ao mesmo tempo está inscrita no registro fálico, *nãotodo* designa algo mais frouxo que fluído, um ata e desata, que nunca se deixa amarrar inteiramente.

O *nãotodo* cria uma Outra presença onde o falo não é mais o mediador entre os sexos, introduzindo neste espaço uma relação ao infinito específica para cada sexo. Não é a função Φx , a lei fálica, que faz a diferença entre os dois sexos, é a posição subjetiva pela qual, cada um, se declara submetido a ela.

2. O espaço do gozo sexual

O espaço do gozo sexual é descrito por Lacan (1972-73/1982) como um espaço topológico que introduz uma relação ao infinito específica para cada

sexo. O paradoxo de Zenão dá suporte a Lacan para pensar o espaço de gozo. Para medirmos o alcance deste espaço, tomaremos as noções de infinito e compacto da topologia, tal como encontramos, principalmente, em Bousseyroux, Morel e Guillen.

- **O Paradoxo de Zenão**

O gozo da não-relação define-se pela impossibilidade de emparelhamento de um sexo a outro, o paradoxo de Zenão e os infinitos são as referências de Lacan para demonstrar esse impossível:

«Vou um pouco mais longe – o gozo fálico é o obstáculo pelo qual o homem não chega, eu diria, a gozar do corpo da mulher, precisamente porque o de que goza é o órgão. [...] o gozo do Outro, do corpo do Outro, só se promove pela infinitude. Vou dizer qual – aquela, nem mais nem menos, que dá suporte ao paradoxo de Zenão» (Lacan 1982/1972-1973:16).

Para refutar as incontestáveis teorias de Parmênides (séc. VI/V a.C.) sobre o movimento e a multiplicidade, Zenão, seu discípulo, tenta demonstrar a tese do seu mestre fazendo uma demonstração por absurdo e desse modo funda o método da dialética.

O paradoxo mencionado por Lacan, de Aquiles e a tartaruga, é um dos cinco argumentos de Zenão. A versão que conhecemos é uma condensação de várias situações para falar do paradoxo de uma contínua aproximação a um objeto que, no entanto, conserva uma distância constante.

As duas primeiras situações são cenas do livro XXII da *Ilíada*, referentes aos pares, Aquiles e Briseida, e, Aquiles e Heitor, e a terceira situação é uma referência popular, a conhecida fábula de Esopo *A lebre e a tartaruga*.

A primeira cena é relativa à dificuldade de Aquiles para alcançar Briseida. Ela é uma princesa escrava, entregue a Aquiles como parte dos despojos da guerra, mas Briseida não chega nunca a ser toda dele. Primeiro, Agamenon vai tentar roubá-la, pois foi obrigado pelos deuses a devolver a mulher que lhe coube no saque. Depois, ela é restituída a Aquiles, mas ele não chega a juntar-se a ela, pois ele morre em seguida ao vingar a morte de Pátroclo.

Na outra cena da *Ilíada*²⁸, Aquiles causa a feminização de Heitor ao tentar alcançá-lo:

«Como em um sonho, o perseguidor nunca consegue alcançar o fugitivo de que ele está atrás, e o fugitivo igualmente nunca consegue escapar claramente de seu perseguidor; assim Aquiles naquele dia não conseguia alcançar Heitor, e Heitor não era capaz de escapar definitivamente dele» (Homero, s.d. p.312).

Nesta corrida, Aquiles é mais rápido e poderia facilmente *ultrapassar* a tartaruga, deixando-a para trás, a questão não é esta, como ressalta Lacan, a questão é que ele não pode alcançá-la:

«Quando Aquiles dá um passo, estica-se para junto de Briseida, esta, tal como a tartaruga, se adiantou um pouco, porque ela não é toda, não toda dele. Ainda falta. E é preciso que Aquiles dê o segundo passo, e assim por diante. [...] Aquiles, é bem claro, só pode ultrapassar a tartaruga, não pode juntar-se a ela. Ele só se junta a ela na infinitude» (Lacan 1982/1972-1973:16).

Aquiles e a tartaruga ilustram o paradoxo da infinitude pelo qual um homem tenta encontrar uma mulher como Outro. Aceder ao Outro seria para um homem gozar do corpo do Outro que simboliza este Outro, mas o homem não tem nenhum acesso ao corpo do Outro como sexuado, porque o sexo da mulher não lhe diz nada:

«É o que demonstra o discurso analítico, no que, para um desses seres sexuados, para o homem enquanto provido do órgão, dito fálico, o sexo corporal, [...] o sexo da mulher não lhe diz nada, a não ser por intermédio do gozo do corpo».
«O que aparece sobre o corpo sob essas formas enigmáticas que são os caracteres sexuais – que são apenas secundários – faz o ser sexuado». (Lacan, 1972-73/1982:15).

²⁸ «O filho de Peleu se lança sobre ele, confiante em seus pés rápidos. Tal como um falcão das montanhas, a mais ligeira das aves, persegue facilmente uma pomba trêmula; esta foge para baixo, e ele, de perto, com guinchos agudos, caí amiúde sobre ela, pois anima-se o desejo de a agarrar, assim, Aquiles impaciente, voava a direito, e Heitor, trêmulo fugia, sob as muralhas de Tróia, e movia agilmente os seus joelhos» (Homero, s.d.,p.311).

O sexual não é primário, nem a identificação sexual, nem o corpo sexuado, o sujeito torna-se sexuado secundariamente pelo efeito do significante. E uma parte do corpo do homem, o órgão *dito fálico*, é privilegiada na sexuação corporal.

O sexo da mulher não pode ser significantizado como o do homem, os seios, são características sexuais apenas secundariamente, pois a princípio são caracteres da mãe. Só resta ao homem o gozo do ser, gozar de um corpo assexuado, isto é, do objeto *a*. O Outro só se apresenta ao sujeito como *a*-sexuado, tudo o que foi o suporte, suporte-substituto, o substituto do Outro sob a forma do objeto do desejo, é *a*-sexuado. (1972-73/1982:172)

No artigo, «*Observações sobre o paradoxo de Zenão*», Koyré (1922:11ss) considera que esse paradoxo só encontra seu sentido com o conceito de infinito. Este conceito implica a continuidade da reta real, onde estão assimilados o tempo passado e o espaço percorrido. A reta real é divisível ao infinito antes de toda medida ou todo movimento efetivo e o caminho contém uma infinidade atual de pontos.

Para Koyré (1922:17) é um impossível de apreender a idéia de contínuo, pois este «*escapa a toda determinação de grandeza, de número etc. [...]*», não é nem uma pluralidade (no sentido de um todo) nem uma grandeza. Aquiles e a tartaruga demonstram a inacessibilidade do Outro, graças ao conceito de contínuo:

«O que Zenão não tinha visto é que a tartaruga, também ela, não está preservada da fatalidade que pesa sobre Aquiles – o passo dela, também, é cada vez menor e não chegará jamais ao limite» (Lacan, 1972-73/1982:16).

A tartaruga também avança com seus passos fálicos, ambos estão no mesmo barco, o obstáculo fálico torna a relação sexual impossível para os dois. Segundo Lacan o discurso psicanalítico sustenta o enunciado, «*a relação sexual é impossível*» porque o gozo, enquanto sexual, é fálico, isto é, não se refere ao Outro como tal.

«Isso porque a tartaruga não é somente Outro, ela também é tomada na função fálica: «não é porque ela não está não-toda na função fálica que está aí toda. Ela é aí o

passo não de todo. Ela está aí a toda. Mas há aí algo mais» (Lacan,1972-73/1982:100).

- **Os Infinitos**

Lacan (1972-73/1982:18) toma da topologia uma fórmula, cujo ponto de partida é uma lógica construída sobre o número, para definir o espaço sexual não como um espaço homogêneo, mas como um espaço limitado e fechado que se estende ao infinito.

Para perceber o alcance dessa formulação lacaniana, procuraremos definir os infinitos. Até Cantor, de acordo com Guillen (1983:56), a idéia de infinito era simplesmente algo que se encontrava fora dos limites do pensamento racional, algo incompreensivelmente grande e não havia nenhuma distinção entre os infinitos.

Cantor distinguiu dois infinitos: o primeiro tem o limite marcado pelo primeiro cardinal transfinito \aleph_0 (*Aleph 0*) o menor infinito, que se obtém fazendo a soma infinita $1+1+1+1+\dots+1$ etc. O segundo infinito é \aleph_1 (*Aleph 1*), o cardinal do conjunto de números reais entre 0 e 1, o intervalo $[0,1]$, ou do conjunto de números reais. \aleph_1 caracteriza a potência do contínuo.

Para chegar ao infinito (Guillen, 1983:56), Cantor partiu de um conjunto qualquer com um ou mais elementos e procurou definir seus subconjuntos.

A regra, já conhecida antes de Cantor, para saber quantos subconjuntos há em um conjunto, é simples, basta multiplicar 2 por si próprio x vezes (2^x). Por exemplo, um conjunto de quatro elementos ($x=4$) tem 16 subconjuntos ($2^4=16$), (o conjunto $[A, B, C, D]$ define o subconjunto $[A, B, C, D, AB, AC, AD, BC, BD, CD, ABC, ABD, ABCD$ e o vazio]).

Para chegar aos números transfinitos, Cantor tomou o conjunto infinito dos números naturais 1, 2, 3, 4 etc, tratando-os não como uma seqüência interminável, mas como um conjunto infinito.

Dentro do conjunto dos números naturais, considerou os números pares, que de acordo com a lógica em que o todo é equivalente à soma de suas partes, como a metade do conjunto completo dos números naturais. No entanto, Cantor constatou que o conjunto infinito dos números pares é

exatamente equivalente ao conjunto infinito total dos números naturais. Pois, uma vez que ambos são inesgotáveis, no emparelhamento dos dois conjuntos nenhum número, de nenhum dos conjuntos, fica fora. O paradoxo de que o todo pode ser igual a uma de suas partes é, assim, uma peculiaridade do infinito.

Para representar o número de elementos de um conjunto infinito, Cantor propôs o símbolo \aleph_0 , formado pela primeira letra do alfabeto hebraico (*Aleph*) e pelo índice zero. Um conjunto \aleph_0 , *Aleph 0*, como por exemplo, o dos números naturais, tem, de acordo com a regra acima, precisamente 2^{\aleph_0} subconjuntos concebíveis. Este número – 2 multiplicado \aleph_0 vezes por si próprio – é maior do que \aleph_0 , do mesmo modo que 2^4 é maior que 4. Cantor deduziu, assim, \aleph_1 o primeiro degrau além infinito, o primeiro número transfinito. Um conjunto com \aleph_1 elementos, que por sua vez tem exatamente 2^{\aleph_1} subconjuntos, segundo grau além infinito, segundo número transfinito, \aleph_2 . E assim por diante.

Cantor provou da mesma forma que é possível emparelhar qualquer fração com um número natural. Mas com o conjunto dos números irracionais (decimais que não podem se inscrever na forma de números inteiros ou fracionários) não é possível este emparelhamento, este conjunto é maior que os outros dois conjuntos. Para provar, ele fez uma lista simples com números irracionais arbitrários, sem qualquer ordenação, e depois numerou a lista:

1.	0, 1 7 6 4 3 5 6 7...
2.	0, 2 3 4 8 2 4 3 5...
3.	0, 6 2 3 4 6 2 8 6...

Procurou determinar se, igualmente, as duas listas, de naturais e irracionais, se esgotariam e descobriu que pelo menos um número irracional será sempre excluído desta lista e não emparelhado com um número inteiro.

Para demonstrar, Cantor continuou a lista segundo o seguinte procedimento: tomou o primeiro algarismo do primeiro irracional da lista (1 no

exemplo), juntou o segundo algarismo do segundo número (3 no exemplo), etc. Assim, obteve um número irracional (0,133...). O número seguinte seria o segundo algarismo do primeiro número (7), o terceiro algarismo do segundo (4) e o quarto do terceiro número (4) obtendo o número (0,744...) e assim por diante.

Ordenando uma lista dos irracionais com os números inteiros, ele demonstrou que é impossível incluir nessa lista todos os irracionais. Por exemplo, tomando arbitrariamente o número irracional 0,245..., ele é diferente, por construção de todos os números ao longo da lista que estão emparelhados com os números racionais. Cantor provou, assim, que há mais números irracionais que naturais.

Enquanto a infinidade dos números naturais pode ser contada, um a um, é impossível fazer o mesmo com os irracionais, que são mais numerosos do que os inteiros e, portanto, mais numerosos do que aqueles que podemos contar. A partir disso, Cantor passou a referir-se aos inteiros (e, por consequência aos fracionários) como uma infinidade numerável e aos irracionais como uma infinidade contínua.

Todo número real é um limite, e um irracional só pode ser escrito com números inteiros por uma escritura infinita. Por exemplo, é impossível escrever todos os decimais do número π , mesmo sabendo calculá-los um por um. Deste ponto de vista, como observa Morel (1993:99) um número real é também real no sentido de Lacan: impossível de se escrever com os números inteiros.

Estes dois infinitos são inteiramente diferentes, o \aleph_0 é um infinito de extensão, segue em direção a um horizonte distante mas entre dois números sucessivos há descontinuidade, para ir de um ao outro é preciso dar um salto. Os conjuntos dos números dos inteiros e dos racionais são, assim, plenos de buracos.

O \aleph_1 , *Aleph 1*, caracteriza o infinito do contínuo, sem vazio, inteiramente pleno, sem «cortes». Este infinito aproxima-se da distância finita, entre 0 e 1, num conjunto fechado, mas sem ir muito longe. O infinito \aleph_1 está ao mesmo tempo infinitamente próximo em termos de distância, mas é inatingível sem o

salto do limite. No paradoxo de Zenão é este infinito da potência do contínuo, \aleph_1 , que caracteriza o *nãotodo*.

Para definir o espaço sexual como um espaço compacto²⁹, limitado e fechado que se estende ao infinito, como no conjunto limitado [0, 1], Lacan (1972-73/1982:18) supõe um espaço recoberto de conjuntos abertos, isto é, conjuntos que excluem seu limite³⁰, demonstrando que é equivalente dizer que o conjunto destes espaços abertos se oferece sempre a um sub recobrimento de espaços abertos, constituindo uma finitude, isto é, a série dos elementos constitui uma série finita.

É uma série finita mas seus elementos são incontáveis. Para contá-los um por um é preciso que se encontre uma ordem como Cantor encontrou para os irracionais, mas primeiro é preciso, como diz Lacan (1972-73/1982:18), supor que esta ordem seja encontrável.

Como vimos, o ser sexuado das mulheres não passa pelo corpo mas resulta da linguagem que agita os corpos, através da fala o Outro se encarna como ser sexuado. A mulher, em seu corpo, é *nãotoda* como ser sexuado, o que é completamente diferente, como afirma Lacan, do Um da fusão universal. As mulheres não fazem conjunto, por isso é preciso tomá-las uma a uma.

Isso é o que se produz no espaço compacto do gozo sexual. A compacidade permite reduzir um número infinito de mulheres, o mesmo infinito que configura o Outro, a um número finito, portanto acessível; isto é, permite fabricar o infinito com o finito. Para alcançar o espaço de gozo sexual compactado pelo Outro basta tomar uma a uma até recobrir o número infinito de mulheres. Com este número finito, cada uma poderia ser apreendida, no entanto, o resultado obtido é o mesmo que o com o número infinito, nenhum humano poderia esgotá-lo.

A hipótese da compacidade é a maneira de Lacan reescrever topologicamente Aquiles e a tartaruga, afirmando a necessidade do infinito para aceder ao Outro. Lado homem, a hipótese de compacidade do espaço do gozo

²⁹ Não desenvolveremos aqui a teoria da compacidade. Para este assunto sugerimos os textos de Bousseyroux, Lavendhomme, Lipschutz e Morel, constantes na bibliografia.

³⁰ « limite é o que se define como maior que um ponto, menor que um outro, mas em nenhum caso igual nem ao ponto de partida, nem ao ponto de chegada » (Lacan, 1972-73/1982:18).

sexual, reescreve a falha do outro por «ultrapassamentos» fálicos sucessivos que só se ajustariam no infinito à compacidade deste Outro: «*O gozo, enquanto sexual, é fálico, isto é, não se relaciona com o Outro como tal*», este gozo só se realizaria, como lembra Morel (1993:100), se a repetição infinita exigida pelo supereu fosse possível, realizando o salto em direção ao limite real – mas essa repetição superegóica não é possível.

Lacan vai referir-se a Don Juan para ilustrar o «uma a uma» exigido pelo espaço de gozo. O essencial no que ele chamou de «mito feminino» é que a partir do momento em que as mulheres têm um nome, pode-se fazer uma lista e contá-las, se há *mille e tre* ele poderia tomá-las uma por uma.

Don Juan faz uma lista, na tentativa de transformar o infinito em finito, assim como Cantor tenta ordenar e emparelhar uma lista dos números irracionais com os naturais, mas como Cantor, ele também constata uma impossibilidade.

No homem, o supereu é interdição, pela qual a castração reduz o gozo sexual a ser unicamente fálico, mas paradoxalmente, é ao mesmo tempo a única coisa que o obriga a gozar, que o empurra em direção ao infinito do Outro. O supereu é, portanto, «exigência de infinitude» correlata à castração: instância que transforma o infinito do Outro no Um fálico e deixa o homem na culpabilidade da falha: é «*O que se produz é o gozo que não deveria. Isto é correlato ao não há relação sexual, e é o substancial da função fálica*» (Lacan, 1972-73/1982:81).

O supereu empurra o homem a procurar a *nãotoda*, como Aquiles persegue a tartaruga que por ser *nãotoda* só seria alcançada na «infinitude». O paradoxo é que, ao tentar alcançar a tartaruga, objeto *a*, causa de desejo, Aquiles fica reduzido ao Um fálico.

Para o homem, como não há nenhuma chance que ele goze do corpo da mulher, que faça amor, ele só tem como parceiro sexual um objeto falicizado, o objeto *a*, e não um Outro sexuado: «*Isso não impede que ele deseje a mulher de todas as maneiras, não só ele a deseja, mas lhe faz toda espécie de coisas que parecem com o amor*» (Lacan, 1972-73/1982:97).

O que Lacan nos ensina é que o parceiro do eu, não é o Outro, o que ocupa seu lugar é o objeto *a* causa de desejo. Objeto vazio que assegura um desejo sem substância, objeto que viria satisfazer ao suposto gozo da pulsão genital, onde estaria inscrita uma relação plena, de Um com o Outro.

Por isso o objeto *a* pode ser dito, *a*-sexuado, pois tudo o que substitui o Outro sob a forma da causa de desejo, é *a*-sexuado. A imagem do outro, *i(a)*, só recobre *a*, com o qual não há união sexuada possível, uma vez que este objeto é por essência, *a*-sexuado (Lacan, 1972-1973/1975:171-172).

Representando o gozo impossível, o objeto *a*, faz ao mesmo tempo limite a esse gozo ao particularizá-lo. É enquanto substitutos do Outro, que os objetos, da sucção, da excreção, do olhar e da voz, são feitos causa de desejo. É esta particularização, que lhe fornece uma borda, a mesma dos orifícios do corpo, fonte da pulsão. (1972-73/1982:171)

No *Seminário da Angústia*, como observa Morel (1993:104), Lacan aborda Don Juan como uma «fantasia feminina», em *Mais ainda* ele dá um passo a mais quando fala em «mito feminino de Don Juan». Um mito não é a fantasia de uma dada mulher, mas «*a tentativa de dar forma épica ao que se opera na estrutura*» (Lacan, 1973/2003:531). Em Lacan Don Juan é uma versão – um «mito feminino» –, da relação da mulher com o Outro, que, para ela, faz suplência à relação sexual que não existe.

Morel (1993:104) demonstra que por um lado Don Juan é homem, mas por outro não. Ele é homem na medida que inscreve a repetição do Um fálico, aparentemente até o infinito \aleph_0 , encarnando o desejo macho suposto pelas mulheres. Neste sentido, sua lista de *mille e tre*, mostra que ele visa o infinito da mulher, uma lista que deveria englobar todas, mas se mantém para sempre incompleta.

Mas Don Juan não é homem porque não está limitado por nenhuma condição do desejo, do amor, ou do gozo que a fantasia impõe a todo homem. Basta ser uma mulher para causar seu desejo. Ele seria, portanto, aquele que teria acesso ao *nãotodo* como definição da feminilidade, o que o colocaria em relação com o Outro, contrariamente a um homem que só encontra o lugar do Outro na causa parcial do desejo, *a*.

Poder-se-ia acreditar que Don Juan atingiria o Outro pela adição infinita de «uns», por saltos fálicos (\aleph_0), mas Lacan nos indica que a via do «uma por uma» que conta para ele, é onde o Outro se demonstra ao contrário «menos-um», incompleto, $S(\mathbb{A})$, ligado ao \aleph_1 do contínuo.

A lógica da sucessão do lado mulher, o «uma por uma», como sublinha Morel (1993:104), não tem nada a ver com o Um da fusão amorosa que implicaria uma complementaridade. Está, ao contrário, ligada ao *nãotodo*.

Por ironia da estrutura, para ela, que tem acesso potencial ao Outro fonte do infinito, a lógica do *nãotodo* exige o um do «uma por uma». Para ele, onde estão o ser (a) e o Um fálico, é a «exigência de infinitude», encarnada pelo supereu feminino, que o faz falhar.

3. A Mulher e o *nãotodo*

Em Freud, uma vez que a perda já foi efetuada, o complexo de castração na mulher, não produz angústia e resulta num recalque e num supereu débeis, que juntos com a inveja irão determinar uma peculiar inumanidade que deixa a mulher vacilante entre a falta radical e o excesso.

Falta-lhe inconsciente e o senso de justiça, falta-lhe a capacidade para sublimar e independência. Por outro lado há excesso, de narcisismo e de masoquismo, excesso de amor e de ódio.

Neste tópico desenvolveremos não as peculiaridades da mulher, mas, segundo Lacan, a sua maneira peculiar de atravessar o complexo de Édipo e de castração que irá definir distintas posições femininas de acordo o privilégio dado ao gozo fálico ou do Outro.

Como vimos, o mito de Édipo e o mito de Totem e tabu não têm a mesma estrutura. No Édipo o pai é a lei que faz obstáculo ao incesto e sua morte é a condição para se aceder ao gozo da mãe. Em Totem e tabu, ao contrário, o assassinato do pai da horda é o que interdita o gozo. O gozo está encarnado pelo pai que goza de todas as mulheres e o seu assassinato origina a lei que proíbe o gozo. A lei, fundada sobre o recalque do assassinato, é indissociável do retorno do gozo recalçado, resultado da introjeção da autoridade paterna.

Millot (1988:76) lê no matema $S(\mathbb{A})$ uma articulação das duas faces da função paterna: (\mathbb{A}) indica a incompletude simbólica, a morte do pai primitivo, a inexistência do pai; o S que vem significar essa falta pode se traduzir pelo Nome-do-pai como produção do Édipo.

A angústia de castração condiciona, no caso do menino, não o recalque mas uma dissolução do complexo de Édipo, e o supereu como seu herdeiro perpetua a proibição da ligação incestuosa com a mãe. O supereu se reduz, assim, a uma lei que deixa desejar.

No entanto, uma face do supereu, não é herdeiro do Édipo mas retorno do pai que o submete à tirania de seu gozo pela via paradoxal do imperativo de gozo. O supereu nesse caso pode chegar ao puro exercício da pulsão de morte, um empuxo ao gozo.

O complexo de Édipo na menina é quase o oposto do menino, como ressalta Freud:

«O que acontece com a menina é quase o oposto. O complexo de castração prepara para o complexo de Édipo, em vez de destruí-lo; a menina é forçada a abandonar a ligação com sua mãe através da influência de sua inveja do pênis, e entra na situação edipiana como se esta fosse um refúgio. Na ausência do temor de castração, falta o motivo principal que leva o menino a superar o complexo de Édipo. As meninas permanecem nele por um tempo indeterminado; destroem-no tardiamente e, ainda assim, de modo incompleto. Nessas circunstâncias, a formação do supereu deve sofrer um prejuízo; não consegue atingir a intensidade e a independência, as quais lhe conferem sua importância cultural» (Freud, 1933:159).

O complexo de Édipo, nos dois sexos, consiste numa mudança de objeto, da mãe para o pai, consecutiva à descoberta da castração materna. A essência do complexo está nessa orientação em direção ao pai, que Lacan chamou *père-version*. A *père-version* feminina corresponde ao terceiro tempo do Édipo, quando ela se dirige ao pai como aquele que pode lhe dar o que ela não tem e termina na persistência ou na renúncia. O supereu tomará formas distintas, segundo ela persista ou renuncie, isto é, segundo o destino seja a inibição ou o complexo de masculinidade.

No primeiro caso, na inibição, não há dissolução do complexo, a demanda em relação ao pai subsiste e persiste endereçada aos substitutos do pai. Essa fixidez acarreta o que Freud chamou de rigidez do caráter feminino e impede a evolução de suas capacidades. Como o supereu é resultante da dissolução não há também a formação dessa instância que proíbe e instaura o desejo. A persistência da demanda deixa a mulher submetida às exigências sem limites de um outro real, que vem ocupar o lugar do supereu. O supereu mostra então sua face de imperativo de gozo e apresenta-se como um Outro tirânico que obriga a gozar «como se fosse» uma voz exterior, numa fenomenologia semelhante à da psicose.

O complexo de masculinidade, ou renúncia, baseia-se sobre o recalque da inveja do pênis e ao invés da menina se ligar indefinidamente na demanda, ela renuncia e se identifica ao Outro que lhe recusou satisfação. Neste caso, ela desenvolve a ilusão de possuir, de uma maneira ou de outra, as insígnias da virilidade, e conseqüentemente uma angústia de castração e um supereu similares ao masculino.

A feminilidade orienta a menina em direção ao homem de quem ela receberá, sob a forma de um bebê, o substituto do pênis que lhe falta.

O rochedo da castração, a que se refere Freud, diz respeito, nos dois sexos, a uma recusa da posição feminina. Essa rejeição do feminino se manifestaria como uma resistência ao gozo decorrente da falta de satisfação que a ordem simbólica engendra:

«Freqüentemente temos a impressão de que o desejo de um pênis e o protesto masculino penetraram através de todos os extratos psicológicos e alcançaram o fundo, e que, assim, nossas atividades encontraram um fim. [...] O repúdio da feminilidade pode ser nada mais do que um fator biológico, uma parte do grande enigma do sexo. Seria difícil dizer se e quando conseguimos êxito em dominar esse fator num tratamento analítico» (Freud, 1937/1969:287).

Resumindo, a castração imaginária encontra seu apoio no corpo, ter ou não ter, produzindo, também, imaginariamente a idéia de que a um não falta e porque não falta ele vive sob a égide da perda. À outra falta, não há, a angústia não é pelo risco da perda mas porque ela já está perdida. Nele, ao consentir

em abrir mão do objeto incestuoso, o preço está pago e o supereu exclui do campo tudo o que colocaria a perder a ordem simbólica. A falta ex-siste no inconsciente permitindo um discurso íntegro.

No caso da mulher, como ela persiste ou renuncia – duas maneiras de não abrir mão inteiramente do objeto incestuoso –, ela está perdida. Fica, ao mesmo tempo, frente à falta e mantendo a esperança de um outro que viria supri-la. Como ela não abre mão do objeto, não paga o preço exigido para o funcionamento do supereu, ela vai pagar outro preço, a falta não será recalçada, produzindo angústia e descontinuidade. Haverá, assim, uma prevalência do supereu em sua versão de imperativo, goze!

- ***Posições femininas***

Se a libido é masculina, como ressalta Lacan (1972-73/1982:133), a mulher só pode ter um inconsciente de onde ela é toda, isto é, na medida em que, como um homem, é um ser falante. Ela tem efeitos de inconsciente, mas seu inconsciente, como o Outro dela não sabe, faz com que ela não saiba nada, tornando-se difícil sustentar sua existência.

Para Lacan (1972-73/1982:139) a questão é saber se de um *nãotodo*, de uma objeção ao universal, pode resultar o que se enunciaria por uma particularidade que a contradiz. Do – *nãotodo* x se inscreve no Φx – se deduziria por implicação que há um x que a contradiz. No entanto, isso é verdade apenas quando se trata do todo ou o *nãotodo* finito. Para o finito há não só implicação como equivalência. É suficiente um que contradiga a fórmula universalizante para aboli-la e transformá-la em particular. Este *nãotodo* torna-se o equivalente do que em lógica aristotélica se enuncia como particular. Há a exceção.

A mulher é *nãotoda*, coloca em questão um gozo que sob o ponto de vista da função Φx é da ordem do infinito (Lacan, 1972-73/1982:140). No infinito, não é mais do lado da extensão que devemos tomar o *nãotodo*. No conjunto infinito, não se pode colocar que o *nãotodo* comporta a existência de algo que se produza por uma negação, uma contradição. Pode-se colocá-lo como existência indeterminada. Só que para colocar um «existe» é preciso construí-

lo. Isto é, encontrar a sua existência. É entre o $\exists x$ e o $\neg \exists x$ que se situa a suspensão dessa indeterminação, entre uma existência que se acha por afirmar, e a mulher no que ela não se acha.

Como vimos, o recalque torna o gozo sexual e ao mesmo tempo interdita um gozo não sexual que Lacan designa gozo do ser ou gozo do Outro. A função do recalque é, assim, fazer uma borda entre o real não-sexualizado e o simbólico sexualizado.

Na mulher haveria uma dificuldade, pois falta o representante que deveria ser recalcado, não há no Outro o significante do sexo feminino. Essa impossibilidade produz uma falta no nível da constituição da imagem corporal e no nível da identificação:

«Não há A mulher, artigo definido para designar o universal. Não há a mulher pois [...] por sua essência ela não é toda. [...] Só existe a mulher excluída pela natureza das coisas que é a natureza das palavras. [...] Nem por isso deixa de acontecer que se ela está excluída pela natureza das coisas, é justamente pelo fato de que, por ser não toda, ela tem em relação ao que designa de gozo a função fálica, um gozo suplementar» (Lacan, 1972-73/1982:99)

Como vimos, segundo Lacan, a mulher está *nãotoda* na função fálica, ela participa do gozo fálico, mas tem uma relação diferente do homem com o limite ao gozo. Ela tem algo mais. Há um gozo além do falo. Um gozo suplementar através do qual as mulheres têm uma relação com o real que os homens só podem estabelecer através da fantasia. Este suplemento não é uma transcendência, não consagra a mulher como Outro do falo, mas também não prescinde da posição fálica e de sua condição de objeto.

Em *Mais ainda* (1972-73/1982), Lacan pontua diversas maneiras da mulher abordar o falo e se manter separada dele, resultando em posições femininas variadas. Para desenvolvermos aqui algumas dessas posições contaremos com as formulações de André (1987) e Laurent (1999). Essa lista é exclusivamente didática, ela não esgota todas as possibilidades e nem permite verificar a maneira singular que cada mulher pode aí se incluir.

Apresentamos as posições onde a histérica tenta fazer existir a relação sexual; as posições relativas ao gozo que pode advir graças à rejeição do gozo

infinito e ao preço de uma satisfação limitada e as posições em que a mulher parece abandonar o registro fálico e abandonar-se ao gozo do Outro.

Não são posições fixas que possam identificar um gozo da mulher, o que a experiência da psicanálise demonstra é que cada mulher, na tentativa de «normalização» da histeria, ou para fazer sua existência, pode passar por diversas dessas posições.

O falo que a histérica encontrou em seu pai é sempre insuficiente porque não pode lhe dar o apoio para sua identidade feminina, a insígnia paterna só indica a identificação fálica, assim, o pai da histérica é estruturalmente um impotente.

A histérica, assim, se consagra a denunciar a falta de identidade feminina, a ausência no Outro de um significante do sexo feminino e sua falha no nível da identificação especular. Ela se obstina na demanda ao pai ou a reparar sua insuficiência pondo-se a serviço de seu falo pouco à altura.

Se não pode obter um signo que assegure sua identidade feminina, recusa-se também a identificar-se ao objeto do gozo do Outro: aceitará suscitar seu desejo mas se furtará à satisfação. Ela assim se define como o que falta à relação sexual. Em lugar de obstinar-se na demanda, faz da não-resposta a sua demanda o próprio objeto de seu desejo, um desejo insatisfeito.

Seu anseio é se fazer reconhecer ao invés de satisfazer o desejo. Ela orienta seu desejo mais para o amor do que para o gozo, mantendo seu parceiro numa idealização. O amor é ainda a maneira mais segura de reparar o Outro, pois ocupa o lugar da pulsão genital que uniria o sujeito ao Outro. Ela é, então, transportada em direção a um modo de desejar análogo ao do amor cortês, o sexo do objeto do qual ela se apossa pode ser indeterminado.

Ela pode fazer o homem ou fazer A mulher segundo se identifique com uma posição masculina, o que Freud chamou de complexo de masculinidade; ou segundo identifique todo o seu corpo com o falo, nesse caso ela não tem, ela é o falo.

Lacan diz que a histérica faz o homem, nos dois sentidos. Ela pode adotar a posição de um homem para medir o desejo dele por uma mulher ou pode fazer o homem ao tentar salvar ou reparar o pai impotente, na função de

educadora, civilizadora, fazendo de seu filho, do marido ou amante, um homem.

O gozo fálico é imprescindível para tratar o Outro gozo. Esse Outro que goza fora-da-língua é suplementar ao gozo fálico e só pode ser situado a partir da castração. É preciso que esse gozo *a-mais* passe pela castração, de tal forma que esta faça uma borda delineando o furo.

Vimos no quadro da sexuação que do lado mulher (\mathbb{A}), parte duas setas, uma indicando um gozo relativo ao falo (Φ) que o homem pode encarnar para ela, e outra seta na direção de $S(\mathbb{A})$, o significante que falta no Outro, isto é, o próprio sexo feminino. Dado que a mulher recebe uma parte a mais de seu próprio sexo, na medida em que este é *nãotodo* fálico, a homossexualidade feminina adquire um estatuto especial, como observa André (1987:224), pois esta parece ser, ao contrário, a heterossexualidade mais radical, na medida em que é a heterossexualidade da mulher ao falo que é questionada. Além da contribuição fálica do parceiro, a parte propriamente feminina do gozo se articula ao $S(\mathbb{A})$, isso quer dizer que uma mulher goza de si mesma enquanto Outra.

Na mascarada, apoiando-se sobre o real da carne, a imagem corporal da mulher pode adquirir o valor fálico para suprir a falta fundamental com a beleza de sua imagem corpórea: *«é para ser o falo, isto é, o significante do desejo do Outro, que a mulher vai rejeitar uma parcela essencial da feminilidade, nomeadamente, todos os seus atributos, na mascarada»*(1958/1998:701).

Como o sujeito mulher é *nãotodo* representado pela função do falo, a mascarada teria a função de fazê-la ex-sistir como mistério, como insignificável, um ser feminino hipotético. Como a identificação imaginária é fundamentalmente frágil e precária, sempre ameaça se romper e é experimentada como artifício, pois só oferece uma falsa identidade, um substituto. A relação com a imagem é sempre marcada por uma inquietude ou questionamento, mas ao mesmo tempo por uma mobilidade e variedade.

A histérica produz um excesso de sexualização do corpo imaginário temendo que sob a máscara da falicização da imagem do corpo só haja o real orgânico ao qual se reduz o corpo dessexualizado. A imagem corporal deve

mascarar e sugerir, recobrir o real por onde o corpo se liga ao órgão e ao objeto da fantasia masculina e, por outro lado, sugerir a presença, de uma feminilidade misteriosa.

O modo depressivo da histérica, dizer-se dejetivo, é sua maneira de confrontar-se com o furo enigmático onde pode cair quando se interroga o que significa ser uma mulher. A outra face da mascarada é sentir-se como um nada, como um cadáver em putrefação ou como uma gorda disforme, é mais seguro do que se haver com uma inapreensível identidade feminina.

Freud atribuí a encanto arrasador e subjugante da mulher narcisista, ao narcisismo primário, que deveria ser renunciado e se realiza. Amor e encantamento consigo mesma, que fascina o homem:

«As mulheres, especialmente se forem belas ao crescerem, desenvolvem certo auto-contentamento que as compensa pelas restrições que lhe são impostas em sua escolha objetal. Rigorosamente falando, tais mulheres amam apenas a si mesmas, com uma intensidade comparável à do amor do homem por elas» (Freud,1914/1974:105).

Para comentar o narcisismo feminino em Freud, Laurent (1999:93) refere-se ao termo «narcisismo do desejo» de *Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina* (Lacan,1960/1998:742): *«na posição de ou-isto-ou-aquilo em que se vê preso o sujeito, entre uma pura ausência e uma pura sensibilidade, não é de surpreender que o narcisismo do desejo se agarre imediatamente ao narcisismo do ego que é seu protótipo».*

Lacan separa o «amar-se a si mesma», que diz respeito aos dois sexos, do narcisismo do desejo. O narcisismo do desejo seria o amor à falta, mais apropriado para designar a saída feminina diante do dilema em que se sente aprisionada entre uma pura ausência e uma pura sensibilidade.

No amor à falta o sujeito também se aferra ao narcisismo do ego, mas com o termo narcisismo do desejo, Lacan reúne amar a falta e gozar dela, um gozo da privação.

A elaboração de Lacan do falo como significante permite qualificar a posição feminina, não a partir de um complemento para suprir a falta, mas a partir de um suplemento em relação ao significante. Neste caso, dividida em

seu desejo e em seu gozo, a mulher visa o falo como atributo de seu parceiro, mas seu desejo orienta-se também em direção a $S(\mathbb{A})$. O matema, significante do Outro barrado, indica um gozo além do falo, da mulher enquanto ausente como sujeito, lugar que constitui o gozo suplementar e não a ausência de gozo.

O gozo suplementar da mulher que existe, comporta um consentimento, o de que uma parte de seu ser reste não simbolizado, tornando-se causa do desejo do homem. Isso não implicaria em uma identificação ao objeto mas em se colocar na posição de semblante do objeto da fantasia masculina.

Há o gozo relativo à mulher que não existe e não significa nada. Gozo do qual as mulheres não sabem nada, só sabem quando o experimentam e não acontece a todas (Lacan, 1972-1973/1975:100). Isso na Mulher, que não tem existência no simbólico, está referido ao pai real, como também, à Mãe, e à *das Ding*.

Enquanto na perversão masculina, o império do gozo fálico se coloca em primeiro plano, as posições subjetivas femininas levam em conta um gozo que não tem uma medida fálica. Do lado do ser feminino, posto que a castração já foi efetuada, não há temor e as mulheres fazem seu ser desembaraçando-se de seu ter. Meninos e meninas faltam em ser, não há uma identidade total, desejam e o desejo não é o desejo de ter. O desejo é a metonímia da falta a ser.

Os pós-freudianos identificaram o desejo como a metonímia da falta a ter, ou seja, enfatizaram a frustração como a falta de um objeto proibido que, se fosse obtido, traria a satisfação. Com a lógica do *nãotodo*, em Lacan, o que está em questão não é a falta imaginária de um objeto que viria complementar, mas a privação real.

Tal como sublinha Laurent, Freud (1969/1924:202), ao afirmar, «o masoquismo feminino é o masoquismo como uma expressão da natureza feminina» coloca a dor no centro do ser da mulher. Com o conceito de privação, Lacan barra todos os fatos conhecidos sob o nome de masoquismo feminino.

A privação, diferente da frustração, é algo que está fora do registro do ter e do que se pode demandar, é *um gozo particular que pode ter uma mulher em despojar-se do registro do ter* (Laurent, 1999:66).

Certas mulheres, como observa Laurent, porque se encontram protegidas da ameaça de castração, podem ir mais longe que os homens na devoção ao amor, podem consentir na fantasia do homem em posições subjetivas onde dor e humilhação estão unidos.

Mas para falar sobre esse efeito que a fantasia masculina pode exercer sobre uma mulher, como ressalta Laurent, Lacan prefere o termo devastação a masoquismo. Por não ter um limite, uma barreira, as mulheres podem ser muito mais decididas para colocarem de si na tentativa de alcançar o gozo do Outro.

A partir daí Lacan mostra personagens femininos, que estavam situados no registro do masoquismo em sua relação com a dor, no registro do ser. A mística, por exemplo, coloca-se fora do registro do ter, despojando-se de suas coisas, dos bens mundanos, experimentando um gozo além do falo, que as coloca na via da ex-sistência.

As mulheres, diferente dos homens que encontram no fetichismo um limite para o amor, podem desenvolver um estilo erotomaníaco de amor e entrarem numa zona que Lacan chamou de loucura feminina. Zona em que as mulheres podem amar apaixonadamente seu vínculo, tornando-se perigosas para si mesmas e uma das conseqüências é destruir aquilo que lhes é mais caro. Madeleine ao queimar as cartas de Gide e Medea ao matar seus filhos, são exemplos desse amor feminino que é capaz de destruir o objeto mais precioso.

Em relação a este último gozo resta uma questão: na impossibilidade de consentir como semblante do objeto *a*, a mulher poderia se identificar ao vazio do objeto *a*. Como tal, não seria causa de desejo mas dejetivo, objeto caído do Outro. Haveria, assim, um gozo feminino, que ao invés de ser um gozo suplementar, pediria uma suplência.

Neste caso, o gozo feminino se aproximaria do gozo na psicose. Mas, assim como o gozo do homem o aproxima da perversão sem fazer dele um perverso, o gozo feminino pode se aproximar da psicose, sem sê-lo.

«O impasse sexual secreta as ficções que racionalizam a
impossibilidade da qual provém»
(Lacan, 1974/2003:531).

Para tentar situar alguns desses diferentes gozos da mulher, trazemos aqui a trilogia constituída por dois livros e um filme. O filme *As Horas* de Hareano foi baseado no livro de Cunnigham com o mesmo título, que por sua vez inspirou-se em *Mrs Dalloway* de Woolf (1923). Em *As Horas*, três mulheres, em três gerações diferentes, estão em torno de *Miss Dalloway*: Woolf o escreve, Laura o lê e Clarisse está no lugar da dama que lhe dá o título.

1922, Virginia Woolf: de acordo com os depoimentos de seus biógrafos, era uma mulher apaixonada, engraçada e louca, mas segundo seu diário (1922/1984), tímida, inibida, incapaz e sua vida extremamente banal. Manteve-se, a maior parte do tempo, reclusa em casa ou em clínicas de repouso.

Ela não tinha bom senso, dedicava-se inteiramente à escrita, quase sem parar, dos três anos de idade até mergulhar num rio. Não sabia cuidar de seu bem estar, não dormia, nem comia, não seguia as prescrições médicas.

Quem sabia qual era o seu bem era seu marido. Ele sabia o que e quando ela devia comer, quantas horas dormir, quanto e quando escrever. Vamos dizer assim, ele era bom para ela. Ela é que, talvez, não pudesse consumir tanta bondade.

Foi ela própria quem escreveu *Mrs Dalloway*, opondo a ética do bem dizer à ética do bem-estar, ela tenta esboçar um estudo da loucura e do suicídio, o mundo visto lado a lado, pela razão e pela loucura (Woolf,1922/1984:93), e começa assim: «*Mrs Dalloway disse que ela própria iria comprar as flores*».

Ela escreve um dia na vida de uma mulher, ela compra flores, conversa com alguém na rua, prega um botão, lembra de seu namorado de infância, verifica se a prata foi polida, olha pela janela o brilho da luz lá fora. Ela se prepara para uma festa.

Apesar de na juventude «*ter acreditado que haveria um futuro opulento e divertido à sua frente*» (Cunnigham, 1999:70), Mrs Dalloway está num casamento sem opulência e diversidades, que a mantém conectada e protegida do insondável. Ela comemora os laços que asseguram sua existência.

Woolf havia pensado que Clarissa se suicidaria naquele dia, um suicídio sem causa: «*Mrs Dalloway, pensa ela, é uma casa num morro onde há uma festa prestes a começar; a morte é a cidade lá em baixo, que Clarissa Dalloway ama e teme, e onde ela quer penetrar, de um jeito ou de outro, tão profundamente que nunca mais ache a saída*» (Cunnigham, 1999:138). Ela sofrerá perdas, vai se sentir profundamente solitária, mas não morrerá pelas próprias mãos. Essa mulher sã, comum, continuará vivendo e amando sua vida de prazeres comuns.

Woolf, alguns anos depois, como até mesmo a escrita não pôde mais conectá-la, entra no leito de um rio e se deixa levar pelas águas turvas: a morte, que ela ama e teme, está lá em baixo, onde ela quer penetrar, de um jeito ou de outro, tão profundamente que nunca mais ache a saída.

1949, Mrs Brow diz que ela própria vai fazer o bolo de aniversário de seu marido para que tudo permaneça. Mas fracassa, não há liga suficiente na massa, ela se esparrama, não faz bolo. Ela está num casamento também cercada de «felicidade» mas não encontrou o mesmo conforto de Mrs. Dalloway.

Seu marido se manteve vivo durante a guerra para ela e agora trabalha para que ela sustente a cena que justifica sua existência. Tem um filho (o poeta que se suicidará mais tarde), que não tira os olhos dela, aguardando uma palavra que confirme a presença da mãe e a retire daquela ausência abissal. Para o filho ela é uma pura ausência, sem causa, deixando-o sem lugar no seu desejo. Grávida, ela supõe carregar na barriga mais um olhar como aquele do filho que parece atravessá-la, sem tocá-la, devassando sua alma.

Sua casa é impecável, limpa e ordenada, mas nessa cena asséptica tem um livro, como um fio de cabelo na sopa. Ela lê, quase escondida, o livro de Woolf.

Ela não consegue fazer um bolo, abandona aquela massa disforme e deita-se em um quarto de hotel, e cheia de comprimidos, lê *Mrs. Dalloway* «tentando manter-se, entrando num mundo paralelo» (Cuningham, 1999:35). Adormece e é despertada por um pesadelo em que seu leito é inundado por um rio, não pode sonhar quando dorme, nem acordada, não há sonhos. Desperta, ela volta para casa e depois do parto ela parte, abandonando o marido e os filhos.

Anos mais tarde, diante do suicídio do filho, lamenta não poder se arrepender, seria mais fácil, ela diz, mas sabe que seu gesto não foi uma alternativa entre outras, mas uma escolha forçada, não há como se arrepender.

2000, Clarissa Vaughn disse que ela própria iria comprar as flores, ela prepara uma festa para comemorar um prêmio de literatura que seu ex-marido vai receber (ele é a criança abandonada pela mãe na história anterior), que apesar de estar num estágio avançado de AIDS mantém-se vivo «para ela».

Ela vive com a amante e a filha rebelde, exibindo uma certa homossexualidade, a que Lacan considera estrutural à posição feminina, que parece ser a heterossexualidade mais radical.

As Clarissas, Dalloway e Vaughn, fazem laço através do casamento, da maternidade ou do trabalho, estão enlaçadas pelo falo mas *nãotodas*, deixando entrever, cada uma a sua maneira, um Outro gozo que na falta deste, elas poderiam experimentá-lo.

Woolf está solta. Sua amarração no registro fálico existe mas é frouxa, é preciso o trabalho da escrita, artesanal e cotidiano para que algum enlace se constitua. Diferente do casamento, maternidade ou trabalho, que cria uma certa identificação estável, a escrita faz enlace, a cada vez, fazendo com o impossível um trabalho permanente.

Sua ficção daria uma vida, mas não deu, caiu num gozo que não existe e não significa nada. Ela escuta vozes, indicando um fracasso do recalque mas não forçosamente o da psicose, a experiência do feminino quando se separa da referência fálica, como vimos, pode produzir efeitos similares. A função da escrita cessa de se escrever e identificada ao puro nada do objeto, ela cai do Outro, no rio, da vida.

Mrs Brow ama e teme a morte, mas ela não penetra no rio, ao contrário de Woolf, ela é inundada pelo rio que a desperta. O desenlace é outro, ela recua diante do ato e o reduz a um *acting*. Ela não se deixar cair, com o despertar só lhe resta viver.

- ***Erótica do não todo***

Em seu curso, *A Natureza dos semblantes*, Miller (18/12/1991) nos diz que em Freud, o furo, a perda e a castração, só são pensáveis no regime do Um em oposição ao Outro, como o Um unificante que faz um todo de todos, ou seja, a relação entre a falta e aquilo que a tampona está condicionada, na lógica edipiana freudiana, pelo do regime do Um-Todo.

Na lógica do *não todo*, em Lacan, o que está em questão não é a falta, o *não todo* não indica o que descompleta o Outro no regime edipiano, mas a série ilimitada.

Como Miller (1996/1998:05), esclarece, a época de Freud corresponde ao reino do Nome-do-Pai, cuja estrutura está esboçada em *Totem e tabu*, a universalização que se funda com o pai como exceção. A época lacaniana da psicanálise é a época da inexistência do Outro, do *não todo* generalizado, onde o Nome-do-Pai é pulverizado, e a subjetividade passa a ser caracterizada pela fuga do sentido, pelo paradoxo da fusão dos gozos, pela segregação e isolamento.

Essa estrutura que Lacan chama de *não todo*, responde ao Outro que não existe e não se inscreve no espaço do para todo x ($\forall x$), na universalização, mas como nos indica Miller (1996-1997), é o *não todo* generalizado, generalizado não no sentido do para todos, mas o *não todo* por toda parte, para todos os lados (*pas-tout/partout*).

Assim, o Outro não existe pode ser situado em dois níveis: primeiro, não há universal, não se pode formar o espaço fechado do «para todo x »; em segundo lugar, não há a ex-sistência do Um, o Um inexistente. Essa estrutura do

«*nãotodo* por toda parte», é o que Miller coloca como o fundamento do gozo no individualismo moderno.

Ainda segundo Miller, explora tudo o que é subtraído da necessidade. No séc. XVIII, podia se fazer a lista de todas as maneiras em que os povos se reportavam ao sexual, pelas quais o gozo e o Outro eram articulados. Os séculos XIX e XX cimentaram uma rotina que se diz globalizante, sacralizaram o que permanecia da tradição e procuraram lhe dar uma forma. Nós vivemos a reabertura dessa intersecção vazia. O transcendental dá lugar ao pragmático. Isso não quer dizer que não haja estrutura, que tudo é semblante. Há o real mas é muito mais difícil hoje isolar e cingir o que é estrutura e o que é real.

Para medir essa distância entre o reino do Nome-do-Pai e o *nãotodo*, tomaremos duas obras literárias separadas por quase um século: em uma, os impasses da personagem nos lembram a Dora de Freud, na outra, vemos os efeitos do *nãotodo* generalizado.

Um baile, a orquestra, as luzes, as plantas verdes, a entrada súbita do vestido preto e decotado e a queda desolada do vestido rosa na cadeira. O olhar dela olha o olhar dele para a outra que olha nada. A dança, o silêncio, os olhos dele sobre os ombros nus dela. Por fim o arrebatamento, o rapto dele e o aniquilamento dela.

Esse é o baile. Ele aconteceu em Tolstoï (1875, *Anna Karenina*) e em Duras (1964, *O Arrebatamento de Lol V. Stein*), separados por quase um século. o baile, o vestido, o olhar e o arrebatamento.

Duras e Tolstoï:

A presença de Lol estava prevista para a erótica do *nãotodo*. Além de já termos explorado a obra de Duras, Lacan (1965/2004:198) escreveu um artigo em homenagem a ela pelo *Le Ravissement de Lol V. Stein* (1964), o que tornou, autora e livro, uma referência entre nós.

Anna Karenina de Tolstoï (1875) foi um acontecimento imprevisto ela só entrou em nossas considerações porque, casual e curiosamente, encontramos ali, quase um século antes, a cena do baile que se repete em todo *Ravissement*.

Nossa intenção não é fazer uma análise dos dois autores ou das duas obras mas tomar unicamente a cena do baile e seus efeitos em uma e outra, com breves comentários sobre cada uma, para tentar medir aí o alcance desse salto da mulher «edipiana», quando o Outro existia, para a mulher *nãotoda* correlata ao Outro que não existe.

Verificaremos se esta leitura pode contribuir para as considerações sobre a mulher na cultura onde a função do pai era um apoio para a falta de um significativo feminino e a mulher no regime do *nãotodo*, quando o Outro não existe e a mulher pode se soltar do todo, de todo, e cair no espaço entre duas mortes.

Além da coincidência do nome «Tatiana» e «Anne/Anna» nos dois romances, como veremos, o nome Anne-Marie Stratter, (Borgomano,1997:18) foi inspirado em uma mulher russa, cheia de mistério e de morte, que fascinou Duras em sua infância.

No entanto, temos o mesmo temor do personagem de Borges (1969/1982:33), Pierre Menard, autor de Quixote. Em sua admirável ambição de «*produzir páginas que coincidissem – palavra por palavra e linha por linha – com as de Miguel de Cervantes*», Menard não queria repetir esses «*livros parasitários que situam Cristo num bulevar, Hamlet na Cannebière ou Dom Quixote em Wall Street. Como todo homem de bom gosto, Menard detestava esses carnavais inúteis, somente aptos – dizia – para produzir o prazer plebeu do anacronismo ou (o que é pior) para embelezar-nos com a idéia primária de que todas as épocas são iguais ou de que são distintas*» (p.32).

Para não correr este risco, anunciamos previamente que nossa intenção não é fazer transposições mas constatar coincidências que nos permitam demonstrar que apesar de ser a mesma cena, onde aparece o arrebatamento da *nãotoda*, a ausência na falta de uma essência, em um caso presenciamos a cultura fazendo suplência e em outro a mulher se realizando só.

Não sabemos se Duras leu Tolstoï, provavelmente, sim. Mas isso não é importante. Ao ler os dois textos temos a impressão que Duras arrancou esta cena de Tolstoï, rasgou, fez cortes e com quase nada fez Lol. Duras foi mais radical que Picasso com as *Meninas* de Velasquez.

Arrebatamento:

O termo *ravissement* já foi exaustivamente comentado pelos psicanalistas depois do artigo de Lacan, chegando quase a estatuto de conceito quando em 2001 houve no Instituto do Campo Freudiano em Paris uma «*Journée du ravissement*». A tradução do termo em português para «arrebatamento» também já foi consagrada pela tradução de *Outros Escritos* (Lacan, 1965/2003:198).

Animado pelo comentário de Miller sobre «*O Tempo lógico e a asserção da certeza antecipada*» (Lacan, 1998), Laurent (2000:17) descreveu os três tempos no romance de Duras, relacionando a estrutura do romance com a estrutura do sofisma descrito por Lacan. Neste artigo, ele nos apresenta uma breve pesquisa sobre o termo «*ravissement*»:

«[...] no recente e notável *Dictionnaire historique de la langue française*, podemos ler que *ravissement*, introduzido no fim do século XII, «*exprimía até a época clássica o fato de tirar a força, hoje realizado pela palavra «rpto» (da mesma família) e correntemente, por enlèvement (retirar). No vocabulário místico, a palavra designa uma forma de êxtase na qual a alma se sente tomada por Deus como por uma força superior à qual ela não pode resistir. Ela se difundiu no uso comum com o sentido fraco de «estado de uma pessoa transportada de admiração, de alegria» (1553). A própria evolução do sentido da palavra conserva o trajeto que descreve Lacan «evoca-se a alma, é a beleza que opera.*

[...] *Ele [Lacan] fará o arrebatamento da alma, da psique, não um símbolo mas uma operação lógica, subjetiva e temporal que permite situar as relações do sujeito com o corpo» (p.17).*

Lol:

Duras, com a heroína arrebatada Lol V. Stein, que dará nome ao romance, «*celebra as taciturnas núpcias da vida vazia com o objeto indescritível*» (Lacan 1965/2003:205). Ela não tem existência antes nem depois do baile. Toda a sua história se resume em alguns dados biográficos, não há narrativa mas informações esparsas. Ela está no baile, e este se repete até o final do livro. Seu noivo, Michel Richardson, é um aristocrata moderno, um rico (richard), nada lhe falta e ele nada faz. Só sabemos isso, eles iam se casar, eles estavam no baile.

Lol com a arrebatadora Anne Stratter, a «Outra» realizada, ela se aniquila, e com Tatiana, a «outra» ela recompõe sua fantasia, se realiza.

S. Tahla, a cidade onde se passa o baile, como Lol, não tem referência geográfica, segundo Borgomano (1997:63), poderia ser um diminutivo Tallahassee, capital da Flórida. No entanto, quando Duras fala de S. Tahla em suas entrevistas, ela a situa tanto na Inglaterra quanto nas praias do Atlântico. Em *Lieux*, apesar de os mares de sua infância terem sido asiáticos, ela diz que S. Tahla e T. Beach «*relèvent d'une mer du Nord, la mer de mon enfance aussi, des mers... illimitées*» (p.84). Ela declara também em entrevista, só ter descoberto mais tarde a relação que parece evidente entre S. Tahla e Thalassa (mãe em grego).

Karenina:

Tolstoï, Moscou uma cidade situada no mapa e naquela época, bem situada. Moscou antes da queda do muro, antes de sua construção, antes da revolução. Antes da «paixão do real»³¹ do século XX. Século XIX, século dos projetos e ideais utópicos ou científicos, dos planos para o futuro.

Uma princesa, Catherine Stcherbatzki, Kitty, sonha com seu príncipe, encantada. Ela está entre dois. Um é Lévine, aristocrata, mas não um burocrata. Um homem simples, trabalha no campo, vive atormentado pela diferença de classes, admira o homem comum, quer a igualdade sem perdas. Pensa em um meio de banir o ódio. Quer entender da morte e da alma feminina. Segundo seus comentaristas, seria o próprio Léon Tolstoï (Léon em russo é Lévi).

Kitty é pura. O amor em Duras é pedra (love stein), em Tolstoï é cortês. Lévine quer tê-la, assim, inatingível, e longe de tudo que possa corromper sua pureza, (depois que eles se casam, ele presencia surpreso e com intenso mal estar, ela saindo dessa posição e assumindo as tarefas domésticas, dando ordem aos empregados ou freqüentando a cozinha). Para ela só serve o amor. Ela disse não para ele, antes do baile.

³¹ Termo de Badiou para designar a presença do real no século XX em seu livro inédito, *Le Siècle*.

O outro é Vronski. Para a mãe de Kitty, o melhor. Ele é nobre, é militar, é rico e tem uma bela carreira pela frente. É ele que ela vai perder no baile para Anna Karenina.

Em Tolstoï, a heroína que dará nome ao romance é a arrebatadora e, no final, a arrebatada Anna Karenina. Se Lol é mancha (stain) no espetáculo, Karenina é brilho.

A escrita do romance vai absorver Tolstoï de 1873 a 1877, porque ele também está entre-duas, entre a diabólica e a trágica. Sua pergunta é também a de Freud – o que ela deseja?

Para tentar responder, Tolstoï pensa e lê muita coisa: ele lê *A Submissão da mulher* de Stuart Mill sobre os direitos políticos das mulheres. Acompanha com interesse e aprovação a crítica de Strakhov que acredita nos direitos políticos só «para as solteironas assexuadas» ou para as mulheres maduras que já concluíram sua tarefa. Strakhov reclama da ausência do amor conjugal no livro de Mill: «*As relações entre os dois sexos, essas relações misteriosas que tem tanta importância, são a fonte da maior felicidade e maiores tormentos. Encarnação de toda beleza e indignidade; é o verdadeiro nó da vida*» (1870/1972:994).

Tolstoï só está em desacordo com Strakhov em um ponto, ele acredita que «*não existem mulheres assexuadas*», aquelas que não encontraram um marido, não precisam se ocupar com assuntos de homem, podem ser «*parteiras, babás, governantas ou prostitutas*». Segundo o modelo da prostituição como garantia da felicidade conjugal, ele faz sua apologia: «*Me parece que essa classe de mulheres é indispensável para a família, dada as formas complicadas que tomaram atualmente a vida*».

Estas idéias passageiras de Tolstoï estão sob a influência de Schopenhauer, em particular sua obra *O Mundo como vontade e como representação*, onde este justifica a prostituição como necessária pois em sua moral conjugal, o homem pode trair a mulher, mas é da natureza feminina manter-se fiel.

Tolstoï lê também *Homem-Mulher* de Dumas filho, onde ele tenta buscar a solução de um problema, como tratar uma mulher infiel, matar ou perdoar? Dumas tende para o assassinato.

O espaço de entre-duas de Tolstoï, antes entre a puta e a santa, depois entre o amor cortês e o trágico, se constitui a partir de sua questão sobre a mulher infiel, onde, aparentemente, o limite entre as duas desaparece e isso o desorienta. A mulher infiel não é inteiramente puta, nem santa. É com Anna Karenina que ele vai tentar responder.

Em uma primeira versão de seu romance, eram só três personagens, a heroína que se chamaria Tatiana, o marido e o amante. Tatiana era uma mulher infiel, vulgar que chocaria a sociedade por sua conduta indecente, seus decotes, exageros e falta de pudor. Com o desenrolar da escrita, a desventurada Tatiana, quase uma ninfomaníaca, para quem ele utilizara as palavras «diabólica», «demônio», se transforma em Anna Karenina, uma jovem arrebatadora, infiel, equilibrada, dotada de uma finura toda feminina, culta e arrebatada pela paixão. O único índice de um equilíbrio instável é «uma animação contida», «um transbordamento de alguma coisa» no olhar que se esforça para «atenuar o fogo».

Karenina passa, assim, de adúltera vulgar a heroína trágica, a vítima.

A Cena:

Lacan resume: «*A cena é o arrebatamento de dois numa dança que os solda, sob o olhar de uma terceira, com todo o baile, sofrendo aí o rapto de seu noivo por aquela que só precisou aparecer subitamente*»³².

A chegada súbita da Mulher:

De Anne-Marie Stratter vista por Lol	De Anna Karenina vista por Kitty
[...] <i>Por que via misteriosa ela tinha vindo ao que se apresentava como um pessimismo alegre, brilhante, uma sorridente indolência da leveza de uma nuance, de uma cinza? Uma audácia</i>	«[...] <i>Ela via o esplendor trêmulo que brilhava nos olhos da jovem mulher, o sorriso de felicidade e de beatitude que desabrochava sobre os lábios e a graça particular, plena de seriedade e de</i>

³² A frase de Lacan na íntegra: «*A cena de que o romance inteiro não passa de uma rememoração é, o arrebatamento de dois numa dança que os solda, sob o olhar de Lol, uma terceira, com todo o baile, sofrendo aí o rapto de seu noivo por aquela que só precisou aparecer subitamente*» (Lacan, 1965/2004:199).

<p><i>penetrada dela mesma parecia ser a única coisa que a mantinha em pé» (16).</i> <i>«Nada poderia acontecer a essa mulher, pensa Tatiana, mais nada, nada. Só o seu fim, pensava ela» (16).</i></p>	<p><i>elegância dos movimentos.</i> <i>Por que tudo isso se pergunta ela, para todos ou para um só?</i> <i>Observava Anna e seu coração se fechava mais e mais» (114).</i></p>
--	--

O vestido: envoltório que não tem dentro nem fora, veste e reveste a imagem para ser amada e quando desinvestida mostra o brilho da nudez: «O vestido é suporte, tecido, mas o corpo que o porta aspira o sujeito e troca seu estatuto» (Laurent, 2000:19).

Anne-Marie Stratter	Anna Karenina	Kitty
<p><i>«[...] com um vestido preto com duplo forro de tule, igualmente preto, muito decotado. Ela se queria assim feita e vestida, e ela estava como queria, irrevogavelmente.</i> <i>A ossatura admirável de seu corpo e de seu rosto se adivinhava (16).</i></p>	<p><i>«Ela estava arrebatadora (ravissante) em seu vestido preto, muito decotado, [...] tudo nela era charmoso; mas havia qualquer coisa de terrível e cruel neste charme» (116).</i></p>	<p><i>«Seu vestido leve se erguia como uma nuvem em torno de seu fino talhe, e seu braço esquerdo caía sem força, enlaçando sua carne delicada nas pregas da saia rosa» (115).</i></p>

O olhar: «o limite em que o olhar se converte em beleza é o limiar entre duas mortes que não é simplesmente o lugar do infortúnio» (Lacan, 1965:204).

Lol olha Anne-Stratter e Richardson	Kitty olha Anna Karenina e Vronskĩ
<p><i>«O olhar, dela – de perto se compreendia que esta falta vinha de uma descoloração quase lamentável da pupila – alojava toda a superfície dos olhos, era difícil de se captar (16).</i> <i>[...] Lol o olhava. O olhava mudar.</i> <i>«Eles tinham dançado. Dançavam ainda. Ele com os olhos baixos sobre a parte nua de seu ombro. Ela, mais baixa, só olhava o distante do baile. Eles não se falaram. (19).</i></p>	<p><i>«[...] ela os via de perto quando eles se encontraram durante a dança; e quanto mais ela os via, mais ela estava convencida de sua infelicidade. Ela compreendia que eles se isolavam, que nada existia mais para eles naquela sala cheia; e sobre o rosto de Vronskĩ, sempre tão calmo e tão seguro, ela percebia de novo essa expressão de submissão que havia lhe tocado [...]. Uma força, de alguma maneira sobre-humana, atraía os olhos de Kitty para o rosto de Anna.</i></p>

O aniquilamento:

Lol	Kitty
<p>«A noite avançando, parecia que as chances que ela teria de sofrer estavam rarefeitas, que o sofrimento não tinha encontrado nela onde se introduzir, ela havia esquecido a velha álgebra das penas de amor. Lol, sem dúvida, não tinha se dado conta de seu fim junto com o dia. [...]Só naquele instante ela compreendeu que um fim se desenhava mas confusamente, sem distinguir ainda nitidamente qual seria. A tela da mãe entre eles e ela era o sinal de um presságio. (22) [...] Lol os seguia com os olhos através dos jardins e quando não os viu mais caiu por terra, desmaiada.» (22).</p>	<p>«Kitty, em sua perturbação, via tudo como através de um nevoeiro: o baile, os convidados, tudo era confuso para ela, e era preciso todo o poder de sua educação para sustentá-la e forçá-la a agir como convinha, isto é, dançar, responder às perguntas, falar, mesmo sorrir. Mas antes de começar a dança [...] a jovem foi tomada de um desespero. [...] Ela queria ter dito à sua mãe que estava sofrendo e voltar para casa, mas ela não tinha coragem. Ela se sentia aniquilada. Ela se dirigiu para o fundo do pequeno salão e se deixou cair numa cadeira (115).</p>

Arrebatam tem muitos sentidos e todos eles estão presentes na cena: arrancar, raptar, encantar, extasiar enfurecer, conquistar. Arrebatamento pode ser o efeito da presença daquela que faz A Mulher, para os olhos de outra que acredita que só ela não é ou não tem. Arrebatamento é também quando a *nãotoda* perde seus enlances com o falo, com o todo, e cai no vazio onde lhe falta um significante para dizer. Arrebatamento é quando a mulher perde o amor de um homem, único nó que a enlaçava.

Neste sentido, não há um paralelismo entre os personagens, não temos de um lado Lol, Anne-Marie Stratter e Richard e de outro Kitty, Anna Karenina e Vrönski. Lol é Kitty e Anna Karenina, Anna Karenina é Lol e Anne-Marie.

Lol depois do baile se recolhe e na primeira vez que sai de casa, casa com o primeiro que tropeça na esquina. Muda-se para outra cidade, tem três filhos e dez anos depois volta para S. Tahla e torna-se amante de Hold, o amante de sua amiga Tatiana. Depois de perambular tantos anos, encontra, na janela do hotel onde Tatiana e Hold transam, a cena através da qual ela encontra a resposta para sua interrogação sobre a feminilidade, onde Lol «é realizada porque torna-se a mancha no espetáculo. Ela não é o voyeur, ela é a mancha» (Laurent, 2000:21).

«É em torno desse lugar que gravitam, pareceu-me pelo que conheço de sua obra, Marguerite Duras, os personagens que situa em nossa gente comum para nos mostrar que existem em toda parte pessoas tão nobres quanto foram os fidalgos e fidalgas nos antigos cortejos, igualmente valentes ao se precipitarem, mesmo presas nos espinhais do amor impossível de domesticar, para a mancha, noturna no céu, de um ser oferecido à mercê de todos...» (Lacan, 1965/2003:205).

Kitty depois de passar um período em uma clínica de repouso, reencontra-se com Lévine, casam-se e têm um filho. Ela se realiza com o marido, no casamento, na maternidade. Encontra conforto e bem-estar.

Anna Karenina depois do baile torna-se amante de Vrönsky, abandona o marido e é proibida de ver o filho. Tem uma filha com o amante mas não consegue amá-la. Leva uma vida de luxo e requinte, mas excluída da sociedade dedica-se à leitura e à manutenção de sua beleza. Ela quer se ilustrar e lustrar para ele, exclusivamente. Vive a permanente angústia de perder seu amante e na solidão é arrebatada por fantasias de abandono até jogar-se debaixo de um trem.

Kitty encontra, assim, apoio em sua família, no casamento e na maternidade. Seu arrebatamento não deixa nem uma sombra. Anna Karenina estava na mesma cultura que serviu de sustentação a Kitty mas ela transgrediu os princípios que garantiriam esse apoio e sem ele ela cai. Lol está só e para refazer o nó só pode contar com uma janela. Ela fica olhando para a janela, e não pela janela, mas a vida não passa por ali, ela a realiza na fantasia que a recompõe.

CONCLUSÃO

Em nossa questão preliminar foram levantados dois aspectos que instigaram a investigação: primeiramente, porque para Lacan não há uma erótica freudiana, erótica e sexualidade não coincidem. Em segundo lugar, porque há impasses referentes ao feminino, não há uma erótica freudiana. Desses aspectos surgiram duas questões: o que seria uma erótica para a psicanálise? Qual seria a relação entre a erótica e o feminino?

Para responder, foram investigados: os prazeres antigos para tentar especificar a erótica na antiguidade grega e as mudanças introduzidas com o início do cristianismo; Freud, para a teoria da sexualidade e verificar os impasses relativos à feminilidade e, finalmente, três eróticas e sua relação com o feminino, em dois momentos distintos do ensino de Lacan.

Ao concluir verifica-se que de fato as questões, como indica o sub-título da introdução, foram preliminares, foram para dar início ao percurso. Uma vez realizado, agora é possível dizer a que pergunta a investigação de fato respondeu.

Certamente não era uma pergunta sobre a história da erótica, da antiguidade clássica à pós-modernidade. A resposta realizada escreve a seguinte pergunta: Qual o tratamento dado ao real do sexo e a maneira como se produz o feminino, quando a erótica se orienta, respectivamente, pelo homem, a mãe, o puro ou o *nãotodo*.

Resumidamente, verifica-se:

O HOMEM. Na antiguidade clássica, amor e sexo, eram assuntos de homem, não sabemos o que faziam com as mulheres, nem o que elas faziam. Sabemos que elas se mantiveram à parte da História e da Filosofia. Não há porquê dizer que elas foram excluídas. Elas não estavam. A mulher, durante muito tempo, ficou à parte da história oficial. E não vemos porquê agora se

deveria inventar essa história. Como assunto extra-oficial caberia à poesia dar-lhe destino, ou não.

Na erótica masculina prevaleceram as relações entre Eros e verdade. O sexo, apesar de secundário, devia ser praticado entre aqueles que se ocupavam da verdade, e o amor era a estratégia, a via para se alcançar este saber. A homossexualidade não tinha relação com a feminilidade, era viril, era a homossexualidade do guerreiro, uma prática, preço a ser pago para se tornar um homem.

A moral sexual era complexa e apesar de não deixar de estar incluída na perversão, como ressaltava Lacan, também não excluía a sublimação. A sexualidade era um fator de cultura e só se tornava obscena quando praticada fora do lugar onde se elaborava o amor e a verdade.

Às mulheres, fora do circuito, talvez coubesse a paixão, o nascimento e a morte. Não é pouco. Mas não temos as palavras que eram veiculadas, porque junto com as dos escravos e crianças, as palavras femininas não tiveram registro. Não produziram um conhecimento, mas a falta dessas palavras deve ter produzido espanto e loucura, talvez a origem da tragédia, não sabemos.

Nos primórdios do cristianismo realizam-se modificações fundamentais que, em muitos aspectos, regem a moral atual. A relação entre homens cede lugar ao casamento e este passa a ser regulado por novos princípios, onde o amor e a sexualidade têm um papel proeminente. Sexualidade e procriação se enlaçam e um justifica o outro. Na moral cristã o sexo associa-se ao pecado e ao mal e sua prática passa a ser regulada de tal forma que alguns gestos devem ser evitados e outros proibidos. Encontramos aí os primeiros passos do que veio a ser a função da mulher na cultura, tal como Freud a encontrou.

A MÃE. Vamos dizer que na época de Freud a mulher existia. É verdade que ela existia, na maioria das vezes, abrindo mão do feminino. Ela existia entre o pedestal, o pilar e o pilão. No pedestal desde que foi desenvolvida toda uma mística em torno da maternidade e da figura da mãe; pilar da família burguesa na função de esposa, que dispensa descrição, e pilão porque ela começa a ocupar um lugar importante no mercado como mão-de-obra barata. Não era só isso, já existiam algumas intelectuais, educadoras, artistas e

mulheres que participavam das atividades políticas. Mas a maioria da clínica de Freud era constituída por essas mulheres comuns do pedestal, do pilar e do pilão.

Junto com a sexualidade infantil, a sexualidade feminina é revelada. Desvinculada da reprodução, ela passa a ser assunto da psicanálise. Já discorreremos sobre a novidade freudiana e seus efeitos de subversão. Quanto à erótica, há em Freud duas perspectivas: por um lado, a ênfase é colocada na mãe e a relação com essa torna-se uma espécie de paradigma do amor e da sexualidade. Por outro lado, ele abre um campo novo ao demonstrar a disparidade entre os sexos e mostrar sua dificuldade para abordar o feminino. A tentativa de transpor a experiência do menino para a menina, encontra a cada vez um obstáculo e ao final, a feminilidade fica demonstrada como inapreensível.

O PURO. Lacan toma esse inapreensível através da questão freudiana: o que quer uma mulher? Depois de insistir mais um pouco com as mulheres para que elas respondessem, ele perde a esperança, o medo e o escrúpulo, cria coragem e dá a essa questão um lugar de destaque na psicanálise.

Ele faz um longo percurso até chegar ao seminário 7, acompanhando os passos de Freud. Ele vê e relê o complexo de Édipo e de castração. Chama a atenção para aspectos que nunca haviam sido valorizados em Freud e aos poucos esculpe uma nova teoria.

Depois de Freud, dois pontos relativos à mulher foram especialmente explorados, as questões relativas à mãe (a identificação, as fantasias e o suposto supereu materno) e o gozo clitoridiano e vaginal. Neste sentido, em Lacan, foi fundamental a separação entre a mãe e a mulher, a mulher e o feminino e o deslocamento das fases de desenvolvimento da sexualidade para as respostas do sujeito ao real do sexo.

Nesse deslocamento, oral, anal e clitoridiano, são zonas que se tornam erógenas na resposta à demanda do Outro. O gozo vaginal deixa de ser um puro deslocamento de uma parte a outra do corpo e passa a ser uma maneira de subjetivar a sexualidade quando esta está fora da ordenação fálica.

No Seminário 7, localizamos um primeiro salto de Lacan. A Ética é o seminário do puro. Lacan quer pensar o desejo independente da sensibilidade e das qualidades do objeto, ele quer deixar fora a fenomenologia para pensar com a lógica. Identificamos aí a erótica do amor cortês – uma erótica masculina –, ou seja, um tratamento possível que o homem pode dar ao feminino. E a erótica do trágico – que estaria mais próxima de uma erótica feminina –, um fazer com o objeto impossível.

Neste seminário, Lacan nos oferece os primeiros indícios do que ele irá propor mais tarde. O objeto ex-timo e o espaço entre-duas-mortes são seus primeiros passos na topologia. Ele aí está sem Zenão, sem Cantor, sem Bourbaki. Ele está só. Ele está só começando a delinear o que fará alguns anos mais tarde. Ele só tem um objeto vazio, no cerne e na mais radical exterioridade, e o infinito entre-duas-mortes.

Mas aí também verifica-se um impasse, Lacan consegue um corpo puro de interesses e qualidades mas fica sem o corpo. O gozo se separando do simbólico e do imaginário é pura pulsão de morte:

«Essa palavra [puro] não é um conceito, nem uma falta, nem um vício, nem uma qualidade. É uma palavra de solidão. É uma palavra só, sim é isso, uma palavra curta, monossilábica. Só. É sem dúvida a palavra a mais «pura» perto da qual e perto de quê suas equivalências se afastam delas mesmas e para sempre elas são deslocadas, desorientadas, flutuantes.» (Duras,1993:132).

O *NÃOTODO*. Lacan começa o Seminário 20 com o que ele perdeu na Ética, ou seja, o corpo como substância de gozo. Ele havia pensado o real fazendo barreiras ao simbólico e ao imaginário e o gozo estaria no ultrapassamento dessas barreiras, no encontro com o real, como se este estivesse fora. Aqui ele enlaça os três registros não mais em torno da Coisa, vazio abissal, mas do pequeno *a*.

O gozo não está mais só além, mas no corpo, na fala, no órgão, na fantasia e além do falo, do Outro, assexuado. O Outro mostra sua face real e não é mais tesouro.

Com o infinito ele mede o espaço sexual e demonstra porque não há a relação sexual. Com os conjuntos ele ensina como a ex-sistência faz o Um e como as mulheres não fazem Um. A erótica do *nãotodo* seria, assim, um *savoir y faire* com o Outro que não existe.

Lacan retoma a sua questão, que não é mais freudiana, e elabora o *nãotodo*:

«O que quer uma mulher? Freud adianta que só há libido masculina. O que quer dizer isto? – senão que um campo, que nem por isso é coisa alguma, se acha assim ignorado. Esse campo é o de seres que assumem o estatuto da mulher – se é que esse ser assume o que quer que seja por sua conta. Além disso, é impropriamente que a chamamos a mulher, pois, a partir do momento em que ela se enuncia pelo nãotodo, não pode se escrever. Aqui o artigo «a» só existe barrado. Esse ^A tem relação, com o significante A barrado» (1972-73/1982:108).

A mulher não existe.

Ao dizer que não existe, Lacan produziu o significante que faltava, «não há». Tudo que não tinha lugar, nome, estatuto ou campo, agora sabemos como se chama, não há.

Por que Manuela ficou perdida? Por que Antígona não seguiu os conselhos de Ismênia? Porque Anna Karenina se jogou debaixo de um trem e Virgínia Woolf no rio? Por que Duras escreve? Por que Lol se calou?

Porque não há A.

De um lado da humanidade estão aqueles que existem, sabem fazer e fazem saber. Sabem fazer indústrias, pontes, coador e fraldas descartáveis, guerras, bebês de proveta, remédios, bombas, carros, tortura, fortuna, peteca, doenças, fast food e charuto. E de outro estão as que não existem e só fazem com o impossível, desafiando a Deus: desespero, suicídio, traição, paixão, loucura, ferocidade, ficção, poesia, êxtase. Por quê?

Porque não há A.

O que faziam as mulheres na Grécia antiga? Sexo e amor eram assuntos importantes e junto com a verdade e a guerra, eram para ser tratados entre os homens. Parece que também não estavam interessados em educá-las, e muito

menos tê-las como educadoras. A educação era dos homens para os homens. Para os assuntos domésticos tinham os escravos. Estavam excluídas também da política. Os antigos deixaram as mulheres à parte. Devia ser uma espécie de campo sagrado, melhor não mexer.

O que será que as mulheres faziam quando estavam entregues a si mesmas, entre si? Elas não fazem conjunto. Seria a solidão? A mulher seria parceira de sua solidão (Lacan, 1973a, p.467).

Chico Buarque acha que as mulheres de Atenas teciam esperando os seus maridos. Elas teciam e esperavam. Esperavam a guerra para tecer. Homero com Penélope, também. Freud achava que tecer era o melhor que as mulheres podiam fazer. Era isso que as mulheres faziam, teciam. Os homens iam para a guerra e as mulheres esperavam. Esperavam, tecendo ter paz, em paz.

É isso, as mulheres entregues a si mesmas, tecem ou insistem até o limite da morte em enterrar seus irmãos.

Tecer. É isso o que as mulheres fariam se fossem entregues a sua solidão. As mulheres gostam de tecer. Tecer fios e ficções.

Só que nunca inventaram uma tecelagem para enviar as mulheres quando elas começam a não querer comer, ficam paralíticas, mudas, apaixonadas ou cegas.

Na época de Freud elas eram mandadas para as clínicas de repouso, tal como vimos também em Tolstói e Woolf . Achavam que elas precisavam de repouso, que estavam cansadas. Cansadas de quê? Seria um cansaço de tentar ser homem? Ou tentar fazer existir a mulher? Ou eram os homens que ficavam cansados de vê-las, assim, tão *nãotodas*. Parece que o repouso dava algum resultado. Lá elas podiam tecer na solidão.

Quando será que inventaram que a mulher devia fazer parceria com algo mais que a solidão? Quando será que inventaram que a mulher tinha que existir, de ser, mãe, esposa, dona de casa, educadora? É um desastre porque elas não sabem ser homem direito. E os homens reclamam.

Não sei quando foi que inventaram, mas a segunda guerra foi um grande salto neste sentido. Será que foi o mercado e as feministas que inventaram que a mulher tinha que existir?

Será que inventaram que a mulher tinha que fazer coisa de homem na mesma época que inventaram as indústrias de assassinato em massa?

«Essa nova face da morte organizada, racionalizada, descoberta na Alemanha desconcerta antes que indigna. [...] acaba de assassinar onze milhões de seres humanos da mesma maneira metódica, perfeita, que uma indústria de estado» (Duras, 1985:64).

É isso. Foi o mercado e a burocracia que decretou ao mesmo tempo, a morte de Deus, a indústria da morte organizada e racionalizada; a construção de um muro e a guerra fria e a existência da mulher e o amuro.

Foi preciso Lacan dizer que a mulher não existia justamente porque insistiam em sua existência.

Sobrevivemos à morte de Deus, à guerra e ao muro mas se a mulher tomar existência será o fim do mundo, o fim do buraco sobre o qual se pode tecer. O fim do *nãotodo*. Seria como propor o fim do zero.

Mas o que aconteceria se fossem deixadas em sua solidão, como as mulheres de Atenas e de Tebas? Elas iriam tecer, tecer palavras e como são *nãotodas*, iriam escrever, escrever até chegar a escrever sem gramática, até chegar à não-escritura:

*Haverá uma escritura do não-escrito. Um dia isso acontecerá. Uma escritura curta, sem gramática, uma escritura só de palavras. De palavras sem gramática de sustentação. Desgarradas. Escrever. E deixar em seguida» (Duras, *Écrire*, 2003, p.86).*

E aí os homens poderiam ler o jornal, assistir ao jogo, trepar, fazer negócios, viadutos e guerras, em paz.

Claro que essa separação não diz respeito à anatomia e cada um se postaria, como já acontece, do lado que pudesse.

A sexualidade se manteria mas sem almejar a relação. Para haver sexo não é preciso que haja relação. Só o amor faz relação. Seria o fim do amor, só restaria a poesia.

Para concluir, gostaria de falar ainda da globalização e do Outro virtual, esse outro vazio que tem aparência de consistência. Eu queria falar sobre o Outro virtual, esse que não existe mas que tem resposta para qualquer pergunta. Por exemplo, você digita – Duras – e imediatamente tem a resposta: resultados 1-10 de cerca de 55200 páginas, você pode escolher: «Chateau Duras», «Duras: divisão de guloseimas mel com menta», «Duras:biografia», «duras críticas do partido tal», «Duras: Venda de O Amante», «Duras:Laboratório», «Duras:Província francesa», etc. Cinqüenta e cinco mil e duzentas páginas, nem sei contar até tanto. O que conta? O Outro está cheio, mas não tem nem uma palavra sobre a escritura sem gramática de Duras.

Queria, também, mais uma vez voltar a Lacan, Badiou e Žižek e tentar dizer sobre a relação entre o mercado e o *nãotodo*, agora que a luta de classes e a revolução caíram junto com o muro, para saber se nessa relação encontraria uma resposta para a violência do capital na pós-modernidade.

Não posso.

∞∞∞∞

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEMÁN, J. (1996) *La experiencia del fin. Psicoanálisis y metafísica*. Espanha: Miguel Gómez Ediciones.

___ & Sérgio Larriera. (1998) *Lacan: Heidegger. El psicoanálisis en la tarea del pensar*.

Espanha: M. Gómez Ediciones.

___ e Sérgio Larriera (2001) *El inconsciente: Existência y diferencia sexual*. Espanha: Ed. Síntesis

___ (2003) *Notas antifilosóficas*. B.Aires: Grama Ed.

ANDRÉ, S. (1986) *O que quer uma mulher?* Rio: JZE

ARISTÓTELES. (1973a) *Ética a Nicômaco* in Coleção: Os Pensadores. Vol.IV. Abril Cultural: S.P.

___ (1973b) *Poética* in Coleção: Os Pensadores. Vol.IV. Abril Cultural: S.P.

___ (1990) *Éthique à Nicomaque*. Librairie Philosophique. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par Tricot. Paris: Vrin.

AUBENQUE, P. (1963) *La Prudence chez Aristote*. PUF: Paris.

AVTONOMOVA, N. et al. (1991) *Lacan avec les philosophes*. Paris: Albin.

BAAS, B. (1992) *Le désir pur - Parcours Philosophiques dans les parages de J.Lacan*. Louvain: Peters.

BADIOU, A. (1993) *Sujeito e infinito* in *Letra Freudiana* ano XII nº ¼. Rio: Ed. Espaço e tempo, p.18

___ (1994) *Para uma nova teoria do sujeito*. Rio: Relume dumará

___ (2004) *Le Siècle*, Paris: inédito.

BARROS, RR. (1999) *Psicanálise, sintoma e laço social* in *Latusa Revista da Escola Brasileira de Psicanálise*, Rio, nº 3

___ (2002) *Compulsões, desejo e gozo* in *Latusa Revista da Escola Brasileira de Psicanálise*, Rio, nº 7

BIBLIOTECA DEL CAMPO FREUDIANO. (1996) *Referencias en la obra de Lacan: El amor Cortés*. B.Aires: Fundacion del Campo Freudiano

BORGOMANO, M. (1997) *Le Ravissement de Lol V. Stein de Marguerite Duras*. Paris: Gallimard

BOUSSEYROUX, M. (1992) *Le pas du tout et le pastout* in *La Lettre Mensuelle - Revue de la Ecole de la cause freudienne*, nº 55, Paris

___ (1993) *De Zénon à Cantor: deux inaccessibles* in Quarto – Revue de l'École freudienne em Belgique, n° 56

___ (1994) *Jouissance, savoir et vérité* in Pas tant n° 5. Bruxelles

___ (1994) *Espaces de jouissances et logique de la sexualité* in Pas tant n° 5. Bruxelles

___ (1995) *Du Todestrieb: approche logique de la pulsion de mort* in Revue de la Psychanalyse de la Cause Freudienne, Paris n°31

BRÉHIER, E. (1931/1989) *Histoire de la Philosophie*. Vol. I. Paris:PUF/Quadrige

BRIOLE, M-H. (2001) *L'Obscur de la jouissance* in Revue de la Psychanalyse de la Cause Freudienne n° 49

BROUSSE, M-H. (2002) *O inconsciente é a política*. S. Paulo:EBP-SP

___ (2003) *Une sublimation au risque de la psychanalyse* in Revue de la Psychanalyse de la Cause Freudienne, Paris n° 53

BRODSKY, G. (2003) *Symptôme et sexualité* in Revue de Psychanalyse de la Cause Freudienne n° 53 . Paris:École de la Cause Freudienne

BRUNO, P. (1995) *Une femme, un homme, le ravissement, poésie* in Revue de Psychanalyse de la Cause Freudienne n° 31, Paris.

BUARQUE DE HOLANDA, A. (1999) *Novo Dicionário eletrônico da língua portuguesa Aurélio Século XXI*. Versão 3.0. Rio:Nova Fronteira

CAPELÃO, A. (séc. XII/2000) *Tratado do amor cortês*. S. Paulo:Martins Fontes

CASTELLO BRANCO, L. (2000) *A escritura não tem anel* in A Força da Letra. Estilo Escrita Representação. Org. Lucia Castello Branco e Ruth Silviano Brandão. BH: Humanitas UFMG.

CHARRAUD, N. (1994) *Lacan et les mathématiques*. Paris:Anthropos

___ (1994) *Infini et inconscient. Essai sur G. Cantor*. Paris:Anthropos

CHAUÍ, M. (1984) *Repressão sexual*. Brasília:Ed. Brasiliense.

DASTUR, F. (1994) *Hölderlin, Tragédia e Modernidade* in Reflexões. Rio:Relume Dumará

DEPELSENAIRE, Y. (1988) *Aristote et la tragédie* in Quarto. Bulletin de L'École de la Cause Freudienne, Bruxelles, n° 30

DURAS, M. (1964) *Le ravissement de Lol V. Stein*. Paris:Gallimard

___ (1985) *La Douleur* Paris:Gallimard

___ (1993) *Écrire*. Paris:Gallimard

FOUCAULT, M. (1976) *História da sexualidade*. Vol. I: *A Vontade de saber*. Rio: Graal

___ (1984a) Vol. II: *O uso dos prazeres*. Rio: Graal

___ (1984b) Vol. III: *Le Souci de soi*. Paris: Ed. Gallimard

FREUD, A. (1945/1971) *Indicações de análise para crianças* in *O Tratamento Psicanalítico de crianças*. Rio: IMAGO

FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Completas Rio: IMAGO.

___ ([1892-1899] 1950/1969) *Extratos dos documentos dirigidos a Fliess*. Vol. I

___ (1895/1977) *Projeto para uma psicologia científica*. Vol. I

___ (1896/1969) *Novas observações sobre as psiconeuroses de defesa*. Vol. III

___ (1898/1969) *A Sexualidade na etiologia das neuroses*. Vol. III

___ (1905/1972) *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Vol. VII

___ (1908/1976) *Sobre as teorias sexuais das crianças*. Vol. IX

___ (1910/1970) *Perturbação psicogênica da visão*. Vol. XI

___ (1911/1974) *Formulações sobre os dois princípios de funcionamento mental*. Vol. XII

___ (1913/1974) *Totem e tabu*. Vol. XIII

___ (1914/1974) *Introdução ao narcisismo*. Vol. XIV

___ (1915a/1969) *A pulsão e suas vicissitudes*. Vol. XIV

___ (1915b/1969) *O Recalque*. Vol. XIV

___ (1915c/1969) *O Inconsciente*. Vol. XIV

___ (1920/1976) *Além do princípio do prazer*. Vol. XVIII

___ (1921/1976) *Psicologia de grupo e a análise do eu*. Vol. XVIII

___ (1923a/1976) *Ego e o Id*. Vol. XIX.

___ (1923b/1976) *A Organização genital infantil*. Vol. XIX

___ (1924a/1976) *Problema econômico do masoquismo*. Vol. XIX.

___ (1924b/1976) *A Dissolução do Complexo de Édipo*. Vol. XIX

___ (1925a/1969) *Algumas conseqüências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos*. Vol. XIX

___ (1927/1974) *O Fetichismo*. Vol. XXI

___ (1930/1974) *O Mal estar na civilização*. Vol. XXI

___ (1931/1974) *Sobre a sexualidade feminina*. Vol. XXI

___ (1933/1976) *Novas conferências introdutórias: A Feminilidade*. Vol. XXII

___ (1940 [1938]/1969) *Esboço de psicanálise*. Vol. XXIII

GARCIA-ROZA, L. A. (1991) *Introdução à metapsicologia 1. Sobre as afasias. O Projeto de 1895*. Rio: JZE.

___ (1995) *Introdução à metapsicologia 2. Artigos de metapsicologia: narcisismo, pulsão, recalque, inconsciente (1914-1917)*. Rio: JZE

GRANON-LAFONT, J. (1985) *La Topologie ordinaire da Jacques Lacan*. Paris: Point hors ligne

GROSRICHARD,A. (1990) *Leitura do texto Kant com Sade – Anotações pessoais durante seminários na Biblioteca Freudiana Brasileira*. São Paulo, 1990

GUILLEN,M. (1983) *Pontes para o infinito. O lado humano das matemáticas*. Portugal:Gradiva

GUIMARÃES,R. (1920/1972) *Dicionário da mitologia grega*. São Paulo:Cultrix/MEC.

GUYOMARD,P. (1996) *Gozo do trágico – Antígona, Lacan e o desejo do analista*
Rio:JZE

HANS,L. (1996) *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio:Imago

HATZFELD,M. (1992) *Variations sur le thème tragique dans l'Ehtique de la psychanalyse* in Littoral, Revue de Psychanalyse, Paris:E.P.E.L. n^o 36

HOMERO. s.d. Tradução da versão francesa e nota introdutória de Cascais Franco. Portugal:Publicações Europa-América.

JONES,E. (1970) *Vida e obra de Sigmund Freud*. Rio:JZE

JULIEN,P. (1993) *Retorno a Freud de Jacques Lacan – a aplicação no espelho*.

P. Alegre:Artes Médicas.

___ (1996) *O Estranho Gozo do próximo. Ética e psicanálise*. Rio:JZE

___ (1997) *O Manto de Noé. Ensaio sobre a Paternidade*. Rio:Revinter

KANT,I. (1788/76) *Crítica da razão prática*. Lisboa:Ed. 70.

___ (1788/89) *Critique de la raison pratique*. Paris:Quadrige/PUF

___ (1785/74) *Fundamentação da Metafísica dos costumes*. Trad: Paulo Quintela. Coleção: Os Pensadores - Vol.XXV. S.P:Abril.

KOJÈVE,A. (1947) *Introduction à lecture de Hegel*. Paris:Gallimard.

KOYRÉ,A. (1971/1991) *Estudos de história do pensamento filosófico*. Rio:Forense Universitária

___ (1987) *Do Mundo fechado ao universo infinito*. Portugal:Gradiva.

LACAN,J.

___ (1998) *Escritos*. Rio:JZE:

___ (1958a) *Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina*

___ (1958b) *A Significação do falo*

___ (1963) *Kant com Sade*

___ (1960) *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*

- ___ (2001) *Outros escritos*
- ___ (1965) *Homenagem a Marguerite Duras pelo Arrebatamento de Lol V. Stein*
- ___ (1973a) *O Aturdido* p. 448
- ___ (1973) *Televisão* p. 508
- LACAN, J. *O Seminário*:
- ___ (1958-59) *Le Désir et son interpretation*. Inédito.
- ___ (1959-60/1988) *Livro 7. A Ética da Psicanálise*. Rio:JZE
- ___ (1960-61/1992) *Livro 8. A Transferência*. Rio:JZE
- ___ (1961-62) *L'Identification*. Inédito
- ___ (1962-63) *Livre X. L'Angoisse*. Paris:Seuil
- ___ (1964/1985) *Livro 11. Os Quatro conceitos fundamentais*. Rio:JZE
- ___ (1969-70/1992) *Livro 17. O Averso da Psicanálise*. Rio:JZE
- ___ (1972-73/1982) *Livro 20. mais, ainda. O Seminário*. Rio: JZE
- LAIA, S. (1992) *A Lei moral, o desejo e o mal: Kant com Lacan*. Tese de mestrado no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (FAFICH-UFMG) Belo Horizonte.
- ___ (2001) *Os Escritos fora de si. Joyce, Lacan e a loucura*. B. Horizonte:Autêntica.
- LALANDE, A. (1902/1992) *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris:Quadrige:PUF
- LAROUSSE. (2002) *Le petit Larousse*. CD-Rom. França:Macromedia
- LAURENT, D. (2001) *Le symptôme au féminin* in *Revue da Psychanalyse de la Cause Freudienne* n° 49
- LAURENT, E. (1997) *Toxicomanie et ségrégation* in *Letterina Bulletin de l'Association Cause freudienne-Normandie*, n° 5
- ___ (1999a) *De la disparite dans l'amour* in *Conférence a Tours*
- ___ (1999b) *Posiciones Femeninas del ser*. B. Aires:Tres haches
- ___ (2000) *Un sophisme de L'amour courtois* in *Revue da Psychanalyse de la Cause Freudienne* n° 46
- ___ (2000b) *As paixões do ser*. Salvador:EBP-BA
- ___ (2001a) *Estratificação clínica da Lei* in *Curinga Revista da Escola Brasileira de Psicanálise* n° 15/16.
- ___ (2001b) *Le "nom de jouissance" et la répétition* in *Revue da Psychanalyse de la Cause Freudienne* n° 49
- ___ (2003-2004) *Recomposer le Nom-du-Père* in *Élucidation Verdier:Paris* n° 8/9
- LAVENDHOMME, R. (2001) *Lieux du sujet. Psychanalyse et mathématique*. Paris:Seuil

LAZARUS-MATET,C. (2000) *Lol V. Stein, la dérobée* in Revue da Psychanalyse de la Cause Freudienne nº 46

LECLERC-RAZAVET.E. (1992) *Le prix pour un "nouvel amour"* in Quarto – Revue de la cause freudienne en Belgique nº 50 p. 34-36

LEMOINE,G. *As Fórmulas da sexualização* in Latusa Revista da Escola Brasileira de Psicanálise, Rio, nº 3

LETRA FREUDIANA. Escola, Psicanálise e transmissão. Rio:Escola Letra Freudiana:

___ (1988) *Die Verneinung* - Ano VIII - Nº 5

___ (1990) *A Ética na psicanálise* - Ano IX - Nº 7/8

___ (1993) *1, 2, 3, 4 Número, Transferência, Fantasma, Direção da cura*. Ano XII nº 1/4.

___ (2000) *A Prática da Letra*. Ano XVII nº 26

___ (2001) *A Jornada de Ulisses. Palestras de Jacques Aubert no Brasil e outros trabalhos*. Ano XX nº 28.

LIPSCHUTZ,S. (1965/1981) *Topologie*. New York:McGraw-Hill.

LUTTERBACH HOLCK,A.L. (1989) *Feminino: um mal-estar na cultura*. Revista de Filosofia *Kriterion* - Nº 81/82 da Universidade Federal de Minas Gerais UFMG - Departamento de Filosofia e Ciências Humanas FAFICH - BH

___ (1994) *Lacan leitor de Aristóteles no Seminário 7* in Revista de Psicologia e Psicanálise do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ. nº 5

___ (1999) *Bem, Lei e desejo. Pressupostos para a leitura do Seminário 7: A Ética da psicanálise*. Dissertação do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (FAFICH-UFMG) B.H.

___ (1999) *Alguns comentários sobre Antígona* in Latusa Revista da Escola Brasileira de Psicanálise, Rio, nº 3

___ (2000) *Do Desejo puro à fantasia* in Opção Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. S. Paulo. nº 28.

___ (2001) *Mais forte que eu: 'Todo sobre mi madre'* in Opção Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. S. Paulo. nº 31.

___ (2003) *Nós e horas* in Clique Revista dos Institutos Brasileiros de Psicanálise do Campo Freudiano: BH nº 2

___ (2003) *Antígona e o desejo trágico* in Sophia Revista de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo.

___ (2003) *Ética e terapêutica* in Opção Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. S. Paulo. nº 38.

MAIA,E. A. (2000) *Escritura: na travessia da escrita* in A Força da Letra. Estilo Escrita Representação. Org. Lucia Castello Branco e Ruth Silviano Brandão. BH: Humanitas UFMG

MACHADO PINTO, J. (2003) *Uma erótica pragmática?* in A Escrita do analista org: T. Gontijo at alli Autêntica: BH

MANDIL, R. (1993) *Entre ética e estética freudianas: a função do belo e do sublime na 'Ética da psicanálise' de Lacan*. Dissertação apresentada no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG. Inédita.

___ (2003) *Os Efeitos da Letra. Lacan leitor de Joyce*. Rio: Contacapa.

MILLER, J.A.

___ (1982) *Matemas I e II*. B. Aires: Manantial.

___ (1991) *Logicas de la vida amorosa*. B. Aires: Manantial.

___ (1991-1992) *De la nature des semblants*. (Curso inédito)

___ (1993) *Achille et la tortue* in Letterina Bulletin de l'Association Cause freudienne-Normandie, nº 3

___ (1995-1996) *La Fuite de sens*. (curso inédito)

___ (1996-1997) *L'Autre n'existe pas et ses comités d'éthique* (curso inédito)

___ (1996-1997/2000) *A Teoria do parceiro* in *Os circuitos do desejo na vida e na análise* org. Elisa Monteiro e Vera Avellar Ribeiro. Rio: Contracapa

___ (1997b) *L'Autre n'existe pas et le symptôme existe* in Letterina Bulletin de l'Association Cause freudienne-Normandie, nº 5

___ (1998a) *Los Signos del goce*. B. Aires, Barcelona, México: Piados

___ (1998b) *O Osso de uma análise*. Biblioteca Agente. Revista da EBP-BA

___ (1998-1999/2003) *La experiencia de lo real em la cura psicanalítica*. B. Aires: Paidós

___ (1999-2000) *Les Us du Laps* (Curso inédito)

___ (1999c) *O que fazer com o gozo* in *O Desejo é o diabo* org. Stella Jimenez e Manoel Barros da Motta. Rio: Contracapa.

___ (2000a) *A Erótica do tempo*. Latusa revista da Escola Brasileira de Psicanálise RJ

___ (2000b) *Os Seis paradigmas do gozo* in *Opção Lacaniana*. Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. S. Paulo. nº 26/27.

___ (2000-2001) *Le lieu et le lien*. (Curso inédito)

___ (2001) (direção) *Documents préparatoires du Journée du ravisement*. Intitut du Champ freudien. Paris.

___ (2002) *A ex-sistência* in *Opção Lacaniana*. Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. S. Paulo. nº 33

___ (2003) *O Último ensino de Lacan* in *Opção Lacaniana*. Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. S. Paulo. nº 35

MILNER, J.C. (1983) *Les noms indistincts*. Paris: Seuil.

___ (1992) *Constats*. Paris: Gallimard

___ (1996) *La Obra clara: Lacan, la ciencia, la filosofía*. Bordes Aires: Manantial.

___ (1997) *Le triple du plaisir*. França: Verdier

___ (2003) *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*. Paris: Verdier

MILLOT, C. (1988) *Nobodaddy. L'hystérie dans le siècle*. Paris: Point Hors Ligne

___ (2001) *Abîmes ordinaires*. Paris:Gallimar

MONTEIRO,E e RIBEIRO,V. (org) (2000) *Os Circuitos do desejo na vida e na análise*. Contracapa:Rio

MOREL,G. (1999) *As Funções do sintoma* in *Agente Revista da Escola Brasileira de Psicanálise:BA n° 11*

___ (.....) *L'Opacité du vide*

___ (1993) *L'Hypotèse de compacité et les logiques de la succession dans le chapitre I d'Encore* in *Revue de Psychanalyse de la Cause Freudienne n° 25*, Paris.

___ (1995) *Disjonction de l'Oedipe féminin* in *Revue de Psychanalyse de la Cause Freudienne n° 31* . Paris.

___ (2004) *Ambiguïtés sexuelles. Sexuation et psychose*. Anthropos:Paris

MORRIS,R. (1997) *Uma Breve História do infinito*. Rio:JZE

NAVEAU,P. (2001) *A Criança entre a mãe e a mulher* in *Curinga Revista da Escola Brasileira de Psicanálise n° 15/16*.

___ (2001) *O gozo do pai e o desejo da mãe* in *Curinga Revista da Escola Brasileira de Psicanálise n° 15/16*.

PELLISSIER,Y. s.d. *La Compacité*

PUIG,M. (2002) *La dimension de lo imposible em la sexualidad femenina* <http://www.ilimit.com/XIIEncuentro/documento.htm>

QUARTO *Revue de psychanalyse - de L'École de la Cause Freudienne - ACF en Belgique* (1988) *Autour du Séminaire VII de J.Lacan*. n° 30

___ (2002) *Les effets de la sexuation dans le monde*. n° 77

RABINOVICH,D. (1989) *Una clínica de la pulsión: las impulsiones*. B. Aires:Manantial

___ (1992) *Modos logicos del amor de transferencia*. B.Aires: Manantial

___ (1993) *La Angustia y el deseo del Outro*. B.Aires:Manantial

REALE,G. e ANTISERI,D. (1990) *História da Filosofia*. Vol.I. S.Paulo:Ed.Paulinas

RECANATI,F. (1972) *Intervention au séminaire du Docteur Lacan* in *Scilicet Revue du Champ freudien n° 4* Paris:Seuil

REGNAULT,F. (1993) *El Arte según Lacan y otras conferencias*. B.Aires: Atuel-Eolia.

___ (1998) *La Dialectique du maître et d'esclave de Hegel chez Lacan* in *Quarto Bulletin*

de L'École de la Cause Freudienne en Belgique/Bruxelles N° 64

___ (2001) *Em torno do vazio*. Rio:Contracapa

- ___ (2003) *Notre objet a*. Paris:Ed.Verdier
- REVUE DA PSYCHANALYSE DE LA CAUSE FREUDIENNE. Paris:ACF:
 ___ (1997) *Des Femmes et des semblants* n° 36
- ROBERT,P. (1989) *Le petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Paris:Le Robert.
- ROUDINESCO,E. (1986) *Histoire de la psychanalyse en France-Vol 2*. Paris:Seuil,
 ___ (1993) *Jacques Lacan*. Paris: Fayard.
- SADE,M. (1795/1969) *A Filosofia na Alcova ou Escola de libertinagem*. Coordenada ed: Brasília.
- STEVENS,A. (2003) *Amour et sexe au-delà des identifications* in Quarto – Revue de psychanalyse – École de la Cause Freudienne – ACF Belgique n° 78
- SÓFOCLES. (1989) *Trilogia Tebana*. Tradução portuguesa de Mário da G. Cury Rio:JZE
- TEIXEIRA,A.M.R. (1999) *O Topos ético da psicanálise*. P. Alegre:Edipucrs.
- TOLSTOÏ,L. (1877/1972) *Anna Karénine*. Paris
- VAPPEREAU,J-M. (1997) *Noeud. La théorie du esquissée par J. Lacan*. Paris:Topologie en extension.
- VIEIRA,MA. (2000) *A inquietante estranheza: do fenômeno à estrutura* in Latusa Revista da Escola Brasileira de Psicanálise, Rio, n° 7
 ___ (2003) *Sexo cortês* in Clique - Revista dos Institutos Brasileiros de Psicanálise do Campo Freudiano: BH n° 2
- WEIZSÄCKER,H. *Compacité* in Revue de Psychanalyse de la Cause Freudienne, Paris, n° 31.
- WOLF,V. (1946) *Mrs. Dalloway*. Rio de Janeiro:Ed. O Globo.
 ___ (1984) *Virginia Woolf. Journal d'un écrivain*. Paris:Bibliothèques 10/18
- ZAFIROPOULOS,M. *et ali.* (1989) *Aspectos del malestar en la cultura. "Psicoanálisis y prácticas sociales". Coloquio del CNRS*. B. Aires: Manantial,
- ZALOSZIC,A. (1994) *Socrate – Perspectives philosophiques-perspectives psychanalytiques*. Ed. Presses Universitaires de Strasbourg.
 ___ (1994) *Le Sacrifice au Dieu obscur – Tenebre et purete dans lacommunaute*. Nice:Z'Editions.
 ___ (2002) *Freud e o Um* in Documento preparatório do XII Encontro do Campo Freudiano, Paris <http://www.ilimit.com/XIIEncuentro/documento.htm>

ZENONI,A. (1992) *Le "plus-de-jour" du discours* in Quarto – Revue de la cause freudienne en Belgique n° 50 p. 93-102

___ (2002) *A Forma fetichista do amor* in Documento preparatório do XII Encontro do Campo Freudiano in <http://www.ilimit.com/XIIEncuentro/documento.htm>

ŽIŽEK,S. (1990) *Eles não sabem o que fazem. O sublime objeto da ideologia*. Rio:JZE

___ (1992) *Looking awry: na introduction to J. Lacan. Trough popular culture*. Cambridge, Massassuchets:Mit Press

___ (1993) *L'Intratable. Psychanalyse, politique et culture de masse*. Paris: Anthropol-Economica.

___ (1995) *La voix dans la différence sexuelle* in Revue de Psychanalyse de la Cause Freudienne n° 31, Paris.

___ (1998) *Des antinomies kantiennes à la différence sexuelle: vers la théorie d'un cogito sexué* in Quarto Bulletin de L'École de la Cause Freudienne en Belgique, Bruxelles, n° 64: *Philosophes de Lacan*

___ (1999) *Subversions du sujet. Psychanalyse, philosophie, politique*. Paris: Presses Universitaires de Rennes.

___ (2003) *Bem-vindo ao deserto do real!* S.Paulo:Boitempo

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)