

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

A pulsão revisitada.

O pleno gozo da linguagem na perspectiva do Revirão.

Andréa Martello

2007

Livros Grátis

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

Milhares de livros grátis para download.

A pulsão revisitada.
O pleno gozo da linguagem na perspectiva do Revirão.

Andréa Martello

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Orientador: Waldir Beividas

Rio de Janeiro
Março de 2007

A PULSÃO REVISITADA.
O PLENO GOZO DA LINGUAGEM NA PERSPECTIVA DO REVIRÃO.

Andréa Martello

Orientador: Waldir Bevidas

TESE DE DOUTORADO SUBMETIDA AO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
TEORIA PSICANALÍTICA, INSTITUTO DE PSICOLOGIA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO RIO DE JANEIRO, COMO PARTE DOS REQUISITOS NECESSÁRIOS
À OBTENÇÃO DO TÍTULO DE DOUTOR EM TEORIA PSICANALÍTICA.

Aprovada em 16 de março de 2007 pela Banca Examinadora:

Prof. Dr. Waldir Bevidas (Orientador) - UFRJ

Profa. Dra. Angélica Bastos de Freitas Rachid - UFRJ

Prof. Dra. Simone Perelson - UFRJ

Prof. Dra. Nelma Garcia de Medeiros - UERJ

Prof. Dr. Marcus André Vieira – PUC/RIO

Rio de Janeiro
Março de 2007

FICHA CATALOGRÁFICA

Martello, Andréa

A pulsão revisitada. O pleno gozo da linguagem na perspectiva do Revirão. Andréa Martello - Rio de Janeiro: UFRJ / CFCH / IP / PPGTP, 2007.

VIII, 249 f.; 31 cm

Orientador: Waldir Beividas

Tese (doutorado) – UFRJ / IP / Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 2007.

Referências bibliográficas: f. 240 a 248.

1. Revirão 2. Pulsão e linguagem 3. Fundamentos da psicanálise 4. MDMagno I. Beividas, Waldir. II Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica. III. Título.

Para as crianças.

Agradecimentos

A todas as pessoas que cruzaram o longo caminho deste estudo e que de várias maneiras contribuíram para sua formação.

Ao meu orientador, Waldir Beividas, por despertar minha fé na linguagem.

Aos familiares e amigos, todo meu agradecimento pelo carinho e incentivo sem o qual nada disso seria possível.

Aos professores e colegas do PPGTP e colegas da Novamente.

Ao Diogo e ao Gustavo por tudo.

A Maurício, Daniel, Flávia, Ana Flávia, Mayara e Clare pela leitura e conversas.

A Adriana Ítalo (*in memoriam*), pelas apreciações no exame de qualificação.

Ao analista e professor MDMagno.

À Capes e à Faperj pelo financiamento da pesquisa.

Resumo

A tese aborda os matemas da sexuação como uma formulação sobre a teoria da linguagem em Lacan e o gozo relativo ao seu exercício. Defende-se com base no conceito de Revirão de MDMagno uma nova axiomatização para as predicções aristotélicas que faz surgir uma articulação modular de quatro sexos e não apenas dois como destacou Lacan.

A sexualidade que primeiramente se destaca em psicanálise é aquela que se opera entre sujeito e objeto, e a fantasia que lhes compete. Defendemos que há uma trajetória possível que nos leva da sexualidade modalizada entre sujeito e objeto ao lugar da sexuação por excelência. É este percurso ao nosso ver que justifica o conceito de Revirão, mais do que seu esteio lógico, topológico ou lingüístico.

Nosso interesse em apresentar a proposta de MDMagno reside na possibilidade de levar adiante a discussão sobre a relação entre linguagem e gozo na teoria analítica. O sexo Resistente que se destaca é importante por representar a posição de referência do psicanalista. Esta posição fala do lugar por excelência onde o desejo resiste/insiste para além de sua relação com o objeto *a* (causa de desejo).

Na sexualidade investigada por Freud a teoria infantil de um sexo único produz o sintoma que ordena a reprodução humana. A formulação final pênis=criança como modo de inserção (materno) das questões femininas na alçada do desejo circunscreve o que mais tarde Lacan acusará ser o modo masculino de fazer ratear a relação sexual. A reflexão de Lacan deixa em aberto a possibilidade da psicanálise fundar uma nova forma de fazer ratear a relação sexual.

Na tentativa de circunscrever uma teoria analítica que tome o exercício pleno da linguagem como referência, ou seja, que inclua os modos de gozo possíveis, Magno em 1992 re-apresenta a teoria do Pleroma e passa a defender o estatuto místico da psicanálise. Seguir este percurso é o nosso objetivo uma vez que acreditamos que se destaca daí algo sobre *um nova forma de ratear a relação sexual*.

Résumé

La thèse aborde les mathèmes de la sexuation en Lacan comme une formulation sur la théorie du langage et de la jouissance relative à son exercice. Nous défendons une nouvelle axiomatisation pour le tableau des mathèmes à partir du concept de *Revirão*, laquelle permettra l'articulation modulaire de quatre sexes, et non pas seulement deux tel que mis en relief par Lacan.

La sexualité est traditionnellement mise en relief dans la psychanalyse comme celle que opère entre le sujet et l'objet, avec le fantasme y concerné. Nous défendons qu'il existe une trajectoire possible qui nous amène de la sexualité modalisé entre le sujet et l'objet vers le lieu par excellence de la sexuation. À notre avis, c'est justement ce parcours qui justifie le concept de *Revirão*, plus que son poids logique, topologique ou linguistique.

Notre intérêt à présenter la proposition de MDMagno réside dans la possibilité de faire progresser le débat à propos du rapport existant entre le langage et la jouissance dans la psychanalyse. Le sexe *Résistent* mis en relief est important pour représenter la position de référence du psychanalyste. Cette position parle du lieu par excellence d'où le désir résiste/insiste au-delà de sa relation avec *l'objet a* (cause du désir).

La théorie infantile de l'unique sexe, dans la sexualité investiguée par Freud, est la responsable par le symptôme qui ordonne la reproduction humaine. L'équation finale pénis = enfant, en tant que mode d'insertion des questions féminines dans le désir, circonscrit ce que plus tard Lacan appellera comme le mode masculin de rater le rapport sexuel. La réflexion de Lacan laisse ouverte la possibilité pour la psychanalyse de fonder une nouvelle façon de rater la relation sexuelle.

En visant circonscrire une théorie analytique qui prenne le plein exercice du langage en tant que référence, c'est-à-dire qui soit capable d'inclure les modes de jouissances possibles, Magno en 1992 construit la théorie du *Pleroma* et passe à défendre le statut mythique de la psychanalyse. Suivre ce parcours constitue notre objectif, en fonction de notre croyance qu'il est possible, à partir de là, souligner *une nouvelle forme de rater la relation sexuelle*.

SUMÁRIO

Introdução.....	1
-----------------	---

Parte I

A questão sexual.

Capítulo 1. Sexualidade em Freud	14
1.1 – A psicanálise	15
1.2 – A sexualidade infantil	20
1.3 – A teoria do ego	25
1.4 – A sexualidade feminina	35
Capítulo 2. Sexualidade em Lacan: a teoria da linguagem	48
2.1 – O Outro	48
2.2 – O significante saussuriano e o significante lacaniano	57
2.3 – O significante S(A/)	62
2.4 – O objeto <i>a</i>	68
2.5 – A teoria da linguagem	77
2.6 – Aristóteles, Freud e a Outra satisfação	81

Parte II

Do matema ao poema.

Capítulo 3. <u>Matemas, lógica e linguagem matemática</u>	96
Capítulo 4. Os axiomas fundamentais da psicanálise	111
4.1 – As fórmulas de Lacan	112
4.2 – Lacan e Aristóteles: incongruências?	120
4.3 – O quadro completo	131
4.4 – Axiomas: Lacan, Aristóteles e MDMagno	139
4.5 – Luiz Sergio Sampaio	153

Parte III

O Revirão e o Haver

Capítulo 5. A mudança do estatuto	163
5.1 – <u>O sujeito e o estatuto místico</u>	<u>167</u>
5.2 – <u>O gozo místico de Bataille</u>	<u>175</u>
Capítulo 6. O pleno gozo da linguagem	187
6.1 – <i>A Música</i> (1982): a experiência com o significante	<u>187</u>
6.2 – Um novo significante: o Revirão	<u>194</u>
6.3 – Os primórdios	<u>199</u>
6.4 – <i>Grande Ser Tão Veredas</i> (1985) e <i>Sexo dos Anjos</i> (1986-1987): a experiência com o objeto <i>a</i>	<u>205</u>
6.6 – <i>Pedagogia Freudiana</i> (1992): a experiência da Psicanálise	<u>217</u>
Conclusão	231
Bibliografia	240

Bendigo aqueles que me comentam por enfrentarem a tormenta que sustenta um pensamento digno, ou seja, não satisfeito em ser percorrido pelas veredas do mesmo nome.

Lacan

A suficiência de cada ser é contestada sem trégua pelos seus próximos.

Bataille

INTRODUÇÃO

Nosso interesse inicial recaiu sobre a especificidade da psicanálise e a dificuldade de sustentar qualquer enunciado que conclua sobre esta questão. O pensamento sobre a psicanálise não deixa de sempre estar referido à possibilidade de explicitar o que é de sua alçada. A frequência com que esse assunto é sustentado tanto por Freud quanto por Lacan é já um índice da especificidade deste campo.

Lacan afirma que:

A impossibilidade da relação sexual é o enunciado que sustenta o discurso analítico e é por isso que ele determina o que é realmente do estatuto de todos os outros discursos. (1972-3: 17)

Isso quer dizer que não se trata de tomar a psicanálise apenas como mais um campo de saber, mas de constituí-la como interlocutora mordaz do campo (des)organizado da produção de saber, ciência e cultura. E isto com o objetivo único de sempre dizer a mesma coisa.

Em psicanálise estamos sempre dizendo a mesma coisa. Pode parecer então que estamos tratando de algo banal, mas justamente por não ser banal que todo enunciado perde a força de sua enunciação e fica marcado pela contingência do dito, e portanto necessita ser dito novamente. Como colher o ‘mesmo’ através de tantos ditos e tantos teoremas?

Magno Machado Dias será o autor que nos auxiliará neste trajeto. Em um de seus seminários, de 1990, afirma:

A intenção é montar um aparelho único de integração da teoria psicanalítica, a qual sempre aparece extremamente fracionária e dispersiva, já que se fazem microteorias a respeito de cada recanto da sua experiência, agrupando pequenos conjuntos de conceitos, sem integrar a estrutura toda num movimento único, numa macroteoria que abranja tudo.

Isto, a meu ver, se deve a uma série de diatribes internas ao campo da psicanálise, onde encontramos grupos, maiores ou menores, que vêem seus interesses contrariados com o

surgimento de certos conceitos. Isto é evidente no que diz respeito ao que me parece o conceito fundamental da psicanálise: *Pulsão de morte*. Conceito nascido em 1920 e tratado por Freud com muito cuidado, muita prudência e até com agressividade baixa demais para a grande invenção que havia feito. Como sabemos, este conceito teve péssima repercussão entre grande parte dos discípulos de Freud, em função da subversão radical que fazia na própria abordagem dos teoremas anteriores. Quem havia aprendido a lição dos pequenos teoremas preparados anteriormente, se recusava a ter que remodelar aquilo tudo no sentido de fazer valer como preponderância o conceito de Pulsão de Morte. Depois de Freud, Lacan consegue elevá-lo a seu lugar adequado, mas nem por isso o conceito conseguiu, a tempo no percurso construtivo de sua obra, organizar uma macroteoria que fechasse o processo. (Magno, [1990] 2001: 78)

Acompanharemos o início deste projeto de Magno até 1992 onde, pensamos, se estabelecem as bases mais sólidas dessa proposta. Desde 1985 a Pulsão de Morte passa a ocupar o lugar de conceito fundamental, uma vez que dela se retira a estruturação do Revirão, este sim uma construção que visa ser o arrimo de toda teorização e clínica analítica.

A chamada Teoria do Pleroma é uma tentativa de apresentar o conjunto das questões pertinentes à psicanálise, nomeadamente o gozo e a linguagem, numa estrutura que responde em última instância pelo Revirão.

Aqui reside o sentido do título de nosso trabalho. A pulsão revisitada retorna como Revirão e a Teoria do Pleroma visa articular o gozo (que não pode ser outro que não da linguagem) a uma experiência plena em termos de inconsciente.

Para tanto, preferimos seguir a via dos matemas, que são de grande importância na teoria de Lacan, e que são retomados e mantidos por Magno. Os matemas de Lacan representam o ápice de sua aposta em dotar a psicanálise de uma escrita passível de ser lida e transmitida, especificando de maneira própria o que lhe é próprio. O matema encerrou a promessa, a aposta, de uma transmissão em psicanálise. Como horizonte ideal ou primo rico a dar o exemplo da postura desta aposta, tínhamos a questão científica da transmissão

integral. Em um certo aspecto, o matema foi desejado (e rejeitado) como meio de transmitir integralmente.

No entanto, se não formos tão rígidos quanto o método científico ordena, e não temos absolutamente necessidade de sê-lo, a questão que se destaca com os matemas é a aposta de que ele transmita alguma coisa e não necessariamente que transmita integralmente. Uma letra é supostamente transmissível, sendo essa a sua única vantagem, quanto ao mal entendido de sua interpretação. O que especifica os matemas é a sua intenção de, de forma rigorosa, falar justamente do mal-entendido e do sentido que escapa.

Lacan define nessas fórmulas o modo de determinação da linguagem para todos os falantes. Elas se dividem entre a face significante (homem) e a face objetal (objeto *a* - mulher) silenciosa, que causa a face significante (fórmula da fantasia).

Optamos por seguir com os matemas primeiramente porque eles permitiam fazer a passagem de Lacan a Magno. Os matemas são oriundos de Lacan e definem ou representam ao seu modo os conceitos lacanianos. Com Magno esses matemas permanecem e se duplicam nos indicando ser possível através deles acompanhar as mudanças conceituais que se operavam.

Considera-se que os matemas sexuais de Lacan conseguem enunciar e elucidar a questão freudiana quanto à sexualidade porque os matemas escrevem, nomeiam e, em *termos lógicos*, permitem estabelecer a relação (de impossibilidade) entre dois sexos, mais exatamente entre dois tipos de gozo: o gozo fálico e o suposto gozo do Outro. Os matemas estruturam uma lógica que permite entender por que a questão da sexualidade sempre se mantém aberta. Há uma espécie de não-fechamento da articulação sexual, que Lacan resume com o aforismo “a relação sexual é impossível” ou “a relação sexual não existe”.

Considerando os matemas em sua função de transmitir o saber analítico, isso se dá na medida em que evidenciam o funcionamento do inconsciente como tentativa fracassada de estabelecer a relação sexual. Grosso modo, é nessa tentativa do desejo que, a cada vez, se produz no inconsciente uma nova versão do traumático que, em última instância, enuncia que a relação sexual é impossível.

O inconsciente portanto é um caldeirão de múltiplas versões do traumático. Devido a este fato, o inconsciente em alguma medida fala sempre a mesma coisa. Falamos sempre sobre a mesma coisa: o encontro com o impossível. Não podemos, no entanto, reduzir o inconsciente a ser apenas versões produzidas. As versões são fantasias encobridoras diante de um encontro que fica esquecido. Faz parte da psicanálise desrecalcar essa experiência originária, o que parece ter sido o seu grande desvelamento. O inconsciente se define por articular a linguagem e a impossibilidade da relação sexual que a linguagem vem recobrir e articular.

É diante da impossibilidade que o desejo, sem saída, erige defesas fantasmáticas que a psicanálise considera de modo clínico. Desta perspectiva, ela aborda a perversão, neurose e psicose, as divisões clássicas da psiquiatria. As chamadas estruturas clínicas são perspectivas, posições, lugares tomados diante da estrutura única da sexualidade; são modos de defesa diante de uma única coisa.

Lacan consegue arrolar, com a máxima da impossibilidade da relação sexual uma série de conseqüências para a estruturação da psicanálise. Os matemas portanto permitem tomar a psicanálise em suas linhas de força mais significativas.

O que do gozo pode ser nomeado quando de uma relação mais direta com a impossibilidade? Lacan aponta que:

De um lado, o gozo é marcado por esse furo que não lhe deixa outra via senão a do gozo fálico. Do outro lado, será que algo pode ser atingido, que nos diria como aquilo que até aqui é só falta, hiância, no gozo, seria realizado? (1972-3: 16)

O discurso místico passa a ter relevância porque supostamente fala, profere sua fala, diante de uma impossibilidade ou a partir de uma relação de um encontro impossível com o Outro sexo (Deus).

Pretendemos acompanhar em Lacan um questionamento em relação ao gozo que esgota os limites do aparelho matêmico tal como articulado por ele. Lacan, ao final, se afasta dos matemas e se dirige para os nós e para a poesia (Milner, 1996: 133 e André, 1987: 284).

Com base nos desdobramentos das fórmulas que MDMagno apresenta, vamos defender a tese de que é possível estender um pouco mais o alcance dos matemas de modo a indicar um lugar (um sexo) mais apropriado para o exercício da psicanálise ou, pelo menos, para a reflexão do que é de sua alçada. Há um sexo único ligado ao gozo pleno da linguagem (e sua inarredável castração), lugar da sexuação por excelência, que pode ser conjecturado a partir dos dois sexos discernidos por Lacan. Tal lugar permite articular plenamente a linguagem em termos de posições sexuais e não vê-la se perder na mera impossibilidade de comunicação.

Miller, em seu artigo *Les six paradigmes de la jouissance* (1999), mostra como a reflexão de Lacan se inaugura com o Outro como lugar da fala, no qual o sujeito se integra e dirige no final a uma reflexão que rebaixa a potência do Outro enquanto detentor de um sentido possível, lugar de comunicação. Manter a perspectiva do Outro não mais sustenta o cerne da questão analítica, mesmo que através de sua categoria possamos percorrer um longo trajeto em termos de conceituação do inconsciente.

Como fazer a retirada do grande Outro lacaniano da teoria analítica sem recair em um descrédito quanto à linguagem? É a mudança deste paradigma que pretendemos abordar. Para isso apresentamos uma construção própria que não se encontra articulada na obra de Magno, não exatamente do modo como optamos por apresentá-la aqui. Essa construção, no entanto, é totalmente derivada da reflexão que este autor trouxe para a teoria analítica.

Magno recupera, para os matemas de Lacan, todas as fórmulas da lógica aristotélica que foram por ele excluídas em seu afã de inscrever e dar lugar para a questão da infinitude do não-todo. Com base nisso, propomos um quadro axiomático que nos permite ter uma visualização dos principais pontos da questão analítica: a operação de recorte da linguagem, o gozo da infinitude e a quebra de simetria da pulsão de morte, ou da função fálica, diante da Morte (ou do Outro) que não há. Este último item ordena a castração por excelência e, assim sendo, rebate sobre o exercício dos outros sexos: a constituição do sentido único, por um lado, e o gozo completo que se furta infinitamente, por outro.

Em tal quadro, articulamos o cálculo da predicação positiva da axiomática aristotélica com a negativa, ampliando o que foi feito por Lacan nas fórmulas Homem e Mulher. Saltou-nos aos olhos a carga semântica que se apresenta com o fato de considerarmos os matemas da sexuação como uma articulação entre a axiomática da predicação positiva da função fálica com a axiomática da predicação negativa da mesma função.

Elaborar uma axiomática afirmativa de uma função que inclua a negação dessa função é, na verdade, obter a vantagem de ver articulados diversos níveis de negação e de oposição. Nada mais justo para tratar da castração e da função fálica em psicanálise. Não importa se isso é logicamente válido ou não. É pelo menos articulável para nossos fins.

Para nossa surpresa, tal quadro nos permitia inclusive marcar dois momentos importantes e diferenciados na obra de Magno: 1985 e 1992. Em cada um desses momentos, a articulação das predicções se mostra diferente, sendo bastante significativa a alteração efetuada em 1992, uma vez que encerra o que pode ser concluído dos matemas.

Ao mesmo tempo em que se encerra o que podemos chamar de construção dos matemas sexuais em psicanálise, inaugura-se uma nova teoria estabelecida sobre bases próprias, e assim cada vez mais, e que é uma proposta vigorosa de exercício da psicanálise.

Tal procedimento permite apenas estenografar modos de operação que foram indicados, mas que permaneceram obscurecidos nos matemas de Lacan. Assim sendo, afirmamos que é possível chegar a uma articulação final dos matemas, exaurindo as suas possibilidades e caracterizando um pouco melhor o gozo de que trata a psicanálise. Para isso nos utilizamos principalmente dos conceitos de Revirão e de Haver de MDMagno.

Temos a idéia de que há uma especificidade a ser defendida pela psicanálise e que ela é única para Freud, Lacan e Magno. Afirmar isso é dizer que há uma progressão na teorização psicanalítica (não à toa, Magno enfrenta a contradição de afirmar que existe uma Pedagogia Freudiana).

Normalmente, a teoria de Magno é apresentada sob o assentamento do axioma fundamental da pulsão enunciado por ele como sendo “Haver quer não-Haver, que não há”. O axioma é o carro chefe com o qual se especifica o campo da psicanálise para esta teoria conhecida primeiramente como Nova Psicanálise e depois como NovaMente.

De forma um pouco mais acurada, este axioma especifica a lógica do Revirão, cuja abordagem pertence à psicanálise. Deste modo, o Revirão circunscreve o campo da psicanálise. Mas como circunscrever, por sua vez, o Revirão? Esta é a intenção da presente tese.

Nomear, a partir do axioma, o que se entende por especificidade da psicanálise, como ela aborda o psiquismo, o falante, a linguagem, seu campo de intervenção, é, em muitos lugares, a estratégia de Magno para transmitir sua teoria.

Nosso interesse, no entanto, reside em demonstrar que o Revirão é construído graças à herança freud-lacanianana. Com a teoria de Magno não se trata de *uma* teoria sobre a psicanálise, mas de um projeto de levar mais adiante a teorização de Freud e de Lacan e levar a termo a construção dos matemas sexuais. Mais apropriadamente, é a tentativa de levar a termo o discernimento da questão do gozo e da linguagem.

Apesar das diferenças, com Freud, Lacan e Magno estamos falando da *mesma* teoria. Não adianta, portanto, para nossos fins tomar a via do axioma; ela de alguma forma dá uma visão acabada sobre os fundamentos da teoria a que se chega *só-depois* de passar por Freud e Lacan. Interessa-nos percorrer a fundamentação do que se especifica como psicanálise, o caminho que sustenta a enunciação dos termos finais do axioma e também a modificação do estatuto que passa a ser místico, esclarecendo, mas ao mesmo tempo confundindo amplamente a transmissão da proposta teórica deste analista.

O Revirão é, acima de tudo, herdeiro da reflexão lacanianana sobre a linguagem, o gozo fálico e o gozo do Outro, a impossibilidade e a infinitude e é por isso que sua construção necessariamente deve se estender a uma teoria mais abrangente, como sugere a Teoria do Pleroma.

Traçar este percurso foi o objetivo desta tese.

Acompanhamos uma série de análises psicanalíticas; as análises que mais nos interessaram. Todas buscam nomear o que estamos considerando como quebra de simetria, são elas: em Freud temos teoria da sedução, sexualidade infantil, narcisismo, masoquismo, fetichismo, a divisão do eu, sexualidade feminina, complexo de Édipo; e em Lacan, a

devastação superegóica do significante, o falo, o significante S(A), o objeto *a*... Qualquer teorização que seja chega ao mesmo ponto, um lugar que quebra o conjunto da articulação. Toda essa constelação de abordagens encontram sua última versão nos termos dados por Lacan aos matemas sexuais da psicanálise e que expressam o pensamento sobre o Todo e não-todo.

Esta última versão encontra em MDMagno um grande desenvolvimento, seja em termos da lógica dos matemas que Lacan se utilizou para designar o Todo e não-todo, seja em termos da perspectiva clínica que essa teorização visa lançar luz.

Nosso trabalho assim se divide:

Parte I – A questão sexual

Na primeira parte de nosso trabalho acompanhamos a elaboração da questão sexual tal como ela se enuncia em Freud e Lacan. Com Freud ligada às fantasias do corpo e com Lacan ligada a uma satisfação exclusiva da fala, que chamaremos de dimensão aristotélica do gozo e da linguagem.

Capítulo 1 - *A sexualidade em Freud*: tentamos dar um panorama das principais análises de Freud sobre a questão sexual. Começamos por tratar do estabelecimento do trauma sexual como causa das neuroses e a questão do surgimento da psicanálise como evento que dá início à investigação da história do bebê humano. Veremos como Freud se encaminha da teoria da sedução para a teoria da sexualidade infantil e como que desta somos conduzidos à teoria do ego e suas respostas frente ao impasse pulsional. Ao fim de sua teoria Freud consegue enunciar com clareza a divisão específica do ego, divisão esta sobre a qual incide o fetichismo, o masoquismo, o superego, como formas de dar consistência a um gozo que parece ser o gozo típico do ego que vive no entanto acossado pela castração. Encerramos esta parte abordando a formulação freudiana sobre o impasse da sexualidade feminina e

veremos como que para Lacan este impasse é próprio do inconsciente, é ele que novamente abre a perspectiva da psicanálise.

Capítulo 2 – *A sexualidade em Lacan: a teoria da linguagem*: Lacan conforma a psicanálise a um estatuto linguístico, é em cima do que aí se coloca que se pensa a perspectiva ética e clínica. Neste sentido tem grande importância acompanharmos o desenvolvimento das questões relativas ao grande Outro, concebido como tesouro de significantes; acompanhar a forma como ele vai decaindo na teorização de Lacan ao ponto de se definir melhor pela sua quebra, pela castração que lhe é própria, do que pelo que se oferece como saber. Neste percurso um significante, $S(A)$, adquire valor por conseguir dizer o que interessa à psicanálise. Este passa a ser o significante da castração, significante impronunciável do qual, no entanto, temos notícia a partir das defesas que ele gera.

No capítulo 2.4 analisamos a questão do objeto a como resposta ao imperativo significante. Lacan nos diz que uma dimensão essencial da linguagem é o fato de que o objeto a vem em função do $S(A)$. Em 2.5 nos utilizamos do quadro dos matemas apresentado em *Mais, ainda* para resumir o que entendemos ser a teoria da linguagem para Lacan. O objeto a presta-se ao equívoco de ser tomado como Outro completo, mas fracassa em cumprir o que sujeito e significantes lhe supõem na fantasia; a pulsão, no entanto, encontra ali sua parcela de satisfação. A questão analítica é que este equívoco a que a linguagem se presta abre uma relação inusitada com o ser que aí se pronuncia.

Encerramos o capítulo sobre a sexualidade em Lacan abordando sua proposta de um entrecruzamento entre Freud e Aristóteles considerando que este último aborda o gozo dos universais que se fia pela idéia do Todo. Os universais são um aparelho de gozo típico da mestria e é neste lugar que o ego encontra consistência. Aristóteles é no entanto atravessado

por Freud que enuncia os efeitos da alienação na linguagem. Lacan irá formular a descoberta freudiana do inconsciente em termos de não-todo.

Parte II – Do matema ao poema

Apresentamos a proposta de abordagem dos matemas lacanianos apoiando-nos nos desenvolvimentos da teorização de MDMagno. Sugerimos, como exercício de reflexão e de entendimento da questão psicanalítica da castração, a aplicação dos cálculos da axiomática aristotélica completa, predicação positiva e predicação negativa. Mostramos que o gesto laciano inaugura a conjugação impensável destas duas predicções com o intuito de atravessar a lógica do Todo com a do não-todo.

Capítulo 3 – *Matemas, lógica e linguagem matemática*: fazemos neste capítulo uma introdução de como iremos considerar a lógica dos matemas da sexuação e como chegamos à idéia de apresentar o quadro que analisaremos em seguida. Fazemos aqui uma incursão pela lógica de Newton da Costa e pelo livro de Luiz Sergio Sampaio que nos forneceu a base de nossa leitura para os matemas.

Capítulo 4 – *Os axiomas fundamentais da psicanálise*: apresentamos o quadro propriamente dito onde tentamos explicitar dentro da perspectiva da lógica clássica o que Lacan agride ao enunciar as fórmulas para os sexos Homem e Mulher. Seguimos Magno que recupera as outras fórmulas da lógica aristotélica, mas sugerimos respeitar em alguma medida toda as determinações que constam nas predicções aristotélicas. Com este exercício apresentamos os quatro sexos que podem ser discernidos considerando todas as fórmulas da lógica aristotélica. São eles, o sexo Homem e Mulher já discernidos por Lacan e somados a estes temos o sexo Resistente e o sexo da Morte colocados por Magno. Através dos quatro sexos podemos falar do Revirão.

Parte III – O Revirão e o Haver

Não será pelo Outro e todas as suas categorias que se encontrará saída para o impasse da sexualidade. É pela categoria contrária, a do Mesmo, a do Haver, que se busca uma solução ou, pelo menos, uma via para percorrer e abordar o impasse quanto ao ser que marca a sexualidade humana. O Revirão consiste nesta possibilidade de transiência de um sexo modalizado para outro, da consistência para a inconsistência, mediante o reconhecimento de uma impossibilidade última que o desejo fracassadamente tenta atingir.

Capítulo 5 – *A mudança do estatuto*: O estatuto místico sobre o qual Magno assenta a psicanálise não se faz em detrimento do ético, que denominamos também lingüístico; ele é o seu avesso. Trata-se de localizar melhor o papel da linguagem, o escopo e os limites dos seus universais dentro das questões da sexualidade humana.

Capítulo 6 – *O pleno gozo da linguagem*: Abordamos aqui dois momentos do percurso de Magno, tentando demonstrar que em sua primeira articulação (1985), a Teoria do Pleroma, apresenta uma base de experiência diretamente herdada do estatuto lingüístico de Lacan. Temos neste primeiro momento o trajeto lacaniano que vai do signo ao significante, onde o significante é o perverso polimorfo por excelência e é sua instância que é compatível com a pulsão. Somente em 1992 com o seminário *Pedagogia Freudiana*, temos que o estatuto místico é importante porque retira a função fálica do seu esteito significante. Ela até tem na linguagem o seu aparelho próprio de gozo mas é a natureza do seu desejo que está em jogo: desejo de não haver, que não há.

Em 1986 Magno propõe uma “cosmogonia libidinal” que, ao nosso ver, nada deve ao pedido de Lacan para que aprofundássemos as relações entre Freud e Aristóteles. A universalidade que se afirma com o sexo resistente encontra seu arrimo no não haver que

não há; é desde este ponto que o Haver faz Um. Isto se apresenta como saída brilhante para a questão de não fazer o Haver recair no cosmos aristotélico.

Parte I

A QUESTÃO SEXUAL

Optou-se por percorrer historicamente os textos de Freud e Lacan no que se refere à sexualidade. Esta Parte I encampa o período freudiano da sexualidade-corpo, marcada anatomicamente, seus equívocos, imbrólios e conclusões e também a mudança de paradigma, do corpo para a linguagem com Lacan que culminará por enunciar a questão sexual entre o Todo e o não-todo.

Esta primeira parte não encaminha nenhuma questão para a parte seguinte, ela simplesmente faz um recenseamento dos enunciados acerca da questão sexual em Freud e Lacan. Aqui será possível acompanhar como que o problema sexual se distancia da diferença anatômica e através da linguagem passa a falar de nossa relação com o impossível.

Capítulo 1

SEXUALIDADE EM FREUD

Antes de iniciar, uma pergunta convém ser levantada: do que estamos tratando quando falamos de sexualidade em psicanálise?

Desde o princípio, não se trata de uma sexualidade marcada anatomicamente. Os corpos, neste caso, tendem mais a estabelecer confusões e indiscernimentos do que propriamente marcar de forma inteligível os lugares sexuais. *Um dos grandes equívocos a*

que a sexualidade está suspensa é exatamente o de esperar que a marcação corporal dê conta da questão sexual. Antes de qualquer coisa é isto que devemos considerar.

Somada à carga recalcante que portam os corpos diferenciados como machos e fêmeas, entende-se que essa diferença é responsável por nada menos do que a reprodução da espécie. É esse o fator que talvez tenha exigido e determinado que a diferença sexual fosse cerceada, cercada, contabilizada, para que nela se depositassem as marcas de organização da cultura e uma certa garantia de continuação da espécie, regrada especialmente por leis artificialmente construídas, simbolicamente estabelecidas.

Os corpos macho e fêmeo, seus respectivos comportamentos e o que deles se espera são, na verdade, “obstáculos epistemológicos”, recalques, que impedem que a sexualidade atinja seu verdadeiro alcance. Veremos como esta foi a questão trazida por Freud.

1.1 – A PSICANÁLISE

Começaremos agora por esclarecer qual o verdadeiro papel, segundo Freud, desempenhado pela sexualidade na etiologia das neuroses e como, ao fazer isso, funda propriamente a psicanálise, indiscernindo os mecanismos normais e patológicos do psiquismo.

Em primeiro lugar estão as teses do trauma sexual. As representações responsáveis pelos sintomas histéricos eram, em sua maioria, ligadas às questões sexuais ocorridas na infância, geralmente traumáticas, conduzindo a eventos rememorados em termos de sedução ou abuso sexual por parte de pessoas mais velhas. Freud é ridicularizado sucessivas vezes por apresentar a teoria da sedução e esse foi um dos motivos de seu rompimento com Breuer.

Em 1894, com o texto *Neuropsicoses de defesa*, a histeria passa a dividir sua etiologia com as obsessões, fobias e psicoses alucinatórias. Todas elas derivam de um mecanismo de defesa que deseja isolar uma representação incompatível (desprazerosa). A idéia central é de uma dissociação da consciência causada por uma defesa, um esforço declarado de vontade em afastar uma idéia penosa (recalque); aliado a isso, uma soma de excitação ou afeto (freqüentemente sexual) que não desaparece e é a causa das perturbações patológicas.

No caso da histeria, há o sintoma de conversão como destino do afeto. Na obsessão, o afeto desligado da representação estabelece uma falsa ligação (substituição) com outras representações - os substitutos são por vezes deformações caricatas para poderem se adequar ao humor ou afeto que permanece inalterado - e, no caso da psicose, há um sucesso na defesa ao custo de um desligamento da realidade: “é justificável dizer que o eu rechaçou a representação incompatível através de uma fuga para a psicose” (1894: 63).

Modos específicos de respostas, mas sempre a mesma etiologia. Fobia, histeria, obsessão e psicose são, portanto, reações a representações incompatíveis (intoleráveis) que, com muita freqüência, remetem a questões de fundo sexual. Em *As Neuropsicoses de defesa* afirma-se que:

Em todos os casos que analisei, era a vida sexual do sujeito que havia despertado um afeto aflitivo, precisamente da mesma natureza do ligado a sua obsessão. Teoricamente, não é impossível que esse afeto possa às vezes emergir em outra áreas; resta-me apenas relatar que, até o momento, não deparei com nenhuma outra origem. Ademais, é fácil verificar que é precisamente a vida sexual que traz em si as mais numerosas oportunidades para o surgimento de representações incompatíveis (1894: 59).

Em 1896, com *Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa e A etiologia da histeria*, é afirmada a teoria da sedução pelo fato das análises terem sido conduzidas até a infância e se ligarem a cenas de sedução e abuso. O que é interessante

desta teoria de Freud é que ela serve para marcar dois tempos de recálque. Com isso, resolve-se a questão de saber por que para algumas pessoas um evento ou um trauma desencadeia uma neurose e para outras não. Esclarece-se a questão quanto à predisposição neurótica.

O “recalcamento” da lembrança de uma experiência sexual aflitiva, que ocorre em idade mais madura, só é possível para aqueles em quem essa experiência consegue ativar o traço mnêmico de um trauma de infância. (Freud, 1896a: 158)

Em nota, acrescenta que “Os traumas da infância atuam de modo adiado, como se fossem experiências novas, mas o fazem inconscientemente” (1896a:158). Essa percepção de Freud é importante para marcar a atemporalidade do inconsciente. O trauma atual é desencadeador de defesa, caso tenha havido uma experiência infantil ao qual ele se liga e adquire força para produzir a neurose ou um sintoma.

No entanto, a marcante experiência infantil da sexualidade deixará de estar remetida à sedução de um adulto.

Na *Carta 69* de 1897 dirigida a Fliess, Freud diz não acreditar mais em sua neurótica. Elenca os motivos de seu desapontamento: destaca o contínuo fracasso da tentativa de fazer uma análise chegar a uma conclusão real; o abandono das pessoas cujos tratamentos estavam sendo realizados com muita segurança; a ausência de êxitos completos e a possibilidade de explicar os êxitos parciais de outras maneiras; o fato de que a teoria da sedução implicaria em uma legião de pais perversos, o que parece pouco crível a um olhar mais acurado; a descoberta comprovada de que, no inconsciente, não há indicações de realidade, não se distinguindo entre a verdade e a ficção catexizada com o afeto; e o fato de que a lembrança inconsciente não vem à tona nem mesmo no delírio mais confuso. Tudo isso leva Freud a concluir:

Se, dessa forma, *verificamos* que o inconsciente nunca supera a resistência do consciente, então também abandonamos nossa expectativa de que o inverso aconteça no tratamento, a ponto de o inconsciente ser totalmente domado pelo consciente. (1897: p. 357-358)

Nesta carta, é perceptível o tom de alegria por parte de Freud em abandonar essas primeiras teorias do inconsciente. Doravante, o inconsciente e a questão sexual se imiscuem e se generaliza, e, assim, cada vez mais, no funcionamento do psiquismo “normal”.

Há uma inversão na teoria da sedução e, a partir de então, ela será abandonada. Ao invés de creditar o trauma ao abuso de um adulto, afirma-se que, na infância, já há impulsos sexuais poderosos que marcam, com a fantasia, uma série de fracassos, limitações ou diferenças. Inicia-se a dimensão da “realidade psíquica”, termo para designar esse inconsciente renitente que Freud a certa altura desiste de dominar pela consciência.

Freud, em nota acrescentada em 1924, nos diz:

Atribuí, ao fator etiológico da sedução uma importância e universalidade que ele não possui. Depois que esse erro foi superado, tornou-se possível alcançar um discernimento das manifestações espontâneas da sexualidade das crianças que descrevi em meus *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* (1905d). Não obstante não é necessário rejeitarmos tudo o que está escrito no texto acima. (1896: 159).

Apontam Chertok e Stengers:

De fato, foi em 1897 que Freud abandonou sua “teoria da sedução”: seus pacientes não tinham, decidiu ele, sofrido na infância os traumas sexuais de que se lembravam ao longo da análise. Tratava-se, na verdade, de fantasias, de projeções sobre um adulto, que permitiam à criança defender-se da ameaça suscitada por *suas próprias* pulsões. Correlativamente, como sabemos, foi toda a interpretação da patologia que veio a se transformar: se esta já não tinha origem num trauma, num acontecimento real, então já não remetia a uma história “patológica” singularizada por tais acontecimentos, mas aos traços intrínsecos de toda história humana. À “reminiscência” de que sofriam unicamente os histéricos veio suceder-se, a partir de então, um fenômeno *a que ninguém podia escapar*: o “retorno do recalçado”, sob a forma de sintomas, bem como de sonhos e atos falhos, e do conjunto do material a ser suscitado pela técnica da associação livre, desde então colocada no centro da análise. A verdade a ser buscada já não era de ordem factual, mas antropológica: a análise se transformaria num lugar de investigação sobre a história do bebê humano. (1990: 61)

Na história do bebê humano, encontram-se o pênis e o não-pênis, um clitóris-pênis, o desconhecimento sobre a origem dos bebês, cloacas, fezes, seios, bocas, bebês. Freud apontará em 1933:

Temos constatado, ainda que, depois que as fezes, os excrementos de uma pessoa, perderam seu valor para essa pessoa, esse interesse intestinal, derivado da origem anal, transfere-se para objetos que podem ser dados como dádivas. E isto é exatamente assim, pois as fezes foram a primeira dádiva que uma criança pôde dar, algo que ela pôde entregar por amor a quem estivesse cuidando dela. Depois disso, correspondendo exatamente a mudanças análogas de significado que ocorrem na evolução lingüística, esse antigo interesse pelas fezes transforma-se no grande valor concedido ao *ouro* e ao *dinheiro* mas também contribui para a catexia afetiva de bebê e de pênis. Entre as crianças, as quais por longo tempo conservam a teoria da cloaca, constitui convicção universal que os bebês nascem do intestino como o excremento: a defecação é o modelo do ato de nascimento. No entanto, também o pênis tem o seu precursor na coluna fecal que enche e estimula a membrana mucosa do intestino. Quando uma criança, muito a contragosto, vem a perceber que há criaturas humanas que não possuem pênis, este aparece-lhe como algo destacável do corpo e se torna inequivocamente análogo ao excremento, que foi a primeira peça de material corporal a que teve de renunciar. Assim, uma grande parte do erotismo anal é transportada para a catexia do pênis. O interesse por essa parte do corpo tem, contudo, além de sua origem anal-erótica, uma origem oral, que talvez seja ainda mais poderosa: pois quando a sucção chega ao fim, o pênis também se torna herdeiro do mamilo do seio materno.

Se não se está cômico dessas conexões profundas, é impossível orientar-se nas fantasias dos seres humanos, nas suas associações, que são tão influenciadas pelo inconsciente, e na sua linguagem sintomática. Fezes – dinheiro – dádiva – bebê – pênis são aí tratados como se significassem a mesma coisa, representados, também, pelos mesmos símbolos. E não devem esquecer que apenas pude dar-lhes informações muito incompletas. (Freud, 1933: 125-126).

Temos aqui a posição final de Freud sobre sua experiência com a sexualidade.

Em termos de sexualidade em sentido estrito o que a psicanálise pôde dizer foi isto. Há uma função pregnante do corpo e da sexualidade que deixa no psiquismo certas marcas contundentes. Freud simplesmente nos oferece isso para consideração. No que se refere ao sexo próprio há sempre equivocação, metáfora em tomar uma coisa por outra.

Considera-se nessa zona o que há de primário na pulsão, a sua forma que de tão imperativa equivoca o objeto para sua satisfação. O desejo visa a sua satisfação, são essas as leis do processo primário do inconsciente.

1.2 – A SEXUALIDADE INFANTIL

Desde 1895, Freud mergulha em sua auto-análise, auxiliado pela amizade calorosa com Fliess. Disto surgirão as primeiras idéias e assentamentos de conceitos sobre a sexualidade, que marca indelevelmente a psicanálise até hoje. É da experiência de auto-análise e da sexualidade infantil (*Carta 75*, 1897 [1988]: 369-372) que surge a afirmação do complexo de Édipo (*Carta 71*, 1897 [1988]: 362).

Em *Freud e a Experiência Psicanalítica* (1989), Birman defende que Freud, durante o processo de difusão da psicanálise, mantém-se fiel aos pressupostos básicos da experiência analítica: complexo de Édipo, sexualidade infantil, teoria do recalque e teoria da libido. É necessário sempre manter a cisão e a experiência de abertura sem síntese, manter a própria “experiência da loucura”, entendida como a perspectiva originária da psicanálise que pretende conduzir o sujeito às bases fundamentais de seu funcionamento psíquico. Ressalta também que a transferência e a resistência são *descobertas* da psicanálise que dizem respeito à sua experiência originária.

Diz Freud em 1897:

A resistência, que finalmente causa uma parada no trabalho, não é senão seu caráter passado de criança, degenerado, que (em conseqüência das experiências que se acham conscientemente presentes nos casos ditos degenerados) se desenvolveu ou poderia ter se desenvolvido, mas que é encoberto pelo recalque. Esse caráter, eu o desencavo com meu trabalho, e ele se debate; e quem, no início do tratamento, era um sujeito excelente e franco, torna-se grosseiro, mentiroso ou obstinado e se finge de doente – até que lhe digo isso e, desse modo, torna-se possível superar esse caráter (*Carta 72*, 1897 [1988]: p. 367).

Notemos a referência ao caráter degenerado da criança, que em 1905 será tratado como perversão polimorfa. Em seguida, Freud fala de um período de “anseio intenso” depois que a criança é afastada das experiências sexuais, período no qual as fantasias são construídas. E diz que ansiar ardentemente é o principal traço de caráter da histeria (1897:

p. 367). Esse impulso libidinal tem como destino o sintoma histérico ou a masturbação compulsiva.

A resistência e a transferência citadas por Birman como descobertas originárias da psicanálise dizem respeito diretamente às teorias do recalque e da libido. É preciso discernir como funciona o recalque, diante do qual há um recuo, uma rejeição, um afastamento de algo da consciência. Se, anteriormente, fora a sexualidade dos genitais que se impusera como relacionada aos sintomas, agora é a sexualidade infantil que é alcançada como causa, como razão maior do movimento que gera os sintomas. Neste contexto, surge a importância do complexo de Édipo.

O aspecto degenerativo da sexualidade infantil provém do fato dela ser anterior a qualquer focalização genital. Em Freud, há uma teoria do desenvolvimento individual e histórico que diz que boca, ânus e garganta são, por exemplo, zonas sexuais abandonadas e extintas com o decorrer do tempo, em favor de uma sexualidade madura dos genitais.

Essa amplitude da sexualidade infantil, ao sofrer a convergência do genital, sofre uma divisão irreconciliável entre o desejo que a memória desperta e a repugnância que aflora diante das zonas já extintas de sexualidade:

Ao que parece, a libido e a repugnância estariam associativamente vinculadas. À libido devemos o fato de que a lembrança não consegue produzir um desprazer generalizado, etc., mas encontra um uso psíquico; e à repugnância devemos o fato de que esse uso só produz sintomas, não produz idéias orientadas para um objetivo. (1897: 372).

Freud, portanto, mostra uma fissura na sexualidade, que a transforma em um motor de fabricação de sintomas, cujo objetivo é dar conta do aspecto repulsivo da sexualidade infantil. A sexualidade infantil a que temos acesso só se faz posteriormente, trata-se desde cedo da fantasia que reveste uma ausência de significado inicial. Em *Lembranças encobridoras* (1899) conclui dizendo que:

Nossas lembranças infantis nos mostram nossos primeiros anos não como eles foram, mas tal como apareceram nos períodos posteriores em que as lembranças foram despertadas. Nesses períodos de despertar, as lembranças infantis não *emergiram*, como as pessoas costumam dizer; elas foram *formadas* nessa época. E inúmeros motivos, sem qualquer preocupação com a precisão histórica, participaram de sua formação, assim como da seleção das próprias lembranças. (1899: 287).

Não se trata apenas de lembranças infantis, mas de idéias investidas de afeto e desejo que referenciam a experiência infantil. Freud chega a dizer que podemos nos questionar se temos mesmo alguma lembrança realmente proveniente da nossa infância (1899: 286), ou como diz em uma carta à Fliess : “À pergunta: ‘o que aconteceu nos primórdios da infância?’, a resposta é “nada”. Mas o embrião de um impulso sexual estava lá” (Carta 101, 1899: 379).

A sexualidade infantil, portanto, é uma conceituação que designa o impulso originário da sexualidade, na medida em que não há um privilégio de zona genital, sendo erógena qualquer parte do corpo investida libidinalmente. É o que podemos denominar de um impulso *pleno* da pulsão, para usar uma das palavras que guiam este estudo. Momento originário onde a pulsão possui ampla medida de deslocamento quanto ao objeto.

Histeria e sexualidade infantil são afetadas originariamente da mesma forma pela pulsão. A histeria apresenta uma regressão na estrutura da sexualidade que só pode ser explicada em termos de retorno a um infantil originário. Há, no entanto, coalescências sintomáticas, zonas erógenas ou histerógenas que vão se constituindo progressivamente, enunciando assim os termos de uma possível relação sujeito-objeto¹, sendo esta uma das condições para se afetar pela linguagem.

¹ Temos em mente o texto *Pulsões e suas vicissitudes* (1915), onde Freud consegue nos apresentar todo o modo de articulação pulsional, tomando como base a pulsão escópica e sádica e a constituição dos lugares de atividade e passividade, sujeito e objeto, orientados pela pressão e finalidade de satisfação da pulsão.

É assim que Freud chega à conclusão sobre a realidade e a satisfação de desejo. Os sonhos, os ataques histéricos e os sintomas são realizações de desejo alimentados em sua divisão pela sexualidade infantil. Tem-se uma equação:

Realidade – realização de desejos. É desse par de opostos que brota nossa vida mental. Penso que agora sei o que é que determina a diferença entre os sonhos e os sintomas, que emergem na vida desperta. Para um sonho, é suficiente que ele seja a realização de desejo de um pensamento recalçado, pois os sonhos são mantidos longe da realidade. Mas um sintoma, que está inserido no meio da vida, precisa constituir algo mais, além disso: precisa ser também a realização de desejo do pensamento recalçador quando, por exemplo, o sintoma constitui uma punição, uma autopunição, a substituição final da autogratificação, da masturbação. (*Carta 105*, 1899: 382).

O sintoma é a forma de dar uma unidade, de fazer uma formação de compromisso entre forças opostas; é a constituição de um signo que articula uma parcela da realidade em termos de repulsa (recalque) e desejo.

Não nos cabe nesta tese abordar a teoria da linguagem, que se desenvolve com os textos áureos da psicanálise: *A Interpretação dos sonhos* (1900), *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901) e *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (1905). Estes textos desnudam o funcionamento e o modo de constituição das formações do inconsciente, e apresentam uma nova lógica na abordagem dos fatos de pensamento. Até então, fora necessário excluir tudo para o bom uso da razão, como as contradições, os paradoxos, a inconsistência, as justaposições, toda ordem de deformação da mensagem simbólica, conseguia se manter com um valor de mensagem ou de sentido inconsciente. Com a psicanálise foi possível dar acolhimento e ao mesmo tempo sustentar com rigor e clareza uma nova abordagem dos fenômenos da desrazão, ou da razão frouxa. É este sentido que podemos dar ao que Lacan diz quanto à psicanálise poder trazer o sujeito de volta para casa (1990: 51).

Devido ao nosso recorte, ainda não será possível, com os pormenores necessários, tratar da estrita razão lingüística que é possível assimilar do pensamento freudiano nesta

época. No período que Milner chama de primeiro classicismo de Lacan, regido pelo *Discurso de Roma* (1953) e pela *Instância da letra* (1956), onde se assenta o estatuto lingüístico da psicanálise através do “inconsciente estruturado como uma linguagem”, tais textos ganham relevo e destaque por ser possível com eles articular a teoria da autonomia do significante em relação ao significado.

Optamos por nos deter no período lacaniano que Milner denomina de segundo classicismo, tendo os textos de 1972-73 - *O Aturdido* e o seminário *Mais Ainda* - como referência de um pensamento sobre os limites da linguagem e da teoria do significante. Interessa determo-nos neste período posto que a partir dele podemos entender a abordagem plena da linguagem desenvolvida na psicanálise de MDMagno. Por isso, optamos dar ênfase à construção da teoria sobre o ego, uma vez que ela nos conduz mais diretamente à questão pulsional da constituição do corpo.

O período que inicia o século XX, para a psicanálise, é o período de sua disseminação na cultura e um período de organização institucional, começando em 1902 com as Reuniões de Quartas-feiras e culminando com a criação da IPA em 1910. Os textos áureos da psicanálise tornaram possível reconhecer a lógica do inconsciente não apenas nos sintomas patológicos, mas no modo de constituição das formações do psiquismo em geral.

1.3 – A TEORIA DO EGO

Ao final do ano de 1899, Freud já está partindo para uma nova etapa de seu pensamento: a teoria do ego, o narcisismo, a identificação. Esta teoria está diretamente ligada à questão da escolha da neurose. Afirma em sua última carta a Fliess (*Carta 125*), publicada na ESB:

A camada sexual mais inferior é o auto-erotismo, que age sem qualquer objetivo psicosexual e exige somente sensações locais de satisfação. Depois dele vem o aloerotismo (homo e heteroerotismo); mas ele certamente também continua a existir como uma corrente separada. A histeria (e sua variante, a neurose obsessiva) é aloerótica: sua via principal é a identificação com a pessoa amada. A paranóia desfaz novamente a identificação; restabelece todas as figuras amadas da infância que foram abandonadas (cf. minha exposição sobre os sonhos de exibicionismo) e dissolve o próprio ego em figuras externas. Assim, cheguei a considerar a paranóia como uma irrupção da corrente auto-erótica, como um retorno à posição então prevalente. A perversão correspondente a ela seria o que se conhece como “loucura idiopática”. As relações especiais do auto-erotismo com o “ego” original projetariam viva luz sobre a natureza dessa neurose. Nesse ponto o fio se interrompe. (*Carta 125, 1899: 384*).

Da sexualidade infantil brota a reflexão sobre o ego e o narcisismo. Acreditamos que o desenvolvimento da teoria do ego é uma forma de continuar a reflexão sobre a sexualidade fundamental do psiquismo, independente da diferença sexual homem e mulher. Por esse motivo, saltaremos diretamente para a maturidade dos textos sobre narcisismo.

Os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de 1905, foram acrescidos amplamente de enxertos em 1915, data em que se apresentam os primeiros textos nomeadamente metapsicológicos: *Narcisismo: um introdução* (1914), *Pulsões e suas vicissitudes*, *O Recalque* e *O inconsciente*, todos de 1915.

Em 1911, destaca-se o trabalho sobre a psicose de Schreber. Esta patologia requer uma teoria do ego (narcísico) que começa então a ser abordada (1911: 82) e apresenta-se efetivamente em 1914 em *Sobre o narcisismo: uma introdução*.

Neste momento, o fantasma de Fliess é expurgado de dentro da psicanálise. Sérgio André, no livro *O que quer uma mulher?* (1987), designa o texto sobre Schreber como uma verdadeira análise da relação com Fliess. Este representa a ciência paranóica da relação sexual (1987: 39) com uma idéia de harmonia delirante calcada em signos do corpo. Rejeitar isso é ter sucesso onde fracassa o paranóico. A teoria do ego e da paranóia tem Fliess como objeto de aversão, diante do qual é preciso manter a abertura da sexualidade. Para Fliess, é possível uma harmonia entre os sexos. Na psicose há uma recusa da castração que faz o ego retornar ao estágio de narcisismo, desligando a libido dos objetos, do mundo externo e permitindo o seu retorno ao mundo somente através do delírio (mesmo que desagradável e persecutório). O delírio é uma tentativa de cura, de retorno da libido novamente para o objeto. A paranóia diz respeito ao narcisismo por expor a lógica da projeção delirante em relação ao outro sexo.

Sérgio André elenca várias posições tomadas por Freud que expressam sua oposição a Fliess. Uma delas é que o dado biológico dos dois sexos não se coloca em nível inconsciente - é o primado do falo (tese explícita a partir de 1923); quanto aos destinos de meninos e meninas, Freud insiste em uma dissimetria, e a bissexualidade não representa uma harmonia ou uma totalidade possível, mas, ao contrário, uma expressão de um desacordo fundamental, de uma divisão irremediável.

A referência quanto à teoria das pulsões é dada como *pulsões de auto-conservação* (regidas pelo Princípio de Realidade) X *pulsões sexuais* (parciais, impondo ao psiquismo um funcionamento com base no Princípio do Prazer). Uma das questões que a teoria do narcisismo responde é quanto ao que unifica a parcialidade pulsional. O ego ligado às pulsões de auto-conservação apenas inibe ou reprime o sexual numa luta entre as instâncias

do consciente (ligadas à realidade) e do inconsciente (ligadas ao sexual). Quando, em 1914, o ego é pensado como objeto do impulso sexual, as garantias de acesso à realidade são colocadas em jogo. Ao incluir o ego como objeto das pulsões sexuais, Freud aborda o problema das diversas funções desempenhadas pelo ego em sua relação com a realidade, que ficam, doravante, sub-ditas ao investimento libidinal.

O ego é atingido pela força da pulsão sexual que é única e que, em unicidade, requer satisfação, mas veremos como a própria constituição do ego, sua divisão, problematiza a questão sexual. A sexualidade infantil marca uma fase auto-erótica na qual é opaca a constituição do ego enquanto objeto narcísico; ele só poderá ser inferido a partir de uma conversão da libido aí alojada em libido do objeto. É nesta especificação que a diferença sexual aparece e, como veremos, muito mais em termos de atividade/passividade do que em termos de homem ou mulher (apesar da tendência romântica de Freud de ver na mulher os encantos da passividade).

É interessante o fato de que o silêncio é o que marca este momento inaugural do ego do qual só teremos notícia pela via do objeto. Nada pode ser dito desta experiência; só sabemos da libido do ego quando ela está nos objetos (donde o valor da transferência) e na paranóia temos notícia somente pelo delírio. A hipótese de um retorno à libido do ego na psicose é uma inferência, uma suposição.

O ego em Freud é um objeto sexual anatomicamente indiferente, um ego-prazer que expulsa o que é desprazeroso (Freud, 1915: 157-158). Em boa parte da teorização sobre o ego, podemos praticamente suspender a questão da diferença sexual anatômica, já que ela entrará em questão por remetê-lo ao tema da passividade.

O trauma é de ordem sexual devido ao alto valor narcísico dos órgãos sexuais. O ego entra em uma dinâmica intensa no complexo da castração, uma vez que está em jogo

algo que o representa em sua totalidade; a partir daí há um recuo (ou não), uma regressão para alguma zona erógena (fase anal, oral, etc) e seus respectivos representantes psíquicos passam a organizá-lo.

A quebra de simetria narcísica que o ego sofre, no que se refere à satisfação e ao seu lugar de objeto, tem como efeito direto a criação da esfera dos ideais. É através do ideal do eu que a sua libido se projeta no objeto, cuja relação é a chance de restituir a unidade que se quebrou (Freud, 1914: 111). Haverá para sempre essa querela especular entre o ego e seus objetos, este intercâmbio libidinal, uma balança comercial da libido. A quebra de simetria se dá de um só golpe, o ego não pode ser seu próprio objeto e todo objeto diz respeito ao ego.

O narcisismo e a ferida narcísica que preparam a segunda tópica dos anos 20 falam longamente dos avatares da quebra de simetria, que é como preferimos tratar a castração². O problema da melancolia, a questão do objeto, a escalada do ideal do ego, a psicose e o Édipo surgem para dar conta de uma unidade que se quebra e das tentativas de negação ou de recuperação da unidade perdida. Freudianamente falando, o ápice dessas sucessivas quebras de simetria encerra-se na fase fálica - uma espécie de fase do tudo ou nada - cuja experiência (profundamente narcísica) também só saberemos *a posteriori*, por seus efeitos. Não há como ter acesso ao evento em si: o narcisismo e a própria castração.

É assim que a forte dinâmica entre a libido do ego e a libido objetal pode ser apreciada nas neuroses de transferência, histeria e obsessão.

O valor dos conceitos de “libido do ego” e “libido objetal” reside no fato de que se originam do estudo das características íntimas dos processos neuróticos e psicóticos. A

² Este termo, quebra de simetria, foi cunhado por Magno e refere-se ao Revirão. Fala da experiência do espelho onde notamos que o Outro lado é o Mesmo lado. Quebra de simetria é a definição máxima de Magno para o que se opera como castração em psicanálise. Ascender à castração é desvencilhar as imagens concebidas ou quebradas do lugar e da operação própria do espelho. Mas o que Freud aqui trata são das respostas geradas diante da simetria que se partiu.

diferenciação da libido numa espécie que é adequada ao ego e numa outra que está ligada a objetos, é o corolário inevitável de uma hipótese original que estabelecia distinção entre os instintos sexuais e os instintos do ego. Seja como for, a análise das neuroses de pura transferência compeliu-me a fazer essa distinção, e sei apenas que todas as tentativas para explicar esses fenômenos por outros meios foram inteiramente infrutíferas. (1914: 94).

Para a psicose só há notícia da libido do ego a partir da constituição do delírio. Há uma sexuação profundamente analisada por Freud, em termos de narcisismo, que é estrutural ou estruturante para o que se segue como drama da castração. A sexualidade vem colorir o drama do narcisismo.

É bastante intrincada a rede de constelação do ego, com várias vias de constituição como o corpo, a linguagem, a cultura, a morte, o sexo, a sobrevivência, o espelho, o duplo, o estranho, a imagem, o objeto.

Em nossa dissertação de mestrado, apresentamos a articulação final da teoria freudiana do ego. Retomamos agora alguns pontos pertinentes para esta apresentação.

Em *O ego e o id* (1923) temos uma nova tópica estabelecida sobre a vigência de um novo dualismo entre pulsões de vida e pulsão de morte. Apresentada em 1920, a pulsão de morte é pensada para dar conta da compulsão à repetição e da reação terapêutica negativa e, a partir dela, inaugura-se um novo lugar para o ego, submetido de forma incondicionada e por todas as vias à questão pulsional.

Em 1923 Freud supõe a pulsão como uma energia neutra que tem a potência de se deslocar com facilidade em relação ao objeto, sendo este secundário e contingente. Tal condição refere-se à característica da sexualidade infantil que já tratamos. À princípio não há uma diferenciação nítida entre a pulsão (o ego) e os objetos de satisfação, essa situação caracteriza o id antes da diferenciação do ego que, mediante identificação, passa a controlar o investimento objetal. “Seria característica do ego ser mais específico sobre a escolha tanto de um objeto quanto de um caminho de descarga” (Freud, 1923: 61).

Temos então que da plasticidade da libido se deriva o ego na medida em que ele pode se impor como objeto de amor. O movimento narcísico do ego de retirar libido dos objetos e transformá-la em libido narcísica resultará no que Freud denomina como uma libido dessexualizada, graças em grande parte ao processo de identificação. A libido dessexualizada caracteriza-se pelo abandono dos objetivos diretamente sexuais que, por ainda manter uma possibilidade de satisfação, permite a formação do ego. Apesar de ainda permitir certa satisfação concomitante à possibilidade de formação do ego, essa dessexualização encontra seu limite e, deste limite, vemos surgir a exigência superegógica. O superego surge em relação à problemática narcísica, enquanto definida como uma dessexualização da libido (Freud, 1926: 71-72).

O paradoxo que se coloca como intrínseco à formação do ego diz respeito ao fato de que o narcisismo, em sua tentativa de unidade e coerência, produz em última instância o superego como reduto de incidência da pulsão de morte. O superego, por sua vez, apresenta a exigência de uma renúncia impossível de ser cumprida visto que o ego é dependente da libido, de onde resulta a construção de um antagonismo intrínseco ao aparelho psíquico. A existência do ego implica necessariamente na concomitante existência deste estranho agente crítico, testemunha do fracasso de sua síntese.

Em *O problema econômico do masoquismo* (1925), observa-se que a desvantagem narcísica frente ao superego e à pulsão de morte não pode ser enunciada de forma diferente que não seja através do masoquismo. O masoquismo é um problema econômico para o psiquismo. Trata-se de uma tentativa última de obedecer à exigência superegógica de erotizar novamente a libido (do ego). O masoquismo é a forma de sexualização que amortece a ameaça de morte para o ego, imposta pela pulsão.

Neste texto, Freud revê o que fora estabelecido em 1915 em *Os instintos e suas vicissitudes*, onde se afirmava que o sadismo era primeiro, originário, em relação ao masoquismo (1915: 151).

Partindo da consideração feita nos *Três Ensaio sobre a sexualidade* (1905) de que qualquer coisa que ocorra ao organismo primitivo contribui com algum componente para a excitação sexual, pensa-se que a excitação do sofrimento e do desprazer não escapam do mesmo destino. Ou seja, a pulsão sexual se agrega a tudo do organismo, inclusive ao sofrimento, fornecendo assim uma “fundação psicológica” para o masoquismo erógeno e depois dele os masoquismos posteriores, feminino e moral.

O masoquismo feminino é assim designado por estar referido a uma erotização da posição passiva, mesmo que Freud o chame assim ele nos diz que se trata de características que apontam em muitos aspectos para a vida infantil. Nele temos as condições encenadas a partir de uma pessoa amada que permite que a fantasia de ser devorado, espancado, castrado ou copulado³ se exerça de forma a trazer algum tipo de satisfação diretamente sexual.

Quanto ao masoquismo moral, perde-se a vinculação sexual que marca o masoquismo feminino e, com isso, o elemento mais importante passa a ser o puro sofrimento, sem ligação com qualquer satisfação diretamente sexual. Freud frisa que é indiferente o lugar de onde provenha a punição, seja por poderes impessoais, pelo destino, pelas circunstâncias, o que mais importa é a posição de sofrimento do ego. Este masoquismo ocorre em função do complexo de Édipo, em obediência ao superego, como forma de aplacar o sentimento inconsciente de culpa, como forma de erotizar a posição passiva e dissimétrica do ego em relação à pulsão.

³ Os conteúdos dessas fantasias são denominados por Freud como "revestimentos psíquicos cambiantes" e correspondem às fases da libido: fase oral, anal-sádica, fálica e genital. (Freud, 1924: 205).

Vimos portanto que o desenho do ego na segunda tópica o coloca numa desvantagem em relação à pulsão e o masoquismo é a resposta que permite erotizar essa relação. Ela não é a única apesar de toda a estrutura constranger para esta direção. Vejamos a questão do fetiche.

Freud nos diz que a questão do fetiche surgiu para psicanálise de forma subsidiária, secundária, como um bônus, uma vez que não se trata de algo passível de queixa ou sofrimento, tal como o sintoma. No texto *Fetichismo* (Freud, 1927), enuncia-se que o fetiche é um substituto do pênis, não um qualquer, mas mais especificamente materno, que deveria ter sido perdido mas que o fetiche conserva e preserva da extinção. A situação se resume em haver a percepção (da falta de pênis materno) e uma ação enérgica para rejeitá-la.

No conjunto entre o peso da percepção desagradável e a força de seu contradesejo, chegou-se a um compromisso, tal como só é possível sob o domínio das leis inconscientes do pensamento – os processos primários. Sim, em sua mente a mulher *teve* um pênis, a despeito de tudo, mas esse pênis não é mais o mesmo de antes. Outra coisa tomou seu lugar, foi indicada como seu substituto, por assim dizer, e herda agora o interesse anteriormente dirigido a seu predecessor. Mas esse interesse sofre também um aumento extraordinário, pois o horror da castração ergueu um monumento a si próprio na criação desse substituto. (Freud, 1927: 181).

O fetiche é um triunfo sobre a ameaça de castração e uma proteção contra ela. Freud chega e exortar a investigação sobre o fetichismo a quem duvide ainda da existência do complexo de castração.

Em uma comparação para com o que ocorre na neurose e na psicose, Freud nos relembra que o ego, a serviço da realidade, recalca na neurose um fragmento do id e na psicose se deixa conduzir pelo id e se desliga de um fragmento da realidade. Entretanto, em alguns casos, um fragmento importante da realidade havia sido rejeitado e nem por isso

havia se desenvolvido uma psicose. No caso exemplificado por Freud, de dois meninos que não haviam conseguido tomar conhecimento da morte do pai, afirma que:

Fora apenas uma determinada corrente em sua vida mental que não reconhecera a morte daqueles; havia outra corrente que se dava plena conta desse fato. A atitude que se ajustava ao desejo e a atitude que se ajustava à realidade existiam lado a lado (Freud, 1927: 183).

Em *Esboço de psicanálise* (1940a [1938]), Freud aponta que a questão da divisão do ego que o desliga de uma parte importante da realidade, em nome do desejo e da evitação da castração, não é prerrogativa só da psicose ou do fetichismo. Freud insiste que, com bastante frequência, o ego se encontra em posição de desviar uma percepção aflitiva, ou alguma exigência do mundo externo, por meio da negação:

Negações deste tipo ocorrem com muita frequência e não apenas com fetichistas e, sempre que nos achamos em posição de estudá-las, revelam ser meias-medidas, tentativas incompletas de desligamento da realidade. A negação é sempre suplementada por um reconhecimento: duas atitudes contrárias e independentes sempre surgem e resultam na situação de haver uma divisão do ego. Mais uma vez, o resultado depende de qual das duas pode apoderar-se da maior intensidade (energia psíquica). (Freud, 1940a [1938]: 233).

Freud insiste que o problema do conflito, tanto no caso do recalque quanto no caso da negação, não se resolve e o sucesso das manobras do ego nunca é completo. Essa mesma idéia é sustentada na conclusão do texto *A divisão do ego no processo de defesa* (1940b [1938]), no qual, ao relatar o caso de um menino que ao rejeitar por manobras fetichistas, a castração produz um sintoma sutil e permanente, uma suscetibilidade ansiosa de que tocassem os dedos de seu pé, concluindo que “em todo vaivém entre rejeição e reconhecimento, fosse todavia a castração que encontrasse a expressão mais clara...” (1940b [1938]: 312).

O que encontramos em Freud e que é bastante delicado de expor é que, na dialética da castração, no seu vaivém, em todas as respostas possíveis dadas pelo ego há uma

consistência a que se chega em termos de satisfação pulsional. É assim no fetichismo, no sintoma e no masoquismo. O masoquismo é a consistência fálica da posição passiva, supostamente feminina, que com isso deixa a passividade para trás e visa *ativamente* obter o sofrimento. A inconsistência da questão sexual se dobra à exigência de satisfação da pulsão e modaliza-se em algum aspecto adquirindo assim consistência de gozo.

A questão do masoquismo e do fetichismo nos leva a considerar que a consistência é o modo próprio de gozo visado pelo ego. O ego enquanto tal se define pelas marcas de um modo de gozo consistente graças ao imperativo de satisfação pulsional. Acontece que há constante embate da castração com essa consistência adquirida. Como nos disse Freud é sempre a castração que encontra expressão mais clara.

Com Lacan e Magno, veremos que a questão sexual deixa de ser entre macho/fêmea, homem/mulher, ativo/passivo, mãe/bebê, sujeito/objeto e parte do fato de que não há relação sexual (para Lacan), mas quebra de simetria entre Haver e não-haver (para Magno).

Para Freud, a fase fálica diz imensamente respeito ao ego, é ela quem decide sobre seu rumo, sua configuração, suas fixações pregnantes, mas a reflexão que acaba se decantando e se constituindo, principalmente com Lacan, é que o ego é, na verdade, o Falo por excelência, seja por qual via se encene o “tudo ou nada”, não necessariamente ligado aos órgãos sexuais. Lê-se em *O Aturdido*:

Pois o importante não é que isso parta das titilações que os queridos pequerruchos sentem na metade de seu corpo a ser atribuída a seu alto-eu [*moi-haut*], mas sim que essa metade faça sua entrada com impereza [*emperesse*], para que só entre nisso como significante *m'être* dessa história de relação com o sexo. Isso, unicamente (e nesse ponto, com efeito, Freud tem razão) pela função fálica, visto que é justamente ao proceder como suplemento de um único fânero que ela, essa função, se organiza, encontra o *organon* que reexaminamos aqui. (Lacan, 2003: 464).

Em suma, o que importa quanto ao sexo é que “essa metade faça a sua entrada com impereza”, de modo imperativo, não importa qual o sexo nem que essa entrada se dê pelo órgão sexual, já que ele entra como significante e não como corpo. É esta impereza que define o significante mestre (S1) como significante do *ser mim* (*m'être*, me ser).

O ego é o palco de encenação dos enunciados, do encontro de sujeitos e objetos, e tudo narcisicamente lhe diz respeito. O ego é o lugar do sexo único, o reino de embate da mestria com a castração.

O ego se vincula a uma modalidade consistente de gozo que é sustentada como um Todo através do artifício de suas defesas.

Vamos agora percorrer a visão final de Freud sobre a questão da feminilidade e do suposto desejo insatisfeito da mulher, que, segundo Lacan, a faz não-toda e que a coloca preferencialmente como ligada a uma modalidade inconsistente de gozo. .

1. 4 – A SEXUALIDADE FEMININA.

A partir da segunda tópica com *O ego e o id* (1923), quando se encerra uma visão clara do funcionamento do ego e das forças que nele estão contidas, forças contraditórias na maioria das vezes, Freud detém-se novamente na constituição da mulher e nos problemas da sexualidade, a equacionar a lógica sexual de seu tempo: o rochedo da castração.

No seminário *Mais, ainda* (1985: 49), Lacan afirma que a psicanálise pôs em jogo o fato de que a mulher só entra em função na relação sexual enquanto mãe, mas que nisso estão verdades maciças que nos levam longe, graças, no entanto, à escrita, porque se

dependêssemos da mulher, esse gozo que faz dela não-toda, *em algum lugar ausente de si mesma*, para esse gozo, a mulher encontrará uma rolha, *esse a que será seu filho* (1985: 49). É a forma de Lacan de (des)qualificar, ao nosso ver, o equívoco que atravessa a sexualidade e a reprodução humana. A sexualidade está marcada pelo engôdo que faz da reprodução uma suposta resposta para a impossibilidade da relação sexual.

Sérge André é um autor lacaniano importante no encaminhamento desta pesquisa, uma vez que apresenta uma posição interessante em relação à teoria sexual de Freud e à forma como ela se articula com a teoria de Lacan. André acredita que a teoria da castração é uma tentativa de reduzir a hiância, o furo no saber, e torná-lo algo cognoscível. É uma forma de renegar o real que inicialmente se destaca no umbigo dos sonhos, na garganta dessexualizada do sonho de Irma, e nas lacunas da memória no caso Emmy, de *Estudos sobre histeria* (exemplos tomados por ele). Em todos esses momentos, aos olhos de André, Freud enuncia a presença de um real dessexualizado que repugna a histórica.

Aos poucos, mais precisamente a partir de 24 de julho de 1895, quando Freud inicia a escrita do *Projeto para uma psicologia científica*, a teoria freudiana transforma este encontro com o real, com o inominável, em algo inteligível, formalizado, reintegrado em um sistema simbólico através da teoria do recalque e da castração.

O percurso de Lacan teria sido ao contrário:

Vemos em Freud uma elucidação que parte do real para chegar à castração e a fazer desta uma verdadeira tela para o real – a ponto de, nos últimos textos, o próprio trauma ser atribuído ao medo da castração, mais que à emergência do real. Em Lacan ao contrário, o deciframento parte da castração e atinge um ponto de real, de tal sorte que o sistema simbólico se revela não mais como um recobrimento, mas como aquilo que atravessa os furos por onde se manifesta a hiância do real. Esta inversão de sentido das trajetórias respectivas de Freud e de Lacan esclarece a diferença de resultados aos quais chegaram suas reflexões sobre a feminilidade. (1987: p. 66).

Inicialmente, Freud depara-se com a ordem fálica do inconsciente e afirma que nele só há um sexo: o masculino. A sexualidade infantil afirma a existência para meninos e meninas de um único órgão sexual. Como assinala André, “nesse estágio da elaboração freudiana, menino e menina celebram a **universalidade do pênis**” (1987:172). Observa que as crianças não constatarem a diferença, o que equivale a dizer que isto não se inscreve no inconsciente.

Esta posição se altera em 1923 com *A organização genital infantil*, que passa a incluir a castração como termo essencial para designar a fase fálica. Não se registra a diferença anatômica (ela não se inscreve); o que se inscreve em seu lugar são as “conseqüências” da diferença sexual (1987: 171). Tem-se notícia do complexo de castração e não da inscrição da diferença sexual.

A feminilidade é algo a ser conquistado, algo a ser construído, não é dado desde o início, como acontece com a sexualidade masculina que somente reafirma a atividade da libido e a mulher como objeto. A mulher, ao contrário, a princípio precisa renunciar à libido e à sexualidade masculina e, por fim, para continuar compatível com a teoria da libido única, a via dada por Freud seria a de alterar sua satisfação para uma finalidade passiva. E ainda assim há, para a mulher, a mudança do sexo do objeto, da mãe para o pai.

Isso desemboca em um paradoxo onde todos os equacionamentos que Freud apresenta para a feminilidade advêm da inveja do pênis. Em *Algumas conseqüências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos* (1925b), o complexo de masculinidade da menina apresenta duas alternativas: a esperança de obter uma recompensa, ou a denegação diante do “fato” da falta de pênis, resultando em um comportamento masculino. Fica em suspenso o desejo da mulher.

Em *A dissolução do complexo de Édipo* (1924), conclui-se que em seu decurso normal o complexo de Édipo do menino se dissolve (não apenas se recalca) diante da ameaça de castração e, a partir daí, caracteriza-se uma operação de metáfora que tem por função proteger (e mesmo instaurar) o desejo masculino, o desejo como tal.

Na menina, ao contrário, é o complexo de castração que a faz entrar no Édipo, ou seja, abandonar a mãe e se voltar para o pai como objeto amoroso. Há o embaraço na menina pelo fato de que, ao mesmo tempo em que está renunciando à mãe, é dela dependente no processo de identificação e, ao mesmo tempo em que numa atitude ativa se volta para o pai, é de um lugar passivo que deve se posicionar.

Para Freud, portanto, há um vetor dissimétrico: o menino parte do complexo de Édipo, que se dissolve no complexo de castração, enquanto a menina parte do complexo de castração para entrar no Édipo. Segundo Freud, “essa contradição se esclarece se refletirmos que o complexo de castração sempre opera no sentido implícito em seu conteúdo: ele inibe e limita a masculinidade e incentiva a feminilidade” (1925b: 318).

Tal diferença tem como consequência infinitizar o Édipo feminino, onde ele pode “ser lentamente abandonado ou lidado mediante recalque, ou seus efeitos podem persistir com bastante ênfase na vida mental normal das mulheres” (1925b: 319). Um desses efeitos é que as mulheres não são muito morais, o que lhes parece eticamente normal é diferente do que é para os homens.

A bissexualidade volta a entrar em questão e Freud ressalta que “a masculinidade e a feminilidade puras permanecem sendo construções teóricas de conteúdo incerto” (*op cit.* 320). Esse “desequilíbrio” primordial entre os sexos, acentuado artificialmente pela cultura, faz da reprodução (gravidez, parto e criança), uma seqüência em relação ao dilema inicial

pênis/não-pênis⁴. O desejo materno é um desejo que carrega um tom de vingança, o que faz dele representante legítimo do Falo. Para Freud, a mulher só se realiza como mãe e tal desejo é ancorado no ressentimento (inveja) por não ter o pênis. Segundo André, em tal operação a mulher fica presa à metonímia pois o desejo de um filho não significa a renúncia ao pênis.

Em seus últimos trabalhos sobre o tema, *A sexualidade feminina* (1931) e *Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise* (1933), conferência XXXIII sobre a feminilidade, Freud acrescentou à questão da constituição da mulher a primitiva ligação com a mãe, que até então havia ficado de fora. Em ampla medida, Freud interpreta que a ligação com a mãe havia ficado de fora, até então, muito provavelmente pelo fato dele, Freud, ser homem e se colocar na seqüência (na transferência) de um laço paterno que é por onde a mulher se refugia da castração e da renúncia do objeto materno, por onde a mulher toma um lugar ativo em relação à mãe.

O retorno ao vínculo primordial com a mãe é marcado, no entanto, pela ambivalência que não dá a estabilidade necessária para servir de modelo identificatório suficiente para a mulher. A qualquer hora a mulher pode se revoltar e reassumir o complexo de masculinidade por onde havia se distanciado da mãe.

No homem há uma duplicidade da identificação. No Édipo, ele se identifica com o rival, o que permite de algum modo uma resolução amistosa. Já a duplicidade da mulher

⁴ Lacan mais tarde falará disso como a “santa farsa da história”, o fato do ser falante passar o tempo a falar em pura perda e para o curto ofício da reprodução (1985: 116). Uma forma masculina de fazer ratear a relação sexual.

está em ter que se identificar com um objeto aversivo. A duplicidade feminina oscila entre o amor e o nojo, e a duplicidade masculina entre o amor e o ódio⁵.

Segundo seu curso, o complexo de castração surge ao constatar-se que nem a menina nem a mãe têm o pênis, o que provoca uma reação de aversão na menina. Enquanto que, no menino, o pai como ameaça e lugar da luta por reconhecimento põe termo ao complexo de Édipo, promovendo a identificação paterna e o abandono do objeto materno. A menina, por sua vez, não tem nada que coloque termo ao seu vínculo com a mãe. Por que então este vínculo se dissolve e a menina se volta para o pai?

Freud dá como razão o fato de que seria próprio da sexualidade infantil encontrar um termo final devido à ambivalência que lhe é peculiar:

Concluiremos, então, que a intensa ligação da menina à mãe é fortemente ambivalente, sendo precisamente em consequência dessa ambivalência que (com a assistência dos outros fatores que aduzimos) sua ligação se afasta à força da mãe mais uma vez, isto é, em consequência de uma característica geral da sexualidade infantil. (Freud, 1931: 270).

As mais intensas frustrações ocorrem no período fálico, se a mãe proíbe a atividade prazerosa com os genitais – muitas vezes com ameaças severas e todos os sinais de desagrado –, atividade em que, afinal de contas, ela mesma iniciara a criança. Daria para pensar que estas são razões bastantes para fazer com que a menina se afaste de sua mãe. Se assim for, seria de julgar que a desavença decorra inevitavelmente da natureza da sexualidade infantil, do caráter ilimitado de suas exigências de amor e da impossibilidade de realizar seus desejos sexuais. Na verdade, poder-se-ia pensar que essa primeira relação amorosa da criança está destinada à dissolução pelo próprio motivo de ser a primeira, pois essas primeiras catexias objetais são, habitualmente, em grau elevado ambivalentes. (Freud, 1933: 153).

A “ambivalência” portanto balança entre o vínculo amoroso e a revolta aversiva. São impulsos contrários impossíveis de conciliar e, por isso, abandona-se esse tipo de vinculação devido às sucessivas frustrações.

André faz referência à utilização, por parte de Lacan, da palavra *devastação* para definir a relação da menina com sua mãe, que “tem todos os traços de uma relação

⁵ André chama a atenção para o fato de que para Freud um dos critérios que definia a histeria era a presença do sentimento de nojo, de aversão, que na perspectiva dele é por onde se exprime um *real dessexualizado* (1987: 97), diante do qual a conversão à histeria é uma resposta (1987: 103).

passional para a qual os parceiros não conseguem encontrar uma saída, senão em termos de ruptura” (André, 1987:189). De fato, em *O Aturdido* (1972), ao falar da devastação, Lacan inaugura a explicação das fórmulas quânticas do lado da mulher:

Por essa razão, a elcubração freudiana do complexo de Édipo, que faz da mulher peixe na água, pela castração ser nela ponto de partida (*Freud dixit*), contrasta dolorosamente com a realidade de devastação que constitui, na mulher, em sua maioria, a relação com a mãe, de quem, como mulher, ela realmente parece esperar mais substância que do pai – o que não combina com ele ser segundo, nessa devastação.

Neste ponto, baixo minhas cartas para expor o modo quântico pelo qual a outra metade, a metade do sujeito, produz-se por uma função que a satisfaz, isto é, que a completa com seu argumento. (Lacan, 2003: 465).

Conclui-se que o não-todo fala deste aspecto da sexualidade feminina: a devastação diante da mãe. Em outras palavras, não há identidade, termo final de uma identificação; o que encontramos é um pedido, ou uma ânsia infinitizada, em última instância, segundo Freud, devido à inveja do pênis.

Seguindo com Freud e o anedotário do complexo de masculinidade por ele pensado e a contragosto evidenciado, a mulher tomaria o pai como objeto de amor, na medida em que este pode dar um bebê como recompensa. É assim que o destino da mulher se transforma no de mãe e a questão quanto à feminilidade continua mantida em suspenso, como enigma. Freud afirma que a bissexualidade em exercício na mulher é a razão pela qual os homens a consideram como enigma (*apud* André 1987: 201)

André destaca um impasse quanto ao tornar-se mulher e outro quanto ao destino das relações homem/mulher, já que o ser mãe impera sobre o ser mulher. É a esse equacionamento que Lacan se refere como a forma masculina de ratear a relação sexual.

André acredita que o primado do falo e a teoria da castração são um meio-dizer que tem como função manter a feminilidade como enigma, não querendo levantar o véu, o

mistério. Segundo o autor, o dilema ético da psicanálise está em saber se esta revela ou não o engodo do mistério feminino: “devemos, pela análise, levantar este véu do mistério da feminilidade? Ou temos que nos contentar em apreender as razões que o sujeito tem para manter esse véu?” (1987: 207). Manter o véu é o que mais precisamente define para nós o modo masculino de ratear a relação sexual.

Numa diferenciação entre falta e furo, Freud teria se enganado tomando o outro sexo, o sexo feminino, como faltando a ser dito, a ser desvelado, sem ver que ele fala simplesmente de um furo que avessa o sentido buscado. Sobre a pergunta “O que quer uma mulher?” André afirma: “- Um psicanalista, responde Freud” (idem, p. 285).

Aplicando a categoria topológica de furo e sua capacidade de avessamento, o autor lê o $S(A)$, que se aloca no lado da mulher nos matemas da sexuação, como o lugar do furo por excelência. Em suma, o lugar da mulher é só o lugar de avessamento. Não se trata de apreender ou localizar o que é a feminilidade, posto que isso é uma trapaça do inconsciente. André refere-se ao texto de Lacan *Rumo a um significante novo* (Lacan, 1998b) que abordaremos adiante e que define a psicanálise como uma escroqueria, uma vez que se esteia na trapaça do significante:

A psicanálise em outras palavras, não tem por objetivo acompanhar o movimento do inconsciente, mas encontrar uma saída para esse movimento, isto é, fazer de modo que isso mude. (André, 1987: 288).

Para a pergunta “O que quer uma mulher?”, temos uma semelhante resposta a dar: – *O sexo Resistente*. Este sexo, ou este gozo, não têm relação necessária com o psicanalista. É o psicanalista que tem uma relação necessária com o sexo Resistente. Este é o lugar do exercício da sexuação única.

A sexualidade masculina soterra homens e mulheres. Nas mulheres, há um empuxo à mudança na sexualidade. É aí que entra a feminilidade como sexo a ser conquistado. Esse

empuxo, no entanto, pode ser respondido com a criança, na reprodução, ou seja, pode ser tamponado na metonímia das substituições, perdendo-se a essência da questão colocada.

Se tal empuxo não for respondido com a reprodução humana e toda a barganha que ela possibilita, ele perde o sentido de “ser feminino”, de estar ligado às questões do gênero e salta da querela macho/fêmea. Como nos diz Lacan, “a mulher só entra em função na relação sexual enquanto mãe” (1985: 49). Esse foi, na verdade, o resultado final da pesquisa analítica freudiana sobre o desejo da mulher: querer ser homem ou mãe. Sendo que a mãe, na verdade, é uma tentativa de ser homem. Mais uma vez estamos diante de uma forma masculina de fazer ratear a relação sexual.

Não se tratando mais dos modos de potencialização (imaginária) da função fálica (pênis ou filho), perde-se o sentido de falarmos em dois sexos como homem e mulher. Trata-se de potência fálica de um lado e castração do outro (para ambos os sexos). Homens e mulheres são assim divididos uma vez que ambos são seres de linguagem. É a mesma linguagem que os acode em suas questões eróticas e corporais. Lacan designa cada um deles como “metades do sujeito”. De um jeito ou de outro, ambos tramitam na mesma região:

O não há relação sexual não implica que não haja relação com o sexo. É justamente isso que a castração demonstra, porém não mais: ou seja, que essa relação com o sexo não seja distinta em cada metade, pelo fato mesmo de separá-las. (Lacan, 2003: 464).

Se não soubermos tratar dessa sexualidade que se impõe pelo feminino e nele mesmo se perde, perdemos o que é essencial à sexualidade humana segundo a psicanálise. Homens e mulheres encontram-se no mesmo sexo diante da castração.

Lembramos que para André, Lacan retoma o projeto freudiano ao contrário, ou seja, faz retornar o real que foi excluído com a teorização:

Lacan, com efeito, parte da reta de chegada da obra freudiana (as noções de complexo de castração, do primado do falo e da clivagem do sujeito) para fazer ressurgir aquilo que Freud punha em evidência no ponto de partida desta obra: o encontro, no coração do trauma, de um real, que aparece como o “correlativo da representação”. Acrescentemos a essa fórmula uma nuance cuja importância será verificada em seguida: o correlativo *dessexualizado* de uma representação *sexualizada*. (1987: 67).

Para o autor, o processo de recalque coloca uma fronteira, um bordo, entre o erótico e o orgânico. Se nem tudo pode ser simbolizado, rememorado, “absorvido pelo significante” então é porque “o discurso da histérica atinge um umbigo, uma representação-limite, que indica um mais-além fora do significante: lá se situa o fracasso do recalque” (1987: 99). E esse é, na verdade, o lugar do trauma e o lugar indicado pelo gozo da mulher.

A presentificação de um real dessexualizado que ainda não foi capturado por uma significação sexual é, para André, um real considerado fora da linguagem. É interessante marcar a diferença para com a teoria de Magno. Para este, o real dessexualizado é o que torna a linguagem plena. O real plenifica a linguagem, retirando-a da exclusiva alienação na fantasia. É o que leva a realidade sexual do psiquismo até sua última instância, até o Revirão. Para Magno, a linguagem não é heterogênea ao real. Ao contrário, o encontro ou a presença deste real dessexualizado faz parte da linguagem, segundo nossa proposta de uma concepção plena da linguagem.

Para André, o trauma é o que nega a fala. Em alguma medida temos que considerar esta experiência, mas o que a teoria de Magno articula é um trauma vinculado a uma insistência do Haver apesar de todo o desfalecimento do Ser que a perda da fala a princípio evidencia. Existe função fálica, ela pode ser negada, mas não toda, e aqui antecipa-se a formulação do sexo Resistente, abordado adiante.

Para André, este “fora da linguagem” é destacado como o que Lacan inicialmente designa como gozo do ser em *Subversão do sujeito e dialética do desejo* (apud André,

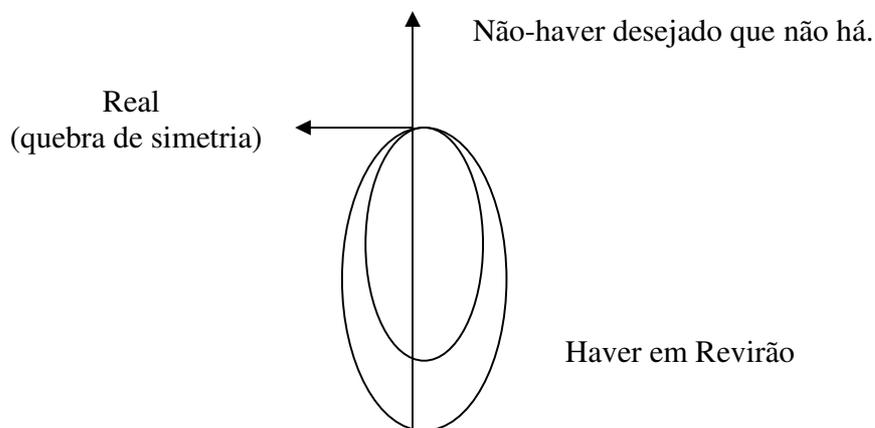
1987: 101) e, depois, como gozo do Outro em *Mais Ainda* (idem), ambos relativos a um gozo não sexual interdito para a constituição do sentido sexual.

Como bom laciano, Sérgio André tem toda razão em seus argumentos que, no entanto, são bastante diferentes da leitura que faz Magno sobre a mesma questão. Não é concebível um real “dessexualizado”. No desenho do Revirão que veremos adiante, o ponto inapreensível da banda de Moebius, ponto de equívocação que suspende o sentido, o ponto de real, é o lugar onde se apresenta o máximo de sexuação, lugar da sexuação como tal. A inclusão deste real dessexualizado no âmbito do sexual em psicanálise e, por conseguinte, uma inclusão deste real no domínio da linguagem, é o que caracteriza o desenvolvimento da idéia de Revirão e de Haver para Magno. É o que define e especifica a questão sexual que interessa sustentar para além do imbróglio dos corpos e dos problemas quanto à feminilidade que encontramos em Freud e também para além das questões quanto ao real aversivo que repugna a histérica e diante do qual ela tece suas máscaras.

O que devemos acentuar para nossa proposta é que, se para André a questão da feminilidade leva ao real dessexualizado, para Magno ela leva para o Haver e para uma concepção de linguagem plena através do Revirão.

Se Freud defendeu a idéia da pulsão de morte, apontando para uma força inerte que impedia a libido de atingir proporções maiores, Magno defende que a morte então desejada pela pulsão simplesmente não há e chegar a isso, reconhecendo esta experiência de quebra de simetria entre o Haver e o não-haver requisitado que não-há, deve ser a proposta de um processo analítico.

O Revirão, falando de forma muito geral, advém do fato de que a morte desejada pela pulsão não há e que condena a pulsão a retornar para o mesmo lugar de onde ela achou que estava partindo. Há um diagrama muito conhecido do Revirão que assim se apresenta:



Este diagrama representa uma banda de Moebius e foi amplamente usada e manejada por Magno. É uma forma topológica de uma só banda com duas faces que consegue especificar o tipo de quiasma, o tipo de inversão que ocorre nas experiências pulsionais: a castração, o narcisismo, a relação ego/objeto e a questão da feminilidade.

O desejo de morte é desejo de apaziguamento do desejo, é o que há de imperativo na pulsão, a exigência de satisfação, e é do sucesso/fracasso dessa experiência que tem relevância o objeto *a* para Magno. A experiência do objeto *a* traduz-se como uma experiência de plenitude que conduz ao Revirão.

A seguir temos um trecho do seminário de 1985, *Grande Ser Tão Veredas* (2006) onde nos diz Magno:

O que s'obra, em última instância, além do resto não simbolizado de um objeto *a* se comportando como real, como neutro, absoluto, inabordável, é a fantasia realizada, elaborada em algum procedimento discursivo. Num trabalho antigo, intitulado *Senso Contra Censo*, tentei mostrar que a obra de arte – o que quero chamar de obra maior, e não um objeto artístico qualquer – incluiria seu próprio reviramento interno no surgimento de um Revirão que exibisse o \$entido (barrado), ou seja, o conceito não conceituável, *Unbegriff*, do real inatingível, cercado por um processo discursivo que o indicia, que o aponta. A obra de arte é a exposição do \$entido, enquanto barrado, ou seja, de que o conceito é possível no que se indica o impossível de conceituar-se o real.

E isto expõe ao mesmo tempo a narrativa, com os elementos que tiver, dessa fantasia, que, atravessada, retorcida sobre si mesma, expõe o real. Não sei se isto ficou muito claro naquele texto, nem para mim nem para os leitores, mas lá estava o germe. Trata-se agora de dar conta de como, no que a grande obra expõe o não-senso radical, o *não* radical, sobre esse resto de realização de fantasia como objeto possível, bem construído, digamos assim, capaz de ser parcial por um lado e indicador do total por outro. (Magno, 2006: 131-132)

Para Magno este é o valor da obra de arte e é nisto que ela é consonante com o lugar do analista e com a proposta da psicanálise de que é possível *um conceito que indique o impossível de conceituar o real*. É a presença da fantasia e de seu avesso.

Na obra de arte trata-se de um atravessamento que produz um marco, deixa um objeto imaginário e simbolicamente apresentável que conduz a um real por onde se avessa e faz a obra retornar sobre si mesma. Magno sabe especificar muito bem este tipo de experiência. Os primeiros trabalhos de abordagem do Revirão vão no sentido de colher o testemunho de um tipo de experiência suspensiva (objeto *a*) na literatura e nas artes. Os principais trabalhos nesse sentido são a análise dos livros de Guimarães Rosa *Primeiras Histórias* e *Grande Sertão: Veredas* (Rosa *Rosae*, 1985a) e o exame do quadro de Velazquez *As Meninas* (*Psicanálise e Política*, 1986:179-298). Neste último nos é permitido apreender uma experiência de suspensão de nossa identidade para com a do pintor de tal modo que há vertigem e por um instante nos vemos em um plano único com o cenário e a obra.

O Revirão é o processo de travessia que leva a experiência particular à plenitude da linguagem. Vamos acompanhar a seguir a questão sexual enunciada por Lacan em termos de linguagem.

Capítulo 2

SEXUALIDADE EM LACAN – TEORIA DA LINGUAGEM

O saber acumulado por Freud e pelos psicanalistas até a década de 30 tinha transformado a teoria da libido numa sucessão de fases que obrigatoriamente deveria desembocar e se resolver no genital. A herança freudiana é seguida à risca e os genitais, tanto quanto a fase anal que se relaciona com o homossexualismo, foram elevados à categoria de paradigma de escuta clínica.

É contra a surdez extrema deste saber acumulado que um outro paradigma, o da linguagem, deve se impor. A linguagem, a linguística, o simbólico, os três registros (Real, Simbólico e Imaginário), ampliam absurdamente a escuta analítica e a questão sexual terá que ser re-enunciada para caber neste novo paradigma que se impõe.

Articular o que é sexual em termos de linguagem passa a ser o que define o campo lacaniano da psicanálise.

2.1 – O Outro

O exame da sexualidade em Lacan deve centrar-se especialmente sobre a questão do Outro. Acompanharemos o desenvolvimento deste conceito na presente tese, uma vez que é a ele que se ligará a questão sexual, de cuja reflexão se extraem as linhas gerais do Revirão.

Segundo o *Dicionário de psicanálise* (1998) de Roudinesco e Plon, o Outro é um termo utilizado para designar um lugar simbólico ao qual estão referidos o significante, a lei, a linguagem, o inconsciente e Deus.

O primeiro “outro” que Lacan teoriza é encontrado no Estágio do Espelho de 1936, onde ele aplica a dialética do reconhecimento tomada de Hegel ao experimento e teoria de Henry Wallon. A partir de 1949, sob influência de Levi-Strauss, Lacan teoriza o simbólico e surge o termo grande Outro como lugar de onde emanam as leis simbólicas regidas pelas estruturas elementares de parentesco. Tal aproximação culmina com a proposta de uma teoria da linguagem na linha de Saussure comprometida com as questões analíticas.

O simbólico se articula com mais dois registros: o real e o imaginário. Tal divisão, real-simbólico e imaginário, marca toda a obra de Lacan, do início ao fim. Esta, a princípio, ordena e oferece uma enorme inteligibilidade para as questões freudianas, já que se inserem num programa de retorno a Freud.

Com isso, diferenciam-se o grande e pequeno Outro. O grande Outro é o lugar da fala de onde as determinações simbólicas regulam as relações especulares e objetais do “eu”. Ao registro do eu são creditadas as relações de amor/ódio, regidas pela questão eu/não-eu. Toda essa dinâmica encontra estabilidade no plano simbólico, lugar no qual o sujeito pode ser reconhecido.

No seminário sobre as psicoses (1955-56), Lacan teoriza sobre o significante e o simbólico através da loucura de Schreber e apresenta seu conceito de Nome do Pai. Em 1960, com *Subversão do sujeito e dialética do desejo* (1960), apresenta-se o grafo do desejo, cujo percurso em direção à assunção simbólica passa pela pergunta “o que quer o Outro de mim?”. Esta pergunta interroga o sujeito sobre sua identidade, principalmente sexual, e lança-o a uma condição da linguagem que mostra a insuficiência de gerar uma resposta. A pergunta dirigida ao Outro sofre da vicissitude de não ser respondida e, diante disso, é neste lugar que o Falo se erige como significante do desejo.

Ainda segundo Roudinesco e Plon, somente no seminário de 1972-73, *Mais, ainda*, é que Lacan “estabelece a ligação entre sua teoria da sexualidade feminina como “suplemento” impossível de simbolizar e a questão da relação extática com o Outro” (1998:560). Interessa-nos abordar mais especialmente este momento, entretanto, acompanharemos um pouco o desenvolvimento das questões relativas ao grande Outro ao longo do ensino de Lacan.

A fórmula pênis = criança é a matemática, o cálculo, a fantasia, que permeia a reprodução humana. Essa é a herança das investigações freudianas, o que significa dizer que a cultura está marcada por esse “erro” da teoria sexual infantil. A abordagem que faz da criança um objeto de gozo compensatório para a tal “desvantagem” das fêmeas baliza toda a escuta particularizada que Lacan pôde ter da fantasia e de suas imagens.

A criança é tomada na ordenação do desejo através da posição de objeto, posição de passividade e parcialidade. Observamos que, ao final da investigação de Freud sobre a sexualidade feminina, entram em pauta a relação primitiva com a mãe e as vicissitudes de tal relação como, por exemplo, o fato de o abandono em relação à mãe se dar por um esgotamento dos anseios da sexualidade infantil.

A abordagem de Lacan que opõe grande e pequeno Outro, simbólico e imaginário, permitiu-lhe abordar o monismo sexual de Freud à luz de suas conclusões finais sobre a importância da relação materna primitiva. A essa relação primitiva deu o nome de *desejo da Mãe*, em oposição ao Nome do Pai, e diz respeito ao domínio erótico do imaginário, suas parcialidade e lutas de aniquilamento. É ele que é suplantado na operação da castração e entrada na linguagem.

Tal condição é suplantada pelo lugar simbólico no qual se erige o Falo diante da falta. Face à situação dramática da falta de satisfação e à luta por reconhecimento, a entrada

na linguagem através do significante fálico (Nome do Pai) é a possibilidade de reordenamento quanto ao desejo, ao gozo, através das trocas simbólicas. Como apontam Roudinesco e Plon: “O poder fálico não mais é articulado com a anatomia, e sim com o desejo que estrutura a identidade sexual” (1998: 155). Meninos e meninas renunciam ao falo imaginário (corpo) para erigi-lo na ordem simbólica do Outro, regido pelo significante e pelas leis de parentesco.

Atrelada à conceituação do Outro, está a questão de que não há metalinguagem. Se o Outro é um lugar, lugar da fala e da troca de significantes, não há nenhum ponto externo de onde algo pode ser dito. Lacan define que, no campo do Outro, o sujeito recebe sua própria mensagem de forma invertida. E Roudinesco e Plon assinalam a consequência mais direta desse pensamento:

Assim como não há garantia da existência da linguagem fora da própria linguagem, não há transparência da comunicação. A linguagem não é um instrumento, mas a condição de produção de qualquer forma de comunicação. (1998: 559).

A questão é que não há no Outro uma referência última que possa garantir o exercício da verdade.

Em *A história do estruturalismo* (1993), François Dosse diz que o *Relatório de Roma* (1953) “é simultaneamente um retorno a Freud, revisto por Hegel, Heidegger, Levi-Strauss e uma pitada de Saussure” (1993: 129).

Hegel é tomado para pensar a dialética do desejo, contando que nela há uma subversão do sujeito. Em lugar de um saber absoluto obtém-se a castração de uma verdade parcial.

A linguagem é o lugar onde encontramos a essência do humano e a psicanálise pode falar da linguagem, uma vez que o sintoma se estrutura em termos de sentido recalcado. O sintoma é uma “linguagem cuja fala deve ser libertada” (Lacan, 1953: 270). Neste

momento, o falante tem que se haver com o que Lacan chama de *muro da linguagem*: é possível pensar um Outro que detenha sentido de minha existência, mas é impossível atingi-lo diretamente, quando me dirijo a ele só consigo na verdade ter acesso a uma parcialidade de sentido que lhe diz respeito em termos do que se articula com os pequenos outros.

Se na experiência com a fala, ao tentar atingir o Outro, o sujeito fica encalhado nos outrinhos - pequenos outros reais, imaginários - com a análise, o caminho é inverso e através dela é possível aproximar e restituir a relação com Outro. Através dos outrinhos, dos objetos que constituem o eu imaginário do sujeito, atinge-se seu endereçamento ao grande Outro. A análise baseia-se, na fala, ao dirigir-se ao Outro: “é ali que o sujeito reintegra autenticamente seus membros disjuntos, e reconhece, reagrega sua experiência” (Lacan, 1987: 311).

O imaginário da fala e seus significados capturam o sujeito em miríades de relações parciais que respondem em última instância a um endereçamento que deve ser desvelado, trazido à tona. O sujeito relaciona-se ao Outro como lugar “onde lhe pode ser formulada a questão de sua existência” (Lacan, *De uma questão preliminar*, [1957] 1998a: 555).

O grande Outro é o lugar da determinação inconsciente, uma vez que ela tem algum sentido, ou que algum sentido pode se mostrar, mesmo que ultrapassando em muito o reconhecimento do sujeito que é por ele atravessado. Os sonhos, lapsos e chistes são fragmentos que nos chegam em momentos privilegiados para vermos que “o inconsciente é o discurso do Outro” (Lacan, *idem*).

O que nos interessa destacar é que tal consistência, mostrada na definição do Outro como sentido revelado pelo inconsciente, justifica que se mantenha a divisão sexual calcada em cima da diferença anatômica. No inconsciente estão inscritas as linhas mestras das

determinações simbólicas, que definem o lugar do homem e da mulher. Lacan afirma em 1960:

Do lado do vivente, como ser que deve ser captado na fala, como alguém que nunca pode enfim advir nela por inteiro, nesse para-aquém do limiar que no entanto não é dentro nem fora, não há acesso ao Outro do sexo oposto senão através das chamadas pulsões parciais, onde o sujeito busca um objeto que lhe reponha a perda de vida que lhe é própria, por ele ser sexuado.

Do lado do Outro, do lugar onde a fala se confirma por encontrar a troca dos significantes, os ideais que eles sustentam, as estruturas elementares de parentesco, a metáfora do pai como princípio da separação, a divisão sempre reaberta no sujeito em sua alienação primária, apenas *desse lado, e por estas vias que acabamos de citar, devem instaurar-se a ordem e a norma que dizem ao sujeito o que ele deve fazer como homem ou mulher.* (Posição do inconsciente, 1998a: 863-4. grifos nossos)

No seminário III, *As Psicoses* (1956), ao tratar da histeria, Lacan apresenta sua posição acerca da ordenação da diferença sexual. É essencial manter acentuada a dissimetria que Freud descobriu no Édipo masculino e feminino, idéia que merece ser destacada e que advém da *Gestalt* fálica:

Não há propriamente, diremos nós, simbolização do sexo da mulher como tal. Em todo o caso, a simbolização não é a mesma, não tem a mesma fonte, não tem o mesmo modo de acesso que a simbolização do sexo homem. E isso, porque o imaginário fornece apenas uma ausência, ali onde alhures há um símbolo muito prevalente. (...)

A experiência do Édipo atesta a predominância do significante nas vias de acesso da realização subjetiva, pois a assunção pela menina de sua situação não seria de modo algum impensável no plano imaginário. Todos os elementos estão aí para que a menina tenha uma experiência da posição feminina que seja direta, e simétrica à realização masculina. Não haveria obstáculo algum se essa realização tivesse de se cumprir na ordem da experiência vivida, da simpatia do ego, das sensações. E no entanto a experiência mostra uma diferença surpreendente – um dos sexos é forçado a tomar a imagem do outro sexo por base de sua identificação. Que as coisas sejam assim não pode ser considerado como uma pura extravagância da natureza. O fato não pode ser interpretado senão na perspectiva em que é a ordenação simbólica que tudo regula. ([1956] 1988: 201/202)

É assim que observamos a diferença sexual anatômica vir a agir como significante, ainda não ligado ao aspecto fonemático, ainda não ligado à fala, portanto, e já obedecendo a uma *ordenação simbólica que tudo regula.*

Devemos dar atenção ao modo como Lacan se refere ao sexo feminino: “O sexo feminino tem uma característica de ausência, de vazio, de buraco, que faz com que aconteça ser menos desejável que o sexo masculino no que ele tem de provocante, e com que uma dissimetria essencial apareça” (1988a: 202).

O que está em jogo no sexo feminino não é uma oposição ao masculino, isso será conseguido depois, mas a ausência, o vazio que se contrapõe ao sexual. São esses termos que Lacan nos coloca com abstração: “Em outros termos, um dos domínios aparece aberto à neutralidade da ordem do conhecimento humano, o outro parece ser o próprio domínio da erotização do objeto” (1988a: 203).

Essa abertura de um domínio neutro do conhecimento, contraposto a um domínio erotizado do objeto, parece ser a nomeação da sexuação fundamental que se deve atravessar para entrar então no reino do domínio erotizado. A castração da linguagem abre as portas para o conhecimento:

É na medida em que a função do homem e da mulher é simbolizada, é na medida em que ela é literalmente arrancada ao domínio do imaginário para ser situada no domínio do simbólico, que se realiza toda a posição sexual normal, consumada. É pela simbolização a que é submetida, como uma exigência essencial, a realização genital – que o homem se viriliza, que a mulher aceita verdadeiramente sua função feminina. (1988a. 203)

Aponta que a suposição de haver mais mulheres histéricas do que homens se deve ao fato de o caminho de realização simbólica da mulher ser mais complicado: “A metafísica de sua posição é o subterfúgio imposto à realização subjetiva na mulher. Sua posição é essencialmente problemática, e até um certo ponto inassimilável” (1988a: 204). Neste ponto já se anuncia o problema que a Mulher trará para a Metafísica. A mulher poderá até mesmo consumir uma posição sexual normal, mas restará ainda um núcleo em aberto relativo à sua questão e à primeira experiência de castração (sexo/não-sexo).

Já na histeria masculina, “a situação é seguramente muito mais complexa. Na medida em que no homem a realização edípica é melhor estruturada, a questão histórica tem menos chances de ser posta” (1988a:204). Mas quando isso acontece, a questão continua concernindo à posição feminina relativa à procriação.

Com isso, o problema freudiano se resolve em parte. A castração que primeiro está em jogo é a da linguagem. Homens e mulheres atravessam (de maneiras diferentes) para o mesmo lado:

É de uma dissimetria no significante que se trata. Essa dissimetria significante determina as vias por onde passará o complexo de Édipo. As duas vias fazem eles passarem na mesma vereda – a vereda da castração. (1988a: 201)

A mulher é reencontrada na linguagem; se meninos e meninas não a acham em seus corpos, certamente não de reencontrá-la através da linguagem – nos dois sentidos. No sentido de que, através da linguagem, o sexo fêmeo se reintegra e se nomeia, e no sentido de que, remetido à castração primeira, mesmo na linguagem o silêncio do Outro sexo volta a pesar.

É assim que a diferença sexual é primeiramente conceituada por Lacan, graças a uma forte referência freudiana que acaba por transpor e resolver o impasse, auxiliada por um inconsciente marcado pelas regras de parentesco de Levi-Strauss.

Entretanto, há uma diferença entre o exame do Outro como cultura e o aprofundamento da sua questão, de seu furo, abordado como diferença pura.

Milner afirma que:

A diferença pura, que nada deve às propriedades porque, ao fundá-las, lhes é anterior, é isso que Lacan resume sob o nome de o Outro. A maiúscula inicial, assim como o epíteto “grande” de que é precedido, ensejaram muitos desvios teologizantes. (Milner, 1996: 84)

Não é tão fácil apresentar o regime da diferença pura. Como diferenciar o Outro entre ser uma diferença pura e um lugar de onde emanam as determinações do inconsciente (graças à diferença pura)? Isso nos prende, por um lado, na consideração do Outro e no simbólico de Lacan como determinações culturais, sendo a cultura o grande Outro por excelência, lugar em que se articulam os discursos e o saber inconsciente. Por outro lado, isso nos faz ter que lembrar que, na verdade, é a operação de diferença pura que coloca para funcionar essas determinações. O Outro em Lacan oscila entre uma coisa e outra, equivoca uma coisa com outra, mas concordamos com Milner que a diferença pura é o essencial na sua conceituação.

O que acontece na sexualidade é a prevalência de uma experiência de diferença pura mais do que opositiva. Meninos e meninas não contam com a diferença opositiva quando entram na questão sexual. O que eles experimentam é uma pura diferença entre o sexo próprio e um vazio.

Este dilema inicial de onde brotam as oposições é recuperado num momento logicamente posterior e nomeado pela psicanálise como $S(A/)$.

Iremos agora examinar as questões relativas ao sistema linguístico de Saussure e seu contraponto lacaniano como forma de aprofundarmos a questão da diferença pura.

Em Saussure veremos que a pura diferença se dá num regime imaterial, incorpóreo, somente ao se materializar (no signo) é que então pode se diferenciar em termos de oposição. Saussure falava da língua, a psicanálise fala do vivo. Para o vivo, há inscrição deste significante da diferença pura em seu modo de ser marcado pela linguagem. A psicanálise conta com que essa operação se marque de algum modo. É isso que veremos a seguir com o $S(A/)$.

Para concluir vimos como que com Lacan saltamos da querela macho/fêmea e a questão da sexualidade caminha para a questão da estrutura da linguagem. Em resumo, o Outro é o lugar onde os sexos se nomeiam seja de que modo for, mas é também o lugar onde iremos reencontrar a questão quanto à própria nomeação.

2.2 – O SIGNIFICANTE SAUSSURIANO E O SIGNIFICANTE LACANIANO

Baseando-nos na obra crítica de Arrivé, buscaremos observar o quanto essa discussão pode ser aprofundada. O problema dos corpos se resolve em um primeiro momento de Lacan com a referência simbólica. Com isso veremos a questão sexual ser novamente enunciada, agora em termos de uma castração na linguagem (leia-se, no Outro).

Em *A Instância da Letra* (1957), Lacan apresenta sua teoria da linguagem baseada na autonomia do significante em relação ao significado e onde se apresenta o programa do inconsciente estruturado como uma linguagem. O objetivo do estudo de Arrivé em *Linguagem e psicanálise. Lingüística e inconsciente* (1999) é mostrar os edifícios teóricos de Saussure (um reexame do *Curso de Lingüística Geral* – CLG) e Lacan, seus pontos de convergência e divergência, revelando a consistência das decisões tomadas que inclui, por sua vez, uma análise das zonas de inconsistências, fruto dessas mesmas decisões. Arrivé é um lingüista que reconhece a teoria de Lacan como uma teoria válida de linguagem, mostrando sua coerência interna e, ainda, os deslizos e interpretações errôneas do texto Saussuriano cometidas por Lacan e comentadores. Arrivé fica fora da zona de litígio em que freqüentemente encontramos os lingüistas e os psicanalistas e propõe, com seu estudo,

que Saussure é bem mais lacaniano do que se pensa, assim como Lacan é mais saussuriano do que parece.

Em seu livro o autor parte de que: 1) o significante lacaniano advém epistemologicamente do significante saussuriano; 2) um não se confunde com o outro; 3) apesar das diferenças, eles estão unidos por relações que legitimam a mesma denominação (significante) (1999:74). E segue apresentando as diferenças mostradas pelo algoritmo de Saussure “subvertido” por Lacan.

Para Saussure a teoria do signo é indissolúvelmente ligada a uma teoria do significante e do significado. É a “união íntima”, o “apelo recíproco” do significante e do significado que explica a terminologia adotada por Saussure.(1999: 83). O algoritmo apresenta o signo em Saussure composto de significante e significado que por estarem acoplados definem um signo lingüístico, uma unidade basilar da linguagem.

O signo tem seu valor de significação não em relação ao referente externo, mas de acordo com a diferença em relação aos outros signos que compõem o sistema de linguagem em que ele está inserido. Com Saussure, há autonomia da estrutura da linguagem em relação ao referente.

Já em Lacan existe uma teoria do signo que não deve nada a Saussure, pois foi tomada de empréstimo a Peirce, segundo o qual “o signo representa alguma coisa para alguém”. Arrivé chama a atenção de que Lacan é categórico no combate ao signo e cita o texto *Radiofonia* (1970), no qual se pode encontrar a idéia de que o signo faz obstáculo ao significante (LACAN, *apud* Arrivé, 1999: 84).

No combate entre signo e significante, a questão do significado fica de fora, uma vez que não se apresenta como problema. O significado não foi excluído, ele está subordinado ao significante e separado dele. O deslizamento não é indefinido, o ‘ponto de

basta' fornece uma relação periódica entre significante e significado, através da metáfora. Arrivé se detém na questão quanto a saber se o significante de que trata o algoritmo é material ou incorpóreo.

Em Saussure a posição é ambígua; ele hesita e se contradiz quanto à materialidade do significante. Arrivé suspeita que Saussure só dá materialidade e positividade ao signo para viabilizar a comunicação. Citemos as duas passagens de Saussure destacadas por Arrivé:

Na língua só há diferenças. E não é só isso: uma diferença supõe, em geral, termos opositivos entre os quais ela se estabelece; mas na língua, há apenas diferenças sem termos positivos. Quer se tome o significado, quer o significante, a língua não comporta nem idéias nem sons que preexistiriam ao sistema lingüístico, mas somente diferenças conceituais e diferenças fônicas provenientes desses sistemas. (CLG, 166, *apud*, Arrivé, 1999: 59)

Dizer que tudo é negativo na língua só é verdadeiro quanto ao significante e ao significado tomados separadamente: a partir do momento em que se considera o signo na sua totalidade, está-se na presença de uma coisa positiva na sua ordem (*idem*)

Para compreender melhor esta citação é preciso recorrer a outra, que diz respeito especificamente à questão sobre o valor do signo, aquilo que de fato dá ao signo o seu estatuto de elemento válido de uma linguagem (língua). Saussure afirma:

A idéia de valor, assim determinada, nos mostra que é uma grande ilusão considerar um termo simplesmente como a união de um certo som com um certo conceito. Defini-lo assim seria isolá-lo do sistema do qual ele faz parte; seria acreditar que se pode começar pelos termos e construir o sistema fazendo a soma destes, ao passo que, ao contrário, é do todo solidário que se deve partir, para obter, por análise, os elementos que ele encerra. (Saussure, CLG, 157 *apud* Arrivé, 1999: 55)

Em outras palavras, para que haja positividade, materialidade, há primeiro um sistema de diferença que coordena a positividade.

Portanto, Arrivé destaca que em Saussure, tomando o significante separadamente, “O significante é feito de nada, o seu regime é a diferença pura, sem termo positivo” (Arrivé, 1999: 91). Diante da delicada questão de saber como articular a positividade do

signo com a negatividade dos elementos que o constituem, segundo Arrivé, a timidez de Saussure assinala a dificuldade da operação.

Lendo esses fragmentos sobre a positividade do signo, ficamos dominados por uma suspeita: não têm eles como única função tornar possível o próprio processo da comunicação? Pois se tudo na língua – significante, significado e signo – fosse sujeito ao regime da negatividade, sem termos positivos, a comunicação seria, por definição, impossível. (Arrivé, 1999: 60)

Uma coisa é pensarmos em “diferenças”, a diferença pura por exemplo, e outra é pensarmos em oposições. O regime da diferença funda estruturalmente um sistema de significantes e de significados que, pela via do valor, constituem-se em signos; estes sim entram no regime das oposições.

Se a diferença funda o sistema, a oposição permite destacar seus elementos. É assim que o signo adquire materialidade positiva que lhe permite se opor a outra materialidade positiva e, desta forma, constituir a significação (através de relações sintagmáticas e associativas).

Em Saussure, portanto, observa-se que o significante é imputável e incorpóreo, uma vez que é o signo que apresenta a positividade, a materialidade que serve de suporte à linguagem ou à língua, por permitir oposições que fazem advir a significação.

Em Lacan, ao contrário, o que se afirma imperativamente é a materialidade do significante. Em um outro livro, intitulado *Linguística e psicanálise* (1994: 110), Arrivé conclui o capítulo 5 sobre “Significante saussureano e significante lacaniano” fornecendo todas as referências de onde nomeadamente Lacan apresenta o enraizamento freudiano (e a materialidade) de seu significante: primeiro, o conceito de *Wahrnehmungszeichen*, que são os signos de percepção citados em 1896 em carta a Fliess; segundo, o *Vorstellungsrepräsentanz*, o representante da representação abordado em 1915. Esses dois

elementos são significantes uma vez que podem ser objeto de recalçamento. A materialidade do significante é importante para justificar um acossamento da linguagem de ordem material (afetiva/corporal). O significante insiste criando linguagem, sintoma ou fala.

No entanto, Arrivé aponta que:

A materialidade do significante ameaça tornar-se um problema. Como é que Lacan vai conseguir articular a materialidade do significante – que herdou de Freud – com o seu caráter diferencial e opositivo – que ele conserva de Saussure? (1999: 91)

Em ambos os textos, Arrivé apresenta o que parece ser uma saída duvidosa para o lingüista: a idéia de que falta um significante e de que existe um significante desta falta. Mais precisamente, o que se articula em Lacan como $S(A/)$, matema importante por ser o único significante presente no lado da Mulher no diagrama do seminário *Mais, ainda* sobre os matemas da sexuação.

A existência de um significante que representa a falta do significante é simplesmente inconcebível do ponto de vista lingüístico. Arrivé aponta duas diferenças que “podem limitar um tanto o alcance, ou em todo caso a completude, da hipótese do inconsciente estruturado como uma linguagem. Elas separam o funcionamento da cadeia inconsciente do funcionamento do ‘discurso corrente’” (1999: 106).

Decorre daí que, diferente de um discurso corrente que pode encadear um número indefinido de unidades, a cadeia dos significantes inconscientes obedece às leis de uma ordem fechada. Acreditamos que a repetição discursiva do analisando é uma justificativa suficiente para concebermos que em psicanálise há uma ordem fechada de significantes que circulam e sempre retornam no discurso proferido.

A segunda diferença consiste em que a cadeia dos significantes é esburacada. Vale a pena reproduzirmos o trecho:

Aqui Lacan ainda se refere a Saussure, mas de maneira relativamente tortuosa e, se compreendi bem, pouco explicitada por ele e seus comentaristas. Ele tira uma consequência possível da definição diferencial do significante saussuriano, “o significante não sendo senão a diferença para com os outros” (Seminário 20, p. 195). Saussure não tira essa consequência. Por que? Aqui, devemos nos reportar ao que foi dito acima sobre a teoria saussuriana do significante. O significante é linear, não é mesmo? Sim. Mas quando considerado em sua materialidade. Logo que se apresenta como incorpóreo, não se trata mais de sua eventual linearidade, que efetivamente criaria um problema. Esta é então transportada, nas condições vistas acima, do significante para a “língua”, isto é, para os signos: são eles que são organizados linearmente. Sabemos também que eles são na língua o único objeto “positivo”. Assim, não se pode levantar o problema de um eventual “buraco” na cadeia: como um elemento apresentado ao mesmo tempo como positivo e presente poderia “faltar”? Lacan sintagmatiza o seu significante, isto é, projeta-o sobre uma cadeia. Em suma, nada de surpreendente, mesmo de um ponto de vista saussuriano, pois ele neutralizou previamente a oposição entre “fonema” e “palavra” (e mesmo “frase”) – todos são qualificados indiferentemente de “significantes” – e além disso materializou os seus significantes. Mas, mesmo sendo completamente materiais, nem por isso deixam de ser considerados como diferenciais e negativos. É essa negatividade que induz a falta do significante: a última falta daquele em relação ao qual ele teria que se opor. Daí a necessidade de transportar essa falta não para a “cadeia” – pois ela está, por definição, ausente – mas para a “bateria” do significante, onde ela assume o nome de “significante de uma falta no Outro”, ele próprio previamente definido como “tesouro do significante” (*Escritos*, p. 832). Reconhecemos a fórmula $S(A/)$, que se caracteriza “por ser antes de tudo um significante” (*Escritos*, p. 833). (Arrivé, 1999: 107)

E segue com a citação de Lacan, em *Subversão do sujeito e dialética do desejo*, (1960) onde se pode encontrar uma definição deste significante. Arrivé a acompanha até a raiz quadrada de menos um como veremos adiante. Conclui-se que a problemática deste significante escapa completamente à conceituação saussuriana e o lingüista silencia sobre essa questão, encerrando sua proposta de cotejamento.

2.3 – O SIGNIFICANTE $S(A/)$.

Vimos até aqui que Lacan trabalha com um significante material ao contrário de Saussure, cujo significante só é materializado no signo. Para Saussure o significante é a face material do signo, mas apenas na medida em que se acoplou ao significado, caso

contrário o significante é imaterial e incorpóreo, submetido como tal ao regime da diferença (como pura negatividade).

Com a materialidade dada pelo significante ao signo (e vice-versa), é possível produzir a significação e o “circuito da fala”. Para Lacan, como colocar seus significantes já materializados no regime da diferença para que possam produzir e se deslocar da significação? Aqui entra o sujeito e sua relação última com $S(A/)$, significante da castração do Outro, significante que garante o regime da diferença pura para o sujeito.

Reproduzimos aqui a citação de Lacan em *Subversão do sujeito e dialética do desejo* (1960):

Quanto a nós, partiremos do que a sigla $S(A/)$ articula, por ser antes de tudo um significante. Nossa definição do significante (não existe outra) é: um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante. Esse significante, portanto, será aquele para o qual todos os outros significantes representam o sujeito: ou seja, na falta desse significante, todos os demais não representariam nada. Já que nada é representado senão para algo.

Ora, estando a bateria dos significantes, tal como é, por isso mesmo completa, esse significante só pode ser um traço que se traça por seu círculo, sem poder ser incluído nele. Simbolizável pela inerência de um (-1) no conjunto dos significantes.

Como tal, ele é impronunciável, porém não sua operação, pois ela é o que se produz toda vez que um nome próprio é pronunciado. Seu enunciado iguala-se a sua significação.

Daí resulta que, calculando esta última segundo a álgebra de que nos servimos, ou seja:

\underline{S} (Significante) = s (o enunciado), com $S=(-1)$, temos: $s = \sqrt{-1}$.

s (significado). (Lacan, [1960] 1998a: 833).

No texto de Lacan, a partir da raiz quadrada de $\sqrt{-1}$, diante do qual Arrivé se detém reputando inclusive ao exagero de representar-se assim um significante, inicia-se a abordagem que nos interessa dar destaque: o gozo. Não vamos defender que $\sqrt{-1}$ é uma designação válida para um significante; com a matemática de Lacan ou somos bem humorados ou deslizamos na oportunidade, como ele mesmo disse.

Este significante $S(A/)$ diz respeito a um gozo que é proibido ao sujeito. Um gozo de inteireza do Outro, que nunca é experimentado, não o foi no corpo, não será no significante. Se $S(A/)$ é um significante é porque é a notícia, a marca, a experiência da

castração que foi atravessada e que permitiu ao sujeito representar-se então através dos significantes (materiais).

A experiência de castração, tão destacada por Freud, é o que legitima Lacan a falar de significante da falta no Outro, $S(A/)$. Esse significante trata da experiência sexual por excelência, da quebra de simetria, como mais tarde será denominado por Magno a experiência de castração - a marca que Freud diz ser inacessível alcançar, só podendo colher dela seus efeitos.

Apresentando uma diferença para com Levi-Strauss entre este significante $S(A/)$ e o *Mana*, uma espécie de símbolo zero, Lacan comenta que:

Sem dúvida, Claude Lévi-Strauss, comentando Mauss, quis reconhecer nisto o efeito de um símbolo zero. Mas é do significante da falta desse símbolo zero, antes, que nos parece tratar-se em nosso caso. E foi por isso que indicamos, mesmo com o risco de cair em algum desagrado, até onde pudemos levar o desvio do algoritmo matemático para nosso uso: o símbolo $\sqrt{-1}$, ainda grafado *i* na teoria dos números complexos, evidentemente só se justifica por não aspirar a nenhum automatismo em seu emprego subsequente. (op. cit: 836)

Neste ponto é que qualquer lacaniano entende perfeitamente o que diz seu mestre e respeita o (estranho) suporte matemático com que é expresso o que se trata na questão. É importante que isto se diferencie porque o menos um (-1) numerável é o que “o órgão erétil vem a simbolizar como lugar do gozo, não como ele mesmo nem tampouco como imagem, mas como parte faltante na imagem desejada” (op. cit: 837). É a migração do objeto do regime corporal para o simbólico, assunção do significante. Essa passagem através do “órgão erétil” se dá justamente a partir de sua falta. Algo se afirma na falta, essa é a lição básica do pênis (grafado - ϕ). Mesmo o genital é insuficiente para a satisfação sexual.

A impossibilidade quanto ao gozo é inerente à estrutura da linguagem, como é inerente à estrutura da sexualidade infantil que vimos em Freud. Lembremos que a menina abandona a mãe por um fracasso quanto à satisfação dos anseios infantis ambivalentes.

Mas o que a linguagem faz é, digamos, colocar uma raiz quadrada no problema. Ela vem em suplência, mas também mostra seu furo, de forma no entanto muito mais impalpável: $\sqrt{-1}$.

Assim, portanto, define-se o Falo como significante do desejo:

A passagem do (- ϕ) (phi minúsculo) da imagem fálica de um lado ao outro da equação do imaginário e do simbólico positiva-o, de qualquer modo, ainda que ele venha preencher uma falta. Por mais que seja suporte do (-1), ali ele se transforma em Φ (phi maiúsculo), o falo simbólico impossível de negativizar, significante do gozo. E é essa característica do Φ que explica tanto a particularidade da abordagem da sexualidade pela mulher quanto o que faz do sexo masculino o sexo frágil no tocante à perversão. (Lacan, 1998a: 838).

Dessa forma, o único significante possível do gozo é o Falo, por não poder mais ser negativizado (uma vez que já o foi). Daí a famosa frase com que Lacan encerra este texto: “A castração significa que é preciso que o gozo seja recusado, para que possa ser atingido na escala invertida da Lei do desejo” (1998a: 841). Deixando claro que a castração é a da alienação da linguagem.

O gozo do Outro, da inteireza do Outro que a sexualidade infantil mostrou impossível de ser obtida, deve ser recusado em nome do gozo fálico do significante e sua potência de pura afirmação (mesmo diante da negação). Essa é a faísca de gozo que é possível retirar do gozo supremo que supomos no Outro.

O problema reside no fato de que o gozo do Outro é o evasivo, o que se furta, e que mesmo assim é imperativo de satisfação. Ele volta a ser encontrado na linguagem, na metonímia significante que se impõe e torna impossível a garantia de restituição de um

sentido único para o gozo. A mesma divisão que impede a satisfação completa, o sujeito a reencontra na linguagem.

Vimos como o Outro começa a ser definido na teoria de Lacan: como lugar do inconsciente e ponto de mira para onde o sujeito se encaminha na transferência. Ao mesmo tempo, esse Outro só se sustenta referido a um significante especial, S(A/), impronunciável, uma vez que diz respeito à operação de castração que impulsiona a entrada do sujeito na linguagem.

É neste contexto e para falar desta questão que o Nome do Pai é pensado. Ele é a operação que se realiza dentro da linguagem, dentro de seus impasses, e tem como função recolocar o sujeito no domínio do significante. O Nome do Pai “enfrenta a raiz quadrada de menos um”, isola a infinitização da castração e elege um significante para representar o sujeito em relação a todos os outros, ou pelo menos permite a eleição dele.

Nada menos garantido, no entanto, para sustentar a castração e habitarmos a linguagem de modo a realmente nos afastarmos do gozo do Outro. Na falta dessa garantia, ideal que é o acesso amoroso/libidinal do significante em termos de Nome do Pai, o que se coloca é o problema moral de imperativos que, em ampla medida, ultrapassam o sujeito.

Lacan diz que o neurótico se recusa a atravessar a castração porque supõe que o Outro a deseje, supõe que se castrar é dar-se em sacrifício ao Outro (1998a: 841). E esse desejo unificado, articulado, intencional, suposto ao Outro pelo neurótico, não está decididamente presente, apesar da forma imperativa com que comparece o que é de sua alçada. Este é o problema que o seminário VII A *Ética da psicanálise* (1959-60) aborda, juntamente com o texto *Kant com Sade* (1962).

Estes textos trazem a dimensão real do significante que, inicialmente, não fora muito bem focada. O significante é non-senso, princípio de criação e destruição; sua

estrutura cega enquanto tal está presente através dos mandamentos superegóicos que não fazem mais do que evidenciar a face oculta da lei. Não se trata de ordem, ou mandamentos integrados simbolicamente, mas do fato da experiência moral comparecer com um aspecto real, o que significa dizer equivocante, insensato, destituído de sentido.

Para esta parte do ensino de Lacan, o real é considerado mais fortemente pelo viés do superego, que é o índice do não-senso no seio do sentido e a quem é dada a responsabilidade de suportar a dimensão do significante em seu aspecto real de não permitir fechar uma significação. O sujeito, se cede ao desejo e se afasta da castração, vê comparecer o imperativo significante do mandamento moral cuja face assombrosa é não responder pelo sentido, ser desrazoado, furioso, cego e insaciável. A lei e a razão significante, advindas para ordenar e preservar, mostram-se equivocadas e equivocadoras. Em resumo, somos apresentados à des-razão dos universais da razão se considerarmos as reflexões de *Kant com Sade*.

A forma de apresentar a abertura do signo é medir esta abertura em termos de ação do significante, uma vez que não se trata do real do objeto *a*, apesar da idéia já estar ali, em germe, na libra de carne que o significante contabiliza em seu deslizamento.

Apresentando suas conclusões, Lacan define que ceder ao desejo é tolerar a traição e, impelido pela idéia do bem, ceder às suas próprias pretensões e aceitar uma condição mediana, costumeira, rotina do significado, como consta no seminário *Mais, ainda*. Isso é a única coisa pela qual podemos ser culpados e que justificaria a incidência de manifestações superegóicas.

A traição é rotineira e até mesmo inevitável, se considerarmos a essência do significante. Desse impasse no laço social impõem-se duas alternativas: a do homem comum, que volta as costas para o desejo e entra no serviço dos bens reduzidos ao seu valor

de uso; ou a do herói, Antígona é o exemplo de Lacan, que pode ser impunemente traído porque não abdica do exercício do desejo. O homem comum toma os objetos como bens por seu valor de uso. Contudo, no caso do herói, qual sua relação com os objetos? Enfim, que categoria terá o objeto para o herói?

Então Lacan aponta:

Enfim, o campo dos bens, naturalmente que existe, não se trata de negá-los, mas, revirando a perspectiva que aqui lhes proponho, quarta proposição – Não há outro bem senão o que pode servir para pagar o preço ao acesso ao desejo –, na medida em que esse desejo, nós o definimos alhures como a metonímia de nosso ser. O arroio onde se situa o desejo não é apenas a modulação da cadeia significante, mas o que corre por baixo, que é, propriamente falando, o que somos, e também o que não somos, nosso ser e nosso não-ser – o que no ato é significado, passa de um significante ao outro da cadeia, sob todas as significações. (Lacan, 1988b: 385)

Nessa altura, o objeto *a* começará a ser pensado como dimensão fundamental da ação do significante. O objeto *a* está vinculado ao ser que o significante enuncia, ao que se enuncia como *sendo* alguma coisa e o que escapa desta operação. Na medida em que o significante permite ao sujeito se designar, a função do objeto passa a impregnar a função significante: “Sublinhem tudo o que quiserem, é preciso pagar com alguma coisa. Essa alguma coisa se chama gozo. Essa operação mística, pago-a com uma libra de carne” (Lacan, 1988b: 385).

2.4 – O OBJETO *a*

No seminário seguinte sobre *A transferência* (1960-61), o objeto *a* começa a ocupar um lugar mais privilegiado na teoria lacaniana. A transferência é uma operação que une o pequeno e o grande Outro. É aqui que se coloca a questão do amor: “É à questão formulada ao Outro, quanto ao que ele pode nos dar e ao que tem para nos responder, que se liga o amor como tal” (1992a: 172).

Com o objeto estamos tratando daquilo que estanca o deslizamento infinito e fixa o sujeito em alguma medida. No entanto, o objeto é valorizado em função de sua remissão ao Outro pleno.

O objeto coloca a problemática de decadência do grande Outro em um outro não qualquer. O que o desejo visa no objeto é o ponto supremo (ágalma) diante do qual o sujeito é abolido na fantasia.

Ora, é na própria medida em que algo se apresenta como revalorizando o tipo de deslizamento infinito, o elemento dissolutivo trazido ao sujeito, por si mesma, pela fragmentação significante, que ele assume valor de objeto privilegiado, que estanca esse deslizamento infinito. Um objeto pode assumir também, com relação ao sujeito, esse valor essencial que constitui a fantasia fundamental. O próprio sujeito se reconhece ali como detido, ou, para lembrar-lhes uma noção mais familiar, fixado. Nessa função privilegiada nós a chamamos *a*. E é na medida em que o sujeito se identifica á fantasia fundamental que o desejo como tal assume consistência, e pode ser designado (...). (1992a: 172)

Se o sujeito é o que está em questão no amor que dirige ao Outro, para o desejo, o que está em jogo é o objeto que passará, ele sim, a designar o sujeito como tal:

O que está em questão no desejo é um objeto, não um sujeito. É neste ponto que reside aquilo que se pode chamar de o mandamento espantoso do deus do amor. Esse mandamento é, justamente, de fazer do objeto que ele nos designa algo que, em primeiro lugar, seja um objeto, e, em segundo lugar, um objeto diante do qual desfalecemos, vacilamos, desaparecemos como sujeito. Pois esta queda, essa depreciação, nós, como sujeito, é que a sofremos.

O que acontece com o objeto é justamente o contrário. (...) este objeto, quanto a ele, é supervalorizado. E é enquanto supervalorizado que ele tem a função de salvar nossa dignidade de sujeito, isto é, fazer de nós algo distinto de um sujeito submisso ao deslizamento infinito do significante. Ele faz de nós algo distinto do sujeito da fala, esse algo de único, de inapreciável, de insubstituível, afinal, que é o verdadeiro ponto onde podemos designar aquilo a que chamei a dignidade do sujeito. (1992a: 172-73)

É assim que veremos o objeto *a* ter cada vez mais destaque no desenvolvimento do ensino subsequente de Lacan. Abordaremos uma instigante tese de Vinicius Darriba que nos auxiliará no desenvolvimento da noção de objeto *a* em Lacan.

A questão de Darriba é quanto ao fechamento dos conceitos em psicanálise. Primeiramente, mostra essa questão em Freud através da evidenciação de uma dimensão da

realidade que resiste ao processo de conhecimento e de que essa realidade inacessível é, na verdade, cavada e produzida pelo conhecimento. Na segunda parte, a análise recai sobre a questão do objeto em Lacan.

Darriba percorre a teorização da falta em Lacan marcando três momentos essenciais: 1) A defesa da falta de objeto; 2) o objeto como *das Ding*; e 3) o objeto *a* onde a falta é substantivada. A defesa da falta de objeto é marcada essencialmente pelo encaminhamento do seminário IV, *As relações de objeto* (1956-57), onde Lacan insiste que o objeto em Freud remete à falta. Respeitar o dizer freudiano de que não há objeto adequado à pulsão vai de encontro a qualquer teoria de uma maturação na relação objetal. Darriba nos diz que este percurso acabará por levar à mudança de uma posição de sustentar a falta do objeto para se pensar um objeto da falta.

No seminário VII sobre a ética da psicanálise, Lacan retoma o pensamento freudiano sobre *das Ding*, que coloca uma experiência de falta na origem e como aspecto fundante do desejo e da linguagem:

A afirmação da falta do objeto por Lacan não impede, por si só, que ela seja interpretada do ponto de vista da perda do objeto. Esta idéia de um objeto perdido associa o desejo à busca da reedição de uma experiência em que tal objeto foi tido, ficando a falta referida tão somente ao fracasso permanente de tal busca. A falta do objeto não deixa de estar associada a uma origem empírica do desejo. Ao tomar emprestado do “Projeto” de Freud a noção de *das Ding*, Lacan busca um alicerce para sustentar a idéia de que a falta remete não à empiricidade da “Coisa” perdida, mas sim à condição de possibilidade do desejo. (Darriba, 2003: 113)

Mais adiante afirma que:

Com a Coisa indicando a exclusão necessária à articulação significante, a falta passa a ser tomada como condição de possibilidade da mesma, a qual define, para a psicanálise, o terreno em que a trama do objeto se desenrola. (2003: 121)

A questão reside no fato de que não se trata de haver ou não a experiência de satisfação que marca o lugar de *das Ding*, em torno do qual as representações (*Vorstellungen*) se modulam como “desejo de”. A questão para Lacan é mostrar como o

pensamento sobre *das Ding* permite falar de uma falta originária e estruturante do desejo. E é nesta estruturação do desejo que o objeto *a* se destacará não como o inefável, como o impossível da coisa em si, mas substantivando a falta, como diz Darriba, “um conceito de objeto que faça da falta substância” (Darriba, 2003: 162).

O nosso interesse na tese de Darriba reside no fato de que o autor articula os dois momentos de conceituação da falta, a teorização sobre *das Ding* e a teorização sobre o objeto *a*, como expressando-se nas fórmulas quânticas da sexuação:

Porque, se Lacan situa, nas fórmulas da sexuação, a posição masculina e feminina lado-a-lado, as duas lógicas concernentes à relação entre o conceito e a falta também devem, segundo o paralelo proposto, estar assim configuradas. Deste modo, passa a conviver o que antes seria definido como dois momentos distintos no pensamento de Lacan.

Considerando, no que se refere à relação entre o conceito e a falta, a lógica estabelecida com a Coisa como equivalendo à leitura lacaniana do que é legado por Freud, e a lógica introduzida com o objeto *a* como representando o que é produzido por Lacan, estas duas passam a estar posicionadas lado-a-lado, segundo o paralelo acima. Ou seja, se Freud já oferece elementos para pensarmos a relação entre o conceito e a falta na psicanálise, a estes é preciso somar-se o que aporta de inédito o objeto *a* de Lacan. (Darriba, 2003: 166)

Em nossa tese, torna-se relevante a idéia de que momentos distintos do pensamento de Lacan sobre a castração possam ser marcados com as lógicas da sexuação. Nossa tese é a de que justamente é possível, com os matemas, tomar as linhas mestras da psicanálise, uma vez que neles podem se assentar diversos momentos da estruturação do gozo, da linguagem e do desejo. No nosso caso o quadro dos matemas vai mais longe. Veremos que todo o quadro matemático pode ser duplicado nos permitindo acompanhar o desenvolvimento das reflexões de MDMagno sobre a castração e o gozo em psicanálise. Para tanto precisamos seguir com a apresentação do quadro lacaniano e o objeto *a* é o último elemento que compõe a teoria da linguagem em Lacan.

Darriba marca, portanto, o lado masculino como aquele herdado diretamente de Freud onde a castração se articula com a exceção paterna. Por sua vez, no lado feminino, a

relação entre e falta e o conceito não associa a falta a algo excluído, mas a um “excedente que é atualizado pelo próprio conceito” (2003: 165). Na teoria analítica, o objeto *a* tem a função de atualizar sua relação com a experiência impedindo que a trama conceitual da psicanálise se transforme em um saber que aspire a um acabamento que lhe dê precedência sobre a experiência de análise (2003: 137).

Em *Cogitações sobre o furo* (1999), Marcus André Vieira nos oferece uma visão da questão do objeto *a* em Lacan. O autor parte do fato de que ciência e psicanálise necessitam da linguagem para abordar o corpo. A ciência trata do corpo morto cadaverizado pelo significante, enquanto que a psicanálise trata do corpo vivo como o que escapa do simbólico e da rede significante. Longe de querer dividir o corpo morto para a ciência e o corpo vivo para a psicanálise, deve-se partir do fato de que o significante mortifica e vivifica o corpo, pois o vivo só advém como para-além da dimensão simbólica a partir do próprio significante. Lacan teorizou o gozo para dar conta do fato de que “na experiência psicanalítica a vida aparece como um intrincado de vida e morte” (Vieira, 1999:46).

Vieira define que vai considerar a topologia do furo como “o que está em torno de uma reta infinita” (1999: 48), que fura uma superfície dada, ao contrário do que chama de “saco”, onde há um buraco em continuidade com a superfície. Isso significa que os furos do corpo funcionam como uma abertura para o infinito que descadaveriza o corpo tornando-os pontos de mistério, pudor, terror, mas também de gozo (*idem*). A propensão ao infinito da reta que faz furo na superfície é garantia de vida e gozo:

Não é obrigatório que os furos que concentrarão o gozo sejam os orifícios anatomicamente aceitos enquanto tais – boca, ouvidos, etc – como se estes fossem os orifícios reais do corpo. Isto simplesmente porque no real não há buracos. Eles podem ser muitas coisas, pintas, covinhas, umbigo... o que importa é que, uma vez dada a articulação com o infinito, eles funcionarão como ponto de atravessamento entre a morte e a vida e serão lugar de gozo. (...)

O corpo vivo então é aquele que tem uma abertura para o infinito por onde a morte deságua na vida e o gozo pode ser inscrito no significante. Podemos dizer até que o corpo é o que existe em torno do objeto, desde que se entenda por objeto o objeto *a* de Lacan, que só se situa no infinito da metonímia do desejo, sempre buscando um mais-além de gozo. (Vieira, 1999: 49)

Retornamos assim ao que tratamos acima em relação ao seminário VIII sobre a transferência, onde o objeto *a* passa a ter a função de dar sustentação ao sujeito, pois, como aponta Lacan, o desejo diz respeito mais ao objeto do que ao sujeito. É esta função que no decorrer da seqüência do ensino de Lacan vai sendo destacada e que Vieira trata aqui em seu artigo. Notemos a diferença para com o que foi colocado por Lacan. Para este, o objeto estancava a remissão infinita do significante, já Vieira mostra que o objeto traz a dimensão da infinitude, sendo justamente aí, neste ponto, e em relação à infinitude, que a vida e o gozo podem se articular tirando o corpo da remissão infinita do significante.

Em contraponto a essa experiência do corpo vivo articulado pela análise, nota-se o que o autor chama de corpo morto. A questão, no entanto, não é tanto com o corpo morto, mas com a fragmentação do saber produzido pela ciência sobre o corpo. Assim é que “os corpos serão neste contexto agregados precários porque definidos arbitrariamente pelo significante. Aqui a amarração é frouxa e tendemos ao desintrincamento” (1999: 49). É neste sentido que o objeto *a* tem uma função aglutinadora que não se presentifica na significantização do corpo pela ciência e, que na falta disso, “as partes se mantêm unidas muito precariamente, na dependência dos significantes-mestres da cultura” (idem).

A importância da reflexão sobre o objeto *a* na abordagem analítica é para dar conta de um uso hemiplégico da linguagem. Vieira apresenta a questão da ciência de forma semelhante ao que podemos encontrar em Lacan como abordagem dos imperativos morais. Lembremos que em 1960 era designada ao superego a potência esvaziante do significante

puro, da desarticulação significante que transforma um preceito moral num imperativo sem sentido, puro automatismo significante.

Ao abordar a forma como o objeto se fixa no corpo, Vieira remete ao neologismo lacaniano “fixão” (*fixion*), ou seja, uma fixação (de gozo) que se desenvolve no regime da ficção significante. Cita Lacan ao definir que “a estrutura faz o corpo por se incorporar de maneira significante” (Lacan *apud* Vieira, 1999: 50) e remete a um ato de incorporação do significante que faz a série incorporação/ficção/fixação, insistindo junto a Lacan que o objeto *a* é atrelado ao plano da superfície (corporal) pela ficção (1999: 50). A questão é saber como ocorre essa incorporação e de que se trata isso. Vieira tenta exemplificar seus argumentos a partir do encontro contingencial de palavras e carinhos maternos que, incorporados no sem sentido de saber do gozo do Outro, decantam-se com a fantasia em uma zona de corpo vivo estabelecendo um modo de gozo.

Há praticamente dois tempos dessa constituição viva de gozo. O primeiro, da desarticulação entre a palavra e o gozo do Outro (gozo enquanto Outro) e um segundo de articulação entre a palavra própria (fantasia) e uma marca viva, um gozo vivo, lugar onde gravita e se goza do objeto *a*.

É neste sentido que voltamos a afirmar que, para nós, o objeto *a* não se exclui da teoria da linguagem de Lacan; ele a complementa. É interessante determo-nos aqui para encaminharmos nossa questão.

Vimos como que, na teoria lacaniana, é através do objeto *a* que se sofre a experiência de subjetivação, na medida em que este termo designa o encontro com um ponto de infinitude através da sexualidade, do gozo, do corpo. No entanto, o que se coloca para nós é que a dependência do objeto *a*, para essa referência, não é suficiente na teoria de Magno. Ela pode ocorrer ordinariamente, constituindo a forma como o gozo

sintomaticamente se organiza, configurando-se, entretanto, como um recalque por referir a infinitude característica da pulsão apenas à experiência do corpo e no fato de que ele especifica *um* modo de gozar. Na teoria analítica de Magno, é necessário suspender exatamente a pregnância dessa designação particular de gozo e corpo sem, no entanto, recair no desintrincamento significante assinalado por Vieira em relação à ciência e que achamos semelhante às reflexões de Lacan sobre o imperativo moral (superegóico) em 1960/1961, momento imediatamente anterior à conceituação do objeto *a*.

A proposta de Magno é buscar uma referência que unifique a experiência, mas que não se detenha na particularidade do objeto *a*. O objeto *a* deve ser atravessado, deve restar como real, mas um real transposto pela experiência do imaginário e do simbólico. Atravessar os registros implica no reconhecimento da estrutura da pulsão.

Na discussão sobre o significante, observou-se que Lacan insiste em marcar a diferença pura com o significante $S(A/)$. A psicanálise, na verdade, repousa sobre este significante uma vez que ele enuncia a castração. A castração em Freud não se registra como tal, só sabemos dela pelas defesas que gera. A questão é que há uma marcação significante desta operação e é essa marca significante que a psicanálise deve ter como referência.

Ainda permanece em aberto qual significação dar para este significante. Veremos como o sexo Resistente, e tudo que foi articulado por Magno em torno deste termo, são tentativas de circunscrever a relação com esse significante, o que é a mesma coisa que dizer que são tentativas de circunscrever a relação com a castração.

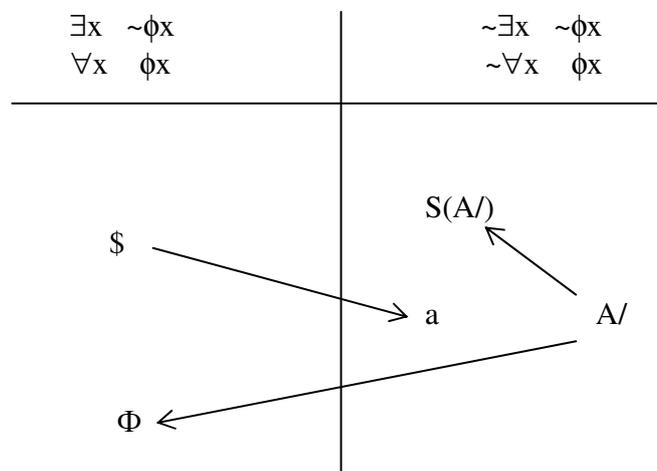
Com Darriba, acompanhamos a consideração dos matemas como a marcação de dois momentos para a castração. Um momento acontece do lado do Homem e representa a relação com o objeto como a recuperação de um objeto originariamente perdido, centrando

a falta em *das Ding* e definindo ser essa a referência de castração freudiana. Outro momento acontece no lado da Mulher, com o objeto *a* que apresenta a castração da linguagem por uma outra vertente que faz da falta substância.

Darriba também afirma que a conceituação do objeto *a* não permite que a teoria analítica se feche sobre um saber, abrindo e garantindo a perspectiva clínica da experiência. Acompanharemos a forma como posteriormente Magno abandona a concepção de objeto *a*. O Revirão é suficiente para redizer a experiência e garantir a perspectiva clínica.

Distinguidos até aqui os elementos que fazem parte do que estamos considerando como a teoria da linguagem de Lacan, podemos agora passar para uma rápida apresentação da parte de baixo do quadro dos matemas que são apresentados em 1973. Repetimos que a teoria da linguagem que supomos em Lacan não se reduz à articulação significante e ao sujeito que aí se representa. Tal definição obriga a se pensar o objeto *a* como o que escapa da linguagem. Para nós, fazem parte da teoria da linguagem de Lacan a articulação e a experiência do objeto *a*.

2.5 – A TEORIA DA LINGUAGEM



Antecipando o quadro que apresentaremos na Parte II, gostaríamos apenas de comentar o diagrama que comparece abaixo da inscrição dos matemas. Este diagrama apresenta todos os elementos da teoria da linguagem de Lacan.

O vetor da fantasia é que primeiro aparece designando $S/$ e o objeto a ; esta junção, ou divisão, uma vez que cada termo está de um lado do quadro, expressa a divisão do sujeito entre significante e objeto a . Por sua vez, a divisão está suspensa a uma outra que se apresenta nos outros vetores que partem do lado Mulher, principalmente $A/ \rightarrow \Phi$, sendo que este símbolo designa a função significante como tal ($S1-S2$), ou seja, afetada pela castração do grande Outro ($A/$). Tal castração anuncia o grande Outro apenas como *lugar* dos significantes sem um sentido definido, mas lugar de articulação de qualquer sentido. O fato de a função fálica estar marcada pela castração do Outro ($A/$) exige como complemento da linguagem o sujeito que, suspenso nesta função, articula para si um objeto ou um gozo. É assim que os dois lados do diagrama, Homem e Mulher, articulam-se, bem

como os dois vetores (o que parte do sujeito e o que parte do $A/$), representando as duas castrações. O sujeito é dividido em relação ao objeto e em relação ao significante.

Resta, destacado, o fato de que para a psicanálise há um significante da castração, que se marca como tal, mas que é inacessível, suposto apenas pelos seus efeitos. $S(A/)$ não é um significante estabelecido sobre os traços mnêmicos (Freud), tal como os outros que ordinariamente podemos reconhecer. Esse significante se inscreve especialmente para a psicanálise, é ela quem o discerne mesmo sendo indizível. Lacan afirma que “sobre o que não pode ser demonstrado, algo entretanto pode ser dito de verdadeiro” (1985: 162). A Mulher para Lacan, portanto, não se resume apenas ao lugar de objeto a ; é de seu lugar e função a marcação do $S(A/)$, a marcação de que o Outro é apenas um lugar suposto.

De forma mais abstrata podemos dizer que tanto o objeto a quanto o $S(A/)$ respondem pela lógica do não-todo e que dentro desta lógica um vem para responder pelo outro.

O objeto a é um conceito inventado por Lacan para designar o objeto da fantasia (ou da pulsão), distinto de qualquer idéia de adequação. O objeto a designa a inadequação do conceito em relação ao objeto; Lacan define no seminário *Mais, Ainda* que a letra a é o que ele chama de objeto, mas que de qualquer maneira não é nada mais do que uma letra e segue dizendo:

Por outro lado, eu o marquei duplicando-o (o Outro – A) com esse S que aqui quer dizer significante, significante do A no que ele é barrado – $S(A/)$. Com isto ajuntei uma dimensão a esse lugar de A , mostrando que, como lugar, ele não se aguenta, que ali há uma falha, um furo, uma perda. O objeto a vem funcionar em relação a essa perda. Aí está algo de completamente essencial à função da linguagem. (1985: 41).

Dada sua natureza, o objeto a apresenta duas faces: a face do semblante, que adequa o objeto à fantasia e o aproxima do grande Outro, e a face de dejetos, na qual o objeto

apresenta sua face de inadequação e estranhamento quanto ao lugar onde ele é convocado a comparecer.

Como suposição fracassada, o Outro comparece apenas na forma desconcertante do objeto *a* que se furta à sua função, seja como dejetivo, seja como causa de desejo. A fantasia evidencia que algo comparece, mas não o que era suposto, e o suposto fica à mostra com mais evidência.

Aqui, portanto, resume-se a teoria da linguagem de Lacan: significantes e sujeito barrado de um lado (esquerdo) e, de outro, objeto *a* e o significante da castração (S(A/)). O objeto presta-se ao equívoco de ser tomado como um Outro completo e consistente, mas fracassa em cumprir isso que sujeito e significantes lhe supõem. E esta é uma dimensão essencial da linguagem.

Neste ponto que as referências dadas por François Dosse em relação ao texto *Função e campo da fala e da linguagem* (1953), de que o retorno a Freud é feito com Hegel, Heidegger, Levi-Strauss e Saussure, apontam que o sentido alcançado na linguagem é buscado acima de tudo em nome do Ser. Considerando as referências a Heidegger e à dialética de Hegel, é o Ser quem clama para ser nomeado ou reconhecido. O inconsciente está completamente implicado uma vez que é o lugar onde se anuncia o sentido do sujeito e sua verdade.

A palavra tem relação com a verdade e esse vínculo funda sua implicação com o inconsciente e com o Ser. No Seminário 1 Lacan nos diz que “a palavra introduz no real a dimensão da verdade” (1994:299). Ela, a palavra, não só afirma a verdade, mas coloca o real em termos de verdadeiro ou falso:

É claro que o erro só é definível em termos de verdade. Mas não se trata de dizer que não haveria erro se não houvesse verdade, como não haveria branco se não houvesse preto. As coisas vão mais longe – não há erro que não se coloque e não se ensine como

verdade. E se quisermos ser inteiramente rigorosos, diremos que, enquanto a verdade não for inteiramente revelada, isto é, segundo toda a probabilidade até o fim dos séculos, será de sua natureza propagar-se em forma de erro. (1994: 300)

Mediante a palavra, os seres entram no terreno da verdade e do real que ela implica em sua manifestação. Por estar na dependência da linguagem, a verdade por seu turno encontra no erro a ocasião para falar com mais veemência (nada mais próximo de Bachelard).

A linguagem em psicanálise atinge diretamente a questão do Ser e o submete ao desejo. Lacan ao final de seu ensino nos diz que a dimensão da verdade dá realidade à fantasia (1985: 146) e apresenta de uma outra forma essa “eloquência do erro” que encontramos no início de seu ensino. Enuncia-se a questão em termos de para-ser:

Supor um aquém – bem sentimos que só há nisso uma referência intuitiva. E, no entanto, esta suposição é ineliminável porque a linguagem, em seu efeito de significado, não é jamais senão lateral ao referente. Daí, não será verdadeiro que a linguagem nos impõe o ser e nos obriga como tal a admitir que, do ser, jamais temos nada?
Temos que romper com este ser imposto pela linguagem e substituir esse ser que foge pelo para-esser, para-ser, o ser na lateral. (Lacan, 1985: 61)

E nos esclarece o traçado do jogo da linguagem que é preciso desfazer:

É mesmo em relação ao para-esser que devemos articular o que vem em suplência à relação sexual enquanto inexistente. É claro que, em tudo que disto se aproxima, a linguagem só faz manifestar sua insuficiência.
O que vem em suplência à relação sexual, é precisamente o amor.
O Outro, o Outro como lugar da verdade, é o único lugar, embora irreduzível, que podemos dar ao termos *ser divino*, Deus, para chamá-lo daquele nome, para chamá-lo por seu nome. (1985: 62).

Segue a citação dizendo da hipótese Deus que analisaremos em outra parte. É interessante ver que Lacan nos mostra, como sempre mostrou, a questão do grande Outro, de Deus, o problema do amor, alertando antes de tudo que é no que resulta de para-esser, para-ser – desta operação outrora denominada por ele “mística” (1960, seminário *A ética*) – que deve ser registrado e articulado o que *realmente* vem em suplência da relação sexual.

Se nos fiarmos apenas nos recursos ordinários da linguagem ela mostra sua insuficiência em nos fazer admitir a dimensão do para-ser, a dimensão do ser na lateral, porque antes disso é o amor e a idéia de um Outro completo que se impõe. Como disse Lacan, uma dimensão essencial da linguagem é tomar o objeto a em função do $S(A)$. Diríamos, como veremos a seguir, que isto é a dimensão aristotélica da linguagem devidamente ancorada no gozo dos universais. Esta é uma dimensão inarredável da linguagem. “*O homem pensa com sua alma*, isto quer dizer que o homem pensa com o pensamento de Aristóteles” (1985: 151). Supomos que a junção do objeto a no lugar de $S(A)$ fale da alma, no sentido que Lacan dá em 1973, ano do seminário XX.

A teoria da linguagem de Lacan, que apresenta duas direções de determinação, representa a idéia que será retomada pelas fórmulas da parte superior do quadro. As fórmulas quânticas são requisitadas e elaboradas para responder pela posição da psicanálise sobre a sexualidade em termos de linguagem e gozo. As fórmulas da parte superior do quadro referem-se ao diagrama inferior. Elas repartem um lado que está todo na função fálica, que acima de tudo é uma função significante, e outro lado que está não-todo na função significante que enquanto fálica corresponde ao objeto a e $S(A)$.

2.6 – ARISTÓTELES, FREUD E A OUTRA SATISFAÇÃO

No texto tardio *Divisão do ego no processo de defesa* (1940 [1938]), Freud assim enuncia a questão do ego:

O ego deve então decidir reconhecer o perigo real, ceder-lhe passagem e renunciar à satisfação instintual, ou rejeitar a realidade e convencer-se de que não há razão para medo, de maneira a poder conservar a satisfação. Existe assim um conflito entre a exigência por parte do instinto e a proibição por parte da realidade. Na verdade, porém, a criança não toma nenhum desses cursos, ou melhor, toma ambos simultaneamente, o que

equivale à mesma coisa. Ela responde ao conflito por duas reações contrárias, ambas válidas e eficazes. Por um lado, com o auxílio de certos mecanismos, rejeita a realidade e recusa-se a aceitar qualquer proibição; pelo outro, no mesmo alento, reconhece o perigo da realidade, assume o medo desse perigo como um sintoma patológico e subsequentemente tenta desfazer-se do medo. Deve-se confessar que se trata de uma solução bastante engenhosa da dificuldade. Ambas as partes na disputa obtêm sua cota: permite-se que o instinto conserve sua satisfação e mostra-se um respeito apropriado pela realidade. Mas tudo tem de ser pago de uma maneira ou de outra, e esse sucesso é alcançado ao preço de uma fenda no ego, a qual nunca se cura, mas aumenta à medida que o tempo passa. As duas reações contrárias ao conflito persistem como ponto central de uma divisão (*splitting*) do ego. Todo esse processo nos parece tão estranho porque tomamos por certa a natureza sintética dos processos do ego. Quanto a isso, porém, estamos claramente em falta. A função sintética do ego, embora seja de importância tão extraordinária, está sujeita a condições particulares e exposta a grande número de distúrbios. (Freud, 1940 [1938]: 309-310).

Tomemos esse fracasso de síntese do ego como índice da sexualidade e da forma de testemunhar o exercício da linguagem que a psicanálise conseguiu discernir *com todas as letras*. A questão sexual enuncia-se finalmente com Lacan na articulação entre o Todo e o não-todo. Tais termos regem a divisão a que estamos submetidos sexualmente enquanto seres de linguagem.

Em *O Aturdido*, Lacan traz a topologia para designar a sexuação. Delimita então uma oposição e, ao mesmo tempo, uma conjugação entre a topologia esférica e a topologia do corte pra tratar do dito e do dizer. A topologia permite nos orientar na questão da infinitude e da experiência. A topologia não é um modelo dado para nos guiar, nem é uma metáfora a ser aplicada. Ela diz respeito ao discurso analítico na medida em que ele pretende ser um discurso que expõe o seu próprio avessamento, um dito que se produza sem a costumeira exterioridade denegada da mestria. Abordar o discurso analítico de forma topológica condiz com a posição que afirma não haver metalinguagem. Não há exterioridade possível desde onde se possa lançar luz sobre o inconsciente.

O dito é definido como produção de um corte fechado pelo sujeito, recortado na topologia esférica do todo. Na verdade, a esfera prescinde de topologia, é somente a partir

de um corte que esta se instaura e pode até mesmo incluir uma topologia da esfera. No que interessa à psicanálise em sua visão da linguagem:

O corte decerto recorta nela (ao se fechar) o conceito em que repousa o mercado da linguagem, o princípio da troca, do valor, da concessão universal. (Digamos que ela é apenas “matéria” para a dialética, uma questão de discurso do mestre.) É muito difícil sustentar essa diz-mensão pura, porque, estando em toda parte, pura ela nunca é, mas o importante é que ela não é a estrutura. É a ficção da superfície de que a estrutura se reveste. (Lacan, 2003: 485)

Há na esfera do dito (do ser) um corte posteriormente fechado, por isso o conceito é uma ficção de superfície de que a estrutura se reveste. O todo e não-todo para Lacan se articulam com a relação entre o dito e o dizer que agora é abordado. Essa diferença é importante por localizar a experiência do sujeito como posterior ao dito, como efeito de verdade ligado ao dito.

Resta ainda para Lacan abordar a dimensão do dizer a partir do ponto em que o dito se pronuncia e produz, como efeito, o sujeito. Deixando claro que uma coisa é a dimensão do dizer e outra a do dito que produz como tal o sujeito. Essa é a divisão que interessa sustentar: “Assim, o corte, o corte instaurado pela topologia (...) é o dito da linguagem, porém não mais esquecendo seu dizer” (Lacan 2003: 485).

Para entendermos melhor essa divisão tomemos o comentário de Lacan de duas frases que iniciam o texto e que terão a incumbência de demonstrar como, através da lógica, o discurso analítico reencontra o real como impossível. As frases:

Que se diga fica esquecido por trás do que se diz em o que se ouve.
Esse enunciado, que parece de asserção, por se produzir numa forma universal, é de fato modal, existencial como tal: o subjuntivo com que se modula seu sujeito é testemunha disso (2003: 448).

Podemos nos arriscar a dizer que essas duas frases serão abordadas por Lacan a partir do discurso analítico considerando-o como o “dispositivo pelo qual o real toca no real” (2003: 545).

Dizemos isso pelo fato de que essas duas frases são exemplares para demonstrar justamente o que elas dizem. Através delas, Lacan apresenta o impasse próprio da linguagem: a mestria que aliena o que existe na universalidade do dito.

Há uma antítese entre a suposta universalidade que portaria a primeira frase, ou seja, o fato de que o dizer fica esquecido por trás do dito, e sua modalização existencial que é o ato de dizer. O ato de dizer fica esquecido por trás do dito.

O segundo parágrafo, explicativo da primeira frase, opera justamente aquilo que ele denuncia, que ele seja dito por alguém fica esquecido por trás do que ele diz no que o ouvimos, no que o tomamos como assentando uma verdade. Mesmo que este segundo parágrafo nos lembre que “a enunciação é momento de existência” (2003: 449), essa existência fica esquecida na universalidade do segundo dito, do dito que denuncia o semblante, ele mesmo sendo um semblante. Explica Lacan:

Pois essa segunda, que se diga fica esquecido por trás do que ela diz. E isso de maneira tão mais impressionante quanto, assertativa, ela – sem remissão, a ponto de ser tautológica nas provas que propõe –, ao denunciar na primeira o semblante, situa seu próprio dizer como inexistente, já que, ao contestá-lo como dito de verdade, é a existência que ela faz responder por seu dizer, não por fazer com que esse dizer exista, já que só ela o denomina, mas por negar sua verdade – sem dizê-lo (2003: 450).

O segundo parágrafo, portanto, faz “a existência responder pelo seu dizer”, por operar aquilo que ele próprio denuncia na primeira frase. Evoca com mais realidade a existência, não no que se refere à frase anterior, mas cumprindo o seu dito sem, no entanto, dizê-lo. Ele denuncia a universalidade da primeira frase, ele mesmo universalizando essa denúncia como um dito verdadeiro. Imediatamente esquecemos que há um ato de enunciação por trás da verdade apresentada. É na experiência desse *gap* que reencontramos o real tal como Lacan o entende, como experiência de impossibilidade.

Essa operação ou condição é expressa nos fórmulas masculinas dos matemas da sexuação. Lacan afirma: “Estendendo esse processo, nasce a fórmula, minha, de que não há universal que não deva ser contido por uma existência que o negue” (2003: 450). O que se coloca aqui é a idéia, cara a Lacan, de que não há metalinguagem.

A operação da mestria de alienar a existência no dito ou, no caso abordado, a enunciação no enunciado, se dá porque não há metalinguagem. A operação de alienação da mestria ocorre porque a linguagem dá a ilusão de ser possível habitarmos uma metalinguagem que fale verdadeiramente sobre a experiência ou sobre aquilo que ela designa. Fica elidida, inevitavelmente, a face de enunciação de qualquer enunciado. Não haver metalinguagem é algo que deve ser considerado em função da evidência equívoca de haver metalinguagem.

Se metalinguagem houvesse, seria possível dizer sobre o real sem ser por ele afetado e é nesse engodo que caímos quando nos consideramos na mesma dimensão que o dito verdadeiro, ou consideramos apenas a dimensão da verdade do sujeito. Mas, justamente, isso não há:

Assim é que o dito não vai sem o dizer. Mas, se o dito sempre se coloca como verdade, nem que seja nunca ultrapassando um meio-dito (como me expresse eu), o dizer só se emparelha com ele por lhe ex-sistir, isto é, por não ser da diz-mensão [*dit-mension*] da verdade (2003: 451).

É na dimensão do dito que a verdade se produz, então o dizer que devemos supor ao dito, e que dele se exclui, se separa, não é da dimensão (diz-mensão) da verdade. É de outra dimensão que não a do sujeito que o psicanalista deve partir:

Se meu dizer se impõe, não, como se costuma dizer, por um modelo, mas pelo propósito de articular topologicamente o próprio discurso, é do defeito no universo que ele provém, sob a condição de que também não pretenda preenchê-la. (2003: 479).

O psicanalista deve se apoiar no regime sexual que a psicanálise trouxe à tona em vários níveis de experiência, o nível corporal foi apenas um deles. O sexo para Lacan é, “própriamente, respaldando-se no *nãotoda*, o *Ετερος* que não pode ser estancado com universo” (Lacan, 2003: 467). E é por isso que o universo não está em outro lugar senão na causa do desejo, o mesmo para o universal, e daí vem a exclusão do real do qual o psicanalista não pode estar desavisado.

Assim está posto que o pensamento dos universais é atravessado por um corte que rompe o seu contorno. O problema sexual que Freud sustentou para a psicanálise o contrapõe ao pensamento clássico aristotélico da alma humana. O universal de Aristóteles define os anseios da alma humana, como aponta Lacan “*O homem pensa com sua alma*, isto quer dizer que o homem pensa com o pensamento de Aristóteles” (1985: 151).

Depois de Aristóteles e Freud o que deve então a psicanálise fazer? Vamos acompanhar uma sessão do seminário *Mais, ainda* (1972-73) onde Lacan articula a questão de Freud e Aristóteles em termos de gozo.

Esta sessão começa com a afirmação de que “Todas as necessidades do ser falante estão contaminadas pelo fato de estarem implicadas com uma outra satisfação à qual elas podem faltar” (1985: 70). De que se trata nesta outra satisfação? Lacan afirma que ela surge “dos universais, do Bem, do Verdadeiro, do Belo” (1985:73). É através deles que em Aristóteles se encontra a satisfação. Depois de Freud (e de Lacan), no entanto, isso significa dizer que essa outra satisfação surge da linguagem, “a outra satisfação é a satisfação da fala” (1985: 87). A fala e a linguagem constituem o meio por onde se postam os Universais e por onde o gozo ganha consistência fálica.

Na linguagem, por se tratar de uma operação artificial, o gozo do Universal se mostra questionável por não fazer mais do que ratear ao seu modo a impossibilidade da relação sexual.

A verdade professada pelo Universal já não diz respeito ao real tal como ao Ser que a filosofia de Aristóteles faz crer. Com a psicanálise, o que se conclui é que o real é abordado pela fantasia, ela sim sustentada aristotelicamente na verdade dos universais, dos signos que formula para seu gozo. A verdade é universal, mas o universal é dado somente pela linguagem.

A fantasia tenta aplicar o universal ao real, tomando-o como realidade. Essa é a quebra que a psicanálise opera no regime aristotélico. Saímos da lógica do Todo e entramos na do não-todo; saímos do regime da verdade e entramos no real. Entretanto, como aponta Lacan, afirmar o sucesso não impede de afirmar também o não sucesso em fazer ratear a relação sexual.

É corrigido o enunciado do princípio do prazer freudiano que diz que o princípio de realidade está a ele súbdito, e Lacan propõe outra fórmula: “a realidade é abordada com os aparelhos do gozo” (1985: 75). Em seguida, permite-nos fazer uma operação de substituição que muito diz para o nosso trabalho. Diz que a conjunção Aristóteles/Freud auxilia a compreensão deste enunciado, mas que ele, Lacan, vai além e, retomando sua definição do ‘inconsciente estruturado como uma linguagem’, afirma que “essa linguagem se esclarece sem dúvida por se colocar como aparelho de gozo” (1985: 75). Substituindo os termos, podemos então considerar que o “inconsciente é estruturado, tal como a linguagem, como um aparelho de gozo”.

A forma como o pensamento de Aristóteles aborda a realidade nada mais é do que um gozo. Os universais são um aparelho de gozo. Será que haverá outro? Freud e

Aristóteles apresentam a mesma coisa, a mesma satisfação, o mesmo pensamento, no entanto, com Freud é permitido ver que esses universais do gozo claudicam e mostram a cisão do não-todo que necessita ser permanentemente suturado e reafirmado.

Os Universais orientam a ética de Aristóteles que define o Bem como sendo aquilo para o que se tende em todas as circunstâncias, na arte, na pesquisa e em toda ação e deliberação refletida. É em nome do Bem que se funda a mestria; e a mestria nada mais é do que uma forma de restituir o gozo perdido da relação sexual impossível. É a forma mais completa de atingimento do gozo, é o gozo fálico por excelência; mas por isso mesmo é o mais cego e alienado, suposto fechado em sua unidade, gozo do Um, propenso à denegação mais do que ao reconhecimento da impossibilidade originária.

Lacan coloca o ego como termo para essa discussão, dizendo que qualquer teoria do desenvolvimento fala na verdade sobre o desenvolvimento da mestria. É função da mestria afirmar os universais e é nesse tipo de formação que o ego tem lugar:

É aí que é preciso ter um pouco de ouvido, como para a música – quando, o *selo* do dono, do mestre, eu vou tê-lo, quando se trata de, eu, *sê-lo*, eu *sê-lo*: senhor de mim como do universo. É disso mesmo que eu falava ainda há pouco, o *cão-vencido*. O universo, é uma flor de retórica. Este eco literário poderia talvez ajudar a compreender que o eu pode ser também flor de retórica, que brota do vaso do princípio do prazer, que Freud chama *Lustprinzip*, e que eu defino com o que se satisfaz com o blá-blá-blá. (1985: 77)

Na relação do ego com o significante trata-se de fundar a mestria dos universais. Como já foi dito, tanto Freud quanto Aristóteles estão referidos a uma mesma satisfação. A ética de Aristóteles orienta a obter sucesso com os universais, já Freud supostamente teria descoberto o quanto os universais rateiam em sua manutenção.

O ego, em nome do Princípio do prazer, segue a ética de Aristóteles e encontra a outra satisfação nos esteios dos universais; uma outra satisfação à qual as necessidades podem faltar. Gozo do Um que padece de se dar somente alienado na linguagem. A

alienação na linguagem nos fornece o sucesso e a satisfação pelos universais. É assim que Lacan define o Universo: lugar onde “de dizer, tudo tem sucesso” (1985: 77). Neste ponto, Freud e Aristóteles se aproximam.

O máximo que Freud faz é dizer que essa forma de satisfação rateia. Sem dúvida, é um passo a mais em relação a Aristóteles, mas Freud não consegue retirar, aos olhos de Lacan, as conseqüências necessárias dessa descoberta. O que Freud mostra é que o gozo do ego, chamemos ele de aristotélico, rateia. Há repetição pois falta a satisfação, no fim das contas; há impossibilidade da relação sexual. Em termos freudianos, o ego padece de uma divisão que a esfera dos ideais vem tentar suturar estruturando o discurso e o laço social. Mas novamente há uma quebra de simetria e o ego se vê às voltas com a castração evidenciada em termos de mal-estar na cultura.

Por partir, depois de Freud, do fato de que há uma falha no Universal pronunciado pela linguagem, Lacan especifica mais esse gozo e coloca a questão para nós importante no decorrer desta tese: o gozo aristotélico, dos universais, dos signos, o gozo do ego, é a forma masculina de fazer ratear a relação sexual. Mais uma vez, Lacan irá aprofundar a questão trazida por Freud.

Se considerarmos que, diante de uma mesma impossibilidade de relação sexual, temos um modo masculino de supor o outro sexo, ou seja, de fazer ratear a relação sexual, surge a questão com relação ao conhecimento do que poderia ser o outro modo, nomeadamente, o modo feminino de ratear a relação.

Lacan não se permite falar abertamente deste modo “feminino” e, por isso, mantém-se em suspenso a natureza desta outra forma de ratear a relação sexual:

Há então a maneira masculina de girar em torno, e depois a outra, que não desigmo de outro modo porque é disto que este ano estou em processo de elaboração. Isto se elabora

pelo não-todo. Só que, como até agora isto não foi muito explorado, o não-todo, isto me causa evidentemente um pouco de mal. (1985: 78)

Lacan detém-se em definir como feminino a outra forma de ratear a relação sexual, uma vez que, do lado das mulheres, nada é dito que possa definir ou esclarecer o que quer que seja sobre a outra satisfação que não seja pela via do signo (Aristóteles), ou pela via da repetição da fantasia (Freud).

Aqui Lacan acusa que, mesmo tendo a ver com o gozo feminino, nem por isso as mulheres, fêmeas da espécie, conseguiram pronunciar o que quer que seja de concreto sobre ele. Se por um lado, tal como Freud mostrou, as mulheres participavam da função fálica através da reprodução dos corpos, Lacan por sua vez as fará participar do gozo fálico pela via do blá-blá-blá.

Esse negócio de relação sexual, se há um ponto desde onde isto se poderia esclarecer, é justamente do lado das damas, na medida em que é da elaboração do não-todo 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 que assim eu chegue a fazer aparecer algo de novo sobre a sexualidade feminina.

Há uma coisa que, desse não-todo, desse não-tudo, dá um testemunho estrondoso. Vejam como, com uma dessas nuances, dessas oscilações de significação que se produzem na língua, o não-todo muda de sentido quando lhes digo – nossos colegas, as damas analistas, sobre a sexualidade feminina, ela nos dizem algo, mas... não-tudo. É absolutamente contundente. Elas não fizeram avançar de um dedo a questão da sexualidade feminina. Deve haver uma razão interna para isto, ligada à estrutura do aparelho do gozo”. (Lacan, 1985: 78-79)

O que será demonstrado na seqüência de seu seminário é que as mulheres viram as costas para o gozo do não-todo por estarem atreladas ao gozo da linguagem, ao gozo da universalidade, do Um. Elas se atêm, no máximo, a inconsistir esse gozo, falar, falar e nada dizer, não chegam a nenhum lugar, a nenhuma definição, nenhuma elucidação ou transmissão da natureza desse outro gozo. A denuncia de Lacan do fato de que as mulheres analistas não fizeram andar a questão da sexualidade feminina apresenta, na verdade, toda a sua posição em relação à linguagem, ao signo e mesmo à lingüística.

Considerar que as mulheres nada dizem desse gozo advém de uma posição que espera que algo seja dito sobre isso pela via do signo, da unidade de sentido. Como diz Lacan, deve haver uma razão interna para que o desavisado discurso feminino não chegue a lugar nenhum no que se refere ao seu gozo, esta razão é que ele não pode ser pronunciado pela via do signo. A insistência em designar esse gozo pelo signo faz com que ele sempre recaia no blá-blá-blá, ou seja, faz com que a relação sexual rateie à maneira do macho.

Não se pode discernir melhor a estrutura do gozo feminino sem abordar a estrutura da linguagem, ou estrutura do discurso, e entender como esse aparelho de gozo estrutura a realidade. Talvez para isso Lacan tenha inaugurado sua lingüística. Ele faz andar a questão da sexualidade feminina porque aborda de frente o problema do signo, o problema da alienação na mestria da linguagem. A questão da sexualidade feminina não segue em frente sem a elucidação do discurso analítico, sem o esclarecimento da dimensão inconsistente do signo, ou da linguagem, e sem as conseqüências que se pode tirar disso.

Entramos, deste modo, de forma contundente numa sexualidade da linguagem que abandona decididamente a querela corpomacho/corpo-fêmeo. Não se trata de corpos, uma vez que mesmo as mulheres, dadas historicamente a experimentar as falhas do gozo fálico, não foram capazes de dizê-lo. O que de mais evidente as mulheres produziram foi a histeria que, de modo tosco, mostrou a dimensão enganadora da linguagem.

O outro gozo será enunciado pela psicanálise; ela é que passa a ter a obrigação de não negligenciar seu reconhecimento.

Retorno ao que ainda há pouco eu me levantava como objeções a mim mesmo, muito sozinho, isto é, que havia uma maneira de ratear a relação sexual, a do macho, e depois uma outra. Essa rata é a única forma de realização dessa relação se, como coloco, não há relação sexual. Portanto, dizer *tudo tem sucesso* não impede de dizer *não-tudo tem sucesso*, porque é da mesma maneira – isso rateia. Não se trata de analisar como isso tem sucesso. Trata-se de distinguir, a mais não poder, porque isso rateia. (Lacan, 1985: 79)

Parece-nos que Lacan visa estabelecer nesta comparação entre Aristóteles e Freud simplesmente uma aproximação quanto à natureza da satisfação que se obtém, satisfação que não é a das necessidades, mas a da fala, que corresponde ao gozo entendido como justo para o que se passa entre homem e mulher (Lacan, 1985: 87). Essa outra satisfação é a mesma para ambos, sendo que em Aristóteles ela está mais alienada aos universais, já que não considera a impossibilidade da relação sexual, enquanto que em Freud pode-se dizer que ela se obtém graças à fantasia, o que significa incluir nela a impossibilidade da relação sexual e o encontro com o real. Mas é preciso ir além e indagar sobre a outra forma de ratar a relação sexual.

No que se refere à Mulher, se acompanharmos o Seminário *Mais, ainda*, na sessão que são apresentados os matemas temos que: “O Outro não é simplesmente esse lugar onde a verdade balbucia. Ele merece representar aquilo com que a mulher fundamentalmente tem relação” (1985: 108).

Assim se coloca o modo como o gozo feminino (não importa que sexo anatômico o exerça) se apresenta como via de acesso, via de investigação para nossas relações com a verdade.

A questão é, com efeito, saber no que consiste o gozo feminino, na medida em que ele não está todo ocupado com o homem, e mesmo, eu diria que, enquanto tal, não se ocupa dele de modo algum, a questão é saber o que é do seu saber. (1985: 118)

Mais adiante, a relação entre a mulher e o Outro é mais bem esclarecida. Lacan retorna à definição de Outro como sendo apenas um lugar. Ao final da sessão de 13 de março de 1973, aula de apresentação dos matemas, observa-se:

Ao termo desta conferência de hoje, chego então, como sempre, à margem do que polariza meu tema, que é a seguinte, se pode ser colocada a questão do que ela sabe disso. Não é outra questão, senão a de saber se esse termo de que ela goza mais além de todo esse jogar que constitui sua relação ao homem, e que eu chamo de Outro,

significando-o por um A, se esse termo, ele, sabe alguma coisa. Pois é nisso que ela é ela própria sujeita ao Outro, tanto quanto o homem.
Será que o Outro sabe? (1985: 119-120)

Temos a sessão seguinte, tão importante no ensino de Lacan quanto a anterior, que trata da cisão entre saber e verdade. Acerca da pergunta sobre se o Outro sabe, nessa sessão Lacan responde:

É daí que eu digo que a imputação do inconsciente é um fato de incrível caridade. Eles sabem, eles sabem, os sujeitos. Mas enfim, mesmo assim eles não sabem tudo. No nível desse não-tudo não há senão o Outro a não saber. É o Outro que faz o não-tudo, justamente no que ele é a parte que de-todo-não-sabe nesse não-tudo. (1985: 133)

Guardemos essa designação do Outro como sendo a parte que de-todo-não-sabesse-não-tudo. É assim que se define em Lacan o sexo da Morte, discernido nos matemas por Magno. Encontramos nessa formulação: o que de-todo-não-sabe (Morte) no não-todo (Mulher). A Mulher infinitiza o Todo do saber estreada numa referência que, em última instância, anula o saber por completo. A mulher tem relação com uma suposta verdade que não se diz, mas que é pura operação de produzir verdades. Estamos diante da face muda da verdade, considerando que sua outra face só realiza através de um meio-dizer.

Lacan interceptou o gozo feminino na relação com esse elemento último do Outro, a própria fenda, o próprio lugar de sexuação, da pura quebra de simetria, como é melhor definida por Magno. Na forma como Lacan fala do Outro e da Mulher há um jogo com a ambigüidade da definição do Outro que o deixa entre a materialidade dos significantes (soltos, puros) e “uma diferença pura” que nunca se expressará e que a psicanálise escreve como $S(A/)$. Destacar do gozo feminino a referência ao sexo da Morte, ou ao Outro enquanto tal, enquanto o que de todo não sabe no não-todo, é o que resolve em alguma medida o impasse entre gozo feminino e gozo do Outro.

Na sessão *A função do escrito*, diz que somente o escrito pode inscrever o gozo da mulher em sua não existência, uma vez que ela só comparece na psicanálise como mãe. O gozo que a faz não-toda, “que a faz em algum lugar ausente de si mesma, ausente enquanto sujeito”, só pode ser retido graças à escrita, uma vez que para essa fenda a mulher arranja um filho como objeto *a*.

Notemos que ele fala da mulher como “ausente enquanto sujeito”, ou seja, remetida à dimensão da ex-sistência do dizer e não às verdades veiculadas em universalidade pelo sujeito. Aí reside o interesse da psicanálise que precisa abordar essa realidade pré-discursiva com um discurso, uma vez que “cada realidade se funda e se define por um discurso” (Lacan, 1985: 45). A abordagem é sutil e delicada, mas Lacan não recua quanto ao desafio, pelo menos não recua de enunciá-lo, dizendo que: “Quanto à análise, se ela se coloca por uma presunção, é mesmo por esta, de que se possa constituir, por sua experiência, um saber sobre a verdade” (1985: 123).

O objetivo da psicanálise é aproximar-se da estrutura do discurso em sua essência mais inconsistente, uma vez que sua consistência não garante a saída do impasse, a repetição infinita dos discursos é a prova disso. O ponto está na discordância velada entre o saber e o ser; o objetivo analítico é reduzir talvez o impacto desta discordância:

Essa discordância do saber e do ser, é isto que constitui nosso tema. O que não impede que também possamos dizer que ela não há, a discordância, quanto ao que conduz o jogo, segundo meu título deste ano, mais ainda. É a incompetência do saber ao qual ainda estamos presos. E é por aí que esse jogo, de mais, ainda, se conduz – não que por sabermos mais ele nos conduziria melhor, mas talvez houvesse melhor gozo, acordo do gozo com o seu fim. (1985: 162-163)

Vamos agora desenvolver a duplicação dos matemas da sexuação ampliando o ato de Lacan em relação às fórmulas que ele toma do pensamento de Aristóteles para impor-lhes uma outra configuração que compatibilize seu funcionamento com o que a psicanálise quer trazer.

É a partir desse passo-a-passo que me fez escandir algo de essencial, que temos de abordar essa luz que pode um receber do outro, Aristóteles e Freud. Temos que interrogar como seus dizeres bem poderiam encaixar-se, atravessarem-se um pelo outro. (1985: 84).

Não se trata apenas de ultrapassar Aristóteles, o mundo antigo, a alma; trata-se de absorver o engodo da crença na relação sexual. Esta é uma dimensão da linguagem e como tal ela diz respeito a um gozo.

Parte II

DO MATEMA AO POEMA

Capítulo 3

MATEMAS, LÓGICA E LINGUAGEM MATEMÁTICA.

Editou-se trimestralmente no Rio de Janeiro a partir de 1972 a revista *LUGAR em comunicação* com textos inéditos de seus autores e/ou tradutores. No primeiro número da revista, em um pequeno prefácio intitulado *Lugagem* (1972: 4-5) Magno, diretor cultural da edição, define que:

Lugar (é) linguagem. Linguagem-lugar aonde possibilitação de conjunto, impossível se não lá, conjunto matematicamente postulado como não-vazio, de elementos saturado ou (ável), mas vazio como marca de conjunto – seu traço circundante, em buraco, abismado. Lugar, zerodemarcado, infinitodemarcado, único aonde ajuntar inajuntáveis – até que alguma universal topia aponte no horizonte (Magno, 1972: 4).

E cita Foucault a perguntar-se onde coisas impensáveis poderiam se justapor senão no não-lugar da linguagem.

Concluindo tal prefácio, cita-se Breton para destacar “certo ponto do espírito desde onde a vida e a morte, o real e o imaginário, o passado e o futuro, o comunicável e o incomunicável, o alto e o baixo, deixam de ser percebidos contraditoriamente”. Esse é o fundamento onde se instaura a linguagem-lugar, o lugar do espelho que faz linguagem que não é o reflexo (imagem) mas o espelho mesmo. É essa báscula do sentido, a princípio o lugar mesmo do espelho, que progressivamente a teorização do Revirão tenta cercar, definir e operacionalizar.

No entanto, o que marca bastante a posição epistemológica do autor na época se encontra no primeiro texto de abertura da revista, que é uma tradução feita por Magno de *O*

surracionalismo (1972: 6-9.) de Gaston Bachelard. Quase temos vontade de apresentá-lo na íntegra pois este texto é extremamente representativo do pensamento psicanalítico e, como não poderia deixar de ser, da posição inicial de Magno acerca da psicanálise.

Vamos tomar o trecho inicial:

Quase sempre se confunde a ação decisiva da razão com o monótono recurso às certezas da memória. O que sabemos bem, o que experimentamos várias vezes, o que repetimos fielmente, facilmente, calorosamente, dá uma impressão de coerência objetiva e racional. O racionalismo tem então um gostinho escolar. Torna-se elementar e penoso, alegre como uma porta de prisão, acolhedor como uma tradição. Vivendo no “subterrâneo” como dentro de uma prisão espiritual é que Dostoiewski pôde escrever, desconhecendo o verdadeiro sentido da razão viva: “A razão conhece apenas o que ela conseguiu aprender”. E, no entanto, para pensar, quanta coisa há primeiro que desaprender!

E então, virar o racionalismo do passado do espírito para o futuro do espírito, da lembrança para a tentativa, do elementar para o complexo, do lógico para o surlógico, eis algumas tarefas indispensáveis para uma revolução espiritual.

Para isto, é necessário, por tentativas sutis, levar a razão não só a duvidar de seu trabalho, mas ainda a se dividir sistematicamente em cada uma de suas atividades. Em suma, **é preciso devolver à razão humana sua função de turbulência e de agressividade**. Contribuiremos assim para fundar um surracionalismo que multiplicará as ocasiões do pensar. Quando este surracionalismo tiver encontrado a sua doutrina, ele poderá ser posto em relação com o surrealismo, pois a sensibilidade e a razão serão devolvidas, uma e outra, juntamente, à sua fluidez. O mundo físico será experimentado em novos caminhos. Compreenderemos de outro modo e sentiremos de outro modo. Estabeleceremos uma **razão experimental** suscetível de organizar surracionalmente o real, como o sonho experimental de Tristan Tzara organiza surrealisticamente a liberdade poética. Podemos, portanto, prever duas ordens de tarefas espirituais, aliás já visíveis, em estado de esboço, no desenvolvimento científico de uma época: a razão se dividirá a si-mesma, por uma dialética interna – a razão se dividirá sobre o obstáculo experimental, por uma dialética externa. A interferência destas duas dialéticas determinará, em terceiro lugar, surempirismos de uma estranha mobilidade, de uma estranha força inovadora (Bachelard, 1972: 6).

Destacamos que essa citação resume de boa forma a filosofia de Bachelard. Sua proposta exige que se considere o corte científico como uma revolução do pensamento que doravante tem o poder de forçar a filosofia a pensar. A ciência tem o poder de forçar a filosofia a pensar, ela tem o poder de mudar suas categorias e exigir uma nova razão conceitual.

Essa nova razão conceitual é requerida em função do encontro da razão com o real que se sucede tanto pela via da razão quanto pela via do real (empirismo). São duas vias

de ascese para a razão polêmica que coincidem com os dois extremos da abordagem epistemológica: a via marcada pelo racionalismo e a via marcada pela experiência (empirismo). A razão se dividiu e de suas hiências foi possível articular, pensar, sonhar, propor uma nova postura racional. É uma nova condição para o pensamento que é preciso estabelecer. Como nos diz na citação, o Surracionalismo precisa encontrar sua doutrina para que o mundo físico seja experimentado por novos caminhos.

Consideramos a psicanálise uma herdeira legítima da proposta de Bachelard, ela é a tentativa de fazer vingar este surracionalismo no esforço de elaborar uma doutrina que fale minimamente do acesso a este lugar, ou do advento desta razão.

Como diz Lacan no seminário 11, a psicanálise pode chamar o sujeito de novo à casa, no inconsciente. Acreditamos que a teoria do sujeito de Lacan pode ser considerada como uma resposta às questões trazidas por uma proposta de uma filosofia aberta que trabalhasse em direção ao desconhecido tal como a ciência o faz. Bachelard se opunha a uma filosofia garantida pela identidade do *eu penso*. Nos diz Trotignon:

Os verdadeiros obstáculos da ciência, não são de modo algum o 'senso comum', que é de fato uma forma histórica determinada e não uma natureza pré-reflexiva do entendimento humano, mas os sistemas relativamente coerentes de pensamentos generalizados de maneira abusiva. Um pensamento exata e cientificamente determinado não é um sistema acabado de dogmas evidentes, mas uma incerteza generalizada, uma dúvida em alerta, um tropeção daquilo que é o mais verdadeiro e o mais importante para o sujeito pensante, de modo que o sujeito que produz a ciência é necessariamente um sujeito descentrado e dividido, ligado à prática mas separado de *sua* prática, postulando que aquilo que ele sabe é duvidoso, em nome mesmo do funcionamento dos princípios pelos quais acaba de estabelecer que aquilo que ele sabe é verdadeiro. Quando Lacan diz que o sujeito da psicanálise é precisamente o sujeito da ciência, desenvolve e retoma uma proposição que apóia toda a empresa epistemológica de Bachelard. (1969: 102).

Com Lacan teremos a certeza do *eu sou* e do *eu penso* suspensa à certeza da dúvida, sendo Freud quem melhor dá o seu alcance encaminhando-a na questão do inconsciente: a dúvida é signo de resistência, ela é o ponto de certeza desde onde se prossegue. A certeza

ontológica de Descartes baseada em uma substância do pensamento, a *res cogitans*, é substituída pelo estatuto ético do inconsciente (Lacan, 1990 37), que pode “chamar o sujeito de volta para casa” (1990: 51) e fazê-lo percorrer os pensamentos que conduzem ao real desconhecido e sempre evitado, denunciados por Bachelard na filosofia cartesiana.

Chama-nos a atenção a transposição quase automática que poderíamos fazer da questão enunciada por Bachelard em termos de um terceiro lugar, de uma razão surempirista, surracionalista e essa posição sexual única que Magno com a teoria do Revirão tenta circunscrever ainda que neste momento de forma muito atrelada à categoria de sujeito. Donde o valor que estamos dando a este texto que inaugura a revista. Bachelard é representativo por demonstrar a sexualidade própria do pensamento que a ciência conseguiu de forma descentralizada apresentar, atingindo o real por duas vias distintas, e que concerne diretamente à psicanálise e o que ela define como sexual.

Segundo Bachelard, a dialética do pensamento racional só aparece no século XIX com Hegel no pensamento metafísico e Lobatchewsky no pensamento geométrico. Em sua dialética interna a razão se dividiu muito mais em função da matemática do que da filosofia. Hegel nos coloca diante de uma dialética *a priori* onde a liberdade de espírito é incondicionada e por isso mesmo desértica demais. É com Lobatchewsky que algo mais concreto se afirma e mostra a nova realidade do pensamento:

Bem superior (que a de Hegel) é a dialética instituída ao nível das noções particulares, *a posteriori*, depois que o acaso ou a história tenham trazido uma noção que fica, por isso mesmo, contingente. A partir do dia em que Lobatchewsky dialetizou a noção de paralela, ele convidou o espírito humano a completar dialeticamente as noções fundamentais. Uma mobilidade essencial, uma efervescência psíquica, uma alegria espiritual se encontravam associadas à atividade da razão. Lobatchewsky criou o humor geométrico ao aplicar o “esprit de finesse” ao “esprit de géométrie”; **ele promoveu a razão polêmica à categoria de razão constituinte**; fundou a liberdade da razão em relação a si mesma, ao abrandar a aplicação do princípio de contradição. (1972: 7)

Lobatchewsky (1840) funda a geometria não euclidiana. O teorema V de Euclides não era evidente por si mesmo e necessitava portanto ser demonstrado matematicamente. É na tentativa de demonstrá-lo que Lobatchewsky, Bolyai e Gauss fundam a nova geometria.

Tal gesto libertador de Lobatchewsky foi logo capturado por lógicos e formalistas que “despsicologizaram” a nova conquista espiritual.

Ai de nós! Depois desse trabalho de vaziar em formas bem vazias todo o pensamento, depois dessa tarefa de encarniçado sub-realismo, o espírito não se tornou mais alerta e mais vivo, e sim mais frouxo e desencantado.

Qual é então o dever do surracionalismo? É retomar essas formas, tal como forma bem depuradas e economicamente manipuladas pelos lógicos e preenchê-las psicologicamente, recolocá-las no movimento e na vida. (1972: 7)

Agir de forma surracional do ponto de vista interno da razão é ter a exata noção de que tudo depende da “escolha dos axiomas”, é abrandar a razão dogmática contribuindo para “singularizar as diversas filosofias racionalistas, para (de modo a) reindividualizar a razão” (1972:7). São multifários os assentamentos axiomáticos que circunscrevem verdades regionais. Aceitar a contingência das filosofias racionalistas ou mesmo da matemática e seus axiomas de partida é garantir o exercício unificado e potencializado da razão.

A razão não é o que diz a tradição e sim um lugar de absoluta liberdade para o espírito humano. Hegel e Lobatchewsky marcam momentos onde a razão se divide dela mesma e questiona seus próprios fundamentos.

A atectonia da razão propicia uma outra ordem de relação com a experiência:

Nada de hesitações: é preciso passar para o lado em que se pensa a mais, em que se experimenta o mais artificialmente, em que as idéias são o menos viscosas, em que a razão gosta de estar em perigo. **Se, numa experiência, não pomos em jogo nossa razão, essa experiência não vale a pena de ser tentada.**

Além disso, o risco da razão tem que ser total. É seu caráter específico ser total. Tudo ou nada. Se a experiência é bem sucedida, sei que ela mudará de cabo a rabo o meu espírito. Faço uma experiência de física para mudar meu espírito. Aliás, que poderia eu fazer com uma experiência a mais que só viesse confirmar o que eu sei e, conseqüentemente, o que eu sou? (1972: 8, grifos no original)

Está dada portanto as duas vias ou, como Bachelard dizia na primeira citação que fizemos, as duas ordens de tarefas espirituais: a razão se divide a si mesma na suspensão de seus dogmas, (Hegel e Lobatchewsky); e a razão se divide sobre o obstáculo experimental, a experiência é instrumento da razão, ela não importa mais como dado bruto a ser organizado nem como validação da razão.

Essas duas vias até então separadas na história da razão apresentam cada uma por seu turno uma espécie de exercício surracionalista. Há, contudo, convergência para um lugar Surracionalista por excelência, para uma nova condição da razão unificada. Sua unificação no entanto não é ao modo de uma síntese das vias precedentes. O que se inaugura é um novo exercício do espírito, da razão:

Estamos agora diante de uma ambigüidade redobrada. As dialéticas iniciais das noções *a priori* se defrontam com as dialéticas finais das noções experimentais. O real, desacorrentado, faz eco à nossa liberdade de espírito. Nada mais pode nos oprimir. Em particular, a realidade não mais está encarregada de nos induzir em erro. Seu irracionalismo só permanece maciço se a abordarmos com uma razão mal ritmada. (1972: 8-9)

Esta nova razão que então surge no horizonte tem garantia de vigor e juventude, antes de mais nada, na luta consigo mesma.

Referida a uma divisão única, alimentada pela via racionalista e pela via empírica, a razão assim erigida não deve buscar a coerência estática de um sistema metafísico. Não devemos crer na necessidade de estancar o pluralismo racional com uma mera síntese dos contrários:

Basta, ao contrário, nos desembaraçarmos desse ideal de identificação para que as dialéticas racionais sejam imediatamente apoderadas pelo movimento. Então, ao racionalismo fechado se substitui o racionalismo aberto. A razão felizmente inacabada não pode mais sonejar numa tradição; ela não pode mais contar com a memória para recitar suas tautologias. Torna-se para ela necessário, incessantemente, provar e por-se à prova. (1972: 9)

A doutrina do inconsciente dá ao Surracionalismo uma consistência inusitada já que a nova razão se expande do estrito campo científico. A psicanálise se arroja a ocupar este

lugar discernido por Bachelard. Este texto de 1936 é paradigmático por apresentar de modo simples a razão que se trata de afirmar e para aludirmos à relação estreita da psicanálise, principalmente com Lacan, com a epistemologia. Muitas das questões postas e enunciadas pela epistemologia encontra em Lacan um desenvolvimento à altura. Reiteramos que não é á toa ser este artigo aquele que inaugura a revista *Lugar em Comunicação*.

Neste mesmo volume, em texto próprio denominado *O Hífen da Barra*, Magno toma a barra entre significante e significado e a pensa como o mais próximo possível do espelho que permite a “trans-gressão saudável”, desejante e não coalescida.

Metáfora e metonímia são as duas formas do inconsciente bascular a barra do signo e existir essa barra é o que permite a subversão constante da significação. Coalescer alguma transposição da barra instaura o arbitrário do signo e sua linearidade. O desejo e o inconsciente, no entanto, não respeitam os signos que assim se apresentam.

Magno denomina *Gerúndio* a esse movimento perene da razão. Dando origem a uma proposta que mais de vinte anos depois se apresentará com o nome de Transformática apoiada na idéia de um lugar chamado Gnoma. Magno define que:

Gerúndio. De seu conhecimento é de advir a ferramenta de permitir alguns avanços mais abertos e seguros. Rigor que se anuncia em retomada de dizeres consagrados. (1972: 37)

Trata-se de agir contra os signos nesta “retomada de dizeres consagrados”, retomando a cultura de forma antropofágica.

Podemos para meros fins didáticos reduzir o que é exposto por Bachelard a uma luta da razão do significante contra a razão do signo, ou a uma luta da lógica da diferença

contra a lógica da identidade (Sampaio, 2001), ou da lógica do não-todo contra a lógica do Todo (Lacan).

Falar isso, entretanto, pode ser recair no engano dos lógicos e formalistas acusados por Bachelard de desrealizar, despsicologizar a recém conquistada liberdade da razão. Essa é a luta dos matemas: ao formalizar, banalizam e reduzem a experiência, arrancam-lhe a polifonia e a potência da postura ou do ato.

Mas trazem a ajuda de serem um suporte para o pensamento.

Achamos por bem trazer este texto de Bachelard para deixar claro ao leitor que o quadro que vamos propor NÃO se arroja a ter alto valor de transmissão dogmática. Não pretendemos aprisionar toda a extensa rede de reflexão psicanalítica em um esquema de matemas, letras e axiomas.

O exercício que iremos apresentar é apenas um brinquedo, uma montagem possível construída com boa dose de permissividade e com muita liberdade de sentido. E a articulação, a brincadeira que podemos fazer com a lógica fundada por Aristóteles é somente curiosidade de ver onde as letras dadas por Lacan aos matemas poderiam nos conduzir. Por que se utilizar destas letras? De que contexto elas são retiradas e o que querem dizer? Estas foram as perguntas basais que orientaram nosso interesse.

Aristóteles fundou o silogismo circunscrevendo regras para o que se conhece como lógica clássica (princípio da não-contradição; princípio do terceiro excluído; princípio de identidade). Kant chegou a declarar que em termos de lógica nada mais poderia ser feito. A lógica clássica portanto reinou soberana por quase dois mil anos.

No século XIX Gottlob Frege letrificou a lógica e nos forneceu as letras tal como utilizadas por Lacan. O quadro que apresentaremos adiante traz o “cálculo” da predicação das proposições aristotélicas tal como Frege as logicizou e escreveu. Essas fórmulas não se

encontram em Aristóteles mas derivam das regras da lógica por ele circunscritas e assentadas como (único) instrumento de validação da razão ou do pensamento.

Vale a pena abriremos aqui um parênteses para apresentar de modo bastante resumido alguns dos desdobramentos da lógica, principalmente no século XX. Muitos avanços foram alcançados e a era tecnológica que aos poucos foi se instalando nos últimos trinta ou quarenta anos é em grande parte auxiliada pelo desenvolvimento da lógica ou linguagem matemática.

O movimento de criação das linguagens matemáticas foi tão intenso que há quem defenda que a epistemologia deve na verdade centrar sua reflexão na abordagem dos problemas das linguagens matemáticas. Essa é a posição, por exemplo, do lógico brasileiro Newton da Costa autor de um sistema de lógica em muito responsável por esse avanço tão intenso das linguagens matemáticas.

A partir do século XVII tornou-se mais clara a relação entre lógica e linguagem. Leibniz inspirou-se na álgebra para desenvolver uma linguagem livre de ambigüidades e propôs uma linguagem simbólica artificial. Começa com isso um projeto moderno de encontrar uma linguagem matemática que concluísse sobre *todo* o pensamento possível.

Somente em meados do século XIX atingiu-se o ideal de uma lógica simbólica inspirada na linguagem matemática. Isso significa que há cálculos que podem ser interpretados sem referências a números ou quantidades. Assim a lógica passa a fazer parte da matemática, se mistura com a matemática. Boole e Morgan e posteriormente Frege, Russell e Whitehead apresentam uma nova concepção de proposição lógica.

A lógica foi se tornando uma ciência formal da linguagem que segue certos critérios e padrões de funcionamento. Tornou-se uma linguagem de formas puras, sem conteúdos,

uma linguagem das proposições e as relações entre as proposições acentuando uma característica de disciplina matemática.

Newton da Costa fundou a lógica paraconsistente em 1958 com a tese “Sistemas Formais Inconsistentes” defendida no departamento de matemática da Universidade Federal do Paraná, que depois de alguns anos conseguiu reconhecimento internacional e foi amplamente difundida e propagada caracterizando fortemente a escola latinoamericana de lógica. Antes dessa tese, grosso modo, todo sistema inconsistente era necessariamente trivial, ou seja, não permitia legitimar as inferências ou teoremas. Num sistema trivial não podemos diferenciar deduções de não-deduções o que o torna destituído de interesse.

A criação da lógica paraconsistente é considerada como um dos mais importantes desenvolvimentos da lógica na segunda metade do século XX. Esta lógica rompeu com o paradigma caracterizado pela lógica aristotélica possibilitando aceitar a existência de teorias inconsistentes e a coexistência de sistemas lógicos incompatíveis.

Tanto Lacan quanto Magno não abandonam nem desconsideram em demasia o aspecto lógico e matemático, muito pelo contrário, buscam pela via da lógica uma forma de ilustrar e mesmo transmitir a abertura da razão que a psicanálise necessariamente deve afirmar.

Mas é claro que não devem ser medidos por isso e sim pelo contrário, por darem espírito ao sonolento reino da lógica.

Acreditamos que a matemática pode ser considerada como um objeto *a* para a teorização lacaniana, ou pelo menos para alguns psicanalistas. Com a matemática correu-se atrás de uma possibilidade completa de transmissão ou de inscrição no real que se mostrou totalmente falaciosa. Entretanto, se apresenta como suporte a um sem número de simbolizações e construções interpretativas que ao fim não sabemos se nos aproximam ou

distanciam da questão analítica mas de todo modo nos possibilita percorrer e articular inúmeros conceitos importantes para a sua reflexão.

Ao final de seu ensino, Lacan é mais e mais explícito: *o golpe da psicanálise não será matemático* (1985: 159), ou ainda *Não é do lado da lógica articulada – ainda que eu aí deslize na oportunidade – que se deve sentir o alcance de nosso dizer* (1998: 6).

Toma cada vez mais peso para Lacan a poesia, que doravante deve mostrar seu poder de dizer e re-dizer a questão analítica. Adiante poderemos acompanhar como que o Revirão vem em função justamente desta questão da poesia.

A via que escolhemos para falar disso foram os matemas sexuais da psicanálise.

As chamadas Fórmulas Quânticas da Sexuação derivam de Aristóteles e estabelecem relações entre o quantificador de universalidade (\forall) e o quantificador de existência (\exists). O semantismo relacionado a esses quantificadores marcam uma relação estreita entre o quantificador de universalidade, a função da linguagem e a posição ética. Somente a linguagem pode colocar a universalidade, reconhecida aqui como a constituição de um signo que garante um sentido para o Todo, e que faz padecer o quantificador de existência de uma relação com a universalidade, seja ela posta (todo) ou rompida (não-todo).

A partir do que foi apresentado com Lacan no Seminário XX, *Mais ainda*, acerca de Freud, Aristóteles e o que ele chamou de Outra satisfação, a satisfação dos universais, acreditamos que se possa considerar esse gozo, que é o gozo fálico, o gozo do Um como respondendo não apenas pelas fórmulas usadas por Lacan para designá-lo (lado Homem: $\exists x \sim \phi x \quad \forall x \phi x$), mas respondendo também pelos axiomas, implicações e equivalências que se encontram na predicação positiva da lógica clássica. A lógica inaugurada por Aristóteles é

representativa do modo como o homem pensa, no sentido que dá Lacan ao nos dizer que o “homem pensa com o pensamento de Aristóteles”, que o homem pensa com sua alma com objetivo de zelar pela fidedignidade entre o pensamento e o pensado.

Tivemos contato com a axiomatização de Aristóteles no livro de Luiz Sérgio Sampaio *A lógica da diferença* (2001: 50-51) que a reporta a Hilbert e Ackermann em *Principles of Mathematical Logic* (1950 *apud* Sampaio, *op. cit.*). A idéia central do livro é o reconhecimento da lógica da diferença como lógica fundamental junto com a lógica da identidade. No capítulo intitulado *Realizações paraconsistente e paracompleta* (2001: 41-54) encontramos que:

A lógica da diferença pode ser intuitivamente pensada como a lógica clássica subtraída ao governo do princípio do terceiro excluído, tomado este em seu pleno e verdadeiro sentido. Mais fraco do que o terceiro excluído terá que ser, portanto, o seu princípio básico: este nos garantirá apenas que o segundo esteja incluído, mas não que um terceiro esteja por isto automaticamente excluído. O mais essencial deste princípio tão-somente lógico-diferencial, só pelo nome se depreende, é deixar livre a possibilidade de um terceiro valor, indefinido, além do verdadeiro e do falso, e cujo sentido pode tanto ser o da sobredeterminação, verdadeiro e falso, isto é, paradoxal, quanto o da subdeterminação, nem verdadeiro nem falso. Estas alternativas determinam os dois modos de realização da lógica da diferença, ora como lógica paraconsistente – que aceita a sobredeterminação, sem contudo trivializar o universo do discurso –, ora como lógica paracompleta ou intuicionista – que aceita a subdeterminação, deixando parcialmente aberto o seu universo discursivo. (Sampaio, 2001: 41)

Este capítulo do livro de Sampaio trata de apresentar essas duas versões da lógica da diferença no nível proposicional e do “cálculo” de predicados. O autor apresenta então o que se chama de *axiomatização do cálculo de predicados clássicos de primeira ordem* (2001: 49) para mostrar a axiomatização regida pela lógica paraconsistente e paracompleta (exemplos de lógica da diferença) ou seja, enfraquecida em relação ao princípio do terceiro excluído.

Deste estudo veio-nos a vontade de entender o lugar dos matemas da sexuação de Lacan e qual o tipo de relação que eles estabelecem com a predicação formal da lógica. É basicamente este exercício que iremos apresentar.

Temos então o “cálculo” da predicação positiva com as setas apresentando as implicações e as setas duplas apresentando as equivalências:

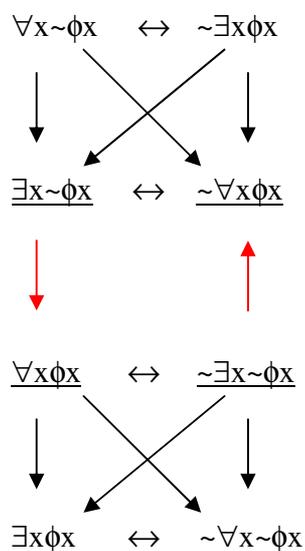
$$\begin{array}{ccc}
 \underline{\forall x\phi x} & \leftrightarrow & \underline{\sim\exists x\sim\phi x} \\
 \downarrow & \swarrow & \downarrow \\
 \exists x\phi x & \leftrightarrow & \sim\forall x\sim\phi x
 \end{array}$$

Como nos diz Sampaio “como o princípio do terceiro excluído garante o mesmo grau de definição de qualquer predicado Φ e de sua negação $\sim\Phi$, tem-se que” (2001: 50):

$$\begin{array}{ccc}
 \underline{\forall x\sim\phi x} & \leftrightarrow & \underline{\sim\exists x\phi x} \\
 \downarrow & \swarrow & \downarrow \\
 \underline{\exists x\sim\phi x} & \leftrightarrow & \underline{\sim\forall x\phi x}
 \end{array}$$

Foi desta forma que entendemos a especificidade que Lacan coloca nas lógicas do todo e do não-todo que ele define em Homem e Mulher através dos matemas escolhidos a dedo (as fórmulas sublinhadas). Elas unem os termos de modo peculiar e totalmente arbitrário em termos de lógica mas não em termos do semantismo da questão analítica que se pode fixar com esse gesto audacioso de Lacan.

Entendamos portanto que as fórmulas dos matemas de Lacan unem fórmulas da predicação positiva de uma função com fórmulas da sua predicação negativa. Para melhorar nosso diagrama, invertamos a ordem das predicações, temos a de cima sendo a predicação negativa e a de baixo a predicação positiva:



Uma vez entendido isso, demos mais um passo e aceitamos conjugar tal como Lacan fez a predicaco positiva junto com a predicaco negativa, uma vez que a junoes que ele apresenta para as fórmulas Homem e Mulher no se encaixam na predicaco clssica, como era previsto, mas tambm no se encontram na predicaco paraconsistente, nem na paracompleta que so justamente realizaoes da lógica da diferena (que Sampaio chega a chamar de lógica do significante).

Nossa hipótese de que a lógica da diferena pudesse falar um pouco da lógica do no-todo no se confirmou e na verdade no h correlao em termos formais. A ttulo de curiosidade deixamos aqui os "clculos" da predicaco para as lógicas paracompleta e paraconsistente que Sampaio nos apresenta no captulo citado por nós.

Quantificaco paraconsistente:

$$\begin{array}{ccc} \forall x \phi x & \leftarrow & \sim \exists x \sim \phi x \\ \downarrow & \swarrow & \downarrow \\ \exists x \phi x & \leftarrow & \sim \forall x \sim \phi x \end{array}$$

$$\begin{array}{ccc} \forall x \sim \phi x & \leftarrow & \sim \exists x \phi x \\ \downarrow & \swarrow & \downarrow \\ \exists x \sim \phi x & \leftarrow & \sim \forall x \phi x \end{array}$$

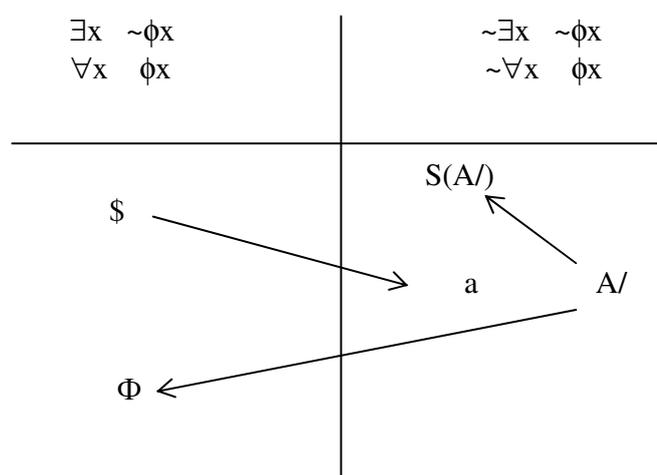
Quantificação paracompleta:

$$\begin{array}{ccc} \forall x \phi x & \rightarrow & \sim \exists x \sim \phi x \\ \downarrow & \swarrow & \downarrow \\ \exists x \phi x & \rightarrow & \sim \forall x \sim \phi x \end{array}$$

$$\begin{array}{ccc} \forall x \sim \phi x & \rightarrow & \sim \exists x \phi x \\ \downarrow & \swarrow & \downarrow \\ \exists x \sim \phi x & \rightarrow & \sim \forall x \phi x \end{array}$$

Capítulo 4

OS AXIOMAS FUNDAMENTAIS DA PSICANÁLISE: LACAN, ARISTÓTELES E MDMAGNO.



O quadro acima é apresentado no início da sessão VII do Seminário *Mais, Ainda*, tratando de aula proferida por Lacan em 13 de março de 1973.

Com a intenção de alertar sobre a ilusão de acreditarmos tudo saber com o quadro, Lacan declara sobre a sua inscrição:

Confesso a vocês que nunca a escrevi em nenhum lugar, e em nenhum lugar a preparei. Ela não me parece exemplar senão, como de hábito, para produzir o mal-entendido (Lacan, 1985: 106).

Vimos anteriormente de que maneira o quadro é na verdade uma tentativa de formulação do mal-entendido a que a linguagem obrigatoriamente nos condena. Mal entendido de um gozo sexual totalmente vinculado ao modo de existência, ação, e articulação da linguagem.

Os matemas prestar-se-ão ao mal entendido uma vez que, ao serem formulados para reduzir ao essencial o semantismo que percorre a questão psicanalítica, eles ao contrário,

apresentam ambigüidades, imprecisões e toda ordem de engano que sua necessária ligação com o sentido analítico permite e propicia.

4.1 – AS FÓRMULAS DE LACAN

O que se segue trata da parte lógica das fórmulas de Lacan de modo a discernir a novidade em relação à lógica de Aristóteles e por que motivo tais fórmulas necessitam se apresentar de modo não usual. Interessa-nos buscar aquilo que está contido na subversão feita por Lacan da formulação aristotélica.

Iniciaremos pelo lado esquerdo, dito Homem, e pelo quantificador de universalidade, isto é, a fórmula que representa o Todo ($\forall x \phi x$) e que se afirma por inteiro, universal, devendo ser lida como “Todo x está em função fálica de x”.

Lacan apresenta seus matemas no texto *O Aturdido* (1972) e em seu Seminário *Mais, ainda* (1972-73). Temos que:

À esquerda, a linha inferior, $\forall x \phi x$, indica que é pela função fálica que o homem como todo toma inscrição, exceto que essa função encontra seu limite na existência de um x pelo qual a função ϕx é negada, $\exists x \sim \phi x$. (1985: 107).

Nesta parte do quadro, a função fálica encontra o limite de sua inscrição no quantificador de existência, que marca a existência de algo que nega a função, isto é, $\exists x \sim \phi x$ (“existe x que nega a função fálica de x”).

Isto que se excetua – algo, alguém, o ato falho da relação sexual ou, em matemática, o $x = 0$ – marca o limite da função fálica e permite-lhe inscrever-se como Todo na segunda fórmula.

Marcar com uma existência o que se excetua da função fálica ou, dito de outra forma, marcar o limite da função fálica com uma existência assinala a função paterna em

psicanálise. Para a teoria de Lacan, essa fórmula primeira expressa a função do pai real e a forma mítica que marca a sua existência. O pai é, assim, o pai morto, valendo como referência o mito de *Totem e Tabu*, no qual Freud equaciona a origem da função paterna e da moralidade na cultura, que submete a todos de forma universal.

A figura paterna tem o privilégio de ocupar este lugar na medida em que representa a possibilidade do gozo pleno. Por essa razão, o esclarecimento de Freud sobre o pai da horda em *Totem e Tabu* (1924) torna-se um elemento muito importante, uma vez que ali se apresenta o lugar do gozo desmedido, incestuoso e violento que deve ser abdicado em nome da lei que restitui a cada um o direito de gozo (Nome do Pai), marcado, todavia, por uma queda ou redução do *quantum* de satisfação obtida. Para Lacan, pode-se afirmar que se trata de uma redução ao possível. “Não há universal, portanto, que não se reduza ao possível” (*O Aturdito*, 2003: 450)

Essa existência em exceção é suposta a partir da função fálica, e somente por isso pode-se dizer que ela dá a localização do pai real e mítico, que só pode ser circunscrito como existência não castrada a partir da castração. Lacan diz que “o um que existe é o sujeito suposto de que aí a função fálica não compareça. É apenas um modo de acesso sem esperança à relação sexual (...)”. (2003: 459)

Mesmo que a impossibilidade de exercício deste lugar e a lei distributiva do direito ao gozo impliquem uma restrição de gozo, não nos enganemos, o ponto visado pela função fálica, na medida em que representa a função desejante por excelência, é este ponto de exceção, essa existência que supostamente frui de um gozo pleno e que portanto nega a função fálica.

Por essa razão, a relação sexual pode também ser localizada no lugar da exceção. Supõe-se que a relação sexual seja plena. Tal plenitude, entretanto, comparece num átimo

alucinatório, num recobrimento total do objeto pela fantasia, onde a evocação do objeto se confunde com o seu comparecimento. Por esse ponto de vista, o ato sexual é um ato falho.

Tal realização de desejo, longe de apaziguar a função desejante, é na verdade o seu fundamento, uma vez que coloca o sujeito diante (do real) da impossibilidade da relação sexual e da impossibilidade de uma satisfação efetivamente plena e definitiva. Portanto, as duas fórmulas também tratam da experiência de satisfação e da operação de instauração do objeto perdido e para sempre desejado. É assim que, ao nosso ver, se instala a forma masculina de ratear a relação sexual.

A relação dos quantificadores do lado esquerdo do quadro vem dar conta do que Freud apresentou com o Édipo e suas conseqüências para a estrutura do desejo. Como não poderia deixar de ser, anuncia ainda a relação com o objeto do desejo, o objeto *a* que vem funcionar em relação ao impasse instaurado.

Equaciona-se, nesse ponto, a operação de castração que apresenta o fundamento da linguagem no mal entendido, no equívoco, na produção de uma miragem vertiginosa de gozo que condena o sujeito ao desejo, colocando-o, portanto, por inteiro na função fálica. Neste lado Homem, encontra-se a correlação lógica de duas fórmulas que Lacan propõe para expressar que o fundamento do Todo não está nele mesmo. O fundamento da universalidade encontra-se alhures, no que se excetua dela. Essa ordenação é compatível com as contribuições trazidas por Cantor e Godel na matemática (Sampaio, 2001, 140).

Neste ponto, nota-se a presença da posição teórica inicial de Lacan a partir da idéia da natureza perdida, de que o homem estabeleceu um corte com a natureza e é determinado pelas leis da cultura. Essas fórmulas falam da operação de castração e assunção da linguagem, de noções que estão presentes desde o começo do ensino de Lacan.

Para a psicanálise, o todo da predicação fálica exige, como complemento necessário, a existência de um ponto de fuga, lugar *de e para* onde a função se orienta. Essas fórmulas demonstram que a existência anterior à função fálica é perdida e que, na tentativa de restauração, o que se recupera já não é mais a mesma existência.

Observa-se, ainda, de forma insinuada, o vetor inverso da recuperação de uma existência que se excetua da universalidade fálica da linguagem e que se confunde com a questão do re-encontro com o objeto perdido. Como disse Lacan, a existência em exceção *é apenas um modo de acesso sem esperanças à relação sexual*. É em relação ao objeto que se reanimam as esperanças, esse objeto se aloja do lado da Mulher, ele representa o outro sexo no que ele entra na dinâmica da castração e da função fálica. Torna-se evidente, dessa forma, o impulso próprio da função fálica, imperativo gozoso do desejo em direção ao objeto, ou seja, a problemática do gozo fálico.

Na seqüência, pode-se observar a apresentação das formulações que expressam o não-todo, isto é, os matemas do lado direito que Lacan denomina Mulher. A posição em que se encontram esses matemas revela sua disponibilidade a todo ser falante, machos ou fêmeas. Se o falante se inscreve nesse ponto, ele não permitirá que lhe seja atribuída qualquer universalidade da função fálica; ele será o não-todo, o que significa que “tem a opção de se colocar na ϕx ou bem de não estar nela” (1985: 107). Será possível notar adiante quais são os verdadeiros termos dessa opção.

A primeira fórmula do lado direito aponta para o fato de não existir pessoa alguma que negue a função fálica ($\sim \exists x \sim \phi x$), afirmando ao seu modo que *todos* os seres existentes estão submetidos à função fálica. Pontualmente, o que se considera é que não há existência fora da função fálica.

Na medida em que não há nada que nega a função fálica verifica-se que ela não pode fechar um Todo, universalizar-se. Por não obedecer a condição da exceção que funda a regra, decorre portanto a segunda fórmula, a do não-todo, que revela que o “não-todo x está na função fálica de x” ($\sim\forall x \phi x$).

A função fálica advém da castração e constitui-se como a afirmação de algo diante da possibilidade de sua negação. Ela supre com a linguagem a ausência da relação sexual através do mal entendido, do ato falho, da miragem, do semblante. Em lugar da satisfação, o desejo. Ela é uma parcialidade de gozo que se afirma com a linguagem diante da negação do requerido gozo pleno do ser. Para a linguagem, é um fazer sentido referido ao não-sentido, ao ab-senso. O Falo, portanto, implica concomitantemente afirmação e negação e é isso que o torna o significante do desejo, dando-lhe o tom de uma *Aufhebung* (1998a: 699).

Deste modo, se partimos de uma afirmação pura e simples da função fálica, desmentindo ou negando a existência da exceção ($\sim\exists x \sim\phi x$), a consequência é que não se pode universalizar a afirmação, uma vez que não houve operação alguma de retirada, isto é, de excetuação daquilo que a nega. Não se instaurou, portanto, o limite para a afirmação. “O universal do que elas desejam é loucura” (1993:70), afirmará Lacan em *Televisão*.

A negação da função fálica para este lado do quadro comparece na expressão da não-toda submissão de x à função fálica de x. Se não há alguém que negue a função fálica, que encarne sua negação e dê o seu limite, seu ponto de fuga, não-todo x, estará, portanto, incluso nesta função. Resultam daí as fórmulas do canto direito, que devem ser lidas como “não existe ninguém que negue a função fálica, porém não-todo x está na função fálica de x”:

$$\sim\exists x \sim\phi x \rightarrow \sim\forall x \phi x$$

Em decorrência da não exclusão da negação, o primeiro matema da Mulher deixará de excluir também a indeterminação. Não se pode dizer que o não-todo da segunda fórmula expresse a negação da função fálica, antes expressa uma zona de indeterminação, uma vez que a negação não foi excluída e tampouco delimitada. A “mulher” pode estar ou não sob a égide da função fálica. Pode designar seu gozo a partir da ordem fálica ou pode apresentar uma espécie de gozo cuja existência não implica em nenhuma afirmação, em nenhum dito, que se enuncia no máximo por um “não é isto”. As fórmulas da Mulher simplesmente apontam que algo escapa à função fálica, mas que nem por isso pode-se afirmar ou dizer qualquer coisa desse algo.

Devido à indeterminação de estar ou não na função fálica, a feminilidade pôde ser tomada por Freud como enigma ou mistério.

Em *O Aturdido*, Lacan aponta:

O sujeito, na metade em que se determina pelos quantificadores negados, vem de que nada existente constitui um limite da função, que não pode certificar-se de coisa alguma que seja de um universo. Assim, por se fundarem nessa metade, ‘elas’ são não-todas, o que tem também como consequência, e pela mesma razão, que tampouco nenhuma delas é toda (2003: 466).

Essa formulação de Lacan para o lado Mulher oferece inteligibilidade ao que, em Freud, apresenta-se como uma dificuldade de estabelecer a identidade sexual feminina.

Lacan no seminário *Mais, ainda* afirma:

O que eu abordo este ano é o que Freud deixou expressamente de lado, o *Was will das Weib? 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 (1985b: 108).

Se, no lado Homem, nota-se a presença de um teorema que expressa a operação de fazer sentido a partir de um ab-senso, de um des-senso, no lado mulher observa-se a configuração de um teorema inverso, que denuncia o sentido produzido. O lado feminino

denuncia a artificialidade do suposto consenso da linguagem, isto é, do signo. Em outras palavras, derrama impossibilidade no possível que a linguagem pronuncia. É a isso que dá expressão o quantificador do não-todo.

O lado Homem, que vai da exceção paterna ao Todo fálico, é o lugar em que o Falo se constrói e exerce uma lógica de afirmação e identidade; o lado Mulher, por sua vez, parte daquilo que nega qualquer exceção (seja desmentindo ou denegando) e vai em direção ao não-todo, lado que apresenta os modos como o Falo se desconstrói.

Dissemos anteriormente que o quantificador de universalidade estava mais diretamente relacionado com a questão da ética já que diz respeito à universalidade do signo e o exercício de mestria da linguagem. Esse quantificador fecha um conjunto sobre determinadas normas (éticas, digamos assim para simplificar) enquanto que o quantificador de existência dá conta justamente daquilo que existe em relação ao todo afirmado e fechado.

No caso do lado Mulher, se aceitarmos o quadro proposto no capítulo anterior, o seu quantificador de existência responde tanto pelo que Lacan está colocando quanto pelo que se coloca na predicação aristotélica. Nesta predicação aristotélica a primeira fórmula do lado Mulher dos matemas se coloca como equivalente ao princípio universal enunciado pelo Todo do lado Homem. Como fica então este duplo papel desempenhado pelo quantificador de existência da Mulher?

Há uma passagem de Lacan que nos parece pertinente para essa questão. Ela se segue à apresentação dos sexos pelos matemas em *O Atudito*, ele nos diz assim:

Assim a história se faz de manobras navais em que os navios executam seu balé com um número limitado de figuras.

O interessante é haver mulheres que não desdenhem entrar no pelotão: é por isso mesmo que a dança é uma arte que floresce quando os discursos se mantêm firmes; ali está no passo quem dispõe de meios quanto ao significante congruente.

Mas, quando o *não-toda* chega a dizer que não se reconhece naquele ali, que diz ele senão o que encontra no que lhe ofereci? – a saber:

- o quadrípode da verdade e do semblante, do gozar e daquilo que, por um “mais de”, esquiva-se dele, ao desmentir que se protege dele;

- e o bípode cuja distância mostra o ab-senso da relação;

- e ainda o tripé que se restabelece pela entrada do falo sublime que guia o homem para sua verdadeira camada, por ele haver perdido seu caminho.

“Tu me satisfizeste, thomenzinho [*petithomme*]. Compreendeste, e isso é o que era preciso. Vai, de aturdido não há tanto que não te volte depois de meio-di(t)a [*l’après midi*]. Graças à mão que te responderá, por a chamares de Antígona, a mesma que pode dilacerar-te, por disso eu esfinja meu *nãotoda*, saberás ao anoitecer igualar-te a Tíresias e, como ele, por teres bancado o Outro, adivinhar o que eu te disse.” (2003: 468-469).

Temos aqui um Lacan com a retórica barroca que lhe é peculiar a nos dizer como que na medida mesma em que há sucesso no que diz respeito à alienação na linguagem, onde o homem se diz por inteiro, se diz como todo (thomenzinho) na sideração com o objeto *a*, aí mesmo neste lugar se desnuda a sua relação com o inconsciente e o gozo do dito de que é feito o Outro por ele suposto. A realização (o sucesso) desse gozo e seu subsequente fracasso faz comparecer para o homem o que Lacan até então discerniu como castração: a relação com a verdade, a questão do ab-senso da relação dual especular que precisa da ordem ternária, e o falo, que responde por essa ordem ternária, para indicar a verdadeira camada do homem.

É Antígona quem pode responder pelas inquietações do thomenzinho, do homenzinho circunscrito como um todo, com a ressalva de que o que vem em auxílio pode também dilacerar. É para esta condição periclitante da linguagem, representada aqui por Antígona, que Lacan “esfinje” o seu não-toda, para mostrar ao seu thomenzinho que:

Seus ditos só podem completar-se, refutar-se, inconsistir-se, indemonstrar-se e indecidir-se a partir do que ex-siste das vias de seu dizer. (2003: 469).

4.2 – LACAN E ARISTÓTELES: INCONGRUÊNCIAS?

Até este momento, apresentamos uma introdução sucinta dos matemas de Lacan, abordando parcamente sua carga semântica (que são várias). Buscou-se, apenas, introduzir os elementos mínimos necessários para que uma discussão do ponto de vista lógico da apresentação dos matemas tenha início. Nos deteremos a seguir numa análise mais detalhada da relação entre Lacan e Aristóteles. Afirmando mais uma vez que seguir com o exame do resto da predicação aristotélica é uma vertente primeiramente inaugurada por Magno.

Magno traz à consideração das fórmulas dos matemas as categorias da lógica aristotélica apresentando toda uma análise particular do modo como elas dizem a questão analítica da diferença sexual e da castração. É assim que se justifica o começo de sua abordagem:

Ora, o que podemos encontrar nas fórmulas quânticas da sexuação, de Lacan, não é senão a diferença sexual segundo seu modo de surgimento no teorema da castração. São fórmulas que podemos conceber como sendo o matema da psicanálise no que escrevem a questão “o que é a psicanálise?”, bem como a questão “o que quer uma mulher?”. Daí que, insistente, vou considerar por mais um pouco ainda aquela formulação. (2006: 89)

Isto pode ser encontrado no seminário de 1985 *Grande Ser Tão Veredas* recentemente re-publicado (2006: 90). É com base no que ali foi colocado que estamos analisando as categorias aristotélicas da lógica inferidas nos matemas sexuais de Lacan. Lá encontramos o seguinte quadro:

	Aristóteles	Lacan
Universal afirmativa	$\forall x \phi x$	$\forall x \phi x$
Particular negativa	$\exists x \sim \phi x$	$\exists x \sim \phi x$
Universal negativa	$\forall x \sim \phi x$	$\sim \forall x \phi x$
Particular afirmativa	$\exists x \phi x$	$\sim \exists x \sim \phi x$

Tomamos de empréstimo essas indicações para cotejarmos Lacan e Aristóteles em termos de respeito às proposições da lógica clássica.

Lacan se justifica dizendo que afirmando que a formulação do lado Mulher dá expressão à questão da infinitude. Em um complemento da sessão *O Saber e a Verdade*, do seminário *Mais, Ainda*, ele trata das implicações do não-todo com relação à finitude e à infinitude. É, precisamente com referência a esta questão que ele justifica as diferenças entre os seus teoremas e os de Aristóteles.

Recapitulando, em Lacan, para que o lado Homem expresse o Todo é necessário pressupor uma exceção. Para o lado Mulher, ao contrário, a negação da exceção implica o não-Todo.

HOMEM		MULHER	
(exceção)	$\exists x \sim \phi x$	$\sim \exists x \sim \phi x$	(negação da exceção)
(Todo)	$\forall x \phi x$	$\sim \forall x \phi x$	(não-todo)

Essa ordem de relação, entretanto, não é concebível na lógica aristotélica como vimos. Não se trata de alterar a lógica clássica, mas de modificá-la para nela fazer caber a concepção da psicanálise sobre a linguagem e a função fálica que marca o seu exercício.

Segundo Lacan, tal modificação é necessária pelo fato de tratar-se de extensões finitas em Aristóteles, e, no seu caso, da questão da infinitude.

O não-todo implica a particularidade, ou seja, o não-todo aristotélico, nas palavras de Lacan:

...é verdadeiro com uma única condição, de que, no todo ou no não-todo de que se trata, se trata do finito. Para o que é finito, há não somente implicação, mas equivalência. Basta haver um que contradiga a fórmula universalizante para que devamos aboli-la e transformá-la em particular. Há a exceção. Só que podemos lidar, ao contrário, com o infinito. Agora não mais é do lado da extensão que devemos tomar o não-todo (Lacan, 1985: 140).

Seguindo adiante, afirma:

Ora, desde que lidem com um conjunto infinito, vocês não poderão colocar que o não-todo comporta a existência de algo que se produziria por uma negação, por uma contradição. Vocês podem, a rigor, colocá-lo como de existência indeterminada. Só que, como sabemos pela extensão da lógica matemática, aquela que se qualifica precisamente de intencionista (intuicionista), para colocar um “existe” é preciso também poder construí-lo, quer dizer, encontrar onde está essa existência. É nesse pé que me apoio para produzir esse esquartejamento que põe uma existência muito bem qualificada por Recanati de excêntrica à verdade. É entre o $\exists x$ e o $\sim \exists x$ que se situa a suspensão dessa indeterminação, entre uma existência que se acha por se afirmar, e a mulher no que ela não se acha (...).(Lacan, 1985: 140)

Obtém-se do lado Mulher a expressão do que se excetua do Todo, mas que nem por isso é capaz de fundar uma existência, razão pela qual o não-todo da mulher não advém de nenhuma marcação de existência, mas da simples afirmação da não existência da exceção.

Deste modo, pode-se apresentar uma justificativa para a diferença que se apresenta no cálculo das fórmulas (ou matemáticas) de Lacan em relação à lógica clássica estabelecida com Aristóteles.

Aristóteles, portanto, trata de extensões finitas, ao passo que Lacan trabalha com a extensão infinita, na medida em que o infinito coloca sérias questões para a consideração da unidade e do Universal.

O gesto de Lacan é audacioso na medida em que se utiliza de expressões formais da lógica aristotélica para afirmar uma ordem de relação que não apenas inexistia em Aristóteles, como também contradiz os princípios de sua lógica.

Tal gesto audacioso é apropriado uma vez que fala em nome da psicanálise, e nesse sentido as relações por ele estabelecidas são legítimas do ponto de vista analítico. Freud, referindo-se à lógica clássica, havia apenas assinalado que o inconsciente não respeitava o princípio da contradição.

Do ponto de vista analítico, o que fazer com a legitimidade das fórmulas e o quase total desrespeito para com as leis da lógica propriamente dita? Deve-se manter sua aura “revolucionária”, sem a preocupação com a possibilidade de uma adequação lógica? Devem-se tomar como assentadas tais formulações e mantê-las no estrito regime semântico que proporcionam? Ou será possível testar a coerência lógica das formulações lacanianas e tirá-las da clandestinidade a que são reduzidas? Para desenvolver estas questões vamos começar por esclarecer mais extensivamente quais são as heresias que os matemas cometem em relação à lógica clássica.

Três princípios básicos regem a lógica aristotélica: o Princípio da Identidade, Princípio do Terceiro Excluído e o Princípio da Não-Contradição. Todos eles, com implicações diferentes, zelam pela perenidade do objeto ou do predicado, seja supondo uma identidade para os elementos em si, seja resguardando os teoremas de caírem em contradição ou paradoxo.

Na axiomática de Aristóteles observam-se as seguintes proposições categóricas:

- Universal afirmativa: Todo S é P; $\forall x \phi x$
- Universal negativa: Todo S não é P (ou nenhum S é P); $\forall x \sim \phi x$

– Particular afirmativa: Algum S é P; $\exists x \phi x$

– Particular negativa: Algum S não é P; $\exists x \sim \phi x$

A lógica clássica tem como axioma primitivo a idéia de que uma proposição universal implica numa proposição particular. Isso significa que o quantificador de universalidade implica no quantificador de existência. Sendo assim, a Universal Afirmativa (UA) implica em uma Particular Afirmativa (PA) e a Universal Negativa (UN) implica numa Particular Negativa (PN). Pode-se observar, então, em Aristóteles que:

UA \rightarrow PA

$\forall x \phi x \rightarrow \exists x \phi x$

UN \rightarrow PN

$\forall x \sim \phi x \rightarrow \exists x \sim \phi x$

Lacan subverte as relações e formulações da lógica clássica em vários aspectos, utilizando a correlação entre o universal e o particular de maneira bastante peculiar, a saber: a particular negativa da exceção paterna dá forma, limite e validade para a universal afirmativa da função fálica (lado Homem).

PN \rightarrow UA

$\exists x \sim \phi x \rightarrow \forall x \phi x$

Essa formulação, bastante significativa do ponto de vista psicanalítico e daquele definidor da função fálica, contrapõe-se a de Aristóteles.

Primeiramente, a relação entre a existência e a universalidade atinge em cheio o axioma de base da lógica clássica, que diz que a universalidade de uma predicação implica a existência de alguém que a afirme:

$\forall x \phi x \Rightarrow \exists x \phi x$

Podemos dizer que, para Lacan, em termos de linguagem, o axioma aristotélico apresenta uma relação garantida, como se na linguagem houvesse um referente que a garantisse, o que nela é suposto é encontrado na existência, como se a linguagem fosse um espelho do ser. É essa garantia que Lacan suspende com o novo axioma.

Lacan, portanto, altera o axioma aristotélico na fórmula da existência e inverte a ordem de implicação. Observa-se, nas duas fórmulas do canto superior esquerdo, um existente que nega a função fálica e a funda como um Todo, como Universal:

$$\exists x \sim \phi x \quad \Rightarrow \quad \forall x \phi x$$

Lacan complexifica amplamente o modo de relação entre o que existe e o universal. Tal ordenação só é possível porque assim a psicanálise a coloca. De acordo com o que ela entende por Falo - articulador de trauma-desejo-e-gozo - a nova ordenação é plausível. E é de acordo com o que a psicanálise entende por simbólico e sua relação com o existente, com o real, que se pode estabelecer a “ilógica” relação da exceção que funda a regra. Na formulação aristotélica, a exceção do universal em hipótese alguma poderia estar relacionada com o universal. Veremos como nessas articulações absurdas de Lacan é que se inscreve as faces da castração.

No lado Mulher, Lacan altera ainda mais as proposições categóricas de Aristóteles. Neste ponto, além da inversão da relação entre universalidade e existência, a fórmula de quantificação de existência - que seria o mesmo que a proposição categórica de particularidade afirmativa - colocada do lado Mulher, não se escreve tal como em Aristóteles, $PA = \exists x \phi x$ (existe x que possui a função fálica de x), mas como $PA = \sim \exists x \sim \phi x$ (nenhum x nega a função fálica).

Alteração similar acontece na formulação do não-todo. Com Aristóteles, obtemos a universal negativa colocada como $\forall x \sim \phi x$ (todo x nega a predicação de x, ou todo x nega a função fálica). Entretanto, não é esta formulação que Lacan nos apresenta, mas a seguinte: $\sim \forall x \phi x$ (não-todo x tem a predicação fálica de x).

Neste caso, em vez de falarmos em Universal Negativa talvez fosse mais apropriado falarmos em uma Não-Universal Afirmativa, uma vez que nega-se a universalidade em lugar da função fálica, que continua sendo afirmada, porém de modo não universal. Considere-se, no entanto, a universalidade específica antevista por Lacan nessa formulação, que se traduz pela sua indicação de que o universal do que “elas” querem é loucura.

Temos então o lado Mulher:

PA \rightarrow UN

$\sim \exists x \sim \phi x$ (Lacan) \rightarrow $\sim \forall x \phi x$ (Lacan)

Nota-se, portanto, que Lacan não respeita as regras de formulação de Aristóteles, além de desrespeitar:

- as fórmulas da particular afirmativa (PA) e da universal negativa (UN) que são as fórmulas do lado Mulher (Lacan de forma não usual coloca a negação nos quantificadores e não apenas na predicação);
- as implicações do universal para o particular (o existente), tanto para o lado Homem, quanto para o lado Mulher, pois é o quantificador de existência que implica no de universalidade e não o contrário;
- e, como indica o quadro a seguir, as equivalências entre o quantificador de universalidade do lado Homem (UA) e o quantificador de existência do lado Mulher (PA), bem como aquelas entre o quantificador de existência do lado Homem (PN) e o quantificador de não-

todo universal do lado Mulher (UN). Nesse caso, Lacan rejeita tais equivalências em prol de estabelecer neste lugar a impossibilidade da relação sexual.

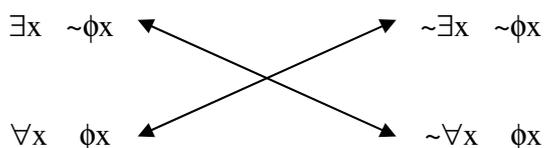
Assim sendo, as proposições categóricas são apresentadas de modo amputado, bem como a relação entre os sexos, além de metade das fórmulas (do lado feminino) serem alteradas.

Como diz Lacan no trecho citado, as implicações cruzadas no quadro aristotélico não são apenas implicações, mas de forma bem mais rígida, apresentam-se como equivalências. Dizer uma coisa *é o mesmo* que dizer a outra (uma vez que ambas obedecem ao princípio de identidade).

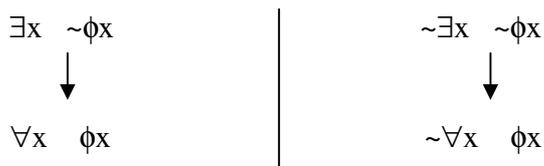
Lacan simplesmente não aceita e não respeita essa suposta identidade. Desobedece o princípio e, em vez de reconhecer aí uma identidade das partes, aloca a impossibilidade da relação sexual. O que mais se afirma é o fosso, a distância com que se apresentam, já que são fórmulas que se implicam pela impossibilidade e seguem uma ordem de relação que é de não-relação, pois dizem respeito à impossibilidade da relação sexual.

Para uma melhor visualização, note-se de modo esquemático a diferença entre os quadros matemáticos:

Em Aristóteles:



Em Lacan:



O quadro lacaniano é totalmente inadequado para a lógica aristotélica. Os eixos verticais de implicação em ambos os sexos, inaugurados por Lacan, não são aceitos pela lógica clássica justamente porque apresentam teoremas contraditórios.

Observa-se, no lado Mulher, a contradição entre ninguém negar a função fálica e ela não se afirmar por inteiro. E, ainda, a contradição no lado Homem entre o Todo da função fálica e uma existência que nega tal função. O Universal não pode ser negado por uma existência.

Enfim, Lacan desobedece as regras da lógica clássica.

Relevando os aspectos da lógica clássica que Lacan tanto desrespeita, devemos considerar que isso se dá devido ao fato de serem articulados termos de predicação contrárias.

De forma mais direta, pode-se dizer que a maior heresia cometida por Lacan em relação à Aristóteles, seu gesto mais grave foi o de se permitir conjugar em teoremas fórmulas da predicação positiva com fórmulas da predicação negativa. Tal articulação atinge em cheio o princípio de contradição, além de não ser aceita, já que em termos lógicos ela se torna, no máximo, uma formulação trivial, sem conseqüências e destituída portanto de interesse.

Considere-se, então, que *a novidade apresentada por Lacan é justamente a conjugação da predicação positiva com a predicação negativa.*

A conjugação positivo/negativo é necessária para se abordar a criação *ex nihilo* da linguagem e o problema (questão) do objeto *a*. De dentro do sistema semântico da teoria de Lacan e da psicanálise, é possível “compreender” as fórmulas e as relações que se apresentam. Elas facilitam uma apreensão abstrata do modo de organização do impasse da sexualidade formulando, sucintamente, o modo de articulação da função fálica apresentada

na questão paterna e na questão do desejo feminino. A função fálica define-se, por sua vez, pela conjugação presença/ausência, e cada sexo apresenta uma modalização particular para essa conjunção expressa nas fórmulas escolhidas por Lacan.

No entanto, como justificar a formulação escolhida por Lacan, considerando que ele não tenha sido leviano ao apresentá-la?

A predicação positiva regida pelo Todo afirmação é atravessada pela predicação contrária que afirma e se rege pelo Todo negação. As predicações aristotélicas se caracterizam por serem regidas pela lógica do Todo, seja afirmando ou negando. O que Lacan faz é conectar essas duas predicações de modo a vazar a lógica do Todo.

Mais do que recuperar fórmulas da predicação negativa, o gesto de Lacan deve se marcar por tentar mexer na lógica do Todo que é em última instância a lógica aristotélica.

Lacan chega a brincar com isso em *O Aturdito*:

Agradou-me destacar que Aristóteles curvou-se a isso, curiosamente, por nos fornecer os termos que retomo de outro arrazoado. Mas, não teria isso despertado seu interesse se ele orientasse seu Mundo pelo *nãotodo*, negando o universal? A existência, do mesmo modo, não mais se estiolava pela particularidade, e para Alexandre, seu senhor, o aviso poderia ser útil (...). (2003: 471)

E segue dizendo como Aristóteles poderia ter rido do projeto de Alexandre, o Grande, de conquistar o mundo, em suas palavras de “imp(er)iorar” [*empirer*] o universo.

Descobrimos portanto que Lacan desconsidera as regras clássicas e que inaugura teoremas que unem fórmulas de afirmação e negação da predicação. Num olhar mais aprofundado devemos dizer que há uma relação de causa entre essas duas “anomalias” trazidas por Lacan: ele une fórmulas de predicações contrárias para justamente atingir as regras clássicas de lógica que em última instância são regras de linguagem.

Lacan criativamente tenta quebrar a lógica clássica que supõe a equivalência entre o pensamento e o pensado. A lógica do Todo diz respeito à alma humana: *o homem pensa com sua alma, isso quer dizer que o homem pensa com o pensamento de Aristóteles* (Lacan, 1985: 151).

É toda a discussão de Freud, Aristóteles e a Outra satisfação, a satisfação dos universais. Ao seu modo Lacan enfia Freud dentro do quadro de “calculos” de predicados que foi possível retirar da lógica aristotélica.

Encerramos aqui repetindo a citação de Lacan colocada ao final da parte I desta tese:

É a partir desse passo-a-passo que me fez escandir algo de essencial, que temos de abordar essa luz que pode um receber do outro, Aristóteles e Freud. Temos que interrogar como seus dizeres bem poderiam encaixar-se, atravessarem-se um pelo outro. (1985: 84).

O que podemos dizer de acordo com o que estamos apresentando é que os matemas e o quadro completo que aqui estamos apresentando não escapa da intenção expressa por Lacan em seu seminário XX.

É apenas em aparência que Lacan desrespeita a lógica aristotélica, uma vez que os matemas não são tão contrários assim a Aristóteles. Prova disso são os vetores de equivalência de Aristóteles, a partir dos quais Lacan estabelece a impossibilidade da relação sexual. Como foi dito, enquanto em um encontramos equivalência, o outro coloca a impossibilidade.

Apesar do antagonismo das posições, é necessário considerar que a relação com a impossibilidade é de suma importância para Lacan, sendo até mesmo a relação mais importante a ser considerada, pois é devido a ela que existe a linguagem.

Neste ponto de vista, poderíamos arriscar considerar que a implicação aristotélica expressa o *desejo* de equivalência e que, com Lacan, assinala-se a impossibilidade subjacente a esse desejo. De forma mais clara e direta, pode-se dizer que seguir Aristóteles é seguir a lógica da mestria da linguagem no que ela funda de universais (lógica do Todo), enquanto que seguir Lacan é aplicar ao quadro a lógica do significante, afirmando que esta última é o fundamento da primeira.

Tal fundamento do significante é sustentado de forma a questionar o signo ou a espontaneidade com que uma universalidade determina uma existência. É possível que o significante não seja tão espontâneo assim, apesar de parecer sê-lo, porque há um exercício de poder da mestria que é velado, oculto, denegado. Entram em questão a fantasia que sustenta as relações mais evidentes e a consideração de que a linguagem vem em suplência à impossibilidade da relação sexual. Fundar o universal é um golpe de mestria.

Deste modo, Lacan se soma a Aristóteles, como se aquele apresentasse a dimensão recalcada deste, sendo impossível abordar um sem o outro. Defendemos, portanto, a importância da recuperação do que há de aristotélico nos matemas de Lacan, uma vez que somente assim pode-se sentir o alcance do seu dizer, destacando-se com mais essencialidade a “novidade” proposta.

4.3 – O QUADRO COMPLETO

Se as relações estabelecidas por Lacan entre as fórmulas da predicação positiva e as fórmulas da predicação negativa não anulam o quadro de referência aristotélico, apenas conectam a predicação positiva e negativa, deve-se então acrescentar-lhes as fórmulas que estavam ocultas.

Quando optamos por questionar o uso da lógica aristotélica no quadro de Lacan e destacar de forma mais precisa o que Lacan apresenta de diferente é porque acreditamos ser possível nela nos fiar para aprofundar as conseqüências para a teoria analítica do que se inaugura com o quadro. Essa certeza advém do que é desenvolvido como teoria analítica por MDMagno.

Neste teoria encontramos os matemas sexuais da psicanálise em uma estrutura quadripartite. O gozo e a alienação na linguagem é abordada através de quatro sexos e não apenas dois como encontramos em Lacan, os sexos são: consistente (Homem), inconsistente (Mulher), resistente/insistente e o sexo da Morte que não há. É isso que abordaremos a seguir.

Comecemos primeiramente completando o quadro da predicação positiva.

Neste quadro, o quantificador universal do lado Homem (a função fálica tomada como um Todo), e o quantificador de existência do lado Mulher, **ambos**, implicam que haja existência de quem afirma a função fálica $\exists x \phi x$. Do mesmo modo, ambas as fórmulas implicam que a função fálica pode ser negada, mas não toda $\sim \forall x \sim \phi x$.

Observe-se então o quadro completo da predicação positiva:

$$\begin{array}{ccc}
 \forall x \phi x \text{ (Homem)} & \leftrightarrow & \sim \exists x \sim \phi x \text{ (Mulher)} \\
 \downarrow & & \downarrow \\
 \exists x \phi x & \leftrightarrow & \sim \forall x \sim \phi x
 \end{array}
 = \text{ (sexo Resistente)}$$

Para Magno, essas fórmulas assinalam o que se chama de sexo Resistente ou Insistente. Tal sexo, portanto, apresenta a seguinte formulação:

$$\exists x\phi x \rightarrow \sim\forall x\sim\phi x$$

Existe o que afirma a função fálica. Assim sendo, se existe alguém que a afirme, ela pode até ser negada, porém não completamente. Deve-se notar que, para Magno, as fórmulas apresentam um teorema de implicação que difere da equivalência encontrada em Aristóteles. Aqui, o quantificador de universalidade expressa nossa condenação à função fálica sem, no entanto, fundar nenhuma universalidade. Neste ponto, podemos nos perguntar se era a isso que Lacan se referia ao dizer que o Universal que “elas” querem é loucura.

Se obedecemos à lógica aristotélica, sabemos que a existência do que afirma a função fálica não funda universal algum, pois o axioma de partida propõe que a implicação é, na verdade, inversa. Sabemos, ainda, que o axioma de partida de Lacan diz que o universal é fundado “de fora” por uma existência que nega a função por ela fundada.

Nota-se, então, que o sexo Resistente/Insistente, mesmo expressando nossa *condenação* à função fálica, não funda universal algum. Tal condenação é expressa pelo quantificador de universalidade que não afirma universalidade alguma, já que se apresenta como um quantificador que diz que o não-todo é negado ao se garantir a existência da afirmação, mesmo a não-toda afirmação que se apresenta na lógica Mulher. Tal condição especial aí formulada deve ser considerada, já que permite uma abordagem da lei em termos não convencionais.

Muitas conseqüências podem ser tiradas desta formulação. Interessa-nos destacar especialmente essa posição, já que através dela supõe-se ser possível abordar o que Magno acrescenta à teoria de Lacan.

Da mesma forma que as implicações impostas pela lógica clássica para a predicação positiva foram seguidas, é possível completar o quadro das fórmulas de predicação negativa:

$$\begin{array}{ccc}
 \sim\exists x\phi x & \leftrightarrow & \forall x\sim\phi x & = & \text{Morte (que não há)} \\
 \downarrow & & \downarrow & & \\
 \sim\forall x\phi x \text{ (mulher)} & \leftrightarrow & \exists x\sim\phi x \text{ (homem)} & &
 \end{array}$$

Pode-se notar que, na axiomática da predicação positiva, Lacan se utiliza das fórmulas *determinantes* do quadro. Sendo assim, delas decorrem necessariamente outras duas fórmulas que fundam a posição do sexo resistente/insistente que Magno deseja estabelecer e investigar.

Inversamente, na axiomática da predicação negativa, as fórmulas escolhidas por Lacan são *determinadas* por outras duas. O que se apresenta com o quadro de Magno é a origem velada das fórmulas negativas de Lacan.

O não-todo feminino e a exceção masculina são determinados por uma suposta condição na qual não existiria ninguém que afirmasse a função fálica ($\sim\exists x\phi x$), negando como um Todo tal função ($\forall x\sim\phi x$). Essas fórmulas se expressam no seguinte teorema:

$$\sim\exists x\phi x \rightarrow \forall x\sim\phi x$$

O que deve ser assinalado é que, tanto quanto a Mulher, o quantificador de existência da Morte também não marca existência alguma. A Morte é a suposição de um lugar ou tempo, enfim, de uma condição na qual não existe nada que afirme a função fálica.

Em resumo, a Morte representa o lugar de apaziguamento, de dissolução da função desejante. O desejo não prescinde da idéia de sua negação e a função fálica visa restituir a condição que nega seu exercício. Não desejamos por desejar; em última instância, o desejo visa dissolver-se na satisfação.

Apresenta-se mesma ordem de relação entre a função fálica e a exceção (paterna) destacada anteriormente. A existência em questão é tão impossível, quanto requerida. A diferença reside no fato de que, em relação ao suposto pai (real), o que é desejado é uma *existência* que nega a função desejante, lembrando-se que essa existência só se coloca a partir da função fálica, pois somente nela e com ela é que se produz o desejo da existência em exceção, de uma existência em satisfação. É necessário também apontar que, por essa razão, poderíamos considerar a relação sexual como um ato falho referido a este lugar.

No caso da Morte, não se trata do desejo de uma existência ou realização em exceção, mas, de forma mais arcaica e direta, da negação da função fálica fora dos termos da realização do desejo. Lugar de absoluta dissolução e ausência da função fálica.

Sendo essa condição subjacente ao desejo, sua realização, neste caso, é destituída de gozo ou de satisfação, posto que é destituída de existência. Em suma, não se pode conceber uma negação total da função fálica, uma vez que a dimensão da negação só se coloca a partir da afirmação. Em outras palavras, o máximo de negação atingido pela função fálica é a suposição de uma existência (real) que negue a função por estar referida à tal função negada; ou ainda, a abertura do lado feminino que abre o Todo composto, e nada mais do

que isso, resulta no máximo numa inconsistência da função fálica e não em sua amputação. Para Magno, portanto, não há Morte. Essas fórmulas tem como função desfazer o engodo da função fálica em sua relação com o Outro.

Veremos adiante como essa idéia é determinante para se abordar a descoberta freudiana do inconsciente com a pulsão de morte, para estabelecer o funcionamento do Revirão e também para corrigir a direção da abordagem de Lacan em relação ao gozo.

A Morte, no quadro de Magno, vem assinalar o lugar do Outro enquanto tal, esclarecendo um pouco mais suas relações com a Mulher.

É importante assinalar a confusão a que se presta a teorização de Lacan sobre o Outro e a Mulher. Ao não marcar o lugar da Morte - lugar do Outro enquanto tal - a inexistência da mulher se confunde com a inexistência da morte. No seminário *Mais, ainda*, Lacan afirma: “Esse A/ não se pode dizer. Nada se pode dizer da mulher” (1985: 109).

Apesar desta oscilação de Lacan em seu seminário, que nos parece as vezes até proposital, para provocar seu público, há significativo do lado da Mulher, Lacan não deixou de grafá-lo. Para completar o quadro de sua teoria da linguagem devemos assinalar o seguinte fator: a mulher marca uma existência no sistema significante de Lacan, o que significa dizer que algo se pronuncia neste lado do quadro. Em Lacan, há uma ambigüidade entre o que pode ser dito/sabido do gozo feminino e o que pode ser dito/sabido sobre o Outro. Tal diferenciação será mostrada abaixo.

Apesar disso, é possível encontrar em Lacan a definição da Morte, tomada como o Outro enquanto tal: “É o Outro que faz o não-tudo, justamente no que ele é a parte que de-todo-não-sabe nesse não-tudo” (1985: 133). Nos parece evidente a necessidade dentro do sistema lacaniano de se pensar um lugar, para o Outro enquanto tal, e é justamente este

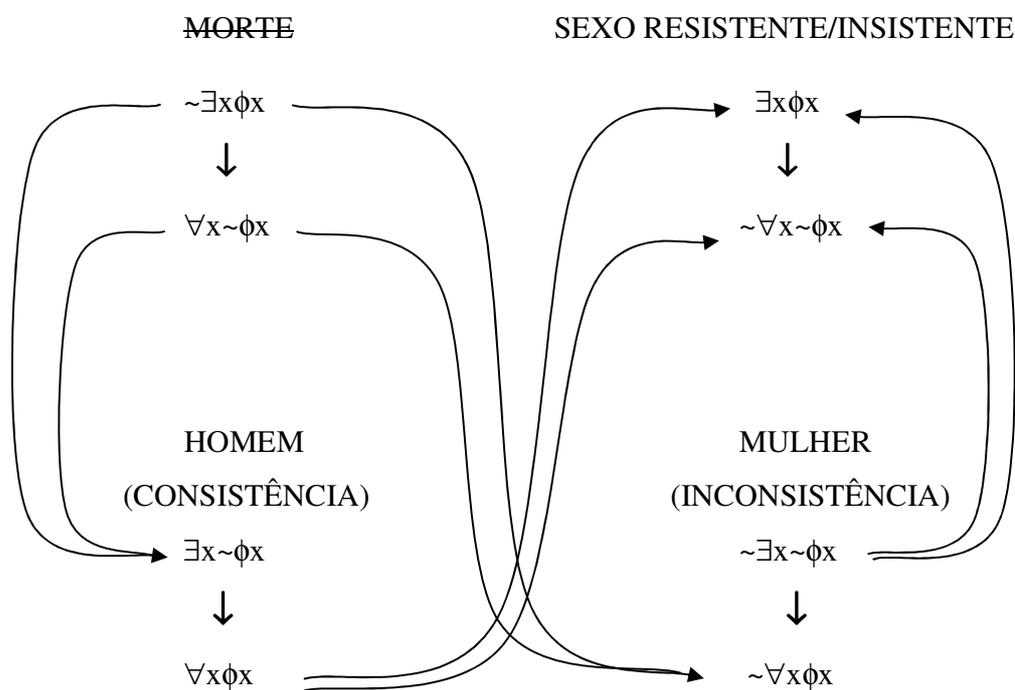
lugar que temos na fórmula da Morte: o que de-todo-não-sabe (morte) no não-todo (mulher).

Na conjugação de suas fórmulas, a mulher não possui apenas a determinação da predicação negativa da Morte, que lhe garante essa relação com o Outro que de-todo-não-sabe. A outra fórmula, de existência, atrela a mulher à predicação positiva da função fálica; por isso, se por um lado ela é não-toda afirmação, por outro, ela também é não-toda negação.

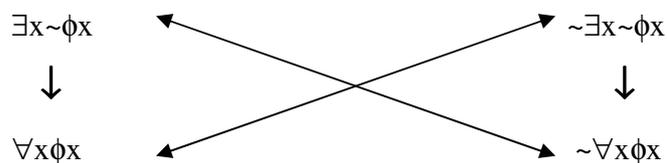
A mulher pode não ter marcação de existência, mas seu quantificador (\exists) implica necessariamente uma existência. Quando se diz 'implicar', deseja-se mostrar o sentido lógico que se traduz por uma necessidade. Sua fórmula, portanto, implica necessariamente na fórmula da existência do sexo Resistente/Insistente. Por mais que a mulher esteja referida ao Outro, ela está implicada na predicação afirmativa da função fálica.

A fórmula de não existência da mulher é uma fórmula da predicação positiva, que requer uma existência afirmativa da função fálica; a fórmula de não existência da morte é uma fórmula da predicação negativa que também requer existência, mas que se apresenta como a exceção paterna, cooptada pela universalidade da função fálica. Nisso consiste a diferença.

Ao final de tal desenvolvimento, apresentamos o quadro que nos auxilia na visualização do teorema completo:

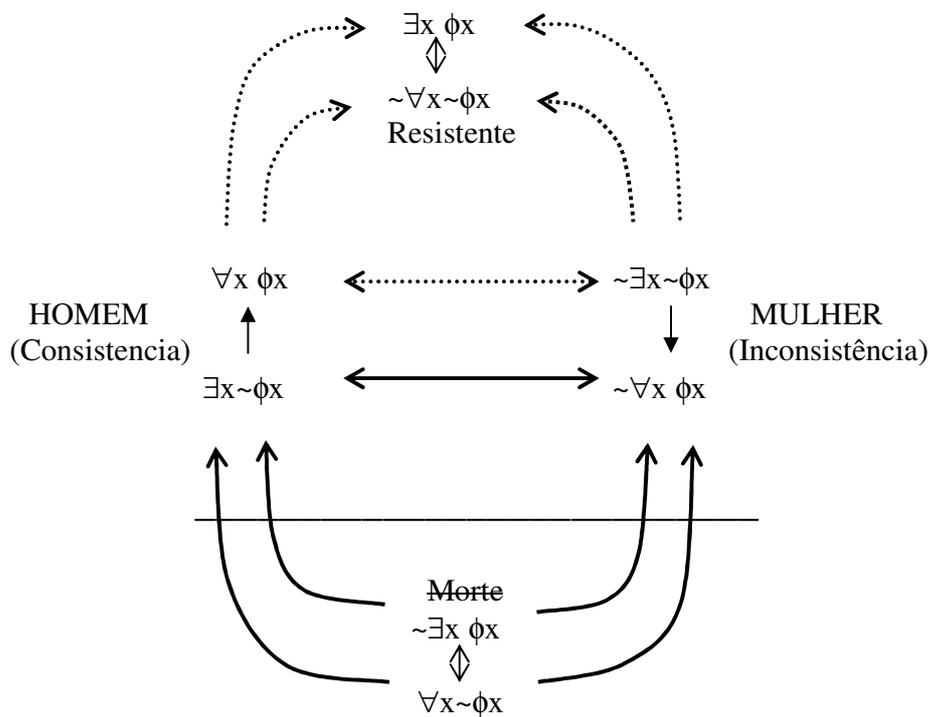


A fim de facilitar a diagramação, somados a este quadro temos ainda as equivalências aristotélicas:



Transformamos os cálculos de predicados clássicos que apresentamos anteriormente em um diagrama que respeita a ordenação das fórmulas em Lacan e acrescenta a elas, inspirada na diagramação de Magno de 1992, as fórmulas restantes e suas implicações (setas).

Outra forma de compormos o quadro é desta forma:



Linha pontilhada: predicaco positiva.

Linha preenchida: predicaco negativa.

Devemos ressaltar que no encontramos na obra de Magno algo semelhante. Magno parece apenas recuperar as fórmulas escritas sem se preocupar em valid-las pela lógica clssica, ele destaca as formulaes dos sexos da Morte e Resistente mas no se esfora por respeitar a axiomtica propriamente dita.

4.4 - AXIOMAS: LACAN, ARISTÓTELES E MAGNO.

Em nosso percurso at aqui, apresentamos primeiramente o quadro matemico analisando grosso modo os teoremas que so propostos por Lacan: os matemas do lado

Homem e do lado Mulher. Considere-se que o primeiro deles, o do Homem, apresenta na verdade o axioma de partida de Lacan. Ele representa a alienação na linguagem como ponto de partida e, por essa razão, diz-se que o sexo da Mulher submete-se também ao gozo fálico.

O não-todo tem um efeito de análise e é tão importante quanto difícil que a psicanálise o aponte, uma vez que é justamente ao Todo que estamos referidos de modo mais espontâneo por conta da alienação na mestria da linguagem. Primeiramente, somos capturados pelo signo e não pelo significante. O significante é uma conquista mais tardia, e não é á toa que Lacan dá tanto valor à barra inaugurada por Saussure, chamando a atenção para o fato de que somente o discurso científico podia apoiá-lo nesse ato. O significante não é gratuito, os signos e sua rotina é que são gratuitos.

Lacan se esforça por apresentar o sexo da Mulher de forma autônoma e independente. Uma vez que não há relação sexual, não haveria por que pensarmos que um teorema é o axioma do outro. Lacan é ambíguo neste aspecto, pois não há afirmações quanto ao papel axiomático do teorema do Homem, apesar de sabermos que ele trata do ponto de partida do seu ensino - a alienação na linguagem. Além disso, o teorema da Mulher, apesar de ser apresentado de modo autônomo, é sempre secundário na seqüência de apresentação. É, de todo modo, apenas uma seqüência e não uma derivação, mas deve-se admitir que sustentar, com Lacan, esta via é dirigir-se cada vez mais para a afirmação de que a Mulher não existe. Portanto, ou o teorema da Mulher é admitido como secundário ao teorema Homem, e nisso reside o interesse por ele, ou, ao contrário, ele é o evasivo da existência da mulher.

Considerando esses dois aspectos, pode-se admitir o primeiro teorema de Lacan como seu axioma. Por mais que o segundo teorema (da Mulher) seja apresentado de forma

autônoma, é preciso pressupor a existência do primeiro para que ele alcance seu sentido pleno. A inconsistência da linguagem, ou mesmo do gozo, pressupõe a consistência como referência. Sem esse primeiro tempo, não há como abordar o lado Mulher que, ao tentar inscrever outro sexo, acaba apenas por inscrever a inconsistência da linguagem.

Este primeiro axioma da série fala de como um corpo, aristotelicamente falando, considerado individual e indivisível, entra na linguagem. O ser entra na linguagem como indiviso e nada é mais distante do ser sexual que Lacan quer apresentar do que esta qualidade. Se o ser é indiviso, então ele não está comprometido com a questão sexual e só interessa à análise para desvelar em que ponto a indivisão claudica e mostra sua falha sexual. Interessa, assim, à psicanálise mostrar que a indivisão é semblante, aparência.

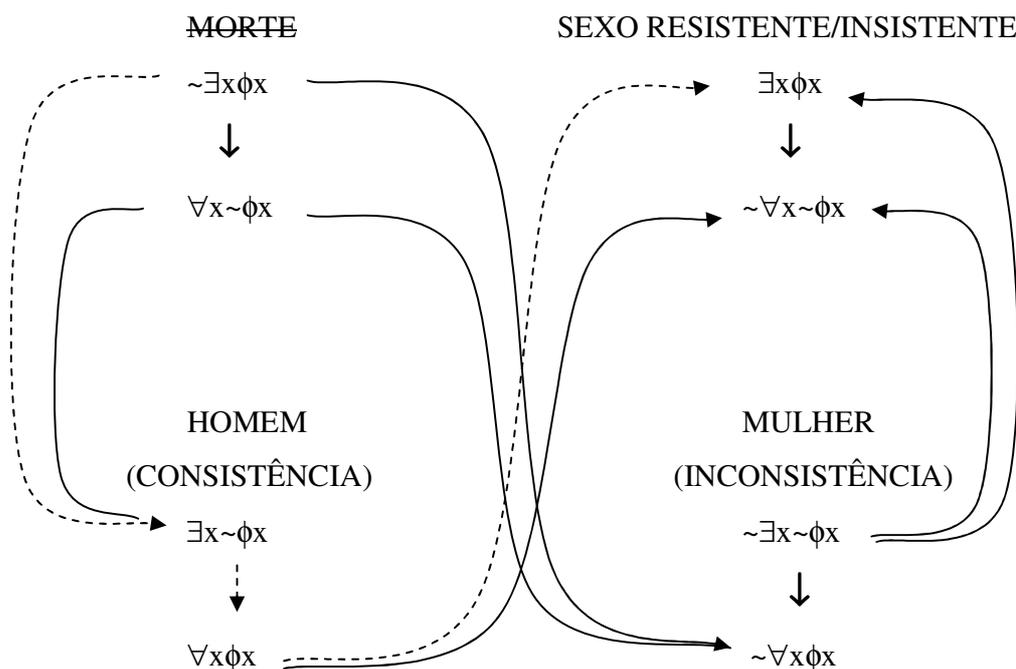
A linguagem falha e com ela o ser claudica, mas isso não pressupõe que o real falhe. Olhar para a linguagem como falha é estar ainda aderido ao engodo, à alienação de mestria e de totalidade produzida por uma face da linguagem, que no embate com o real produz, em alguma medida, a idéia de falha, hiância, erro, falta.

Lacan aponta que, por ser falha, temos que assumir que a linguagem pode nos conduzir a algo paralelo do que se pretende, ao invés do ser - o para-ser. Trata-se de assumir o risco de sustentá-la, à deriva, sem o domínio do *manche*, como ele designa a alma que supostamente aborda o ser.

Na seqüência de nossa apresentação, vimos como é possível recorrer à Aristóteles para dar cabo do grande teorema iniciado por Lacan. Para isso é preciso respeitar, mesmo que secundariamente o axioma aristotélico que diz que uma universalidade tem que necessariamente determinar uma existência. O Todo de uma predicação implica que exista quem a afirme. ($\forall x\phi x \rightarrow \exists x\phi x$).

Por ser secundário em relação ao axioma de Lacan, o axioma aristotélico deve agora incluí-lo. O axioma de Lacan não pode ser negado (podendo, no máximo, ser denegado). Trata-se de conceber uma existência a partir do Todo da função fálica, sabendo que este Todo advém de uma predicação que o nega (pai/exceção paterna).

Em linha pontilhada, destacam-se os axiomas de Aristóteles e Lacan:



Nessa seqüência axiomática, a existência daquele que afirma a função fálica ($\exists x\phi x$) é uma existência “secundária” portanto, em relação à existência originária paterna estabelecida por Lacan (se não contarmos com o axioma da morte que marca a existência da exceção paterna). Isso implicará necessariamente que a universalidade seja dita de outro modo. O existente que decorre do Todo (axioma aristotélico) vai determinar, implicar, uma universalidade adequadamente enunciada como a de que a função fálica pode até ser negada, pela exceção paterna (e também pelo não-todo feminino), mas não-toda, ou seja, mesmo com a negação deve ser considerada a afirmação como tal. Essa é uma implicação

diretamente ética, que determina um *ethos* para o psicanalista (seja definindo-o como lugar, discurso, ato ou postura).

Temos assim um caminho axiomático para chegarmos ao Sexo Resistente. Tal caminho começa com o axioma Homem e segue secundariamente o axioma aristotélico, fundando o sexo Resistente, aquele que interessa à análise.

Estaríamos, no entanto, enganados se pensássemos que o axioma de Magno se apresenta nas fórmulas do Sexo Resistente, que prevê a posição ética de considerar que a função fálica pode ser negada, mas não toda. Magno inaugura sim essa implicação, uma vez que em Aristóteles trata-se de uma equivalência, mas ela não é seu axioma fundamental.

Até o momento, portanto, percorreu-se a via dos axiomas fundamentais. Tomou-se, primeiramente, o de Lacan e seguiu-se a proposta de Magno de recuperar a referência a Aristóteles do qual expomos a predicação.

Devemos considerar que postular um axioma é um ato de mestria, mesmo que se apóie numa evidência, bem como concluir que este percurso para o Sexo Resistente é exclusivamente masculino/consistente (discurso de mestria).

É possível tomar esta via, mas com ela amputa-se a proposta que se deseja dar peso. Essa via referencia o sexo da Morte, a predicação negativa, incluindo as suas determinações apenas pelo viés do pai. O pai é uma posição da predicação negativa incluída pela predicação afirmativa do Todo da função fálica e, conseqüentemente, pelo Sexo Resistente. Ele é um termo negativo que é coaptado no exercício da afirmação.

Na lógica Homem, o encaminhamento ocorre deixando para trás o pai e tomando a direção da afirmação da função fálica. Na lógica Mulher, ela vai de uma predição que afirma a função fálica, para uma predicação que a nega. Como já foi dito, um vetor faz

consistir a função fálica, o outro faz inconsistir essa função, apontando para uma relação com a Morte.

É errôneo, apesar de evidente, considerar essa relação da Mulher com a Morte como fundamental para a análise, ou para o discurso analítico. Lacan foi fundo no que poderíamos considerar como um axioma complementar do quadro matêmico, que não comparece escrito como tal, deixando claro que não se trata do teorema da Mulher ($\sim\exists x\sim\Phi x \rightarrow \sim\forall x\Phi x$), mas da relação de sua última fórmula, a fórmula do não-todo ($\sim\forall x\Phi x$) com o sexo da Morte. Parece-nos que Lacan foi vigoroso em sustentar essa direção, em ver nela aquilo que justificava o interesse de finalmente abordar a Mulher como tal, de forma autônoma e destacada do Homem.

Quando Lacan toma esta via que estamos chamando de axioma complementar que questionava diretamente a abertura do não-todo, somos conduzidos a nada. Chega a afirmar que o inconsciente é um ato de caridade, é uma debilidade do mental. Nos diz que o Outro não sabe nada; que a mulher não sabe e tampouco diz nada. Ou a posição que afirma desgostosamente não haver saber sobre a verdade.

A fórmula que estabelece a relação da Mulher com a Morte, ou seja, a fórmula do não-todo (predicação negativa), não é uma fórmula que determine o sexo da Morte. Ela não encaminha nada para a Morte. A relação é inversa, e essa fórmula é *determinada* pelo sexo da Morte, que, diga-se de passagem, não há.

Considere-se que o sexo Mulher apresenta em Lacan um axioma complementar, até mesmo ocultado por Lacan por estar fora do quadro matêmico. Esta, entretanto, é uma direção que se esgota, que nada mostra, como já foi dito, na qual não há Outro, Mulher,

Verdade; não havendo nem mesmo inconsciente, já que ele não passa de um ato de caridade.

A impossibilidade da relação sexual para Lacan não se escreve entre o Homem e a Mulher, mas entre a Mulher e a Morte, ou entre a Mulher e o Outro, que é o termo com que ela goza.

Há, entre Homem e Mulher, o equívoco, uma suposta marcação sexual que vive sendo suspensa (fracasso da linguagem), alienada por sua vez a uma fantasia mais fundamental do desejo que se dá a ver na relação entre a Mulher e o termo com que ela goza: Deus, Outro, Verdade... Morte, nos dirá Magno, e sob a condição de ela não há. Essa é a castração fundamental do ser falante. É a quebra de simetria que avessa tudo para o Haver.

Considerando o axioma que nos interessa, para a psicanálise não basta completar o quadro apenas desvelando o que estava oculto de Aristóteles. Para afirmar a sua essencialidade, o seu fundamento, ela deve exigir o reconhecimento da relação entre o sexo Resistente e o sexo da Morte, pois será neste eixo que se escreverá legitimamente a impossibilidade da relação sexual.

A impossibilidade de relação sexual colocada por Lacan entre os sexos Homem e Mulher é em alguma medida compensada pela linguagem e a função fálica é o que vem em suplência à ausência da relação sexual. Estamos, portanto, no terreno da criação, da ficção, da invenção do ser. Trata-se apenas de uma impossibilidade modal, nos dirá Magno.

Como já foi dito, a secção (sexão) que importa apresentar e destacar é aquela de um sexo que resiste pelo desejo de um sexo que não há.

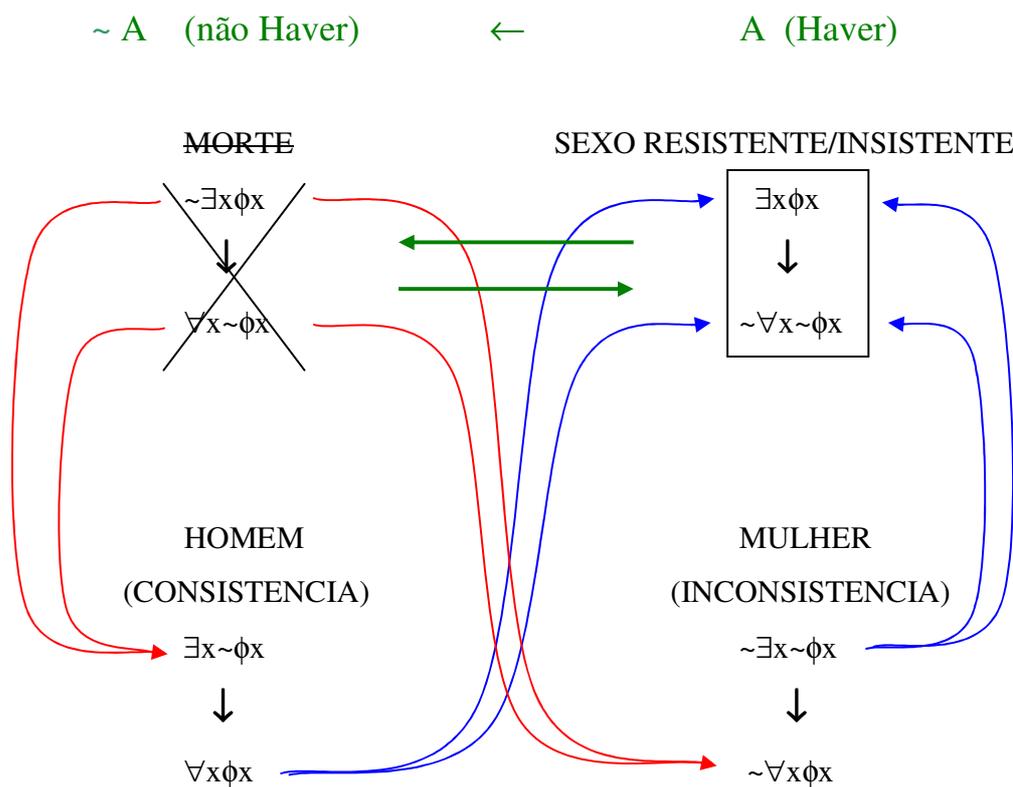
O sexo Resistente e o sexo da Morte apresentam com exclusividade, de um lado, a predicação positiva e, de outro, a predicação negativa. O axioma de Magno obedece ao

gesto inaugural de Lacan, à sua “heresia” de unir a predicação negativa com a predicação positiva. Numa estenografia muito simples obtém-se:

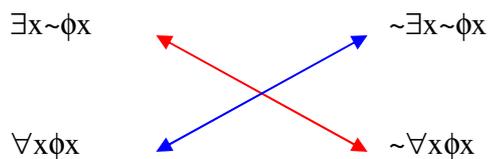
$$A \rightarrow \sim A$$

Tomamos este axioma, assim escrito, como expressando para o nosso quadro, o fato de que a predicação positiva implica na negativa e não o inverso. Devemos dizer que não é neste sentido que Magno apresenta esta formulação. Ela comparece para resumir a quebra de simetria, a castração de última instância que há entre Haver e não-Haver.

Segue quadro para melhor visualização. A seta verde indica o axioma de Magno estabelecido em 1992:



Soma-se as equivalências entre Homem e Mulher:



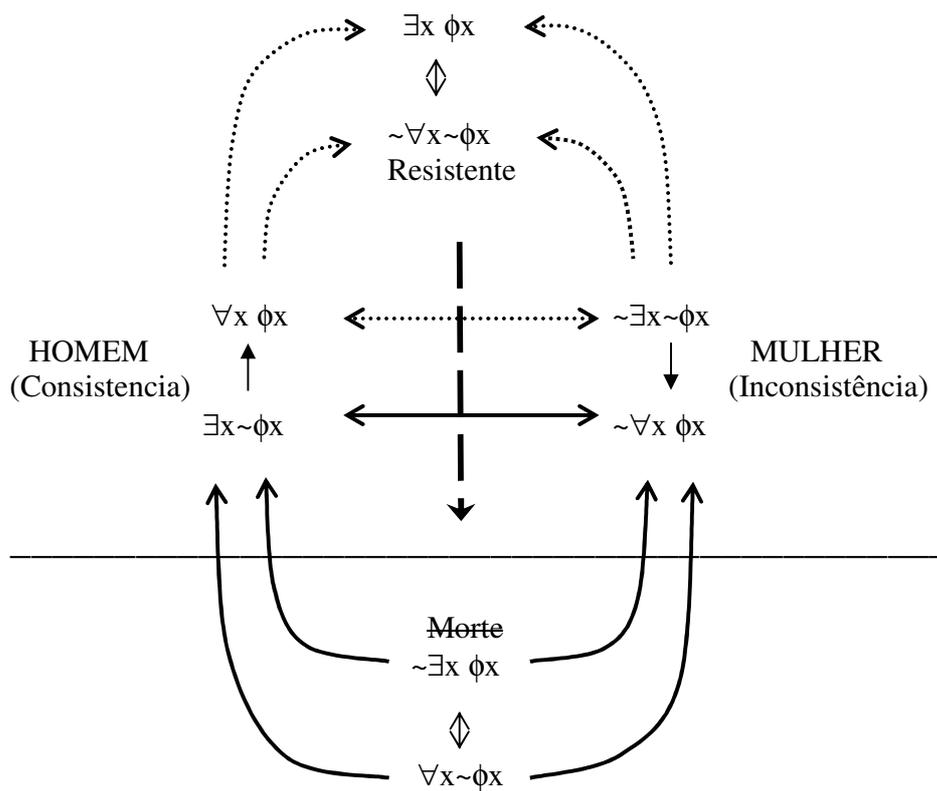
Em azul: predicação positiva (Aristóteles)

Em vermelho: predicação negativa (Aristóteles)

Em preto: axiomas de Lacan

Em verde: axioma de Magno.

Ou ainda nesta outra forma alternativa de diagramação, teríamos:



Linha pontilhada: predicação positiva.

Linha preenchida: predicação negativa.

Linha tracejada: axioma de Magno.

A relação da Mulher com a Morte deve ser, portanto, desmistificada. Para Magno, esse axioma expressa o Revirão, que tem uma formulação construída ao estilo de Lacan e que diz: “Haver quer não-Haver, o não-Haver não há”.

Tal fórmula deve ser encarada como um pequeno teorema que expressa a quebra de simetria de última instância. Um axioma é posto - *Haver quer não-Haver* - e, obedecendo ao princípio de Identidade dos termos usados, deve-se considerar que o não-Haver, como o próprio termo designa, não-há, o que obriga a um retorno ao mesmo, ao Haver. Este consiste, portanto, em um termo que sustenta pensamento porque pode abrigar o ser e a castração a que o ser está exposto. Este termo se apresenta como um teorema à parte e que sempre é preferido em detrimento aos matemas de Lacan. É um teorema simples que enuncia com sucesso o Revirão e a questão que se trata de destacar e insistir.

Assim pode ser enunciado o problema do desejo: é desejo de não-haver, e padecemos não da vertigem em direção à Morte, mas de ter de concluir que o não-haver não há. Essa é a castração que Magno insiste em afirmar como fundamental para a psicanálise e para o falante. É ela que sustenta o Revirão.

Sem pensarmos um axioma que ligue o sexo Resistente ao sexo da Morte, o teorema da mulher não comparece como necessário, ele é aceito sem grandes contradições; seu papel seria o de reforçar a seqüência dos axiomas Sexo Homem \rightarrow Sexo Resistente, já que uma de suas fórmulas implica, aristotelicamente, o Sexo Resistente. Entretanto, não haveria nenhuma necessidade da presença do Sexo Mulher. Em outras palavras, em termos de gozo,

não se acrescentaria ao gozo do sexo Resistente a experiência do gozo feminino ou, em termos de linguagem, não se incluiria a verdade do dizer no dito. .

Em termos sexuais, pode-se dizer que o axioma de Magno nos permite sair da pederastia masculina em sua relação com o saber. Com ele, abre-se outra alternativa para o sexo Mulher, mesmo que não se trate mais de ser Mulher ou não. O sexo Resistente é uma resposta, uma perspectiva a mais a que o sexo Mulher conduz, além do supérfluo semblante e da não existência infinitizada. O sexo Resistente dá conta do que a Mulher inclui no regime do saber.

O quadro matemático só se sustenta com firmeza se houver um outro mais abrangente que o dele e o teorema de Magno cumpre este papel: une o sexo Resistente ao sexo da Morte. E é neste teorema, externo aos termos e à própria letra de Lacan, que Magno apresenta o seu axioma fundamental ou, em outras palavras, já que não se trata de “seu”, o axioma fundamental que sustenta a articulação conseqüente do quadro completo.

Com Aristóteles, Magno faz o quadro “subir um nível”, revelando-se mais dois sexos. O axioma que os une, por sua vez, é extremamente fiel à essência da heresia lógica de Lacan. Mesmo ratificando o que Lacan inaugurou primeiramente, esse novo axioma se mostra como suporte ao gesto e ao axioma de Lacan. Não se trata apenas de retornar a Aristóteles, trata-se de fazer Aristóteles retornar para poder dizer de novo, dizer melhor, a “novidade” de Lacan.

O que podemos dizer sobre o axioma proposto por Magno e a forma destacada com que ele se apresenta em relação ao quadro matemático é que, para Magno, as fórmulas da Morte expressam a impossibilidade de comparecimento do requerido último da pulsão que sustenta a função fálica. Os sexos da Morte e Resistente fazem o quadro matemático “subir um nível” em relação ao que acontece entre os sexos Homem e Mulher. Esse nível superior

dirá respeito não apenas à função fálica, mas mais estruturalmente à pulsão e à fantasia originária que sustenta qualquer função fálica. É essa fantasia que condena a função fálica a se exercer pela suposição, pela alienação na relação com o objeto.

A relação da pulsão com a Morte sustenta a suposição de satisfação que é necessária para que a função fálica se exerça. Não podemos nem dizer que seja uma “relação de objeto”, já que a Morte não é um objeto, mas uma condição em que a negação do desejo (e portanto do objeto) é um Todo negação. A relação de objeto propriamente dita é da linguagem e vem, na verdade, à serviço dessa relação mais estrutural que se dá entre condições. A linguagem vem recobrir a ausência da relação sexual, ela vem modalizar a sexuação original, afim de obter satisfação pulsional de forma consistente (mesmo que ela venha a encontrar a inconsistência).

As condições em jogo na fantasia fundamental são: uma condição afirmativa que **não** funda o universal da afirmação (sexo Resistente) requerendo a condição de negação universal, o Todo negação (morte) que não há. O que se propõe é que os novos teoremas, do sexo Resistente e do sexo da Morte, passam, no quadro de Magno, a expressar a impossibilidade, por excelência, da relação sexual, impossibilidade esta que se define na relação entre o sexo que resiste em seu desejo e o sexo que não há.

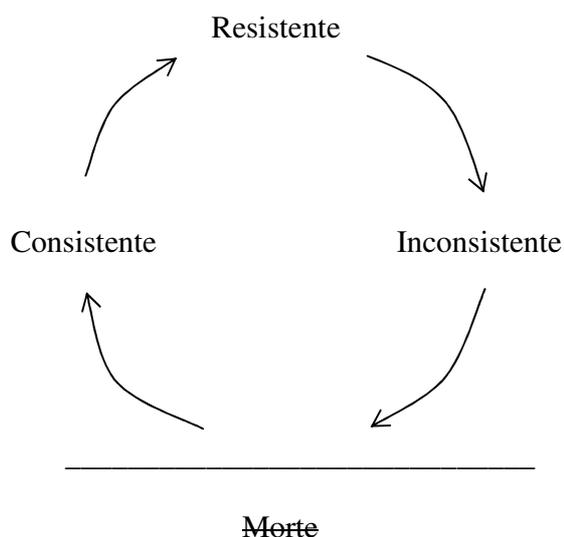
O axioma de Magno, externo ao quadro matemático (lacaniano/aristotélico), pode estenografar a ordem de implicação das axiomáticas de predicação positiva e negativa que Lacan teve a audácia de reunir; pode estenografar a relação entre o sexo Resistente e o sexo da Morte, relação essa que não existe em Lacan, e nem em Aristóteles.

Analisaremos na parte destinada à Magno dois momentos exemplares em seu percurso, o primeiro em 1985 que segue o que chamamos de via axiomática numa tentativa de relação direta do sexo Homem, ou sexo Consistente com o sexo Resistente. Pensamos

que a primeira ordenação do Pleroma e das fórmulas da sexuação apresenta muito da nuance que prendeu Freud e Lacan.

Resumidamente temos que na primeira teoria do Pleroma (1985), o sexo do Homem estabilizava o sentido no sexo Resistente, concebido na vinculação ao gozo-do-sentido lacaniano, que se encaminhava pra o sexo da Mulher e ali se embatia com a impossibilidade fundamental, revirando falicamente para o sexo ou gozo masculino. Tanto para Lacan quanto para Magno, inicialmente era a Mulher quem apresentava a relação fundamental com a impossibilidade. Em Lacan, tínhamos a relação da Mulher com a verdade e da Mulher com Deus. Com Magno, forma-se é a idéia de atribuir ao sexo Resistente o gozo-do-sentido, reservando ao gozo inconsistente ou feminino a função de se encaminhar para a Morte.

O Esquema Delta tal como se apresentou em 1986, publicado em 1988, dá margem para que pensemos uma circularidade entre os sexos, ele pode ser consultado no Anexo ao fim da tese. Em um simples diagrama seria assim:



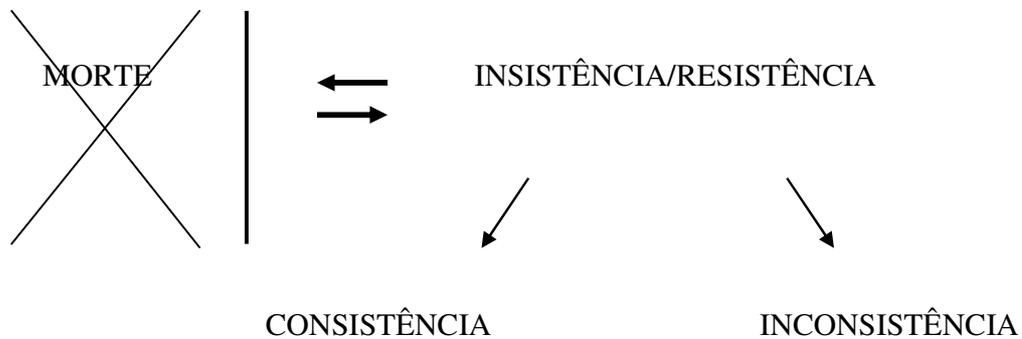
Deve-se assumir, assim, que a via masculina é a que primeiro se impõe no teorema completo. Será que o fato de Freud, Lacan e Magno serem homens determinou este caminho? Esta é uma questão imprópria que restará em aberto. Podemos dizer também que assim ocorreu por serem homens de palavra, por acreditarem que pela palavra se transmitia a psicanálise.

A reflexão posterior de Magno, de 1992, permite acolher o gozo feminino, ou o gozo da inconsistência, na posição do sexo Resistente, já que ele é o protótipo de relação com a Morte. No entanto, importa ressaltar da relação da Mulher com a Morte menos o termo final de tal relação - o Outro tal como Lacan o definiu - do que o fracasso da relação.

Não se trata de fazer a Mulher personificar a castração como morte, mas de definir a castração como uma relação com a morte que não há, com o outro sexo que não há.

Magno é fiel a Aristóteles e Lacan e, como tal, não poderia deixar de inaugurar a relação entre o sexo Resistente e o sexo da Morte e assim fechar o quadro que como todo interessa à psicanálise e a um teorema que ela possa propor para falar de si própria.

Temos então que em 1992 no seminário *Pedagogia Freudiana* toda uma reordenação da psicanálise é proposta através de uma tópica de níveis de recalque em relação à linguagem, às fixações e ao Revirão. Tal aprofundamento da reflexão analítica se apresenta junto de uma alteração feita por Magno no reordenamento dos matemas sexuais que perde a circularidade suposta em 1986 para as posições sexuais. A abordagem da psicanálise através dos matemas deve então ser expressa da seguinte forma:



4.5 – LUIZ SERGIO SAMPAIO

Faremos agora um pequeno parênteses para tratar um pouco de Luiz Sergio Sampaio, lógico brasileiro, cujo estudo nos incitou à aplicação da predicação aristotélica nos matemas seguindo exemplo dado por Magno quando recuperou as fórmulas eliminadas por Lacan. Em seu livro nos deparamos com a axiomatização aristotélica e suas versões paraconsistente e para completa (lógicas não-clássicas) e daí surgiu a idéia de aplicar no quadro matêmico a propósito do que faz Magno. Foi deste modo, e graças a este autor que surgiu o encaminhamento dos matemas que aqui apresentamos⁶.

Sampaio, falecido em 2003, conheceu o trabalho do analista em questão e chega a dizer em seu livro *A lógica da diferença* (2001) na nota 18 da página 64 que a descoberta da lógica quinqüitária ou hiperdialética (de sua autoria) se deveu em boa medida às insistências de Magno por uma lógica “maior” que pensasse a estrutura do ser falante em

⁶ Destacando que nossa proposta é a de se abordar os matemas respeitando o máximo possível as três fontes axiomáticas que o regem, a de Aristóteles, de Lacan e por fim a de Magno. Como já dissemos, tal construção não se encontra em Magno.

sua plenitude. Essa nova lógica deveria se caracterizar por possuir três valores de verdade (1, 0 e -1)⁷ que se apresentassem de modo simétrico e circular, e não distribuídos em linha reta tal como os apresentava a lógica da diferença.

Neste livro encontramos um capítulo que fala das realizações paraconsistente e paracompleta da lógica da diferença, lugar onde nos deparamos com as axiomáticas que já citamos. No intuito de entender se sua realização, principalmente paraconsistente, aproximava-se do que havia trazido Lacan nos colocamos a comparar o quadro matemático composto de todos os sexos definidos por Magno em sua versão aristotélica, paraconsistente e paracompleta. O exercício se mostrou frutífero em revelar sentidos e possibilitar apreensões mais formalizadas das questões analíticas. A axiomatização aristotélica é atenuada na versão paraconsistente, há menos implicações e não há equivalências.

Mas o interesse inicial desse livro veio porque Sampaio dedica um capítulo ao exame das relações entre a psicanálise e a lógica da diferença. Neste contexto examina de forma bastante aproximada os matemas de Lacan e dá imenso destaque ao trabalho de Magno.

Neste livro Sampaio objetiva apresentar a Lógica da Diferença como uma das duas lógicas fundamentais, ao lado da Lógica da Identidade. Segundo o autor, *lógica fundamental é aquela que não pode ser concebida como resultante da síntese de outras lógicas* (2001: 25), muito pelo contrário ela deve poder sustentar a derivação de outras lógicas, e é a isso que o desenvolvimento de seu pensamento visa.

⁷ Vale a pena aqui transcrevermos uma nota compacta de Sampaio sobre a lógica da diferença: *A lógica da diferença possui três valores de verdade: verdadeiro, falso e indeterminado. Sendo este último sobredeterminado, concomitantemente verdadeiro e falso, ou seja, paradoxal, sua negação será verdadeira, dando origem assim à variante paraconsistente da lógica da diferença. No caso de uma subdeterminação, isto é, do indeterminado que não é verdadeiro nem falso, sua negação será falsa, o que vai dar origem à variante paracompleta ou intuicionista da lógica da diferença.* Sampaio, 2001: 143.

A suposição de Sampaio é a de que paralelo ao modo de pensar identitário *será preciso admitir em nós mesmos uma capacidade elementar sincrônica de diferenciar, discriminar, atentar para, segregar, delimitar, todas elas correlatas à capacidade diacrônica de negar, perder e reaver, transgredir, se espelhar em, complementar, reter ou evacuar, escolher, passar de um para outro...*(2001: 26) definida como uma capacidade operatória lógico-diferencial.

O autor nos diz que não há como escapar do dilema que *oscila sem descanso ou conciliação possível, entre a primazia da identidade e da diferença (idem)* o que obriga a considerar ambas como fundamentais.

Tal introdução serve-nos apenas como testemunho do que era visado em termos lógicos para poder fechar de modo consistente o que Lacan introduzira com as fórmulas quânticas da sexuação. A lógica da diferença destacada por Sampaio é o suporte do que Lacan introduzira como lógica do significante, às vezes até usada como sinônimo de lógica da diferença pelo autor. No entanto, a lógica do significante é suportada pela lógica da diferença, uma vez que, nos diz Sampaio, Lacan *não foi ao ponto de identificar com exatidão a lógica da Diferença, embora chegasse a explicitamente requerer para suas gozosas estripulias uma lógica não-aristotélica.* (2001: 140)

Sampaio é um entusiasta da lógica do significante e de como Lacan captou bem qual a natureza dessa lógica que necessitava ser desrecalcada. Como dissemos sua intenção é apresentar a lógica da diferença como lógica fundamental junto com a lógica da identidade que a soterrou por dois mil anos (2001: 22). É bem visto o esforço de Lacan de querer imputar uma outra lógica para o pensamento. São várias as defesas feitas por Sampaio a respeito das observações e construções de Lacan, por exemplo, a de considerar

cada uma de suas fórmulas como modalidades aléticas (contingente / $\sim\forall x\Phi x$; necessário / $\exists x\sim\Phi x$; possível / $\forall x\Phi x$ e impossível / $\sim\exists x\sim\Phi x$). (2001: 137)

Sua crítica recai no fato de Lacan não considerar como fundamentais tanto a lógica da diferença *quanto* a lógica da identidade. Lacan visaria estabelecer a lógica da diferença como lógica dominante do psiquismo e para servir aos interesses da análise. Não haveria portanto muito lugar para a lógica da identidade, é nisso que peca o pensamento de Lacan ao olhar de Sampaio. Nos diz ele:

Com percuciência observa Lacan que $\forall x\phi x$ exige $\exists x\sim\phi x$, isto é, se há lei convencional castradora $\forall x\phi x$, então, necessariamente, há um pai castrador $\exists x\sim\phi x$; observa-se que esta é, na verdade, a essência filosófica dos teoremas de Gödel. Estranhamente ele não tira daí a consequência maior: o estatuto fundamental, que se deveria à lógica transcendental ou da identidade, dissipa-se, a fortiori, a possibilidade de seu retorno para além da diferença, levando-o à convicção de que a *Aufhebung* (e a lógica dialética que lhe está associada) não passava de um bonito sonho dos filósofos. Não se dava conta, contudo, que ele mesmo a incluía entre seus matemas. Basta observar que $\sim\exists x\sim\phi x$ designa, “matematicamente”, sem a menor sombra de dúvida ou ambiguidade, a lógica da verdade total e parcial, a velha lógica dialética, platônica e depois hegeliano/marxista. Esta desconsideração da dialética, mesmo depois de ele próprio tê-la posto como seu matema representativo, arrasta-nos à perplexidade, que mais cresce quando constatamos ser ele quem desvela a especificidade de sua verdade, total sim, mas ao mesmo tempo parcial (...). (2001: 140)

Segue-se uma nota a este trecho onde o autor nos esclarece que de modo geral a verdade da dialética é tida apenas como totalidade, e é Lacan quem vai inferir a verdade como total e parcial, onde o que há é uma *pretensão* de verdade global (2001: 140, n. 49).

Seria mérito de Lacan então ter elucidado a verdade da lógica dialética (para Sampaio, composta justamente da lógica da Identidade e da Diferença, I/D) por meio da lógica da diferença sem no entanto contar que nela *também* está imbutida a lógica da identidade.

O análise de Sampaio é por via de composição de lógicas.

Poder destacar as lógicas fundamentais é o que permite a Sampaio derivar e estabelecer sua lógica quinquitéria como composição de I/D/D. Esta lógica englobaria - nela estariam contidas - tanto as fundamentais (I e D) quanto a lógica dialética (composição I/D) e a lógica da dupla diferença (composição D/D).

Vale a pena aqui colocar que Sampaio define as lógicas de Lacan como:

<p>HOMEM</p> <p>$\exists x \sim \phi x$</p> <p>Lógica da identidade (ou transcendental) – I</p> <p>$\forall x \phi x$</p> <p>Lógica da Dupla diferença – D/D</p> <p>Em um breve resumo temos:</p>	<p>MULHER</p> <p>$\sim \exists x \sim \phi x$</p> <p>Lógica Dialética – I/D</p> <p>$\sim \forall x \phi x$</p> <p>Lógica da Diferença – D</p>
--	--

- Lógica da Identidade (I): capacidade da língua de constituir sua própria metalinguagem.
- Lógica da Diferença (D): capacidade da linguagem de remeter-se a outro que não ela mesma. Semântica primária.
- Lógica Dialética (I/D): capacidade histórica da linguagem de se modificar internamente e manter contato com o devir do mundo.
- Lógica da Dupla Diferença (D/D): capacidade da linguagem de gerar ou inferir verdades a partir de verdades estabelecidas ou hipotéticas. Trata-se de capacidade referencial ou semântica de segunda ordem. Semântica derivada.

- Lógica Hiperdialética Quinquitária (I/D/D): capacidade de ilimitada complacência à significação ou metaforização. Acomoda o que nela queira caber. Subsume as lógicas anteriores.

Da lógica da diferença é que se derivariam a lógica paraconsistente e a paracompleta e também a lógica quinquitária (ou hiperdialética).

Deixando para o futuro um exame mais aprofundado do que seria a lógica quinquitária, que é colocada como uma promessa de poder inscrever conclusivamente o que Lacan teria pleiteado, temos que é no tocante a importância de destacar as lógicas fundamentais que Sampaio reconhece e confirma a validade das inferências e adjudicações de Magno em sua duplicação das lógicas da sexuação. Seu exame pode ser encontrado ao final do capítulo 8 da *Lógica da Diferença* intitulado “Lógica da Diferença e psicanálise” (2001: 138-142).

Magno teria pensado para as fórmulas de Lacan (em seus termos), as fórmulas fundantes, fundamentais, de onde as outras seriam decorrentes como modalizações (de gozo, sem esquecer que a fundamental também é uma modalização de gozo) do que já está inscrito anteriormente. Que deva existir um que negue a função para que ela consista (Consistente) ou que não-todo x esteja na função (Inconsistência) são modos básicos de expressão de que “a função pode ser negada, mas não toda”.

Na articulação entre lógica da diferença e lógica da identidade, Sampaio quer propor uma lógica para o falante pela via de uma super-composição, enquanto que Magno tenta indicar apenas as lógicas fundamentais e um modo especial de articulação entre elas⁸. O que se assenta para Magno com a lógica do sexo Resistente, é que está em Freud em *A*

⁸ Magno denominará a primeira fórmula do sexo Resistente ($\exists x\Phi x$) de Princípio de Afirmação e a segunda fórmula ($\sim\forall x\sim\Phi x$) de Princípio de Denegação. (Magno, 2003: 152)

denegação o destacamento de dois princípios básicos do funcionamento inconsciente: antes de tudo há afirmação e o que se segue só pode ser uma denegação.

Sampaio deixa em aberto as duas vias, a de uma lógica super-composta (I/D/D) ou da consideração das lógicas fundamentais. Chama a atenção que o espaço referencial de Magno continua o mesmo que o de Lacan, ou seja, definindo as lógicas por matemas, que para Sampaio é um modo metafórico de uso das lógicas. Do seu ponto de vista, as lógicas não são definidas por matemas mas sim pelos operadores e respectivos valores próprios. Deste modo, se o ser falante pode ser identificado apenas pela lógica diferencial (perspectiva de Magno) não haveria necessidade de um quadro referencial mais amplo, mas se ao contrário o ser falante for identificado pela lógica hiperdialética quinquitéria (perspectiva de Sampaio – I/D/D) esta lógica estará necessariamente para além do quadro de referência matêmico (2003: 142).

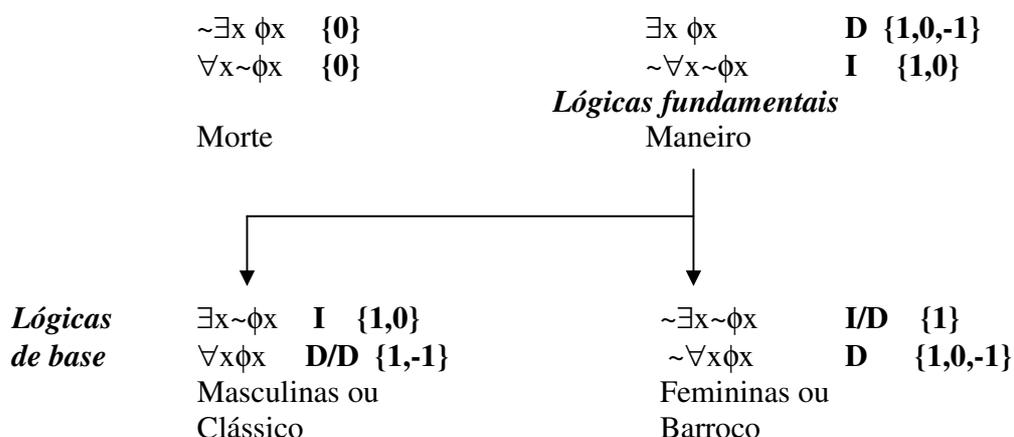
Sampaio portanto não refere as lógicas à axiomática aristotélica como fizemos aqui graças às referências de seu livro. O que ele faz é pegar os matemas, as fórmulas aristotélicas destacadas por Lacan, as letras, e convertê-las em lógicas (Sampaio, 2001: 132-135/ 139 n. 45). Extraíndo delas seus valores de verdade é possível fazer tal conversão.

Para Sampaio, as lógicas do sexo Insistente/Resistente respondem por seu apelo em se reconhecer como fundamentais as lógicas da Diferença e da Identidade. Temos então que $\exists x\phi x$ (existe função fálica) apresenta a lógica da Diferença por estar contida nela os três valores de verdade (1, 0, -1) e $\sim\forall x\sim\phi x$ (a função pode ser negada mas não toda) apresenta a lógica da Identidade com seus valores 0 e 1:

Ora, não é difícil perceber que à fórmula $\exists x\Phi x$ deveríamos adjudicar os três valores próprios (valores de verdade) 1, 0, -1, o que nos leva a considerá-la sinônima (no âmbito da lógica da diferença) da fórmula $\sim x\Phi(x)$ [$\sim\forall x\Phi x$], permitindo-nos afirmar

que $\exists x\Phi x$ representa a própria lógica da diferença (D). Por outro lado, à fórmula $\sim x\sim\Phi(x)$ [$\sim\forall x \sim\Phi x$] devemos associar os valores de verdade 1 e 0, o que faz desta fórmula, no âmbito aqui considerado, um sinônimo de $\exists x \sim\Phi x$, permitindo afirmar que $\sim x\sim\Phi(x)$ representa a lógica transcendental ou da identidade (I). Em suma, o bloco “maneiro” (sexo Resistente) de MDMagno coincide exatamente com nosso par de lógicas fundamentais. Que os “matemas da sexuação” em Lacan derivem do “maneiro”, assim como as lógicas compostas derivam por síntese dialética generalizada das lógicas fundamentais é a maior das obviedades, depois, naturalmente, de termos dado ouvido a MDMagno (2001: 139).

Tal é o quadro completo que então se apresenta (2001: 139):



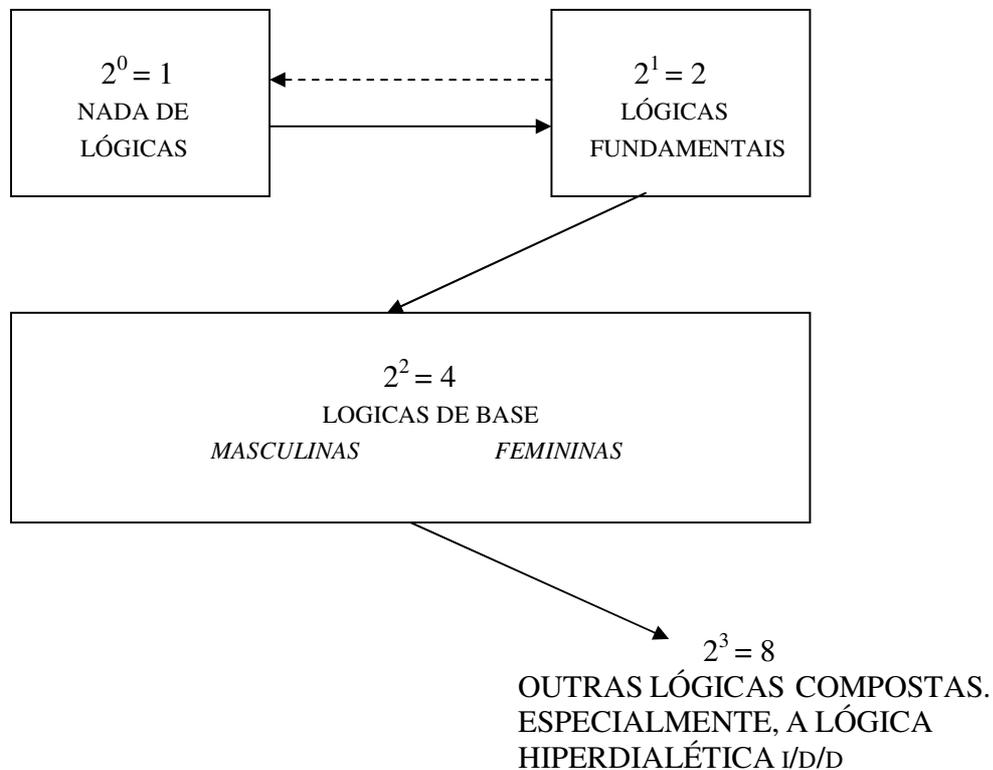
Sobre as lógicas do sexo da Morte, nos diz que um exame atento evidencia que o único valor de verdade para ambas é zero:

Isto significa, primeiro, que elas não podem representar nenhuma das lógicas conhecidas; segundo, que, no âmbito considerado, elas são expressões sinônimas, e que, portanto, neste bloco habita em essência apenas um e solitário morador. Não é só; podemos ir um pouco mais à frente.

Sabemos que o valor zero é um valor de verdade comum e exclusivo às duas lógicas fundamentais. Na lógica da identidade ele representa o nada (0) contraposto ao ser (1), ou, o que é o mesmo, o nada na estrutura da temporalidade {1,0}. Na lógica da diferença ele representa o ponto de inversão catóptrica, o indeterminado *vis-a-vis*, o verdadeiro e o falso, a esquerda e a direita, ou, o que diz o mesmo, o indeterminado na estrutura da espacialidade {1, 0, -1}. (2001: 141)

Para falar da relação entre o bloco de fórmulas da Morte e os demais propõe que em vez de dividirmos o quadro em quatro, o dividamos em três, considerando as fórmulas

lacanianas (lógicas lacanianas) como um único bloco, o das lógicas de base. Apresenta-se então este novo quadro:



Por fim declara que:

Deste modo, não fica qualquer dúvida de que estamos tratando com os três primeiros membros de um monóide livre, cujo elemento um é o par das lógicas fundamentais, I e D. O bloco das lógicas de base, pela exemplaridade, especifica o modo de geração dos elementos subseqüentes do monóide, que no caso é a geração por meio da síntese dialética generalizada, reiterada. O elemento nulo ou neutro do monóide, necessariamente determinado a posteriori, é o bloco dito da Morte, mas que preferíamos agora chamar *nada* (deixando implícito que se trata de nada de pensamento, conseqüentemente, nada de lógica). (2001: 141).

Em nota que se segue temos um esclarecimento quanto ao que é um “monóide livre” e alguns exemplos (cf. 2001: 141: n. 50).

Quisemos trazer essas observações de Sampaio como contraponto de nosso trabalho, como forma de vermos que existem outros exercícios possíveis para essas fórmulas.

Os últimos tratamentos que Magno dispensa às fórmulas da sexuação retiram dela os princípios de funcionamento, lógicas básicas, regras fundamentais, em um uso muito parecido com que Sampaio faz neste exame. Magno designará a primeira fórmula do sexo Resistente como Princípio da Afirmação e a segunda como Princípio de Denegação numa etapa posterior de seu trabalho crítico (Seminário *A arte da fuga* de 2000. cf. 2003:138).

Parte III

O REVIRÃO E O HAVER

Capítulo 5

A MUDANÇA DO ESTATUTO

Magno propõe e desenvolve extensamente a relação de (não) avessamento entre Haver e não-haver. Primeiro em 1985, para apresentar o Revirão e depois em 1992 para completar a teoria do Pleroma e definir melhor o lugar do sexo resistente. Vinculados a esse avessamento estão os conceitos de Hiperdeterminação e Cais Absoluto. Tal relação caracteriza a experiência mística no que ela interessa à psicanálise, em seu afastamento dos sexos modalizados do Haver (Homem e Mulher) e em seu insucesso no atingimento do sexo da Morte (1993:132). Este reviramento ocupa o lugar hierárquico de axioma maior que sustenta todo o resto do quadro, como foi visto. Dessa forma, apresenta-se corretamente a teoria do Pleroma em 1992, incluindo com o estatuto místico a equivocação quanto ao objeto que antes se apresentava no sexo Mulher. Somente a partir desta inclusão pode-se dizer que há uma plenificação do exercício da linguagem, corrigindo assim a teoria do Pleroma de 1985.

O axioma de Lacan apresentou a primeira base, a mais sintomática, para o começo do “grande teorema” (quadro completo). Estamos falando dos matemas do lado Homem, que funda e estabelece a operação de alienação à linguagem com o signo e toda a ordem

paterna aí examinada⁹, é a designação da função fálica como função significante a serviço da fantasia.

No entanto, trata-se, neste ponto, da perspectiva de abordagem de *um* sexo ou, melhor dizendo, da abordagem de *uma* modalização da sexuação denominada Homem por Lacan, e Consistente para Magno. O modo masculino de ratear a relação sexual não encerra o seu funcionamento nele mesmo. Seguindo Lacan, o sexo Homem inclui o sexo Mulher como semblante - objeto *a*, causa de desejo. Encontra-se aí um avessamento entre sujeito e objeto, que engloba e submete a lógica inconsistente a ser apenas o avesso da consistência. Neste caso, a inconsistência, portanto, é sempre segunda em relação à consistência.

Isso é possível e é um fato. É uma das formas de fazer ratear a relação sexual, porém não é tudo. A inconsistência leva ao Revirão e ao Haver e é essa a via que interessa destacar. Nos diz Magno que “o sexo-inconsistente é mais aproximado da essencialidade e da identidade singular do sexo do Haver assim como o nosso” (1993:122).

Em 1992, Magno estabelece o estatuto místico da psicanálise. Ele é pertinente à experiência de avessamento entre haver sujeito e objeto e o não-haver como termo último desta relação, termo que equivoca. O encaminhamento desta experiência em direção ao não-haver, no caso Deus, e o gozo que a ele está relacionado, foi primeiramente destacado por Lacan como realizado pelo lado da Mulher.

Essa ordem de experiência, ao ascender ao estatuto da psicanálise, traz para primeiro plano o avessamento interno do Haver diante do não-haver que não há. Essa é a fantasia primordial que rege o avessamento entre sujeito/objeto, Homem/Mulher. Em outras palavras, é a fantasia mais fundamental que governa esta relação e que normalmente se

⁹ Estamos usando os termos com alguma imprecisão. Não se trata especificamente do signo, neste caso, mas da significação cuja diferença para com o signo é acentuada por Lacan (e operada através do Nome do Pai).

encontra recalçada, não nomeada, o que lhe dá ainda mais poder de alienação para a relação sujeito/objeto.

Lacan não aceitou que a Mulher fosse simplesmente o termo de inconsistência do gozo fálico, o objeto *a*. Procurou ir mais adiante e interrogar sobre o termo com que a Mulher goza, o termo que lhe especifica o gozo de forma desatrelada do que especifica o gozo masculino/fálico. Assim, segue investigando sobre uma suposta nova forma de ratear a relação sexual.

Há um gozo, no lado Mulher, que escapa do gozo circunscrito ao ser. O ser não é o termo com que a mulher goza, mesmo que ela assim o pense. Quando se dirige à verdade do ser, o que encontra é o gozo do Haver. Diante disso, o impasse: será a Mulher ou a Inconsistência apenas o sexo da castração? Qual castração é referida pela Mulher ou sexo Inconsistente, a do Ser ou do Haver? As respostas para essa pergunta indicam se estamos com Lacan ou com Magno.

Para Lacan, o sexo da Mulher apresenta a castração do Ser e da linguagem e, apesar de ter indicado o caminho para o Haver, ele não o nomeia nem o destaca como tal, não altera o estatuto ético (lingüístico) da psicanálise apesar de problematizá-lo extremamente. O que encontramos em Lacan é a idéia de ser falante que excede o estatuto do sujeito do significante apresentado anteriormente. Sair da Mulher, ou da inconsistência, não é simples. Tanto quanto o sexo consistente, esse sexo também coloca sérios comprometimentos para sua ultrapassagem.

É Lacan quem oferece a régua e o compasso, construídos com bastante sacrifício ao longo de algumas décadas de estudo e ensino. Lacan nos dá o primeiro andar do Revirão, o lugar da relação de objeto com suas faces modalizadas em dois sexos, ou dois gozos, cada

qual com uma ordem de recalque bastante pesada para ser analisada, mas que se submetem ao sexo único do Haver e do movimento pleno do Revirão. Este sexo é destacado por Magno e permite alcançar o que estamos chamando de segundo andar do Revirão, lugar que define a relação entre o Haver e o não-Haver, através da relação entre o sexo Resistente e o sexo da Morte. Foi bastante pesado sair do sexo Homem, tanto quanto sair do sexo Mulher. É aqui que Lacan apenas indicou muito bem o caminho. Quem conclui este percurso é Magno, não sem apresentar seus custos.

Há oscilação quanto ao que define o Sexo Resistente nas abordagens de 1985, em *Grande Ser Tão Veredas*, e em 1992, em *Pedagogia Freudiana*. Na primeira versão, refere-se ao falante estrito, ligado ao significante, no caso, o próprio sujeito lacaniano em seu ato de enunciação. Uma ética que se guia pela constatação e assunção de que há inconsciente e que ele se fundamenta no dito, obediente ao dito de Lacan:

Em 1992 com *Pedagogia Freudiana*, temos o Haver como exercício do sexo Resistente. O Haver é o gozo do Outro no que ele há - o gozo e não o Outro. Vimos como o Outro para Lacan oscila entre a pura quebra de simetria ($A/$, referido como $S(A/)$) e os significantes que o objeto a vem organizar em termos de fantasia. Magno acaba com essa oscilação. Assume-se a quebra de simetria quanto ao Outro, ele é o não-haver requerido que não há, é isso que se grafa-se com o sexo da Morte. Se o Outro não há, o Haver é da dimensão do Mesmo. O raciocínio da alteridade deve ser invertido. Ele é válido somente até certo alcance.

O trabalho de Magno parece ser o de aproximar a quebra de simetria sexual do falante à quebra de simetria do Haver, condenado à plenitude por estar amputado de seu requerido avesso, o não-haver. Devemos nos equiparar com a quebra de simetria do Haver,

já que só ela permite estarmos abertos à linguagem plena. A questão reside em como se encaminhar para isso. Esse é o desafio analítico.

Como dissemos, esse não é um caminho facilmente percorrido. Magno o percorre primeiramente como falante, ou baseado na teoria do ser falante. Por tomar a via da linguagem, podemos dizer que dá mais ênfase ao modo masculino de fazer ratear a relação sexual ou, pelo menos, trata-se de uma saída masculina do modo masculino de ratear a relação sexual. Talvez seja a única se nos definirmos como “seres falantes”.

Adiante, abordaremos de modo mais próximo esses dois momentos do percurso de Magno, tentando demonstrar que em sua primeira articulação (1985), a Teoria do Pleroma, apresenta uma base de experiência diretamente herdada da teoria do significante de Lacan, e que, somente em 1992, numa segunda versão da Teoria do Pleroma, esta teoria vem apresentar uma abordagem da linguagem mais compatível com a questão analítica.

5.1 – O SUJEITO E O ESTATUTO MÍSTICO

O termo sujeito é um termo levado ao limite de suas significações e que, dada a história pregressa que o marca, perde totalmente o sentido preciso que aos poucos Magno vai estabelecendo para o que é de sua designação ou de seu lugar. Portanto, a partir de certa altura de seu ensino, o termo apropriado passa a ser Idioformação, derivado de *ídios* que remete ao um modo próprio de funcionamento (que, no caso, é aquele capaz de percorrer a linguagem pleromicamente) e o termo *sujeito* fica encarregado de designar o solo nebuloso de um advento novo que doravante ficará para trás.

A Idioformação é uma formação específica que responde mais adequadamente pela estrutura de Revirão e que tem a chance de sofrer a Hiperdeterminação e indiferenciar suas

formações constituintes; mas é também uma formação que carrega o peso dos recalques primários (corpo) e secundários (cultura) que obturam e impedem, com suas modalizações, a ocupação deste lugar equivocante da Hiperdeterminação.

Não se trata apenas de substituir um termo pelo outro, mas de acompanhar a mudança do estatuto da experiência analítica. O sujeito fica para trás porque é apenas o arauto de uma experiência de estatuto ético-lingüístico. Não que o novo estatuto corte relações com o estatuto anterior, mas trata-se de afirmar o Haver, para o qual ele se avessa, e quais os termos desse avessamento. O que retirar da experiência com o significante (objeto incluso)? É função da psicanálise contabilizar isto.

Entre o estatuto ético de Lacan (e toda teoria do sujeito) e o estatuto místico há uma relação de Reviramento. O estatuto místico não se faz em detrimento do ético, que denominamos também lingüístico; ele é o seu avesso. A experiência mística dá a dimensão da postura ética que ganha, portanto, significação e sentido.

Com o mesmo intuito de dar significação, Lacan opôs o estatuto ético do inconsciente ao ôntico, querendo designar com isso que o inconsciente é pré-ontológico, ou seja, é necessário um ato (ético) para afirmá-lo e reconhecer sua existência. No seminário “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”, após definir que onticamente o inconsciente é o evasivo, afirma que “o estatuto do inconsciente, que eu lhes indico tão frágil no plano ôntico, é ético” (Lacan, 1990: 37).

Outra oposição que dá sentido ao estatuto ético dado por Lacan é o estatuto científico. Lacan recupera o sujeito cartesiano e lhe dá uma nova abordagem compatível com o inconsciente, com o intuito de situar a psicanálise em relação à ciência (1990: 219). Considera-se que a ciência foraclui o sujeito, que retorna para a psicanálise. Há uma relação

direta de avessamento entre esses termos e é assim que devemos considerar o estatuto místico proposto por Magno, como um avessamento do estatuto ético.

Maria Luiza Kahl, em tese orientada por MDMagno, auxilia no esclarecimento desta idéia. Primeiramente, a pesquisadora resume o que se entende por estatuto místico:

A idéia de que o fundamento da psicanálise é místico leva-nos inexoravelmente à ética. Antes, porém, de abordarmos a perspectiva ética da Nova Psicanálise, cabe insistir na questão da ordem de significação em que se sustenta o fundamento místico. O que queremos indicar é que a psicanálise tem seu fundamento na radicalidade de uma experiência e não em qualquer decisão de ordem filosófica ou de outra ordem. A radicalidade da experiência do Um, de um vivido não tético do Um, de um vivido originário, anterior a qualquer representação de si e do outro, precede qualquer indecidibilidade com que o assujeitado possa vir a se deparar no trato de uma situação qualquer.

Trata-se de uma experiência propriamente irrefletida, pulsional, que está na base de toda e qualquer possível relação do homem com o mundo. O que queremos indicar com o “místico” é que o homem com’Um há e é distinto do mundo. É a experiência da própria essencialidade do homem com’Um, do que o causa, para além das determinações mundanas e de qualquer consciência de si. (Kahl, 2000: 135)

O exercício pleno do que queira se afirmar como sendo de estatuto ético tem que considerar a referência da linguagem a um estatuto místico de última instância, essa referência que Magno denomina como sendo a do homem com’Um¹⁰.

De forma inversa, o exercício pleno da linguagem que a experiência mística propicia, deve considerar que, a partir disso, tudo que se realiza é da ordem de um artifício e, portanto, de uma ética, de um *ethos* artificial qualquer, equânime em sua não fundamentação:

O que diferencia a postura mística, requisitada na vigência da intervenção analítica, de qualquer outro ato místico, é a exigência de retorno ao mundo, de intervenção no mundo. É aí que abrimos o caminho para a construção de uma Ética propriamente psicanalítica, que não se limite ao consenso sintomático, ao jogo democrático das conversações e dos entendimentos. A possibilidade de o homem fazer referência a um fundamento absoluto sem conteúdo, sem indicação de nenhum imperativo quanto aos comportamentos, coloca, porém, a questão de como e em quê basear sua intervenção, suas decisões. (Kahl, 2000: 136)

¹⁰ Atentar para o semantismo: trata-se de uma experiência comum, a mais comum; ou ainda uma experiência de comunhão com o Haver, no que temos de comum com o Haver (ambos percorrem o Revirão); e também como Um (fazendo Um com o Haver diante da mesma quebra de simetria); o Um em Magno não tem a mesma conotação que o gozo do Um de Lacan. O Um de Magno é a tentativa de se pensar o universo aberto, não-todo; o Um de Lacan é o universal aristotélico no que ele fecha o Todo e pode ser contado por um.

Sem a referência ao estatuto místico, o estatuto meramente ético deve ser rejeitado enquanto mero semblante da verdade. A via mais freqüente que encontramos em Magno é a da exclusão do estatuto ético e do termo sujeito, seu correlato. Magno é extremamente opositivo a qualquer exercício desse estatuto, sem a referência ao místico de última instância. Maria Luiza afirma:

O projeto de uma ética para o nosso tempo tornou-se extremamente dificultado em função da crítica e da relativização de todo e qualquer postulado de fundamento e de Verdade. A tendência relativista do pensamento contemporâneo tem privilegiado posturas consensuais, democráticas, em face da questão das verdades – sempre ditas, quando o são, no plural. Os atuais discursos sobre o que é ou não ético não têm passado, na verdade, de meras afirmações de valor de um sintoma contra outro. O pior é que esta agonística dos sintomas não é reconhecida como tal e o sintoma é defendido com base em uma “ética” que não sabemos em que se fundamenta. A questão que nos parece crucial enfrentar e para a qual as ferramentas da Nova Psicanálise constituem uma saída possível é a de pensar uma Ética que não tenha como referência nenhuma configuração sintomática, que não seja a idiosincrasia de um grupo ou de alguém. Para tanto, não há como não se basear em alguma Verdade. (Kahl, 2000: 136)

Segue definindo sucintamente a posição ética que é adquirida a partir do estatuto místico:

O que se pode afirmar como o estritamente ético da psicanálise e também como sua Verdade é o encaminhamento para a hiperdeterminação, para a rememoração dessa experiência e o retorno pragmático ao mundo, sem adesão, sem aderência a nenhum sintoma, porém manejando-os com cuidado, politicamente. A política de que tratamos só pode ter como base o Norte encontrado por esta Ética. A única ação que podemos garantir nessa referência – o Ato propriamente analítico – é o de intervir nas situações para levar aquele onde se exerce a intervenção para o mesmo lugar do analista, forçando-lhe a anamnese do esquecido, pondo à vista o disponível que lá estava e servindo de catalizador de acontecimentos. (2000: 136-137)

A hiperdeterminação define, indica, impõe um modo de relação com a verdade que é, acima de tudo, essencialmente suspensiva de qualquer determinação. É a condição em que as determinações podem ser equivocadas. A hiperdeterminação é similar ao recalque originário, ambos referem-se à castração última de que o não-haver não há, impondo o necessário retorno ao campo do Haver e o obrigatório alelismo (dupla face) das formações.

É por isso que o sujeito e a ética para ele pensada não podem ser mais a referência estrita que devemos ter. O sujeito está por demais atrelado à ordem sintomática de significação (se seguirmos os encaminhamentos de Lacan) e sua ausência de fundamento não pode continuar sendo o fundamento de coisa alguma. Como nos diz Lacan em *Rumo a um significante novo* (1998): “o sujeito é impotente para justificar que ele se produz do significante” (1998: 14).

O estatuto místico passa a possibilitar uma crítica bastante acirrada contra a ética do sujeito, ou qualquer posicionamento que tome como medida apenas a relação do sujeito com seus significantes (objeto incluso).

Trata-se de resgatar a possibilidade de intervenção em relação ao que se decanta discursivamente como sujeito que está absolutamente comprometido com o sintoma e o que ele amarra de significação e verdade (gozo fálico).

O que Magno traz para a posição de Lacan é a consideração de que se examinarmos em profundidade as condições de suporte da linguagem, para a experiência ética é preciso admitir o exercício de um gozo que Lacan aproximou da experiência mística.

No seminário *Mais, ainda*, depois de definir que há um gozo do corpo para além do Falo (1985:100), Lacan aborda o gozo da mulher nos seguintes termos: “Há um gozo dela, desse ela que não existe e não significa nada. Há um gozo dela sobre o qual talvez ela mesma não saiba nada a não ser que o experimenta – isto ela sabe” (Lacan, 1985:100).

Notemos que se trata de um gozo “dela”, mas de um “ela que não existe e não significa nada”. E, na seqüência, faz um paralelo dessa condição, de nada saber a não ser que se experimenta o gozo, com a condição da experiência mística:

... o que se chama os místicos são aqueles que experimentam a idéia de que deve haver um gozo que esteja mais além. (1985: 102)

Santa Tereza, não há dúvida de que ela goza. E do que é que ela goza? É claro que o testemunho essencial dos místicos é justamente o de dizer que eles o experimentam, mas não sabem nada dele. (1985: 103)

O interesse de Lacan é que este gozo que se experimenta, e do qual nada se sabe, é o que nos coloca no que chama de “a via da ex-sistência”, que consideramos ser uma tentativa de falar da linguagem em sua plenitude, para usar nossos termos. Lacan se pergunta por que não interpretar uma face do Outro, a face Deus, como suportada pelo gozo feminino (1985: 103).

Em nosso ponto de vista, é todo um projeto que se encerra nessa via que Lacan toma. Trata-se de investigar a dimensão do que ex-siste à linguagem (leiam-se significantes e sujeito – significação). Essa dimensão, no entanto, não se dá fora da perspectiva da linguagem ou da razão. É assim que encontramos o posicionamento correto dos lugares em questão, o lugar da mulher e o lugar do analista:

Não há mulher senão excluída pela natureza das coisas que é a natureza das palavras, e temos que dizer que se há algo de que elas mesmas se lamentam bastante por hora, é mesmo disso – simplesmente, elas não sabem o que dizem, é toda a diferença que há entre elas e eu (1985: 99)

Não acreditamos que Lacan esteja aqui se contrapondo às mulheres apenas enquanto outro sexo ou gozo fálico, munido de significações e de um sujeito que sabe o que diz. Supomos que o que o diferencia é saber que a mulher não sabe o que diz quanto ao seu gozo, não apenas porque não sabe, mas porque este gozo está vinculado por estrutura a uma experiência de não-saber.

Neste aspecto, achamos pertinente trazer Bataille para a apresentação de nossa tese. Com o projeto de comunicar e definir o que ele chama de “experiência interior”, uma experiência que o coloca em contato com o desconhecido, este autor se aproxima de Lacan ao definir que o princípio da experiência interior “é sair através de um projeto do domínio do projeto” (Bataille, 1992: 52). Consideramos esta proposta tão analítica quanto à de

Lacan. Para Bataille, trata-se de resgatar a própria experiência com o desconhecido que antecede qualquer modo de apreensão do mundo e de buscar uma condição onde o gozo do outro não faz signo de amor. Não é um gozo destituído dos encaminhamentos da linguagem, Lacan diz que se trata de uma ex-sistência¹¹, Bataille diz que “a experiência interior é conduzida pela razão discursiva. Só a razão tem o poder de desfazer a sua obra, de destruir o que ela edificara” (1992: 53).

Por outro lado, através de Bataille poderemos esclarecer pontos importantes sobre o estatuto místico que Magno propõe. Por meio da distinção feita por Bataille entre a experiência interior e a experiência mística será possível, incluindo as críticas, circunscrever o lugar do estatuto místico da psicanálise.

Convém apenas, para encerrarmos, citar Lacan na conclusão da sessão em que aborda o gozo da mulher:

Como tudo isso se produz graças ao ser da significância, e como esse ser não tem outro lugar senão o lugar do Outro que designo com o A maiúsculo, vê-se o envesgamento do que se passa. E como é lá também que se inscreve a função do pai, no que é a ela que se remete a castração, vê-se que isso não faz dois Deuses, mas que isso também não faz um só (1985: 103)

O gozo feminino e a reflexão que é possível ter sobre ele se dá no *ser da significância*, que não tem outro lugar senão o lugar do Outro, tesouro do significante, o mesmo onde se inscreve a função do pai enquanto remetida à castração. O gozo feminino desemboca numa questão quanto ao Outro que primeiramente foi respondida pela função paterna.

¹¹ Cf. Miller, J.-A. “A Ex-sistência” in *Opção lacaniana* n. 33, Junho 2002. Neste texto, Miller refere que o acesso da psicanálise à substância gozante se dá por via da ex-sistência, de uma existência que ao atravessar o sentido se exclui dele. “O que é uma psicanálise na história da metafísica? Uma psicanálise põe o falasser à prova do sentido. Ela põe o que para ele faz sentido à prova do enunciado. Ela põe à prova um ser que só deve esse ser ao sentido. Ela o põe à prova do sentido que se segue à cadeia significante. E a questão é a de saber se, dessa prova, ele acede a um real, quer dizer, se ele acede a uma posição que ex-siste ao sentido” (Miller, *op. cit.* p. 14).

Apesar de desembocar no mesmo lugar, a questão do gozo feminino não se reduz nem se resolve através da função do pai, *vê-se que isso não faz dois Deuses, mas que isso também não faz um só.*

Fazer um só de dois Deuses é o vício universalizante da linguagem que se exerce como repetição, modo masculino de fazer ratear a relação sexual. Um exemplo disso pode ser pensado como a tentativa de Charcot e da epistemologia do século XIX de cercar a histeria. É por isso que a histeria traz em germe a vertente subversiva da pulsão para a psicanálise, ela não deixa fechar o reviramento simples entre as fórmulas Homem e Mulher.

O que aqui se apresenta como problema é pensar sobre a possibilidade de uma outra forma de ratear a relação sexual que, no nosso caso é permitido acompanhar através da duplicação dos matemas que Magno ousou propor e toda a reflexão sobre o lugar do sexo Resistente e o Haver que então se desenvolveu, principalmente a partir de 1992. Lacan, nesta citação, só apontou o corte efetivo que o sexo da Morte (enquanto Outro por excelência) propicia ao teorema. Este sexo jamais unirá a mulher histérica à função paterna, apesar de estarem envolvidos com os mesmos elementos e a mesma ordem de experiência: os impasses quanto à inconsistência do ser.

É deste impasse que surge a necessidade e o lugar da psicanálise. Não será pelo Outro e todas as suas categorias que se encontrará saída para o impasse da sexualidade. É pela categoria contrária, a do Mesmo, a do Haver, que se busca uma solução ou, pelo menos, uma via para percorrer e abordar o impasse quanto ao ser que marca a sexualidade humana. O estatuto místico é assim definido porque a experiência mística resta renitente no Haver enquanto deseja ardentemente o Outro lado que, no caso de *alguns* místicos, se furta

explicitamente. A mística mais ordinária (dogmática) fala do sucesso do encontro com Deus.

Se o estatuto é místico, é para justamente desmistificar o lugar do Outro ou o Outro enquanto lugar.

5.2 – O GOZO MÍSTICO DE BATAILLE.

Preferimos falar da experiência mística e do estatuto que ela oferece para a psicanálise nas reflexões de Magno, a partir de 1992, através de Bataille que, em nosso entendimento, é um pensador muito próximo de Lacan e de Magno. Utilizaremos, inicialmente, um livro publicado em 1942 chamado “A experiência interior” (1992), no qual o autor relata e aborda a experiência diante do desconhecido.

O autor inicia tratando das produções compensatórias, diríamos nós fálicas em última instância, que podem se produzir para acalmar o desejo insatisfeito de ser tudo (Todo). Sacrifício, tapeação, conformismo, revolta, religião, heroísmo, poesia, moral, esnobismo. Tudo para remediar um sofrimento pouco confessável que, segundo Bataille, é o de não ser tudo. O “ser-tudo” é para Bataille o anseio que define a relação sujeito/objeto, uma busca incessante por uma completude que ele designa como uma busca pelo *ipse*:

Este ser *ipse*, ele mesmo composto de partes e, como tal, resultado, oportunidade imprevisível, entra no universo como vontade de autonomia. Ele se compõe, mas procura a dominação. Perseguido pela angústia, ele entrega-se ao desejo de submeter o mundo a sua autonomia. O *ipse*, a partícula ínfima, esta oportunidade imprevisível e puramente improvável, está condenado a querer-se outro: tudo é necessário. O movimento que ele sofre – que o introduz em composições, cada vez mais altas – estimulado pelo desejo de estar no cimo – gradualmente, leva-o a uma ascensão angustiante; esta vontade de ser *universo* só é, no entanto, um desafio irrisório contra a desconhecida imensidão. (1992: 92).

É esta corrida do *ipse* que deve ser suspensa, por representar um engodo, uma ilusão:

Supressão do sujeito e do objeto, único meio de não chegar à possessão do objeto pelo sujeito, quer dizer, de evitar a absurda corrida do *ipse* querendo tornar-se o tudo. (Bataille, 1992: 59)

Bataille defende uma experiência que desmanche as fronteiras entre sujeito e objeto, em suma, o que se manifesta como ser. É o ser em cheio que Bataille visa atingir, mostrar o seu verdadeiro cume. O projeto de sua experiência é para sair da universalidade pretendida através do conhecimento:

Ao contrário. Já não querer ser tudo é colocar tudo em questão. Seja quem for que, sorratamente, querendo evitar sofrer, confunde-se com o tudo do universo, julga de cada coisa como se ele a fosse, do mesmo modo que ele imagina, na realidade, nunca morrer. Essas ilusões nebulosas, nós as recebemos com a vida como um narcótico necessário para suportá-la. Mas o que acontece conosco quando, desintoxicados, descobrimos o que somos? Perdidos entre tagarelas, numa noite onde não podemos senão odiar a aparência de luz vinda das tagarelices. O sofrimento se confessando do desintoxicado é o objeto deste livro. (1992: 6)

A característica da experiência é que ela nada revela a não ser o desconhecido que não traz nada de apaziguante. Para nós, Bataille vai ao cerne da experiência mística e retira dela o que nos interessa. Ao se comparar com a via mística, cujo encaminhamento tomou de empréstimo, Bataille a acusa de servidão dogmática e assim especifica a sua experiência:

Entendo por *experiência interior* aquilo que geralmente chamam de *experiência mística*: os estados de êxtase, de arrebatamento, pelo menos de emoção meditada. Mas penso menos na experiência *confessional*, à qual foi preciso ater-se até agora, do que numa experiência nua, livre de amarras, mesmo de origem, a qualquer religião que seja. É por isso que não gosto da palavra *mística*. (1992:11)

Não se trata de viver a experiência em nome de uma confissão posterior, onde se fale de alguma revelação, alguma imagem, que parece ser o que de mais comum há na mística. Definir a experiência como “inefável” já é um fracasso diante da experiência, já mostra o compromisso com a ordem discursiva da qual é necessário se afastar. Em nota acrescentada, Bataille diz que irá mostrar que a experiência interior está ligada à necessidade do espírito de colocar tudo em questão, sem trégua ou repouso concebíveis

(1992: 184). Trata-se de afirmar uma ordem de experiência e não uma designação discursiva, um nome para a coisa. Neste caso, um nome de nada adianta.

Bataille recusa denominar a experiência como mística porque liga este termo à tradição da *experiência confessional* que, a seu ver, está sob servidão dogmática. Diz que os pressupostos dogmáticos deram limites indevidos à experiência, onde aquele que já sabe seu percurso não pode ir além de um horizonte conhecido.

Quis que a experiência conduzisse lá onde ela própria quisesse, e não levá-la para qualquer fim preestabelecido. E digo logo que ela não leva a porto algum (mas a um lugar de extravio, de contra-senso). Quis que o não-saber fosse o seu princípio – no que segui com um rigor mais áspero um método no qual os cristãos foram exemplares (eles seguiram este caminho até o ponto que o dogma permite). Mas essa experiência nascida do não-saber aí permanece, decididamente. Ela não é inefável, não a traímos se falamos dela, mas nas questões do saber ela furta até mesmo ao espírito as respostas que este ainda tinha. A experiência não revela nada e não pode fundar a crença, nem partir dela. (1992:12)

O que diferencia Bataille dos místicos é este descortinamento da idéia de Deus, a experiência mística não é nada mais do que a experiência com o desconhecido, o pré-saber, o não-saber, sem nenhuma idéia de Deus por trás, nenhuma iluminação, nenhuma verdade última. Por isso é que a experiência se denomina como O Suplício: “estar frente ao impossível – exorbitante, indubitável -, quando mais nada é possível, é, aos meus olhos, fazer uma experiência do divino; é o análogo de um suplício” (1992: 39).

Bataille é o progenitor de uma nova mística que dispensa a figura divina. Ele destaca a experiência de místicos que apresentam uma tendência para a teologia negativa (apofática) em oposição à experiência confessional ligada à teologia positiva (catafática), fundada na revelação das Escrituras e que se conclui na descrição de visões, palavras, imagens. Cita Dionísio, o Aeropagita, quando diz que aqueles que entram em união íntima com a luz inefável “não falam de Deus senão por negação”. Segundo Mestre Eckhart, tal místico teria chegado a dizer “Deus é nada”. A respeito das visões e palavras São João da

Cruz “demonstra, senão hostilidade, ao menos reserva. A experiência para ele só tem sentido na apreensão de um Deus sem forma e sem modo” (1992:12); e ressalta que ao fim Santa Tereza D’Ávila só dava valor à “visão intelectual”.

Mesmo encontrando eco nesses místicos, ao apresentarem uma teologia negativa, Bataille afirma que:

Da mesma maneira, considero a apreensão de Deus, fosse ele sem forma e sem modo (sua visão intelectual e não sensível), como uma parada no movimento que nos leva à apreensão mais obscura do *desconhecido*: de uma presença que não é, em nada, mais distinta do que uma ausência.

Deus difere do desconhecido pelo fato de que uma emoção profunda, vinda das profundezas da infância, liga-se primeiro em nós a sua evocação. O desconhecido, ao contrário, deixa-nos frios, não se deixa amar antes de derrubar em nós todas as coisas como um vento violento. (1992: 13)

A experiência do desconhecido é uma experiência que ultrapassa a experiência mística da presença de Deus:

No abismo das possibilidades, sendo jogada sempre mais longe, precipitada para um ponto onde o possível é o próprio impossível, extática, ofegante, assim *a experiência* cada vez abre um pouco mais o horizonte de Deus (a ferida) e faz recuar um pouco mais os limites do coração, os limites do ser, ela destrói, revelando-o, o fundo do coração, o fundo do ser. (1992: 112)

Na diferença, e mesmo superação da experiência mística dogmática e de sua referencia a Deus, oferece o exemplo do testemunho de Santa Ângela de Foligno, que diz:

“Quando vejo Deus assim nas trevas, não tenho o riso nos lábios, não tenho nem devoção, nem fervor, nem amor fervente. O corpo ou a alma não têm tremor e a alma permanece imobilizada, em vez de ser levada pelo seu movimento ordinário. A alma vê um nada e vê todas as coisas (*nihil videt et omnia videt*) o corpo está adormecido, a língua cortada. E todas as amizades que Deus me fez, numerosas e indizíveis, e todas as palavras que ele me disse... estão, percebo-o, tão abaixo deste bem encontrado em trevas tão grandes, que não coloco a minha esperança nelas, que a minha esperança não repousa sobre elas (*Livro da experiência*, I, 106 *apud* Bataille, 1992: 112)

É interessante acompanharmos o comentário de Bataille e como ele discerne, numa experiência dogmática, seu momento de extravio, de rompimento com a idéia de Deus, com a crença. Segue comentando:

É difícil dizer em que medida a crença é, para a experiência, um obstáculo, e em que medida a intensidade da experiência derruba este obstáculo. A santa agonizante deu um

grito estranho: “Ò nada desconhecido!” (*o nihil incognitum!*), que ela teria repetido várias vezes. Não sei se erro vendo nisto uma escapada da febre além dos limites divinos. (Bataille, 1992: 112)

A santa teria dito que o obstáculo da ilusão está muito mais na vaidade das coisas espirituais do que na vaidade do mundo, e seguia repetindo: “Ó nada desconhecido!”. Mesmo presa ao dogma da existência de Deus, a experiência mística, por ser uma experiência, pode romper os limites impostos de fora. Este é o interesse que tem Bataille ao se aproximar, mesmo que se diferenciando, da experiência mística.

Nesta comparação de Bataille, temos esclarecido o que é necessário reter quanto ao que se refere ao estatuto da psicanálise. É em relação ao não-saber, ao não-todo da função fálica, que o gozo feminino tem assento e, levando esse desconhecimento e este não-saber ao extremo, temos o gozo típico dos místicos tal como Bataille se esforça por atingir e desvelar. Por trás do dogma, a experiência com o desconhecido. O estatuto místico defendido por Magno é muito semelhante ao que Bataille defende como experiência com o desconhecido, experiência de suspensão das amarras (verbais) do ser.

Bataille é um autor especialmente abordado por Magno em 1996 no seminário “*Psychopathia Sexualis*”. Na sessão intitulada *Dois Mártires do erotismo*, Magno destaca Bataille e Santa Tereza D’Ávila como os mártires de uma “transa entre erotismo, santidade e morte” (2000b: 73)¹². Santa Tereza diz bem sobre o fracasso de gozar supremamente com a morte, é paradigmática a sua frase “morro de não morrer”, e toda tentativa vã que ela denunciava no acesso definitivo de uma comunhão com Deus: “em certos momentos do

¹² Na introdução, quando se anuncia sobre o que tratará o seminário, temos destacadas quatro vias régias para a aproximação do Cais Absoluto, que é como Magno nomeia o lugar entre Haver e não-haver, o misticismo, o erotismo, a guerra e a arte (2000: 15). Tratam-se de vias superpostas, sendo a Arte a mais completa de todas; Bataille e Santa Tereza traduzem a superposição da mística e do erotismo.

extenso texto de suas declarações, Tereza nos dá a impressão de ter entendido que não há o não-haver e que talvez não haja como habitar esse **real indiferente**” (Magno, 2000b: 71).

Apesar dessa sutileza resgatável nos depoimentos de Santa Tereza, Magno faz a mesma diferenciação que Bataille:

O pequeno *gap* – que aliás deve ser imenso, insuperável – que existe entre ela e nós é que parece que ela sustentava de maneira bastante cristã e ocidental a crença em que poderia ultrapassar esse gozo e encontrar-se com algo ou alguém do outro lado. (Magno, 2000b: 70)

Essa ilusão, essa “relação de objeto” que Santa Tereza ainda apresenta ao supor poder encontrar-se com *algo ou alguém do outro lado* compatibiliza-se, a nosso ver, com a idéia da Hipótese Deus que é defendida neste seminário como “algo renitente porque insistente na própria formação original do psiquismo, se não mesmo da estrutura inteira do Haver” (Magno, 2000b: 15).

Magno passa a defender que a Hipótese Deus é inarredável do funcionamento psíquico e isso, a nosso ver, justifica a designação “místico” para o estatuto da psicanálise, mais do que o desconhecido ou interior de Bataille¹³. Apesar de Magno apresentar o mesmo tipo de observação que Bataille, que a experiência ultrapassa a idéia de objeto ou a hipótese Deus, mantém-se o estatuto da experiência como místico dado o objeto de última instância que é requisitado, que é visado pelo desejo (Deus).

A Hipótese Deus diz da inarredável suposição de que é possível atingir o não-haver. Ela está na base da estrutura do desejo que, a partir do Princípio de Catoptria, requer por direito a existência do não-haver, negada de fato. A hipótese Deus sustenta a experiência de

¹³ Na introdução de *Psychopatia Sexualis* ao equivaler o lugar do Gnoma à Deus, faz referência direta ao conceito de *Teopatia* de Bataille desenvolvido em *L' Erotisme (Ouvres Completes, vol. X. Paris: Gallimard, 1987 apud Magno, 2000:14)*.

quebra de simetria porque sustenta a simetrização entre Haver e não-haver na idéia, na hipótese da existência de Deus. Em suma, a hipótese de Deus responde pelo desejo.

Encontramos em Lacan um germe dessa idéia ao considerar que o Outro, enquanto lugar da verdade, é o único lugar que se pode dar a Deus:

O Outro, o Outro como lugar da verdade, é o único lugar, embora redutível, que podemos dar ao termo *ser divino*, Deus, para chamá-lo daquele nome, para chamá-lo por seu nome. Deus é propriamente o lugar onde, se vocês me permitem o jogo, se produz o *deus-ser* – o *deuzer* – o *dizer*. Por um nada, o dizer faz Deus ser. E enquanto se disser alguma coisa, a hipótese Deus estará aí. (Lacan, 1985: 62)

Guardemos esta definição de que o Outro (verdade), Deus, é o lugar onde se *produz* o dizer (sobre o ser), ele é o próprio lugar da ex-sistência, uma vez que ela diz respeito à dimensão do dizer.

O que se diz aqui com Magno é que somente o Revirão e a experiência do “Outro” lacaniano, por ele incluída e ultrapassada, experiência de outragem das formações, somente o Revirão sustenta a produção do dizer. Onde há um dizer é porque necessariamente foi percorrido em Revirão o lugar de Deus, do Outro, da verdade, do Gnoma; segundo Magno foi exercida uma Hipótese Deus:

Aí é que coloco que a hipótese Deus se torna inarredável para qualquer um que passe por essa experiência – e todos passamos, nem que seja uma vez na vida, sendo que o difícil é rememorá-la e colocá-la o mais freqüentemente em exercício. É o lugar da ocupação divina, subjetiva, o que quiserem. *Posição gnômica*, é o nome que dou. É uma *posição* de Gnoma. Então, porque passamos por essa experiência, não podemos deixar de fazer funcionar a hipótese Deus. (Magno, 2000: 185-186).

Estamos dizendo portanto que, apesar de ser totalmente pertinente a crítica de Bataille ao termo “místico”, com respeito aos dogmas, às revelações e à suposição de Deus insiste-se em designar o estatuto da psicanálise como místico porque faz parte da estrutura do desejo produzir a Hipótese Deus. Estabelecido isto, a psicanálise se designa por ser uma “prática” de Arreligião:

A Psicanálise é Arreligião – ao mesmo tempo artigo e prefixo de negação. É A religião propriamente dita, em seu estrato abstrato e, por isso mesmo, é não-religião, pois não aceita que se coloquem conteúdos no lugar do Gnoma. Como sustentar religiosamente o vazio deste lugar? A grande denegação do campo da psicanálise é esta. A psicanálise precisa se assumir e saber que a única coisa que trouxe de novo e pode fazer é a sustentação de nenhuma narrativa no lugar do Gnoma. O máximo que se pode fazer é isto. É este o encaminhamento. (Magno, 2005: 27)

Em A “*hipótese Deus*” e a dedução científica da psicanálise (2003) Nelma

Medeiros nos define da seguinte forma o estatuto da psicanálise:

O estatuto da psicanálise é místico: postulado sustentado por MDMagno para denotar que a experiência que alimenta a psicanálise, desde Freud, é o confronto bruto, unilateral, da Mente havendo como dado último – para além de qualquer contingência discursivamente discorrível ou discretizável – com sua extrapolação auto-colocada como não-Haver, extinção definitiva que cessaria a condenação de novamente retomar a discursividade e o ato que sobram deste impossível absoluto. (Medeiros, 2003: 618)

Segue esclarecendo a forma como Magno descreve o empuxo de transcendentalidade da pulsão:

Pois a requisição mental de extinção impossível expressa axiomáticamente como Haver desejo de não-Haver necessariamente postula uma transcendentalidade da experiência pulsional, à medida que assentada sobre uma exigência que extrapola qualquer formação dada: a experiência de impossível não-Haver. Eis porque, se o esquema da psicanálise estiver correto, se impõe à Mente e ao Haver a formulação de uma *hipótese Deus*, isto é, a suposição, mantida em vazio ou não, de uma transcendência viável e factível tal como pede a pulsão quando exaspera a diferença entre Haver e não-Haver. Como a lógica é em Revirão, o que se colhe desta suposição é a inviabilidade de realizar definitivamente a transcendência, ao mesmo tempo que a (quase) inevitabilidade de sugerir-lhe um transcendente. (Medeiros, 2003: 619)

Nessas passagens podemos entender como que a hipótese Deus se articula com a teoria de Magno. A transcendentalidade requerida pela pulsão é o próprio vigor do gozo fálico e sua alienação nos universais. A psicanálise por sua vez não pode estar com o mesmo grau de alienação neste gozo, esquecendo-se do gozo do Outro, da mulher, do Inconsistente que sua por sua tarefa veio à tona e pôde ser escrito e circunscrito.

A transcendentalidade se define como operação conceitual que extrapola a referência empírica das formações do mundo e “aspira à mais simples e abstraente unidade conceitual possível como modo econômico e abrangente de explicação da realidade” (2003:

621). Nos diz que isto se produz na vigência do que em Magno se define como regime do Secundário, uma vez que neste regime a transcendentalidade suposta só se sustenta por uma “aposta em sua funcionalidade e o infinito investimento (libidinal) para sua modelação, adaptação, diversificação, sustentação, reinvenção” (2003: 621).

Medeiros se refere à historiadora das ciências Nayla Farouki no livro *La foi et la raison (histoire d'un malentendu)* para dizer que a “vocação dos conceitos transcendentais   de serem creditados e acreditados com valor ontológico, isto é, serem investidos como realidade existente, válida e necessária”(2003: 622).   isso que d  o estatuto de crença, de aliena o ao dito, esquecendo-se de seu dizer, como nos mostra Lacan em *O Aturdido*. Farouki chama a aten o que malgrado a força de convic o e o rigor das sínteses adquiridos nos conceitos transcendentais todo objeto suposto existente por ele pode ser colocado em questão, e que está dentro da própria transcendentalidade esta capacidade de nega o (2003: 622). Não há como não estarmos referidos ao que Lacan denominou de para-ser, o ser na lateral; nos parece se tratar do mesmo deslocamento, desencontro, da transcendentalidade (do signo) em rela o   existência que Lacan quis problematizar no pensamento de Aristóteles.

Apesar da semelhança quanto ao pensamento de uma experiência originária, Magno critica em Bataille que a experiência se coloque como o cume do Ser:

Porque justamente não há dentro de seu esquema nenhuma possibilidade de revirar o cume do ser em puro e simples Haver. É ainda de dentro da perspectiva languageira do ser – a única que o ser tem é a perspectiva languageira a respeito do que há -, é justamente nesse lugar que ele, de repente, se depara com o silêncio. Então, a nosso ver, depara-se com a cessão do ser, e não com seu cume. (Magno, 2000: 74).

Magno se debate contra a idéia de transgressão em Bataille. Trata-se de um erro t pico de um discurso que, apesar do sucesso das tentativas, ainda está preso à ordem do

ser. Para Magno, não é que se supere ou se transgrida algo como pensa Bataille, simplesmente a experiência indiferencia (termo caro a Magno para qualificar o lugar do analista, o terceiro lugar) o que é da ordem do Ser. De acordo com essa crítica, não é que haja transgressão, o que há é uma experiência que permite o retorno do recalcado (Cf. Magno, 2000: 74 e seguintes). Tratando-se da mesma experiência, segundo Magno, ela não precisa ser necessariamente transgressiva; ela luta na verdade contra as forças do recalque e é neste sentido que é pertinente o problema colocado pela hipótese Deus e o da soberania (fálica) dos universais da linguagem.

O que é interessante da experiência de Bataille é que ele vai desnudando com frieza as defesas e as convicções típicas do ego ocidental, tal como Freud o desenhou, ligado ao saber e ao domínio, mas que é um “senhor que não é dono de sua própria morada”. O ego estabelece relação com o objeto, e aí se parte.

O saber é o que conduz à idéia de ser tudo, com a qualificação típica dos universais: salvação, equilíbrio, harmonia. Há que se abdicar do saber e de sua relação totalitária com o objeto. Entendo que Bataille está aqui tocando na questão de como parar de ratear a relação sexual, à maneira do Homem. Como sair do engodo sujeito/objeto?

Parece-nos que a experiência de Bataille serve para reaproximar ego e pulsão; visa desfazer a modalização extrema que cada termo (sujeito/objeto) atinge e estabelecer entre eles uma condição que ele corretamente chama de “comunicação”.

Transcreveremos, para finalizar, uma descrição da experiência:

Quero dar ainda mais uma vez o esquema da experiência que chamo de experiência pura. Primeiro, atinjo o extremo do saber (por exemplo, imito o saber absoluto, pouco importa a maneira, mas isso supõe um esforço infinito do espírito querendo o saber) e caio na angústia: a ocasião desta angústia é o meu não-saber, o contra-senso sem remédio (aqui, o não-saber não suprime os conhecimentos particulares, mas o seu sentido: ele retira-lhes todo sentido). Posteriormente, posso saber o que é a angústia da qual falo. A angústia supõe o desejo de comunicar, isto é, de me perder, mas não a resolução inteira: a angústia testemunha do meu medo de comunicar, de me perder. A

angústia é dada no tema do próprio saber: *ipse*, através do saber, eu quereria ser tudo, logo comunicar, perder-me, entretanto permanecer *ipse*. Para a comunicação, antes que ela ocorra, colocam-se o sujeito (eu, *ipse*) e o objeto (em parte indefinido, até que seja inteiramente apreendido). O sujeito quer apoderar-se do objeto para possuí-lo (esta vontade liga-se ao ser comprometido no jogo das composições, ver o *Labirinto*), mas ele só pode se perder: o contrasenso da vontade de saber sobrevém, contra-senso de tudo possível, fazendo com que *ipse* saiba que ele vai se perder, e o saber consigo mesmo, se ela se dá ao não-saber neste abandono, o arrebatamento começa. No arrebatamento, a minha existência reencontra um sentido, mas o sentido se refere logo ao *ipse*, torna-se o meu arrebatamento, um arrebatamento que eu, *ipse*, possuo, dando satisfação à minha vontade de ser tudo. Desde que volto a esse ponto, aí cessa a comunicação, a perda de mim mesmo; cessei de abandonar-me, fico lá, mas com um saber novo.

O movimento recomeça a partir daí; o saber novo, posso elaborá-lo (acabo de fazê-lo). Chego a esta noção: sujeito, objeto, são perspectivas do ser no momento da inércia; o objeto visado é a projeção do sujeito *ipse* querendo tornar-se o tudo, e toda a representação do objeto é fantasmagoria resultante desta vontade ingênua e necessária (se colocamos o objeto como coisa ou como existente, pouco importa); é preciso chegar a falar de comunicação, compreendo que a comunicação suprime tanto o objeto quanto o sujeito (é o que se torna claro no auge da comunicação, quanto, na verdade, há comunicação entre sujeito e objeto de mesma natureza, entre duas células, entre dois indivíduos). Posso elaborar esta representação do mundo e olhá-la primeiro como solução de qualquer enigma. De repente, percebo que este saber supremo deixa como, a noite, uma criança nua dentro do mato. Desta vez, o que é mais grave, o sentido da comunicação está em jogo. Mas quando a própria comunicação, num momento em que ela estava desaparecida, inacessível, me aparece como um contra-senso, atinjo o cúmulo da angústia, num arrojo desesperado, abandono-me, e a comunicação de novo é dada a mim, o arrebatamento e a alegria.

Neste momento, a elaboração não é mais necessária, ela está feita: é imediatamente, e a partir do próprio arrebatamento, que entro de novo nas trevas da criança perdida, na angústia, para voltar mais adiante ao arrebatamento, e isto só tem fim no esgotamento, não há outra possibilidade de parar que não seja o desfalecimento.

É a alegria supliciante. (Bataille, 1992: 59-60).

Depois disso, Bataille destaca duas doenças da experiência interior: o espelho e o projeto. Do projeto não há como sair, é necessário se servir dele e é a partir daí que a outra doença pode surgir:

O criado, se tudo ocorre como ele quer, deve se fazer esquecer. Mas ele pode trapacear. A primeira doença, o espelho, é devido a um criado grosseiro, que escapa à servidão profunda à qual está ligado.

O criado da experiência é o pensamento discursivo. Aqui, a nobreza do criado baseia-se no rigor da servidão.

O não-saber atingido, o saber absoluto não passa de um conhecimento entre outros. (*op. cit.* 61)

Há portanto um risco quanto a uma discursividade que se adere à experiência. É a doença do espelho, ou seja, não se reconhece que houve quebra de simetria, não se apreende o espelho enquanto tal. O projeto se quer realizado enquanto tal, quer ver o exato

dele mesmo na experiência e perde, portanto, a função de ser apenas um veículo necessário para se chegar ao não-saber.

Concluimos aqui o que entendemos por gozo místico, tal como é necessário pensá-lo na psicanálise. Concomitantemente, seguimos aqui o que Lacan exemplifica como gozo do Outro, da mulher em sua relação com o Outro, e também a natureza do estatuto da psicanálise, designado em 1992 por Magno. Acompanharemos na primeira metade de seus seminários a mudança de estatuto da psicanálise. Saímos de uma psicanálise pensada ainda nos moldes de Freud e Lacan e seus comprometimentos com o estatuto linguageiro da experiência e nos encaminhamos para a reflexão sobre uma nova forma de fazer ratear a relação sexual.

Capítulo 6

O PLENO GOZO DA LINGUAGEM

6.1 – A MÚSICA (1982): A EXPERIÊNCIA COM O SIGNIFICANTE.

No início deste seminário, Magno evoca datas comemorativa relativas ao ano corrente de 1982. No âmbito desta exposição temos uma boa referenciação do termo Revirão:

É também centenário de nascimento de Joyce. James Joyce, aquele que Lacan apelidou de *Le Sinthome*, não *le Symptôme*, mas *Le Saint Homme*. Joyce, *Le Sinthome*, é um Seminário de Lacan onde ele pôde captar certa articulação mínima da psicose. Joyce, cujo *Ulisses*, aliás, foi publicado em 1922 e cujo *Finnegans Wake*, chamada sua obra terminal, veio a indicar o *riverrun* – o contorno que fecha em circularidade o livro – esse *riverrun* do inconsciente, esse rio que corre, que não é sem ter nada a ver com o Rio Chico de Guimarães Rosa do *Grande Sertão*, e de onde, por exemplo, Glauber retirou o Riverão de sua *Cobra*, num de seus últimos trabalhos. *Riverrun* que prefiro traduzir, contrabandamente, por Revirão, que acaso nos sirva de inspiração para o que acaso possamos ousar neste Seminário. (Magno, p. 6)

Magno quer repensar o simbólico. Retoma para tanto o processo primário de Freud e lhe dá o nome de Música ou Hiperbólico. É um estágio marcado pelo movimento pulsional que escoia energia livremente. É haver pulsão pura e simplesmente. Diferente de um segundo tempo marcado por traços de memória, investimento e contra-investimento, fixação e recalques que irão ancorar a per-versão do desejo do falante. Esses, verdadeiros impérios de recalques.

O momento hiperbólico da pulsão padece apenas do que Magno posteriormente teorizará como Recalque Originário. É o que mais se aproxima da conceituação futura do Haver, mas é uma condição que, neste momento, é absolutamente dependente de uma experiência de linguagem, no sentido linguístico do termo, da experiência com o significante.

No Falatório de 2003 *A arte do gozo* Magno mais uma vez esclarecendo as bases de onde parte seu pensamento atual dirá que:

Considero o Haver – este diante do qual temos a experiência de Um, que é completamente diferente da idéia de Ser – como absolutamente *homogêneo* em sua constituição de última instância, mesmo que ainda não saibamos determinar ou mesmo definir essa homogeneidade. Partimos, então, do princípio de que o Haver é homogêneo. As heterogeneidades sendo fechamentos sistemáticos, localizados. A impressão de haver heterogeneidades se explica pelo fato de as formações terem alguma fechadura, algum trancamento, e pela dificuldade – segundo meus termos impossibilidade modal – de atravessar esses fechamentos. Embora, se tiverem a paciência de acuradamente tomar os textos de Lacan, verão que a tal heterogeneidade entre os registros – real, simbólico e imaginário – é falsa, pois muita coisa que ele chama de simbólico é, por exemplo, imaginário. Então, aquilo sempre rompe as barreiras e escapa da heterogeneidade. (Magno, 2006, p. 35)

O Haver portanto não é a suposta natureza, ou o suposto real. É o que do real e da “natureza” se equaliza com a experiência do falante em termos de versatilidade, como veremos adiante. O que se chama natureza está mais para o lado do que se estrutura de modo tão sintomático quanto o falante, designando letras e significados. No regime do vivo encontra-se letras do mesmo modo que no regime do inconsciente, mas no inconsciente há simbólico e possibilidade de equivocação (Magno, 1986, p. 55).

Tudo isso são considerações posteriores ao momento que estamos por hora detidos mas nos serve para dar a medida do que é definido como Haver e de como isto se coloca em 1982:

Mas o que quero saber (...) é da inscrição, da deposição, do contato, sei lá o que, da Música com esse real da falta que instala o falante em sua diferença (se isso) não é suspeitável e indicável lá pelas bandas do processo primário, numa retomada desse conceito, quando a Música teria talvez assentamento. (1986: 14)

O hiperbólico ou processo primário é regido por conectivos lógicos de aglutinação, conjunção, passagem, junção (nexo-plexo), mas também partição (sexo) que é o que propicia os outros conectivos. Em um segundo momento, no Simbólico propriamente dito, encontramos a metáfora e a metonímia tal como Lacan propôs. Essas operações são

análogas as do processo primário mas são relativas a elementos distintivos da história de cada um. O processo secundário estará ligado às vivências de satisfação, que constituirão o desejo do falante como per-versão.

Magno diz ser necessário diferenciar três níveis de perversão. Um primeiro nível de absoluto desregramento definindo a versatilidade originária da pulsão (perversão polimorfa, o mais subversivo na sexualidade investigada por Freud); seguido de um segundo nível próprio da estrutura do desejo (père-version, per-versão); e o terceiro nível que seria o da perversão propriamente dita re-nomeada de perversidade para discerni-la da estruturação do desejo (1986, p. 119).

A per-versão do sujeito é sua versão paterna, ou seja, a operação que designa a ele um significante que permite indiciar um objeto de desejo. Trata-se de um assentamento da versatilidade da pulsão sobre determinado indicador para o sujeito, é a articulação, portanto, do sintoma que o particulariza.

Magno pormenorizadamente trata neste seminário de como o falante recupera pela via da linguagem a referência a uma versatilidade original que é dada pela pulsão (lalangue). Essa é a ética cabível à psicanálise: desrecalcar a dimensão versátil do significante.

É assim que se define a função da interpretação no seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1990). Lacan nos diz que “A interpretação não está aberta a todos os sentidos” e que ela é necessária para que o sujeito veja que para além da significação ao qual ele está preso, a sua real subordinação é a um significante traumático, irreduzível, que é puro *non-sense*:

No que o significante primordial é puro não-senso, ele se torna portador da infinitização do valor do sujeito, de modo algum aberto a todos os sentidos, mas abolindo todos, o que é diferente. É isto que explica que eu não tenha podido manejar a

relação de alienação sem fazer intervir a palavra liberdade. O que funda com efeito, no senso e não-senso radical do sujeito, a função da liberdade, é propriamente esse significante que mata todos os sentidos.

É por isso que é falso dizer que o significante no inconsciente está aberto a todos os sentidos. Ele constitui o sujeito em sua liberdade em relação a todos os sentidos, mas isto não quer dizer que ele não esteja determinado. (Lacan, 1990: 238)

Trata-se de com toda a fé delastrar o significante originário e resgatar a sua idéia de corte para além de sua significação. O S1 produz significação, efeitos de significado, que não são quaisquer, estão amarrados a uma ordem de sentido dada, mas que uma vez demonstrado a sua inconsistência abre-se para a liberdade da letra/signo não determinar um conteúdo fechado, não estar fixada em um único significado. Trajeto do signo ao significante.

O que difere o processo primário, de versatilidade pulsional, do processo secundário, que marca a per-versão do falante, é simplesmente a pressão à significação que a pulsão exerce:

A urgência da satisfação de uma pulsão não deixa de ser uma vontade de significação, de ancoramento de significante. (Magno, 1986, p. 109)

Condenado ou alienado a ser um interstício entre pulsão e linguagem, o sujeito deve operar ou gozar com sua base sintomática, base significante que designa um objeto, posto que a satisfação é imperativa, sem esquecer esse estado originário de versatilidade da pulsão.

A Música ou o hiperbólico com que Magno denomina o processo inconsciente não é assim chamado por pura metáfora. Magno retém da música propriamente dita uma materialidade que demonstra a experiência com a linguagem que é necessário destacar:

Se é possível, no nível estrito da fala, da construção da frase, não escutar esse processo de imaginarização e ficar, sim, atento para esses tropeços que denunciam o inconsciente, por que não na escuta da música também? Afinal de contas, quem faz música é falante. É seria negar que o inconsciente não se apresenta nela, dizer que, lá por baixo da capturação imaginária da cantação, não esteja a mesma ordem de construção. P. 12

O falante pode ter uma experiência com a música de ordem semelhante a sua experiência com o que se está chamando de hiperbólico:

Diante de uma música, parece que acontece algo como o seguinte: um outro fala ao sujeito apresentando o modo aparentemente articulado e coerente de uma alíngua, se não mesmo de um discurso, com suas repetições, sintagmas sígnicos, redundâncias, suspeitas de significação, diversidade de entonação, de volume, de andamento, de ritmos – sem que, entretanto, nada disso constitua possibilidade de significado, embora algum sentido se suspeite e mesmo se encontre. Isto apenas com o sentido que teria uma alíngua enquanto tal, isto é, o sentido de ser suponivelmente uma alíngua – como quando se ouve uma língua estrangeira da qual você nada entende – sem levar em conta sua vontade de significação que, como significado, se revelaria, se pudesse. (Magno, p. 109).

A vontade de decifração que marca a relação do sujeito com a música não deixa de ser pulsional já que a pulsão também se exerce como vontade de significação. De todo modo ela já encontra o lastro da letra particular que ancora cada sujeito:

Essa tradução começa, então, inconscientemente, no nível da letra do sujeito, modo como o significante, para cada sujeito, insiste (instância da letra) no seu inconsciente (Magno, 1986, p. 110)

O movimento metonímico das significações compatível com a pulsão e seu movimento hiperbólico não se faz sem a ancoragem para cada sujeito em alguma coisa que faz letra para ele. É assim que neste momento se marca o estatuto ético-lingueiro da experiência analítica. Trata-se com a psicanálise de dar condições de reversibilidade mínima na relação do sujeito entre a letra e a Música (Hiperbólico).

Uma coisa é o sujeito estar ancorado em uma letra que dá a possibilidade de produzir significação, outra coisa é a vontade de reificação que parasita as significações adquiridas. A vontade de reificação, vertente paranóide da língua, é produtora de patologias uma vez que distancia a linguagem de seu esteio pulsional. Melhor dizendo, distancia o significado da face hiperbólica da linguagem e do inconsciente que comparece originariamente.

Os efeitos desse movimento podem ser nefastos e se manifestam na repetição neurótica ou no estancamento da remissão significativa na psicose. Na perversão propriamente dita, perversidade como Magno nomeia, trata-se de elevar sua base sintomática ao nível de regra social, recusando-se para si e para os outros veementemente a versatilidade de origem; condição em que é imposta a mestria de um signo qualquer, particular, que universaliza a todos.

A possibilidade de aproximação do hiperbólico da linguagem – intervenção curativa que a psicanálise deve visar – não se realiza nunca efetivamente uma vez que o falante está suspenso, alienado a um significante:

(...) não se trata de S1 aí nessa mudança de ancoramento no simbólico. Trata-se de uma transação qualquer no seu encaminhamento e isto vai no registro da fala e na produção discursiva, onde, então, você compõe uma figuração. Isto se diz em nível de demanda, em nível de discurso aprontado, e você troca de discurso. Mas, daquele lá, do S1, ninguém solta. Por isso mesmo não há a menor possibilidade de gozo para o falante se não for, absolutamente, perverso. Isto é que Freud chamou de perversão polimorfa originária, é a Père-Version da fundação do sujeito. É a Versão Paterna do sujeito. (Magno, p. 114)

Vemos como se trata o gozo exclusivamente pelo viés fálico. Este pensamento é decorrência de uma aposta, uma fé incondicional no S1 de ancoragem do sujeito. É conduzir com todo o peso uma experiência com estatuto ético-linguageiro. É o exercício universal da função fálica através da linguagem.

Por outro lado, também não é à toa que se sustenta este estatuto com tanta veemência. O recalque da linguagem, o fato dela ser necessária, não pode ser desrespeitado. Por isso não podemos falar de sublimação efetivamente realizada. Pode-se falar no máximo de um movimento de sublimação, que Magno designa com o termo mais apropriado de sublimagem.

Para concluir citaremos a perspectiva ética:

Sublimagem é musicar: investimento (ou ocupação, *Besetzung*) o mais perto possível daquilo que chamei de hiperbólico. Abandono do significante, tábuas de salvação contra o abismo da castração. Em última instância é isso: todos nós, graças a Deus, temos um significante, e produzimos outros a partir dele, que são tábuas de salvação contra a castração. Assumir a castração é reconhecer que ela há, mas assumir que se vai ser castrado, ninguém! Então, trata-se de ir contra esse abismo da castração e isso, de certa forma numa espécie de ‘massageamento’ do grande Outro – de masturbação do grande Outro. (Magno, 1986, p. 115).

O significante é o que possibilita, pela castração, ir contra o “abismo da castração”.

Dupla vertente: uma que castra pela necessidade do significante; e outra que é possibilidade do próprio significante de não reificar-se nos efeitos de significado. Abordar a castração não é apenas assumir a alienação da linguagem, é sim tentar habitar a linguagem de modo compatível com a pulsão.

Aos poucos Magno nos conduz à idéia de que essa compatibilidade do significante com a pulsão se dá pelo fato de que o significante é o perverso polimorfo por excelência.

Ou seja, a perversão originária do falante é nada mais nada menos do que aquela versatilidade como possibilidade, a versatilidade do significante. (Magno, 1986, p. 123)

O nível da versatilidade pulsional, o hiperbólico ou a Música, é referido exclusivamente a essa instância do significante que Lacan tenta nomear como significante puro (S1). O que podemos notar aqui é que não há neste momento a idéia do Haver, prova disso é a idéia de que ao fim tudo não passa de masturbar o grande Outro. O que domina o pensamento é a idéia de Outro, logicamente ligada ao referencial de exclusividade do gozo fálico.

O que mais importa saber reconhecer na experiência do significante é a sua versatilidade. Se a viagem (trajeto) significante que Lacan nos permite percorrer tem valor é para acima de tudo reconhecer essa especificidade da linguagem, do falante. A experiência que temos com a linguagem é acima de tudo, originariamente, equivocante.

É importante ressaltar a noção de renegação originária que Magno tenta discernir na fundação da ordem fálica, ou do que se entende por lógica fálica. Essa idéia já está presente

desde o *Pato-Lógico* (1979). Diante da diferença sexual, do trauma do surgimento de um outro sexo, o falante recua e age como se não houvesse diferença sexual. A linguagem advém portanto com esse estatuto duplo de existência da diferença e não existência da diferença. Advém da, mas renega a castração. Eleger e discernir um objeto de desejo é renegar a castração mesmo que a operação tenha se realizado em função desta mesma castração.

A renegação é típica da instauração paterna. Ela é o mecanismo psíquico que está na base do axioma de fundação da linguagem. É um mecanismo de criação da linguagem que é idêntica ou homologa ao Haver: uma certa condição em que a afirmação e a negação de uma coisa se exercem simultaneamente e a afirmação se dá por renegação daquilo que a nega.

6.2 – UM NOVO SIGNIFICANTE: O REVIRÃO.

No texto *Rumo a um significante novo* (1998) Lacan critica a psicanálise dizendo que ela pode ser uma escroqueria já que está ligada ao fato de que o significante se define por ter efeitos de sentido¹⁴. Ao retomar a definição do significante como sendo o que representa o sujeito ao lado de outro significante, frisa que neste caso o S1 parece prometer um S2.

¹⁴ Achamos pertinente aqui lembrar as definições que encontramos no seminário *Mais, ainda*. Lacan ali define o significado como efeito do significante, o significante por sua vez é aquilo que se ouve e a escrita (ou leitura) só ela é que permite dar o significado. Segue a citação completa: “Se há alguma coisa que possa nos introduzir à dimensão da escrita como tal, é nos apercebermos de que o significado não tem nada a ver com os ouvidos, mas somente com a leitura, com a leitura do que se ouve de significante. O significado não é aquilo que se ouve. O que se ouve é significante. O significado é efeito do significante”. (Lacan, 1985; 47)

Para se destacar dessa ilusão do significante, que é responsável pela significação, e para especificar as razões da psicanálise escorregar facilmente para a escroqueria, Lacan define de outra forma o S2:

Também seria suficiente que eu conotasse o S2 não para ser o segundo no tempo, mas por ter um sentido duplo, para que o S1 tome seu lugar corretamente. (1998: 6)

Segue dizendo que essa duplicidade é comum a todo significante e que a poesia se funda nessa ambigüidade bem como a filosofia é aquilo que tenta apagá-la:

Se de fato a língua – é daí que Saussure toma partida – é o fruto de uma maturação, de um desenvolvimento, que se cristaliza no uso, a poesia depende de uma violência feita a esse uso (...). A filosofia faz de tudo para apagá-la, e por isso ela é o campo de ensaio da escroqueria. A partir disso é que também não se pode dizer que a poesia não jogue à sua maneira, inocentemente, o que conotei nesse instante, de imaginariamente simbólico. Isso se chama verdade (1998: 6-7)

Estes trechos nos dão a ver o tipo de impasse que Lacan estava querendo cercar. Sua teoria do sujeito conduz à efeitos de verdade que se apresentam graças à mera articulação do significante. A psicanálise fatura a verdade em cima do significante e isso em nome do sujeito. A filosofia, ou o discurso do mestre, por seu turno, se assemelha à escroqueria por elidir a violência do significante que subjaz à produção da verdade. Tanto quanto a psicanálise, a poesia visa, não tanto obter, mas jogar com os efeitos de verdade.

A língua por seu turno estabiliza o sentido anulando ou naturalizando tais efeitos. É toda a questão do sentido antitético das palavras primitivas. Originariamente o sentido é duplo, até mesmo oposto e posteriormente assenta-se uma significação mais precisa, recortada e reduzida.

Sobre a natureza da duplicidade do significante Lacan recorre à questão quanto à palavra plena e a palavra vazia, reservando para a primeira a idéia de uma plenitude de sentido por incluir a duplicidade, S2, enquanto que a segunda está referida apenas à

significação (1998: 8). O que Lacan está afirmando portanto é que a significação é palavra vazia. O amor também é vazio, ele não é nada mais do que significação.

A questão para Lacan é que a psicanálise faz verdade graças a um golpe de sentido. Um semblante. E isso se distancia totalmente do que ele está tentando designar com a plenitude do duplo sentido de S2.

Para apresentar a dificuldade do que deve ser definido, Lacan explicita que há uma fragilidade do mental, como ele chama. Esta fragilidade está ligada ao fato de que não conhecemos nada que não seja finito, e isso dificulta apreender a idéia da existência de Uns que não sejam contáveis, isto é, que não sejam finitos.

(...) Tudo o que é mental, no final das contas, é o que escrevo com o nome de *sinthoma*, isto é, *signo*.

O que quer dizer *ser signo*? É com isso que quebro minha cabeça. A negação é um *signo*? (1998: 11)

Se a negação é um *signo*, não é um *signo* qualquer e se escreve ao não se escrever:

O que é um *signo* que não poderia se escrever? – pois, esse *signo*, se escreve realmente. (idem 1998: 11)

Argumenta que na análise temos a experiência de que o verdadeiro mente, mas não podemos dizer que o real minta.

É todo um estatuto especial da negação que está aqui em jogo, como afirmar e dizer o não-todo, o que não faz *signo*, o que não é contável e finito? Devemos notar que aqui não há a idéia de *Revirão* que vem justamente circunscrever essa questão.

Em última instância isso é importante para poder designar a relação com o Outro que é marcada por uma especificidade quanto à negação:

Essa noção do Outro, já a indiquei num certo grafo com uma barra que o rompe. Mas romper é negar? A análise, propriamente falando, enuncia que o Outro não seja nada mais que essa duplicidade. Há do Um, mas não há nada do Outro. O Um, eu disse, dialoga sozinho, pois recebe sua própria mensagem sob forma invertida. É ele quem sabe, e não o suposto saber. (1998: 12)

E da mesma forma que não há mais o Outro, Lacan também ousa pensar fora da categoria de sujeito que é o responsável pela significação e interessado na produção de verdade e sentido (signos):

Qual é o efeito desse sujeito dividido se o significante índice 1 não o representa ao lado de S2, ou seja, do Outro? O S1 e o S2 é precisamente o que defino pelo A dividido, do qual faço ele próprio um significante, S (A/).

É bem assim que se apresenta o famoso inconsciente, no final das contas, impossível de apreender. Falei há pouco, dos paradoxos como sendo representáveis, a saber, desenháveis. Não existe desenho possível do inconsciente. O inconsciente se limita a uma atribuição, a uma substância, a algo que se supõe estar sob. O que enuncia a psicanálise, é que isso não é mais que uma dedução. Dedução suposta, nada mais. Aquilo que tentei dar corpo, com a criação do simbólico, tem precisamente esse destino de não alcançar seu destinatário. Como se faz, então, para que isso se enuncie? (1998: 12)

Essa citação é bastante significativa para nosso trabalho uma vez que encaminha a questão a que a idéia de Revirão vem responder. Devemos afirmar e esclarecer que o Revirão não é apenas uma figura topológica adequada para as questões do inconsciente. Ele é pertinente por falar das posições sexuais relativas ao gozo que acompanha a abordagem do inconsciente.

O sujeito portanto dá lugar, cede seu lugar ao S(A/) que se enuncia pelo duplo sentido S1/S2. É apenas esta a lógica que define o inconsciente, não mais o sujeito e a verdade. A única verdade que vale é a verdade do equívoco, *L'une-bévue*, um-equívoco, é a fórmula como Lacan traduz o inconsciente do termo alemão *Unbewusst*. Isso faz do inconsciente algo impossível de apreender.

O sujeito que brota do inconsciente é simplesmente um artifício possível dentro das condições gerais do significante (definido pela equivocação), e esta condição de artifício fica recalcada em nome da verdade que ela veicula. O sujeito *é impotente para justificar que ele se produz do significante, do significante S1, e ainda mais impotente para justificar que esse S1 o representa ao lado de outro significante, e que seja por aí que passam todos*

os efeitos de sentido, que se fecham rapidamente, ficam no impasse (1998:14). Diga-se de passagem que esse impasse a que o sujeito e o efeito de sentido estão condenados a desembocar é o que concerne à forma masculina de ratear a relação sexual.

Da teoria de Lacan sai de um só golpe o Outro e o sujeito, o que resta de pertinente à psicanálise na teoria da linguagem, ou do discurso, é a poesia como modo de expressão do objeto *a* ao mesmo tempo efeito de sentido e efeito de buraco. A poesia é o modo de dizer e dissolver o impasse quanto à verdade que prende o sujeito, ela dá a dimensão da interpretação analítica por tocar a economia do que estrutura o inconsciente que Lacan está denominando de *um-equívoco*. É uma articulação que dá lugar ao suposto e ao engano. Lacan chega a dizer que *O princípio do dizer verdadeiro é a negação* (1998: 12). Vejamos:

É exatamente disso que se trata. Quando erramos a chave para abrir uma porta, que precisamente esta chave não abre, Freud se apressa em dizer que nós pensamos que ela abriria a porta, mas nos enganamos. Equívoco é o único sentido que nos resta para essa consciência. A consciência não tem outro suporte a não ser o de permitir um equívoco. (1998: 12)

Neste contexto ganha relevo o objeto *a* por ser através dele que o sujeito verdadeiramente se divide, se divide mais ainda do que em relação ao Outro e ao significante. A divisão do sujeito que importa ressaltar não comparece mais em termos de significante, do estar dividido entre um e outro. Donde a necessidade de se pensar um novo significante. O que importa é o equívoco produzido na relação com o objeto *a*:

É inquietante, porque essa consciência se parece muito com o inconsciente, pois dizemos ser ele o responsável por todos os equívocos que lhes fazem sonhar. Sonhar em nome de quê? Do que chamei o objeto *a*, a saber, isso pelo qual o sujeito se divide, que tem por essência, ser barrado, isto é, mais barrado ainda que o Outro. (1998: 12)

O significante novo que Lacan está pleiteando deveria cercar, dizer, ou pelo menos permitir efeitos analíticos, por estar ligado à natureza equivocante da linguagem e mais

ainda no que ela se implica com o objeto *a*. O despertar da consciência está ligado ao escape do sentido e da sonolência hipnótica que ele encerra.

Podemos dizer que Lacan aqui ao falar do lugar do despertar está falando do estatuto místico da psicanálise, tal como Magno o nomeou. Destituição do sentido que mistura consciência e inconsciente que permite a versatilidade originária. O que Lacan aqui está nomeando de equívoco é a experiência bruta do Haver, quando erramos a chave para abrir a porta e assim despertamos de nossa crença hipnótica.

6.3 – OS PRIMÓRDIOS

O Revirão permite continuar deslocando as concepções de Lacan; ele permite que a análise prossiga com os elementos que historicamente foram destacados.

A questão é que a figura topológica da banda de Moebius que o representa é polivalente para designar o funcionamento do Revirão

Encontramos o reviramento no significante (sentido antitético das palavras primitivas), o reviramento em relação ao objeto, e em 1985 um reviramento maior ainda, axiomático, entre o Haver e o não-haver.

A via tomada primeiramente por Magno em 1982 é eminentemente a do significante. Há uma desconsideração em relação ao objeto, ele é tomado mais como semblante sugado pelo gozo significante.

Em 1978 na tese de doutorado *Rosa Rosae* já se apresenta a expressão *Puro S/entido: Revirão*. (1985: 46). Não se trata apenas de uma teorização lingüística, mas de uma teorização da experiência sexual que está alocada no significante. O significante é imperativo e toda obra de arte deve falar do avessamento que ele permite. O ato poético é isomorfo ao ato analítico o que põe a obra de arte no lugar do analista.

Em *Grande Sertão: Veredas* livro de Guimarães Rosa é possível apresentar a relação especular no que ela é topológica e não biunívoca e na medida em que diz respeito à constituição do desejo na relação transferencial de Riobaldo e Diadorim:

Há era Narciso a ser desenraizado. Entre Riobaldo e Diadorim se intromete a superfície refletora de um espelho. Um no outro se espelha, no regime que é o de todo amor – o regime narcísico. Para Riobaldo, Diadorim é esse outro (a) que ele tem composto com seu próprio retrato (e por isso amado). Reflexo de Riobaldo, na relação dual transada no espelho, Diadorim é sua imagem e semelhança, imaginariamente suposta relação biunívoca com o primeiro, suscitando seu aprisionamento numa paixão (de ignorância) que desconhece a dissimetria que os difere e os separa. “Não sabia que nós dois estávamos desencontrados, por meu castigo. Hoje, eu sei; isto é: padeci” (p. 381). Eis aí o Diabo, ou Deus, grassado. (Magno, 1985: 47).

O que desde o início a idéia de Revirão visa destacar é este lugar de ponto-limite diante do qual passa-se por uma experiência de torção e retorno ao mesmo ponto típica do espelho.

A experiência do espelho topologicamente abordado dá conta de articular os três registros, real, simbólico e imaginário. A experiência traumática diz respeito a este ponto de real do espelho que ao desmanchar a consistência do significante (simbólico) desmancha também a do objeto (imaginário) que passa a funcionar como causa.

Para a análise, trata-se de destacar o funcionamento e o lugar do espelho mesmo como ponto de equivocação a demonstrar o fundamento do que nele se opera. Magno designará em 1982 este ponto como *ponto-bívido* (1986b: 212), é o ponto real, é o ponto de arrebite para o reviramento, ponto de suspensão e de avessamento. Ele é o mesmo para o sujeito dos significantes quanto para a relação entre eles e o outro sexo, objeto *a*.

A relação especular entre sujeito e objeto se mostra traumática, mas o significante permite articular em discurso tal experiência: *A cura de Riobaldo será na rememoração da travessia* (1985: 47) ao ir até “no rabo da palavra” ele se desloca do trauma e assume a posição desejante. Há um privilégio do significante.

Em 1979 no *Pato Lógico* temos a idéia que já falamos aqui da renegação originária na fundação da linguagem. O ponto-bífido é justamente o que deve ser deixado para trás, renegado, para que se funde uma verdade sobre a diferença sexual constituindo de um lado sujeito e de outro o objeto que vem supostamente suturar a sexuação. É este ponto que deve ser re-encontrado novamente, ele é o lugar da versatilidade originária do significante, o significante em duplo sentido, S2 como vimos.

Em *Psicanálise e Polética* seminário de 1981 (1986a) nos apresenta um outro exemplo tomado das artes para especificar a experiência de Revirão: *As meninas* de Velazquez. Abordando profundamente a questão da perspectiva este quadro nos captura para dentro de seu cenário, propiciando uma experiência onde não sabemos se estamos de nosso lado mesmo de espectadores do quadro ou vendo a composição pelos olhos de Velazquez. Há por um instante uma vertigem e o quadro nos captura. Este quadro apresenta um exemplo do ponto-bífido.

Para Magno:

Se uma obra é obra de arte, se ela porta o que quero chamar de ato-poético, ela chega a uma perda de sentido, a um puro corte, um absoluto corte enquanto borda do significante, simples momento e lugar de instalação do significante. (1986: 183)

É assim que mais essa obra é chamada a ocupar o lugar de analista e mostrar o real da estruturação significante. Essa idéia já havia sido defendida por Magno (1976 [1978]) através do que ele quer inaugurar como *semasíonoma*, ou seja, um campo de abordagem da arte, da obra, do ponto de vista do que propicia análise. Em 1986 Magno comenta que esta primeira abordagem dele sobre a obra de arte já era uma tentativa de conceber o Revirão (1988: 16).

É a idéia de Lacan da poesia como protótipo da interpretação analítica por incluir o objeto como “efeito de sentido, mas também efeito de buraco”. Uma obra de arte é uma interpretação analítica.

Antes de mais nada trata-se de abordar o que é um espelho:

Considero que a topologia do espelho é a topologia da banda de Moebius. O espelho é uma superfície uniface. Ele não é senão a borda de um furo, isto é, tem o mesmo estatuto topológico do significante. (1986a: 184)

O sujeito é o responsável por percorrer a situação que primeiramente se mostra repartida em duas, com faces opostas e distintas, sujeito e objeto (imagem), mas que no decorrer da experiência significativa tem que encarar o espelho como superfície uniface. A experiência com a linguagem se mistura com a experiência com o objeto.

É deste modo que a obra de arte reproduz a experiência de sujeito, mostrando-o em corte puro, uniface sem outro lado possível apesar de conjecturável.

Em 1982 essa situação permite que o *Unbewusste* seja traduzido por Um-bi-visto (1986: 209). O inconsciente fala da duplicidade do sentido vista de forma una e que não pode ser outra coisa senão a equivocação típica do espelho na relação com o objeto.

O seminário *A Música* dá início a uma abordagem mais direta e definidora do Revirão. A relação entre sujeito e objeto está ainda súbdita à definição do sujeito como dividido entre dois significantes. Magno não segue a orientação de Lacan de procurar pela divisão mais em relação ao objeto do que simplesmente no significante, no Outro. Como o Revirão permite abordar a questão do duplo sentido do significante, essa via ainda é desenvolvida amplamente.

A questão sexual no entanto não deixa de ser abordada, mas o que estamos dizendo é que ela se dá suspensa muito mais à questão do significante do que a do objeto *a*, que é o que encontraremos em uma abordagem completamente diferente em 1992, onde aliás pouco

se fala do objeto *a*. O ponto de partida aqui é de que *o significante é puro sexo* (1986b: 209). Este é o axioma por onde se inclui a relação com o objeto. Somos seres sexuais porque estamos suspensos ao funcionamento do significante.

Há uma diferença que não se mostra às claras e uma oscilação brusca entre o que se opera na linguagem que esgarça o sujeito nela alienado e entre o sujeito e o objeto *a*, o corpo a-sexuado. O sujeito se divide de duas formas: pela alienação na linguagem e em relação ao objeto *a*.

Vejamos como uma dimensão se relaciona com a outra. A banda de Moebius permite circunscrever duas bandas, dois sexos, que são ao mesmo tempo apenas um se percorridos longitudinalmente. Por uma escansão qualquer nesta banda, se faço nela um corte, eu obtenho os sexos repartidos que amputa seu movimento de transiência entre uma face e outra:

São esses *dois sexos*, do *ponto-bífido*, da contrabanda, que, definitivamente, se separam, quer dizer, perdem sua equívocidade, sua transiência, seu trânsito, sua anfibologia, quando a superfície unilátera, re-operada pelo corte, se transforma em bilátera. Daí esse aparecimento, no campo do vivo como na geometria euclidiana, isto é, no regime do imaginário, dos sexos *opostos*, definitivamente separados, se não enclausurados. (1986b: 212)

A banda de Moebius é uma figura topológica importante porque ela dá a univocidade dos alelos, das bandas, sem implicar em nenhuma *coincidência oppositorum* como Magno insiste posteriormente em diferenciar do real do espelho.

A questão é que a sexuação para o falante não se escreve “euclidianamente” de modo meramente opositivo. O ponto-bífido mostra o impossível da relação sexual para os dois sexos.

A articulação é de homologia porque estamos tratando de uma teoria da linguagem sem o peso decisivo que é possível lhe dar com o objeto *a*. Há uma sexão possível de ser

pensada na teoria da linguagem que impede qualquer signo e, devido a isto, há uma sexão pensada em termos de gozo do objeto.

Ao final do seminário, Magno se dá conta de que há um equívoco e diz:

Por me aproximar demais da minha MUSICA, que era o papo do ano, dei de cara com meu ROMBO, o da bifidade. E ainda não me aconteceu me dar conta dele: não por inteiro (porque é impossível), mas o bastante, quer dizer, satisfatoriamente.

Isto de ter dado de cara com meu rombo e precisar dar um tempo, isto faz com que meu Seminário deste ano seja um fracasso, isto é, um ato falho – o que muito me alerta. (1986b: 303)

Magno tenta cercar seu “erro” dizendo ter caído no “perigoso labirinto da bisexualidade de Freud” onde a reprodução simbólica é uma espécie de nó do sexuado com o assexuado.

Nos parece que Magno se dá conta de que o estatuto lingüístico e tudo que é possível dele retirar não é suficiente para dar conta do que ocorre em termos de sexuação.

O passo inicial é de simplesmente ver que a teoria exclusivamente ligada e estreada na lingüística do significante não permite dar conta de uma teoria da linguagem em psicanálise. Há uma insistência e uma pregnância do objeto que por mais que se radicalize a teoria do significante de Lacan ela é renitente, e o que é obvio e mais discernível hoje em dia, diz respeito diretamente ao real e ao gozo que lhe compete. É a falência da teoria da autonomia do significante.

Em *Escólios*, fala de 1984 diz:

Talvez a questão seja a seguinte. Observem como construí o rombo desde a primeira vez. Havia mostrado que, no caso do revirão, temos sexuação bifida do que sobre ele acontece, mas sobra alguma coisa. Sobra justamente isso que é essencial ao revirão, isso que Lacan chamou de objeto *a*, lugar insustentável, correspondente ao que há de Real, aonde essa coisa troca de sexo, aonde essa coisa se bifidiza. (Revirão 1, sem data, p. 25)

A teoria da linguagem deve incluir o objeto *a* necessariamente. O que Magno irá apresentar no ano seguinte em 1985, a teoria do Pleroma é todo o raciocínio da linguagem com o objeto *a*, causa de desejo. O significante não é só circular e recorrente entre si, ele

agora inclui o objeto nesta rata, mas mantém a mesma relação, circular e recorrente, ato de nomeação e fracasso da nomeação.

O objeto *a* que perdi atrás é aquele que está à minha frente. E se eu tocar nele, ele vai me cindir de novo, será cuspidor para trás e aparecerá à frente outra vez. Esse que resta estaria sempre na berlinda, porque é impossível de ser anexado. Acho que o melhor lugar onde Lacan nos apresenta o Real é no seu conceito de objeto *a*. (Revirão 1, sem data, p. 26)

A teoria do Pleroma de 1985 é baseado em grande parte no enigmático objeto causa de desejo da teoria lacaniana. O trajeto vai do significante de um lado, oriundo da causa, nomeação em ato, gozo do sentido, e necessariamente recaimento na relação com a morte. O objeto é o que se encontra na origem e ao final do movimento da linguagem.

Sua novidade é homogeneizar os registros RSI, supõe-se que os registros são furados e se avessam de um para outro. Magno quer recuperar a característica concreta do nó borromeano, diferente da forma planificada com que Lacan os apresenta, porque a questão é que o nó revira deixando sempre em seu centro, intocado, um buraco.

6.4 – GRANDE SER TÃO VEREDAS (1985) E O SEXO DOS ANJOS (1986-1987): A EXPERIÊNCIA COM O OBJETO *a*.

Recentemente foi publicado o seminário de 1985 onde Magno apresenta as bases da teoria do Pleroma. É um seminário muito marcado pela topologia, e esta nova edição permite acompanhar passo a passo a idéia da primeira teoria do Pleroma.

Esta teoria parte de um plano projetivo em radical neutralidade, designado A, e supõe-se um furo sobre si mesmo (*a*) por onde esse plano projetivo se cinde e se repete sobre si mesmo fazendo comparecer uma contrabanda com as duas faces em duplo sentido

S1 e S2 e o terceiro ponto em (a). E entre esses três termos S1, a e S2 que percorrem uma única face temos que para fazer um signo com o objeto, a significação fecha com apenas um dos significantes, fecha-se um signo com S1 – a1 decantação da enunciação em enunciado. Em seqüência é a banda bilátera com *decantação da equivocidade do significante em cabal significado* (2006: 40) e nesta estagnação relativa do significado supõe-se que um furo novamente se instale (objeto *a*) e onde se começa tudo de novo.

Para designar A, que se conceberá mais tarde como o Haver, nos diz Magno:

Poderia dizer que, (...), em A, *Isso há*. Isso há absolutamente, o que, em topologia, é da ordem do plano projetivo. É a absoluta indecidibilidade, pois não há nem mesmo borda que possa me bifidizar. Assim, em qualquer ponto que esteja sobre o plano projetivo, há uma indecidibilidade quanto á minha orientação, e nem mesmo há uma borda para seguir, nem mesmo um percurso de Revirão. Isto significa que o plano projetivo é como se fosse um ponto uno, onde comparece uma radical neutralidade. (2006: 53)

A aventura do sujeito começa com *a* e termina com o *a*, antes disso no entanto é necessário supor o Haver como anterior à ordem que se instala com o corte e sendo, por causa disso, incluído como referencia de uma suposta inteireza que só é acessível através do objeto *a*.

É o objeto *a* que surge no segundo momento, de corte do Haver, ele faz o recorte que permite bifidizar (criar o ponto bífido) o Haver e constrói uma borda que orienta o espaço. Se o primeiro momento Magno designou o A como *Isso há*, o segundo momento onde entra o objeto *a* é designado por um *Ele é*. O sujeito neste momento é o Analfabeto Primordial, onde se marca apenas a emergência em diferença para com o A (sem separação, sem demarcação). O terceiro momento é a entrada do sujeito em ação; o objeto permitiu a bifidização entre um significante e outro, este é o lugar do *Eu penso* e justamente na medida em que dizer isso é a mesma coisa que dizer *Eu não sou*. Se no primeiro momento tem-se uma neutralidade, no segundo momento o objeto *a* se instala como desejo de A e

neste terceiro momento o sujeito está afetado tanto pelo desejo de A, que lhe designa o objeto, quanto pelo desejo de A/ uma vez que aqui ele está suspenso ao duplo sentido dos significantes (S/~S). A partir de uma operação de recalque o duplo sentido do significante se opõe em termos de S1-S2, aqui se encontra o sujeito marcado pela letra. Aqui é o lugar do desejo que comparece na remissão significativa da função fálica. “É aqui que o ato da palavra é possível, no que há decantação de enunciação em enunciado, por vigor de uma letra que alfabetiza o sujeito” (Magno, 2006: 56). Magno insiste que neste momento a coisa apenas ganhou demarcação sendo que “as remissões anteriores lhe são acessíveis. Não há perda de suas condições, mas acumulação” (idem).

Essa ressalva é importante porque este mesmo nível define os entes da “natureza”, da *physis*, com seus fechamentos de significado, que até inclui o Outro enquanto objeto *a* mas não inclui “as manifestações do Outro em seu próprio sistema” como faz o sujeito. O sujeito tem a especificidade de uma vez decantado em enunciados ele pode recuperar a condição anterior à esta designação, o mesmo não acontece com os outros seres submetidos ao Haver. O sujeito é tão suspensivo quanto o Haver: “ou seja, o falante fica mesmo entre sua postura supostamente proveniente do animal e sua condenação à divindade” (Magno, 2006: 58)

A proposta do Pleroma é:

O que quero imbutir nesse conceito de Pleroma é o que Lacan nos trouxe como borromeaneidade – a tripartição essencial do que há em três registros: real, simbólico e imaginário – com o Revirão incluído. O que não é fazer nenhuma totalidade sem fissuras. É uma plenitude em que, nalgum ponto, onde revira, há algo de absolutamente impossível de ser tocado: é um burado, um furo, um real que não se pode pegar, esse ponto de reviramento. Este não se pode pegar. Só se pode reconhecer (*O sexo dos anjos*, :11).

O sexo dos anjos (1988) é um livro que encerra os seminários de 1986 e 1987 onde se estabelece com mais riqueza e aprofundamento a construção da teoria do Pleroma, ou Esquema Delta, como Magno quis chamar.

Neste livro é permitido acompanharmos o trajeto que vai do nó borromeano planificado à teoria do Pleroma. É uma reflexão toda em cima de como o objeto *a* permite fazer a referência, por transferência bem entendido, ao Haver indiferente originário. É através dele a inclusão do mais externo dentro do mais interno (1988: 3). A experiência é pregnante porque:

O sujeito acaba por reconhecer que pode zerar o inconsciente, o que é uma conjectura de palavra plena, mas é um impossível para quem fala. O que busca toda e qualquer pulsão? O *a*-zinho que venha completá-la, ou seja, busca a morte, o nirvana, zerar. Mas no que ela busca na modalidade, na parcialidade, da sua maneira de funcionar, ela, na verdade, come um tasco, satisfaz-se com um *quantum* e cai de novo em petição.

Essa conjectura do objeto *a*, do nirvana, do zero, da neutralidade, é tentar por via racional, de contemplação, aquilo que Spinoza chamava de ver o mundo *sub specie aeternitatis*. A eternidade não é senão a plenitude em Revirão do que há, do Real do nó pintando como zero, como Nada. Do Nada, Tudo se tira. Do Tudo, Nada se consegue. Para o falante, esse Real é impossível de se inscrever, mas é o motor de todos os seus movimentos na medida em que não pode não conjecturar que exista o avesso em petição de nirvana. Há petição de nirvana a todo momento para o falante. (1988: 4)

Toda causa de desejo que encontramos no objeto *a* está referida em última instância à Coisa freudiana, *das Ding*, impossível absoluto almejado pelo desejo, o próprio não-haver. Há uma relação (óbvia?) entre o objeto *a* e *das Ding*. Vimos que na interpretação de Darriba eram duas formas diferentes de inscrever a falta. Em Magno uma se conecta com a outra para falar de uma mesma castração.

Lembremos que Lacan diz ser uma dimensão essencial da linguagem o objeto *a* entrar em função do $S(A/)$. Magno ao invés de recuar diante dessa ‘perversão’ do desejo, ele a positiva e faz disso o lugar da criação, a referência que permite inventar o novo.

Insiste-se na contaminação plena dos três registros em qualquer ordem de abordagem:

Esse termo *Pleroma* entrou na minha fala não como nenhuma revogação da força já contida no nó borromeano tal como escrito por Lacan, de real, simbólico e imaginário, mas sim no sentido de destacar alguma coisa que se oferece lá, naquela escrita. Interessou-me realçar isto, e talvez mesmo tenha sido a primeira vez que se aponta algo que lá está implícito, que nem mesmo Lacan quis, não sei por que motivo, intensificar nas suas últimas falas, embora ele deixe claro que estava um tanto ou quanto ocupado com isso em seus últimos Seminários. (...)

Utilizo o termo *Pleroma* no sentido de acrescentar ao nó borromeano escrito, planificado, tal como se usa na maioria das vezes, duas coisas frequentemente esquecidas. A primeira, que pretendo tratar mais detalhadamente hoje, diz respeito, àquele *terceiro lugar*, que chamei de habitação de algum Falanjo, que chamei mesmo de um terceiro sexo. Mas, mais importante do que isto, é o fato da insistência de Lacan, em seus Seminários, em representar o nó borromeano planificado, apesar da insistência de Pierre Soury, que estava sempre presente e sempre criticou veementemente as perdas que se dão quando o nó borromeano é planificado, em exigir que o nó fosse tratado mais concretamente. O que se perde ao meu ver, embora a escrita planificada seja extremamente útil, é justamente aquilo de que algumas pessoas se esqueceram e que tratei num Seminário chamado “O Globo da Morte”: o fato de que, se se põe em movimento, se se deixa livre, fora da escrita, o nó borromeano, ele revira. (1988:10)

Neste seminário Magno já se diferencia da concepção de simbólico de Lacan de forma a ficar muito mais livre em termos de conceituação do grande Outro. O Esquema Delta apresentado no seminário *O sexo dos anjos* de 1986 afirma uma “cosmogonia libidinal” baseada na topologia acima descrita e no que havia se apresentado um ano antes em *Grande Ser Tão Veredas* (2003). É também de 1985 a abordagem da psicanálise como uma Est’Ética. Magno a define como a arte de transformar sonhador em artista, entendendo por isso alguém que parte para a realização da fantasia. Isso é uma arte, e a psicanálise é a Est’Ética por fazer a teoria desta arte:

O que s’obra, em última instância, além do resto não simbolizado de um objeto *a* se comportando como real, como neutro, absoluto, inabordável, é a fantasia realizada, elaborada em algum procedimento discursivo. (2006: 131)

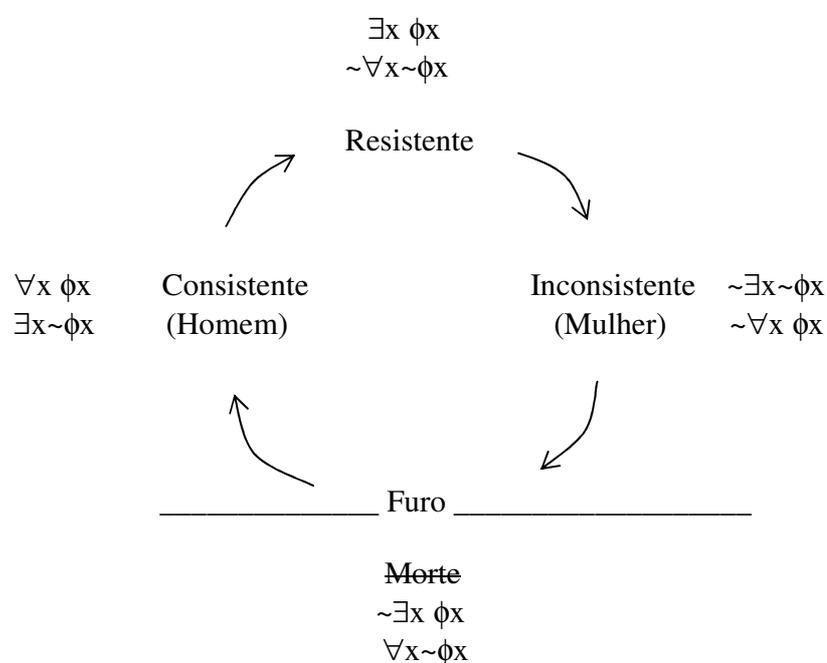
As realizações simbólicas são o objetivo do exercício do sexo Resistente em 1985. Ele está ligado ao Campo do Sentido e faz parte de sua função criar sentido e respeitar o

sentido dado. O sexo resistente não se encarna, ele é o nosso sexo por excelência uma vez que todos nós somos seres de linguagem.

A “cosmogonia libidinal” que é proposta, ao nosso ver, nada deve ao pedido de Lacan para que aprofundássemos as relações entre Freud e Aristóteles. Magno não se furta a reconhecer o que há de aristotélico no desejo e na linguagem mas o mesmo tempo compatibiliza isto com a questão pulsional trazida por Freud.

Para nós é significativo o fato de serem recuperadas as outras fórmulas das predicções aristotélicas, mas, como já assinalamos, Magno não faz questão de respeitar a axiomática de Aristóteles tal como tentamos fazer neste trabalho. O que encontramos nas edições é algo que considera apenas a seqüência dos sexos em detrimento da predicação.

Do esquema da primeira teoria do Pleroma temos a seguinte vetorização para os sexos:



No esquema da teoria do Pleroma de 1986, o sentido da vetorização encontra-se invertido, em sentido anti-horário com o lado Homem (*Fiat*) do lado direito. Optamos por deixá-lo do lado esquerdo para que se mantenha o esquema das fórmulas de Lacan. (Cf. Anexo)

Colocar o sexo Resistente como segundo na linha do sexo fálico (Homem), como faz Magno no *Sexo dos Anjos*, antes de passar e incluir a dimensão do que é enunciado pelo lado Mulher é de alguma forma continuar fazendo a relação sexual ratear apenas a maneira do Homem. Lacan soube demonstrar isso muito bem.

Podemos dizer no máximo que como bom lacaniano que Magno foi, ele seguiu a risca o ensino e a postura de Lacan e ficou inquerindo e investigando a decadência do signo. Trata-se de ver uma afirmação decair. Magno se pergunta por exemplo se uma análise termina com o S1, se só destacar o S1 é suficiente, ao que responde que não, posta a indicação de Lacan sobre a santidade, não parece que o S1 conseguiria fazer a referência da santidade mesmo que em forma de *Sinthome* (1988: 45).

Trata-se de pegar o vetor da direção da Mulher que representa o gozo do Outro, o impossível, o expediente mais negativo do Haver (1988: 70). Lembramos aqui da hipótese de Serge André exposta no primeiro capítulo sobre Lacan reinterrogar a teoria da castração freudiana uma vez que ela foi construída para colocar um saber sobre o real. É esta mesma questão que aqui se coloca, novamente.

Em 1986 temos então que o Pleroma apresenta seu início no sexo Consistente (*Fiat*), Homem, segue então para um gozo caracterizado como Gozo-do-sentido, que é, digamos assim, o estar em um sentido sabendo que ele advém de um ato, um sentido que não desmente sua face, seu pecado original, de ter vindo do nada, de uma não-existência (axioma de Lacan, axioma da linguagem). Este é o primeiro lugar do sexo Resistente, ou o

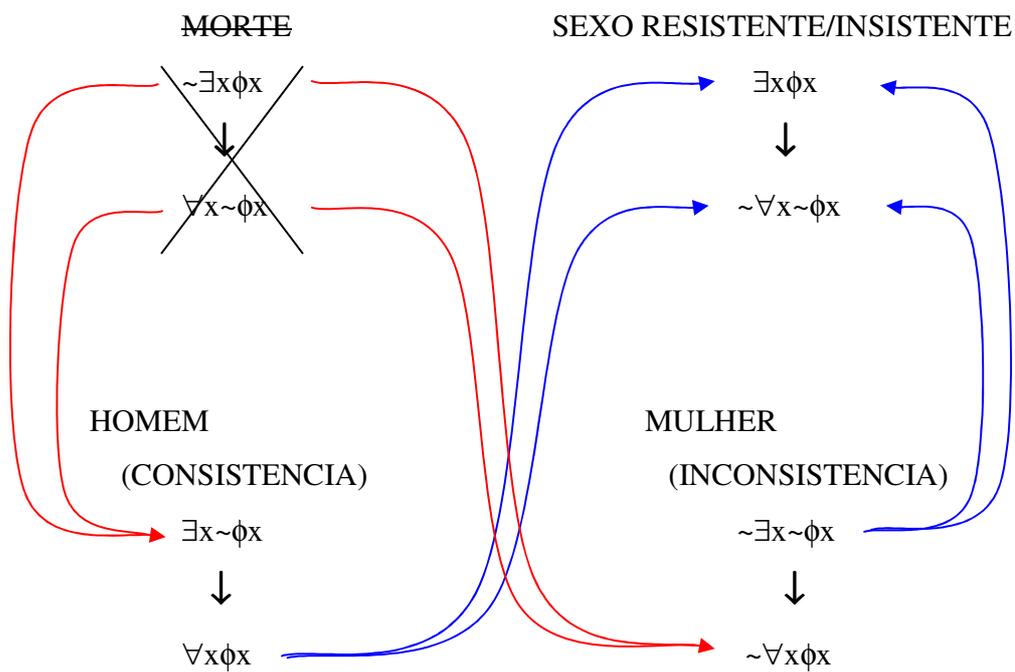
seu primeiro exercício, ele é o Falo, o lugar do sexo único do falante que zela por suas produções de sentido.

Nesta altura da teoria a relação entre o sexo Resistente e os sexos modalizados de Homem e Mulher é a seguinte: enquanto seres falantes vivemos o mais das vezes no terreno anfi-sexual do Falanjo:

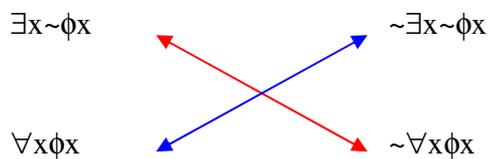
Só raramente se encontram falantes em posição optativa nítida de masculino ou de feminino. O tempo todo vivemos nesse Terceiro Sexo, que é desencarnado, porque sua encarnação só se dá por escrito. Qualquer inscrição. Qualquer ato inscridor é onde se encarna esse falanjo desencarnado... porque não há corpo-próprio para o seu sexo. Não há corpo compatível. Ele se encarna por escrito. (1988: 122)

Um sentido que desvela e inclui a alienação do seu evento, agora mais assumida e menos denegada, recalcada, defendida. Uma relação mais plena com o sentido na medida em que inclui sua face de advento *ex nihilo*. Em suma, se defende que a estabilidade do gozo Resistente deriva e se organiza pela articulação do Nome do Pai, *Fiat*, que ancora o gozo no significante.

Enfim, defendemos que em 1985/86 Magno aceita a via Freud-lacanianiana de fazer ratear a relação sexual à maneira do homem. Usando o nosso quadro não temos nada mais do que a junção das predicções aristotélicas acrescidas das relações estabelecidas por Lacan:



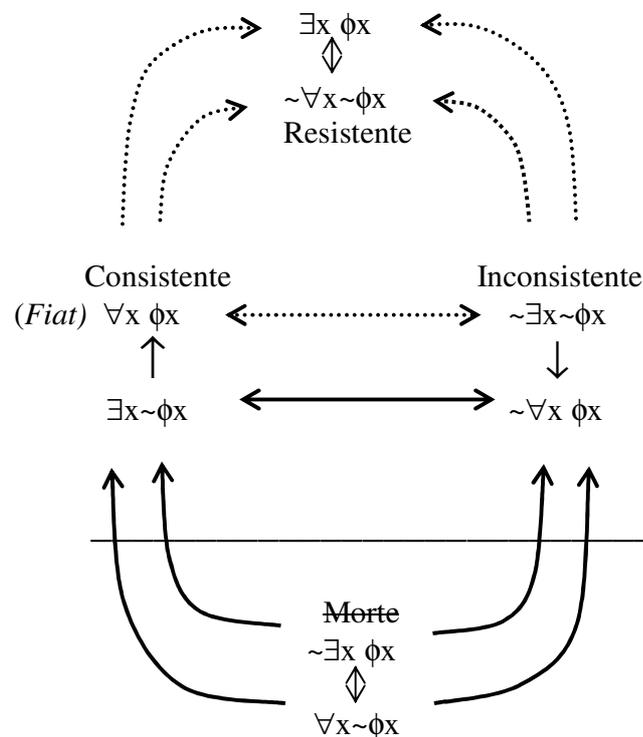
Lembramos que somados a este quadro temos ainda as equivalências aristotélicas:



Linhas azuis: predicação positiva

Linhas vermelhas: predicação negativa

Podemos ainda visualizar de outra forma o quadro:



Linha pontilhada: predicação positiva.

Linha preenchida: predicação negativa.

Como dissemos acima Magno redefine a noção de simbólico e se desfaz de muitas amarras que prendiam o conceito de Outro lacaniano. Na sessão *Repetição, diferença e distinção* (1988) Magno coloca a primeira para o real, a segunda para o simbólico, ele é o exercício da diferença pura (1988: 48) e o imaginário fica com a consistência da distinção opositiva. A diferença pura pode propiciar metáfora mas não necessariamente, é a diferença pura que define o simbólico e não a metáfora tal como em Lacan.

No sentido da materialização que o real passa a ter sobre toda a teoria pregressa do simbólico lacaniano, Magno a atravessa, dando substância aos elementos em jogo na abordagem do que anteriormente se destacava como funcionamento da linguagem. Vimos

com Darriba o objeto *a* como uma substantivação da falta; considera-se que o sujeito se representa pelo objeto e pelo significante materializado, logo Magno em 1986 propõe um espessamento do sujeito, uma arriscada abordagem de substantivização do sujeito (1988: 87-105). Se o simbólico se resume ao reino da diferença pura, o inconsciente não fica mais atrelado ao suporte material que Lacan tomou de Freud como vimos Arrivé mostrar. A definição de significante se esgarça, tal como em Lacan, como mostrou o mesmo Arrivé. Se o simbólico se esvazia, o sujeito por sua vez:

É a Função Catóptrica, que vai reincidir sobre tudo que há, propondo simetria absoluta, apesar da dissimetria original. Ela vai exigir repensar o estatuto do SUJEITO, dar um adensamento, um espessamento ao zero. Dar um valor de lugar um pouco mais substantivado ao sujeito. É um risco bem grande que estou correndo. De repente, o sujeito não é meramente intervalar. O que há dentro desse intervalo? Que espécie de Vazio é esse que reaparece no seio do grande Haver enquanto repetido no corpo do falante? Ou é a substancialidade que eventualmente ele pode vir a ter, se insistirmos nessa repetição? Se são três sexos, talvez o sujeito possa ter aderência um pouco maior a esse terceiro, onde ele vive o tempo todo, ter uma certa substancialidade no sentido de *res gaudens*. (1988: 83).

Há uma demora em abandonar o termo sujeito.

Se como vimos Lacan diferenciava a ex-sistência, a dimensão do dizer, do que ocorria em termos de cadeia significante com seu sujeito incluído, Magno parece que insiste em atingir a ex-sistência através da experiência do sujeito. Talvez não houvesse outra via.

Trata-se do retorno do Sujeito da Denúncia ao campo da enunciação e ao campo do enunciado, produzindo criativamente o artifício, o artefato do sentido (a arte de fazer sentido).

Encerraremos este capítulo com uma citação que nos permite diferenciar a mudança de postura que o estatuto místico traz ao exercício do sexo Resistente em 1992. Trata-se de

um *gap* que há na teoria do Pleroma de 1985 entre o que acontece ao fim da inconsistência e o advento do significante na consistência que Magno designa biblicamente de *Fiat*.

Parte-se da idéia de que o Falanjo habita o Campo do Sentido (Gozo do Sentido), e que com alguma frequência cai ou para o gozo fálico da designação imperativa de um significante, ou para o gozo do Outro em seu encaminhamento para o não-haver. (1988: 83).

Magno coloca então como questão quais os exemplos de exercícios de gozo fálico e de gozo do Outro que se possa conceber. A perversão de Sade fica com o primeiro e a mística de Santa Tereza D'Ávila e São João da Cruz responsáveis pelo exercício do gozo do Outro. Há a ressalva de que mesmo que o místico tente habitar o gozo do Outro, ele habita mesmo é o campo do sentido se delongando em seu percurso para o não-Haver.

Coloca-se então:

Mas o que estou colocando é algo um pouco mais difícil de dizer: como posso reavaliar aqueles que insistem, assim como o místico insiste na sua, na averiguação da ordem divina do gozo-fálico?

(...)

Como vem o traço, marca, após a experiência do Real? Como há *Fiat*? Onde é que há criação? Não há criação no pensamento místico. Não estou dizendo que o místico não crie, por tabela, e sim que o pensamento místico não está interessado na criação. Está interessado na destruição. Aí a gente pode botar o Mallarmé na ordem mística: “A destruição é minha musa”, dizia ele. Isto é o quê? O desejo de chegar a Não-Haver. Enquanto que na obra fálica é outra a postura desejante: *Fiat* é a minha musa, a criação. (1988: 84-85)

É desta forma pois que as coisas vão se desenrolando.

6.5 – PEDAGOGIA FREUDIANA (1992): A EXPERIÊNCIA DA PSICANÁLISE.

De acordo com o que vimos ao final do capítulo anterior podemos pensar que estabelecer para a psicanálise o estatuto místico, tal como Magno o faz em 1992, deve de alguma forma garantir a inclusão de modo mais apropriado ao que Lacan investiu para caracterizar como o lado Mulher de sua teoria da linguagem, o lado que está não-todo dentro da função fálica.

O estatuto místico é importante porque retira a função fálica do seu esteito significante. Não é somente em função da linguagem que a função fálica se define. Ela até tem na linguagem o seu aparelho próprio de gozo mas é a natureza do seu desejo que está em jogo: desejo de não haver, que não há. É isto que a define.

O gozo não é anterior à linguagem, nem ela lhe é um anteparo, o que podemos falar é que o gozo da linguagem se especifica por incluir em seu exercício a experiência de impossibilidade: Revirão. A impossibilidade também se especifica, ela decorre do fato de que o não-haver não há. Essa quebra de simetria propicia o encontro com um real neutro e indiferente, que permite abranger a eloquência da multiplicidade do Haver.

A função fálica deve ser definida de modo a incluir a dimensão do outro sexo que ela desvelou. O que queremos dizer com isso, considerando os pontos que já tratamos neste trabalho?

De modo espontâneo, o desejo tampona a inexistência da relação sexual, tampona a inexistência do Outro sexo. Temos isso de forma mais ordinária no fetichismo, e até mesmo no masoquismo que é uma forma de sexualizar a ausência de unidade do ego. Lacan examinou esta questão em termos de amor e finalmente em termos de alma. Mas não é dela

que trata a psicanálise pois dela tratava o mundo antigo, o mundo de Aristóteles. A alma é apenas uma dimensão da linguagem.

O que verdadeiramente vem em suplência à ausência da relação sexual é a dimensão do para-ser, aquilo que vindo para ser o que é, disso se furta e transmuta a sua existência em outra coisa. O ser na lateral, aquilo que é e não é ao mesmo tempo. Enfim, admitir o ser em sua estrutura de Revirão.

Portanto quando dissemos que a função fálica (ou o gozo do sexo resistente) deve incluir o lado mulher é no sentido de incluir a dimensão do para-ser que a linguagem propicia para além de qualquer vontade da alma.

O estatuto ético do inconsciente, tal como Lacan colocou, está na dependência da linguagem que é como se estrutura o inconsciente. Manter a função fálica definida exclusivamente pelo significante e pela fantasia não permite a inclusão da dimensão do para-ser, por exemplo, a não ser como aquilo que escapa ao seu domínio.

Para incluí-la é preciso alterar a base sobre a qual a psicanálise se sustenta. O fundamento da teoria não pode estar mais apenas sobre um estatuto linguístico mas sim sobre algo mais próximo do que este próprio estatuto revelou. Não há necessariamente uma anulação do estatuto anterior, da base anterior sobre o qual muita coisa se assentou. Trata-se de localizar melhor o papel da linguagem, o escopo e os limites dos seus universais dentro das questões da sexualidade humana.

Por isso afirmamos que quando Magno, em 1992, coloca que o estatuto da psicanálise é místico (1993:130-131), é corrigida, finalmente, a rota que excluía a Mulher da dimensão do sentido, na medida que ela estava não-toda dentro da função fálica. Esse estatuto deve corrigir Freud, Lacan e o *Sexo dos Anjos* de 1985 que pensavam a mulher apenas como um termo final, um epígono do gozo (fálico).

Enfim, o “erro” da primeira teoria do Pleroma, e portanto, pelo que estamos defendendo aqui, erro da psicanálise progressiva de Freud e Lacan, é ter sustentado a impossibilidade da relação sexual entre Homem e Mulher. Dito de outra forma, Magno em 1986 aceita que não há relação entre o gozo fálico e o gozo do Outro, eles são separados pelo ponto Real do Revirão e pelo sexo resistente que diz respeito ao gozo do sentido (1988: 72). Para entender melhor o que estamos falando é bom conferir o esquema da p. 208 que mostra a circularidade dos sexos do Esquema Delta que colocamos em anexo.

Esta impossibilidade implica em outra que é manter o sexo resistente separado do sexo da morte (que não há). Anteparado pelo sexo Homem a princípio (pelo pai) e descendendo para a inconsistência inevitável, para uma experiência mais radical de fracasso e castração.

A linguagem tem a função de servir de anteparo contra o vetor do desejo que se dirige para o não-objeto que há por trás de todo objeto, vetor que se dirige para o não-haver. É contra a experiência de não-haver que o simbólico deve nos garantir e isto porque a função fálica está referida exclusivamente à linguagem, ela é uma vitória contra a castração. É um gozo que se realiza dentro do possível (1988: 70)

O erro é não ver que o sexo resistente deve sustentar ele mesmo a relação com o objeto último da pulsão que é o não-haver que não há. Ele mesmo deve sustentar a relação de impossibilidade. A experiência de quebra de simetria é que deve ser destacada em relação ao desejo. É isto que lhe dá potência fálica de articulação. É isto que será afirmado com solidez a partir de 1992.

Como vimos a teoria do Pleroma veio para dar conta do nó borromeano planejado que Lacan havia construído ao fim de seu ensino. O Revirão tentava de alguma forma restituir a borromeidade com que se pode abordar os três registros. Em 1992 este

comprometimento já não é tão intenso quanto em 1985, a abordagem do Revirão já havia rendido frutos suficientes para passar à frente na teorização da psicanálise. Não é mais da ordem de um milagre acontecer *Fiat*, como aparece na primeira teoria do Pleroma. Para o sexo resistente, *Fiat* é da ordem do Haver, e não mais de uma relação com o Pai e sua metáfora.

O simbólico para Magno se define pela pura quebra de simetria, o que viemos tratando como “diferença pura”. Com isso se amplia seu escopo e o simbólico passa a ser designado como Secundário, que absorve o impacto do real no seio da simbolização ao mesmo tempo que inclui os ditos culturais como neo-etologia, comportamentos culturais pregnantes que estabelecem recalques. Ele é tanto o lugar de determinações simbólicas, saberes inconscientes, quanto o lugar onde justamente as determinações podem ser suspensas, equivocadas. É assim que se resume o exercício da Hiperdeterminação:

No nível das determinações, se acolhermos a tese do Pleroma, veremos que há determinações apontáveis, designáveis, distinguíveis, discerníveis, que se acumulam em determinado momento de um processo e que poderíamos chamar de *sobredeterminação*, no sentido freudiano. Mas há também o que coloquei como *hiperdeterminação*, que é a causação do movimento de suspensão, de neutralização, de fazer surgir o vazio no seio do Haver, de mesmo fazer os movimentos que apontam para o caos, para a indiscernibilidade: a determinação suprema e inarredável do não-Haver sobre o Haver. Embora dê a impressão de se tratar de indeterminação, não o é. Tudo é determinado como Freud dissera. Só que temos: *sobredeterminação* calculável, reconhecível; e *hiperdeterminação*, que neutraliza o processo e abre as fronteiras para o advento do algum acontecimento, para a indiscernibilidade que cerca todas as situações, para o caos que está prometido em todos os movimentos, etc. (Magno, 1993 [1992]: 11)

É segundo este raciocínio que Magno pensa os níveis de recalque. A dinâmica que deve ser cercada não é mais tanto a do sujeito e sua fantasia, mas aquela dos diversos níveis de linguagem por onde essa fantasia se realiza. A dinâmica que interessa desvelar é entre Primário e o Secundário. Para Magno há processos primários de cunho corporal, o que Freud chamou de predisposições, que determinam todo um caminho estético e portanto já

são uma ordem de recalque, os Recalques Primários. A questão fundamental é que essas determinações podem ser suspensas, equivocadas, e no nível da cultura, do 'simbólico', todo o rumo destas determinações podem ser alteradas. É em cima do Primário que o Secundário erige novas determinações que, no entanto, por sua vez possuirão a tendência de agir da mesma forma que uma determinação primária. São as leis culturais que fundam o nível dos Recalques Secundários, impondo comportamentos, autorizando ou rechaçando predisposições que Magno chama de fundações mórnicas, traços que marcam positivamente alguns destinos de satisfação pulsional. Os Recalques Primários e Secundários definem nossa sobredeterminação, mas para além desta dinâmica temos a Hiperdeterminação que é justamente o que permite a transiência dos níveis.

Os conceitos de Hiperdeterminação e Cais Absoluto¹⁵ são noções que dizem respeito à experiência de castração tal como ela deve ser abordada pela psicanálise: como impossibilidade do desejo ou experiência do desejo de impossível.

No caso desses conceitos, a castração é mais específica e qualquer experiência de impossibilidade simplesmente se remete a esta experiência de base diante do não-haver impossível:

ALEI se diz no Simbólico, tanto é que a escrevo, mas emana do Real, da catoptria do Haver: ela pode ser experienciada, não é mera postura simbólica nascida não sei onde. Ela nasce da estrutura mesma do Haver, do Real do Haver, segundo o postulado da catoptria radical do Real, e a experiência de cada um é desejar o impossível e quebrar a cara eventualmente, ainda que seja numa impossibilidade menor (1993: 13).

Devemos destacar a experiência especial que aí se inscreve e que como diz Magno está disponível para nós desde o real. Não se trata da pura realidade subscrita ao Haver enquanto formações do Haver, designadas e separadas em seus significados, mas da

¹⁵ Tais conceitos foram abordados em seminário imediatamente anterior de 1991 *Est'Ética da psicanálise (Parte 2)* (2002)

experiência por excelência do Real, ou seja, enquanto equivocação, furo, e que só possível e acessível ao falante graças ao seu desejo de não-haver proveniente do desejo de simetrização absoluta, e que se vê condenado a sofrer de uma impossibilidade e retornar ao seio do Haver em suspensão quanto às designações de suas formações. Lugar onde a libido fracassa, pulsão de morte, lugar específico onde o que é da psicanálise se diferencia do mundo antigo, lugar onde Freud se diferencia de Aristóteles.

Uma vez que aos poucos Magno foi se desprendendo das amarras do estatuto linguístico foi possível para ele em 1992 apresentar uma nova proposta para a teoria do recalque. O recalque não mais se reduz e define por estar vinculado somente aos significantes, tal como em Lacan.

A teorização de Sergé André, por exemplo, considera o recalque como tentativa de inscrição do trauma sexual. Ele tem como função através da linguagem construir uma borda erotizada diante do real traumático. O recalque portanto está remetido diretamente à função do significante, nos diz ele:

Determinando retroativamente o lugar do trauma, ou seja, o furo pelo qual se presentifica um real dessexualizado, o processo de recalque coloca uma fronteira, um bordo, entre o erótico e o orgânico. Para sermos mais precisos: é o *fracasso do recalque* que deixa aberta uma hiância por onde se torna lembrança ou representação, na medida, então, que nem tudo é absorvido pelo significante, nem tudo se pode dizer no retorno do recalcado, e resta um real não simbolizado em torno do qual vem se construir o sintoma. (André, 1987: 99)

Para André o real é traumático por apresentar-se sem erotização, dessexualizado, para Magno o Real é traumático por ser o ponto de indiscernibilidade das formações, ponto que as faz perder a sua sexualidade modalizada (no sentido de André) mas em nome de uma sexuação do Haver que condena as formações à reversão, ao enantiomorfismo; e isto é

também se submeter a um recalque, o Recalque Originário que determina que não há o não haver desejado. O Recalque Originário é o que me condena ao Haver.

Essa experiência é que é traumática, e vimos como é através de um renegação originária desta condição que se funda a linguagem dos signos e os sintomas em sua formação de compromisso. Se essa experiência é traumática por um lado, por outro ela é a própria possibilidade de reversão das formações. Este Real definido por Magno não é o mero real dessexualizado, ele é obtido graças ao desejo de não-haver, que não há e obriga o retorno deste desejo ao seio do Haver e de suas formações, equivocando-as.

Se no trauma há fracasso do recalque como nos diz André, para Magno é um fracasso que simplesmente nos coloca no regime de um outro recalque, chamado por ele de Originário. O Recalque Originário, remetido a esta quebra de simetria última entre Haver e não-Haver e que indiscerne as oposições, é recalcante na medida em que faz pesar sobre as formações, em suma sobre o Ser e o que dele se define pela linguagem, faz pesar sobre o Ser a equivocação que recalca o seu desenho.

Há portanto o Haver e suas formações (Ser) mas nele também está imbutido o ponto de Real, o furo que se coloca entre Haver e não-Haver fundando assim as condições do inconsciente, sem saída possível o desejo retorna para um enantiomorfismo de suas formações. “O inconsciente é o que se passa entre Haver e não-haver” (1993:14)

Grosso modo, é desta forma que Magno incorpora a questão do sexo inconsistente, ele não está mais do lado de um real dessexualizado, inacessível, traumático, ele está do lado do sexo do Haver.

O sexo resistente em 1992 portanto fala do Haver, e de como é este sexo fundamental que suporta as outras duas formas de sexualidade, consistente e inconsistente

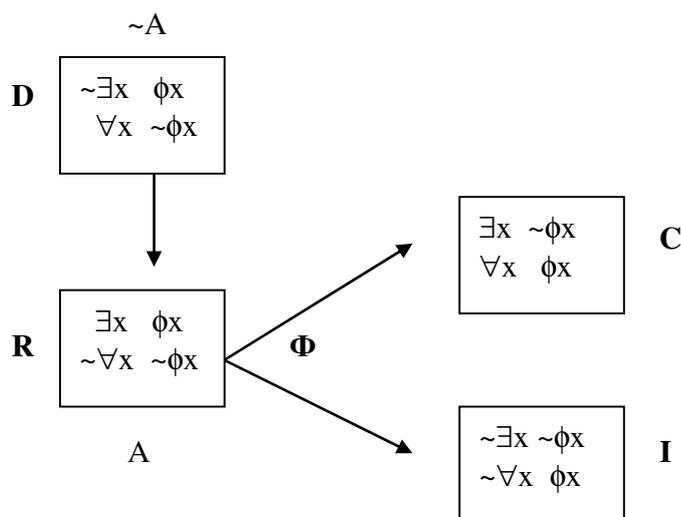
A função fálica não será definida pelo significante, ou por sua relação com o objeto *a* na fantasia, mas pelo desejo de não haver que está imbutido nessa relação. A função fálica se caracteriza por ser desejo do impossível não haver, que não há, marcando o desejo com uma experiência especial de fracasso.

... dando um desenho para a função fálica, tentei indicar que ela não é senão, inserido, engastado no próprio corpo, um acúmulo de expressão do que podemos chamar o movimento do Pleroma, do Desejo, isto é: Haver desejo de não-Haver. Estou, então, dizendo que o estatuto da função fálica é ALEI do Haver: $A \diamond \sim A$. Por isso escrevi outras fórmulas” (1993: 86).

A função fálica se define por Haver desejo de não-haver que não-há ($A \diamond \sim A$), condenando-a a voltar inteira para o Haver. Podemos ainda tratar da função fálica como função significante, mas não necessariamente. O que a define especificamente é o desejo de impossível, é o fato de que em toda experiência de desejo há um momento em que se quebra a cara no impossível, e aturdidos nos damos conta da experiência de Haver pura e simplesmente. É assim que Magno justifica o novo exercício do sexo resistente:

Parti do fato de que, se há função fálica, está estada n' ALEI, Haver desejo de não-Haver. Então, o movimento libidinal de quem-quer-que, no sentido de um gozo absoluto, não é senão o vetor no sentido de entrar com a cessação absoluta desse movimento desejante. Isto é o que Freud chamou Pulsão de Morte. (...).
Então, escrevi para meu uso, e para o de quem quiser, que sexo mesmo é a diferença entre Haver e não-Haver, no movimento da pulsão de morte. E que o gozo absoluto, aspirado, desejado, é o gozo da morte, do Nirvana, segundo a pulsão assim nomeada por Freud. Foi daí que parti. (1993: 86)

Temos então um novo modo de ordenamento das fórmulas da sexuação (1993: 87):



Este é o quadro apresentado por Magno que nos diz que “a verdadeira experiência de castração simbólica se escreve não onde parece estar na fórmula de Lacan, mas em $\sim\forall x\sim\phi x$ ” (1993: 87). É por isso que encontramos o símbolo da função fálica (Φ) na articulação entre o sexo resistente (R) e os sexos consistente (C) e inconsistente (I).

E segue a explicação da mudança:

Não sei se apenas por questão de estratégia momentânea, mas resolvi chamar este de Terceiro Sexo, do Falanjo, o qual só é terceiro na conta de quem aí está e que, na verdade, é o único. Não há outra sexualidade viável, factível para a espécie senão esta: haver, existir função fálica e, por isso poder ser até negada, mas não inteiramente. A que referi primeiro, chamada Quarto Sexo, não é viável, embora seja para ela o nosso movimento.

Como vêm, estou rearrumando didaticamente o que já havia colocado anteriormente. Mas, do que está publicado, no *Sexo dos Anjos*, etc., a coisa se situa num triângulo mais ou menos de equivalência, e agora o que quero mostrar é que há hierarquia. Ou seja, que o Terceiro é o sexo possível para qualquer falante. E ele se modula e se modaliza dentro de suas próprias possibilidades.

Se, então, existe função fálica e ela até pode ser negada mas não inteiramente, temos duas maneiras de lidar com essa negação não por inteiro: (a) escolhendo ou (b) não escolhendo a negação. E isto faz hierarquia, ou seja, o triângulo que aí se forma é meio pseudo porque, se é triângulo, existe um vértice superior, R, e as duas outras posições, C e I, são dele decorrentes.

O vértice superior não é mistura, intervalo, interstício, ou intermediário, entre as duas posições. Estas é que são as duas modalidades daquela posição única para qualquer falante a qualquer momento e em qualquer situação.

O que Lacan escreve como sendo homem, C, e como sendo mulher, I, são simplesmente dois modos de possibilidade de exercício da sexualidade humana. E são modalidades que absolutamente nada têm a ver, por predeterminação, com nenhuma diferença sexual anatômica. Mas a diferença sexual fundamental não é homem/mulher, masculino/feminino, essa bobagem toda, e sim entre sexo possível, R, e sexo impossível, D, entre Haver e não-Haver.

O importante é que isso faz hierarquia, o que não esteve lembrado em nenhum momento quando apresentei. Acho absurdo, não vejo nenhum motivo para chamar, como fez Lacan, de homem, mulher ou de masculino, feminino, as modalidades de sexuação. Ele, na história pregressa que tinha, foi montando assim. Acho até que, hoje em dia, esses nomes servem é para o que é da ordem do macaco, ou seja, essas coisas que os corpos apresentam. Um homem, é supostamente um ser da espécie, anatomicamente macho; uma mulher, um ser morfológica e anatomicamente fêmeo. Isto não quer dizer nada quanto à sexuação e só interessa à ordem da reprodução. Do ponto de vista da sexuação, isso dependerá de outras coisas. (1993: 87)

Magno segue com sua crítica a respeito do acoplamento da sexualidade que a psicanálise soube circunscrever, com a divisão corporal entre machos e fêmeas. Isso no entanto não deve ser encarado como uma mera crítica à teoria lacaniana que se presta mais a este mal entendido apesar de tudo. O que Lacan teorizou como contraponto entre ter e ser o falo, é criticada por ser uma forma neurótica de responder à diferença sexual que justamente fica patinando em cima da determinação corporal.

Ou o modo é de Haver ou é de Ser. O imaginário da neurose é que funciona em termos de ter ou de ser, e é contra isso que estou lutando. O tal do ter ou ser o falo, em última instância, acaba na posição neurótica de não resolver a diferença sexual em nível estritamente simbólico, para além da reprodução e da anatomia do órgão. (1993: 89)

O que se propõe como Pedagogia Freudiana visa permitir ao sujeito sair deste imbróglio sexual. Nos diz Magno:

Se a psicanálise presta para alguma coisa, cada sujeito, mediante ela (ou qualquer outro barato possível), terá que poder fazer a leitura de todo o seu processo, desde o Recalque Originário ao Primário e ao Secundário fundando a sua estética de base, e de como seu gozo se modaliza, na consistência ou na inconsistência, em cima desse panorama estético. Não há outra sexualidade. O resto todo é desenho insistente da cultura neolítica em que vivemos em cima da diferença sexual anatômica e da sua repetição. O que não quer dizer absolutamente nada, ainda que as pessoas se empenhem em fingir que estão neste ou naquele partido. Mas nós, que escutamos, sabemos que não estão.

Isso teria a ver com a constituição de uma Gnômica da identidade sexual. O sexo de alguém é a acumulação estética dentro da tópica do recalque, fundando as fixações estéticas de um indivíduo na sua confluência com o movimento da libido na consistência ou na inconsistência. Ou seja, o sujeito tem fixações no nível dos recalques, como, às vezes, consegue fixar atitudes no nível da consistência ou da inconsistência.

(...)

Não me sinto autorizado a fazer mais do que a Pedagogia da Psicanálise, que está sendo a pedagogia dessa expansão para cada um. Mas sem que isso venha a ser um furor pedagógico da obrigação de o sujeito gozar assim ou assado. Nosologia é o que comecei a desenvolver em cima dos processos dos recalques, as modalidades de hiper-recalque, etc., e que continuarei desenvolvendo. Aí se fundam neuroses, morfozes, psicoses.

Se a tese é aceitável, o que é fundamental, específico, da espécie é que ela pode revirar. Portanto, pode ampliar sempre seus horizontes de gozo, de estética, etc., por mais

fixados que estejam. Se tal sujeito não quer, ou não consegue, ampliar os horizontes na sua prática pessoal, pode, pelo menos, entender que a do outro é diferente. (1993: 91)

A função fálica se define pela ALEI de Haver desejo de não-haver, não tem mais nada a ver com o pênis/não-pênis nem com a estrita definição de função significante. A função fálica como função significante causa no máximo a consistência da função fálica, designando, nomeando um objeto segundo a fórmula lacaniana $S/\diamond a$. A função fálica se ancora no que Magno considera como fantasia fundamental da pulsão que designa não um objeto mas um *destino* último (1993: 116), que por sua vez é negado:

Assim, a função fálica é negada quanto a seu destino, mas não toda, isto é, não enquanto desejo (que ela é, de $\sim A$). Esta é a essencialidade da castração. Isto se escreve: se comparece a função fálica $\exists x \Phi x$, conseqüentemente ela pode ser negada quanto ao atingimento de seu destino ou quanto ao seu poder de gozo, e só em última instância, mas não toda, não quanto a seu movimento desejante, $\sim \forall x \sim \Phi x$. (...)

A função fálica é vetada em sua face de gozo absoluto (de $\sim \forall$), mas resta plena em sua face desejante (de $\sim \exists$). Nada aí se perde. Desejo sempre existente de um gozo impossível (*konstant Kraft*). (1993: 118).

Esclarecendo tal articulação de termos é possível dar uma solução ao impasse apresentado por Lacan a respeito do universal louco das mulheres. A questão que o sexo Resistente responde é quanto ao modo de pensar a universalidade que inclua o não-todo colocado e afirmado por Lacan. Como o Haver faz Um? Essa é a questão.

A universalidade que se afirma com o sexo resistente encontra seu arrimo no não haver que não há; é desde este ponto que o Haver faz Um. Isto se apresenta como saída brilhante para a questão de não fazer o Haver recair no cosmos aristotélico. É mais um aspecto que ao nosso ver diz respeito ao entrecruzamento de Freud e Aristóteles que Lacan nos recomenda fazer.

O que faz universo aí nesse não-todo não é o Haver, mas a negação da sua função fálica. (1993:119)

Não é de dentro do Haver que temos a experiência dele com 'Um como seria no caso do cosmos aristotélico, mas somente quando nos deparamos com a castração da

função fálica que seguindo sua fantasia primordial expressa pela ALEI sofre da experiência de não haver o não-Haver requerido. É diante da quebra de simetria, do comparecimento da sexuação por excelência que unifica-se a experiência de Haver mesmo que disperso em sua multiplicidade, mesmo que não-todo.

A conseqüência clínica direta desta concepção de função fálica é trazer a idéia de um vínculo absoluto que permite repensar a questão do laço social:

Disso tudo que acabo de colocar, tira-se um *Vínculo Absoluto*. Estamos num final de século onde se diz que não há mais vínculos, que os vínculo acabaram, etc. Isto não é verdade, há o vínculo, ele é absoluto, embora vazio, e tem ancoramento no Cais Absoluto. (1993:131)

O desejo de não haver (uma vez que o não haver não há), propicia um tipo de vinculação que fundamenta a transferência:

O Vínculo Absoluto é, portanto, o fundamento da *Transferência*. Ele não é aquilo sonhado que pudesse vincular cada um a cada um ou, como seria no imaginário progresso, cada um a cada outro. Isto simplesmente porque não há a possibilidade de vínculo de um para outro.

Cada um está vinculado absolutamente ao Cais Absoluto, embora cada qual esteja ali sozinho. Essa é a falta de entendimento de final de século, que supõe que não há vínculo entre os humanos. Entre cada um e cada um, não consigo achá-lo, mas todos, ou seja, cada qual está vinculado ao Cais Absoluto.

Apesar, então, da solidão e da não relação de cada um, aos des-vinculados entre si não falta condição de empatia conseguida mediante o Vínculo Absoluto. (vejam que estou re-permitindo palavras banidas do último vocabulário da psicálise: empatia ou simpatia, se quiserem). O *pathos* dos patos é o Vínculo Absoluto, logo, através do *pathos*, posso fazer uma empatia, e até mesmo uma empatologia. (1993: 131)

Vale dizer que o seminário seguinte de 1993 chama-se *A natureza do vínculo* (1994) onde Magno mais acuradamente trata a questão dos vínculos transferenciais.

Este lugar designado pelo Cais Absoluto (termo retirado da poesia *Ode Marítima* de Fernando Pessoa, outro autor de peso nas referências de Magno) é aquele que pode nos designar o lugar singular por excelência em relação ao sexo. Magno tenta circunscrever mais esclarecidamente o que pode ser a singularidade do falante:

A inegável singularidade do nosso sexo não depende portanto de nenhuma idiosincrasia. Pouco importa que procurem singularidade de alguém nos S1 de sua vida.

Não está ali. Não depende de nenhuma *père-version* particular que bem pode definir, na história de um sujeito, um gosto mais ou menos fixado. Ela depende sim, e não conteudisticamente, é da UNI-Versão de Haver-Sexo perante o impossível não-Haver. Ela já é singular ali.

É dessa singularidade sexual, cuja função fálica pode *ser negada* (1º termo de equação), *mas não toda* (2º termo), que se pode tirar, mas tão somente em decadência, em declinação, por clinâmen, o que tirou Lacan, como formulação quântica, como a polaridade sexual mais aparente desta nossa espécie. (...)

Mas essa polaridade só encontra sua chance de Verdade na aproximação da singularidade que ela própria polariza. Não há chance de verdade na sexuação decadente. É preciso elevá-la à aproximação do sexo singular. É quando, supostamente, aparece como que fixada certa hemiplegia de sua estada, esta só é possível por sobre-determinação e recalque. No que fica prejudicada a hiperdeterminação de sua matriz em singularidade. Mas só lá podemos aproximar sua verdade. (1993: 121).

Fica claro como que Magno enuncia a questão sexual que devemos, dentro da psicanálise, ter ciência. O Revirão consiste nesta possibilidade de transiência de um sexo modalizado para outro, da consistência para a inconsistência, mediante o reconhecimento de uma impossibilidade última que o desejo fracassadamente tenta atingir seja por que via for.

Por que *sexo*? Por causa da secção do desejo. Se eliminarmos as figurações corporais, reprodutiva, etc., poderemos ver que há um movimento desejan-te que devo chamar sexual porque algo ali se biparte, é secado, seccionado, entre uma imanência absoluta do lado de cá e esse objeto alucinado e desejado do lado de lá.

Então a relação sexual primordial e impossível é do Haver com o não-Haver. Donde Lacan ter absoluta razão em dizer que a relação sexual é impossível, mas ele o disse no nível da Consistência com a Inconsistência. O que aqui se mostra é que é radical e originariamente impossível pela simples razão de que há uma secção, isso é sexuado, mas o Outro sexo não há, ele é alucinado, por isso é impossível. (1993: 124-125)

Podemos agora falar sobre a localização do objeto *a* nesta nova organização conceitual que se apresenta em 1992. Para Magno o $S/\diamond a$, fórmula da fantasia para Lacan, é a dimensão possível do desejo enquanto desejo de impossível. Constituir um objeto *a* é colocar alguma coisa no lugar do não-haver desejado de última instância. Mas no entanto:

Tudo que é decadente do Impossível leva sua marca. Onde quer que estejamos, a relação sexual é realmente impossível como eco da impossibilidade original. (1993: 125)

Temos então que:

Se a fantasia para cada um é declinação da fantasia primordial, nos acontecimentos da história de cada um de nós, algumas coisas vão ocupar o lugar de objeto *a* nessa escrita decadente da fantasia individual. (1993: 125)

E Magno tenta colocar que o funcionamento da fantasia, ordinariamente falando, não deve ser o responsável por designar o lugar sexual do ser falante.

O que tem a ver a fantasia com qualquer determinação de sexualidade? Primariamente, nada! Se considero somente a fórmula $S/\phi a$, isto é abstrato, nada tem a ver. Vai ter, portanto, a ver com as decantações significantes, no sentido de Lacan, no nível da produção daquele sujeito escrito de $S1$ para $S2$ e no ancoramento de objetos disponíveis nessa história. Nenhuma sexualidade aí está marcada, a não ser que, como Lacan ensinou, do lado do saber, do Outro, venham dizer para o sujeito, ou tornar-lhe disponíveis, quais são as sexualidades disponíveis. Isso, então, faz parte tanto dos processos repressivos, portanto recalcantes, do lado da formação do sujeito quanto dos processos mórficos do lado da formação do objeto. (1993: 125).

A designação sexual perde o sentido de se dizer como masculino e feminino. Isso são expressões estéticas dadas ou imputadas pela cultura. Não é deste modo que deve ser analisada a sexualidade humana.

CONCLUSÃO

Nosso trabalho se desenvolveu na consideração do paradigma sexual da psicanálise. Entendemos que a questão sexual é o campo de ação, reflexão e intervenção da psicanálise. Procuramos, com isso, seguir historicamente os principais aspectos de como foi circunscrita a questão sexual com Freud e Lacan para termos a medida do que a teoria de Magno conclui. Acreditamos que o Revirão só pode ser compreendido efetivamente se entendido a partir do paradigma sexual, origem de toda reflexão em psicanálise.

De forma extremamente resumida é assim que Magno formula sua diferença para com a teoria de Lacan:

Há uma diferença fundamental que talvez não esteja sendo escutada quando a digo. Desejo, para im, é necessariamente de impossível, enquanto Lacan dissera que é desejo de possível; se não fica explodido no feminino por não ter nenhum possível para ele. É desejo de possível na medida que adscreeve a função desejante ao masculino e deixa para o feminino a função amorosa. Quer dizer, para Lacan, é um desejo que só tem substância no ancoramento significante e objetal. Dizer um desejo, no pensamento mediano de Freud e de Lacan, é um desejo demarcado. Sem demarcação, eles não reconhecem desejo. A não ser que seja *le désir de l'Autre, la jouissance de l'Autre*, que não há.

Lacan chega a dizer que a psicanálise não está aí para ensinar o desejo de impossível. Qual é a pequena transformação que tento fazer? É que o objeto é impossível de fato, mas não de direito. O direito onde se escora o desejo pela formação catóptrica do Haver é absolutamente suponível e desejável, mas de fato seu gozo não há.

Digamos que o desejo enquanto tal é impossível de ser satisfeito porque seu objeto não há. No que o objeto desejável é aquele que não há, desejo se apresenta como desejo de impossível, sempre. Ao invés de partir do dito masculino na sua perversão localizada, desejando e sabendo o que deseja para, depois, suspender isso com a negação e produzir o gozo do Outro como impossível, parto do princípio da ALEI, de que é impossível o que deseja. E isto não tem a ver nem com masculino nem com feminino. (1993: 129).

Consideramos ser esta uma formulação mais apropriada sobre a questão sexual que é pertinente à psicanálise enunciar. Quisemos cercar os principais traços que permitem ver a diferença que se coloca entre Magno e Lacan. A teoria sobre a psicanálise é extremamente ampla e as mudanças são conquistadas passo a passo em um trabalho contínuo de conceituação e avessamento. Parece que Magno consegue *pelo menos uma*

forma de enunciar este processo. Trata-se do que se conceitua como Revirão, que tenta segurar sua formulação em uma lógica mínima ($A \diamond \sim A$: haver desejo de não-haver, que não há), mas na verdade se apresenta como uma ferramenta de abordagem clínica da cultura.

A partir do que cerca este conceito não só a psicanálise é repensada como toda uma nova clínica tenta ser estabelecida. Indicamos como referência disto o próprio seminário *Pedagogia Freudiana* ([1992]1993), por estabelecer a teoria do recalque que orienta a abordagem de neurose, psicose, perversão, fobia e tanatose; e ainda os seminários seguintes, *Natureza do Vínculo* ([1993]1994) sobre a questão da transferência e *Velut Luna: A Clínica Geral da Nova Psicanálise* ([1994]2000) onde Magno apresenta a estrutura dos Cinco Impérios, teoria que visa pensar o périplo da civilização considerando as vinculações da espécie humana como um creodo, como um caminho obrigatório, em direção ao que especifica o psiquismo que é a estrutura de Revirão.

Magno diz que a psicanálise é “um discurso que atravessou a modernidade e se pós-modernizou pela abstração significativa de seu próprio processamento” (1993:50) e contra o que ele chama de uma “espécie de positivismo das escritas simbólicas” que são as descobertas psicanalíticas, como complexo de Édipo, Falo, Nome do Pai, inveja do pênis, que se cravaram no inconsciente e mostraram seu funcionamento e determinação, ao invés de aceitarmos a rotina de seu significado devemos levar o processamento artístico freudiano e lacaniano à sua extremação.

O termo Haver toma cada vez mais peso por ser aquilo que permite abordar a substância sem estar remetido exclusivamente à função predicativa do Ser. Antes de mais nada *Isso há*, só-depois *Isso é* alguma coisa e todas as vicissitudes da nomeação, inclusive a de remeter novamente ao *Isso há* inicial.

Como abordar a substância em psicanálise? O acesso se altera, como vimos, porque não estamos no regime aristotélico de pensamento que zela pela fidedignidade entre o pensamento e o pensado. Esta dimensão alienante da linguagem implica uma outra ordem de ser uma vez que há aí uma dissimetria.

Lembremos que no quadro completo dos matemas o axioma de Aristóteles se submete ao axioma da linguagem de Lacan. A existência da função fálica (desejo) afirmada no sexo Resistente advém da operação de castração que deixa pra trás, na exceção paterna, um real de indiscernibilidade (superego). No sexo Homem de Lacan é uma fórmula da predicação negativa (a exceção paterna) que funda e dá início ao exercício da afirmação fálica, ao exercício da predicação positiva da função fálica ($\forall x\Phi x$). Essa conjugação justifica toda a idéia de falta por onde se funda o simbólico no pensamento estruturalista de Lacan, é a forma da predicação positiva incluir a referência negativa. Temos então a narrativa do objeto perdido, do trauma, é todo o recobrimento do real pela fantasia que cava ali um buraco, uma falta.

Com o axioma de Magno essa relação se inverte. Quando transpomos o axioma fundamental $A \rightarrow \sim A$ para a relação entre o sexo Resistente e o sexo da Morte (1992) temos que é de uma posição exclusivamente positiva que se faz a referência à predicação exclusivamente negativa da Morte, que não há. Isso é representativo do fato de que para Magno partimos de um excesso pulsional e não de nenhuma falta em relação ao objeto. A falta do objeto é cavada pelo excesso pulsional que forja para si uma causa (objeto *a*) diante da causa em vazio que é o não-haver, que não há. Essa é a castração maior que a psicanálise deve sustentar justamente porque não é evidente, nem espontâneo o seu reconhecimento. O

espontâneo da linguagem é sua busca pelo objeto *a*, onde ela ganha consistência de gozo e nomeação.

Sustentar a idéia de Haver é o que permite localizar com acuidade a questão do Ser e o real exercício da linguagem que inclui a experiência do objeto *a* sem no entanto tomá-lo como o termo final da teorização analítica.

Quisemos percorrer em Freud os primórdios da tarefa de designar o lugar específico da psicanálise. Atravessar a cultura com a escuta atenta à sexuação foi uma tarefa sustentada por ele, permitindo com a psicanálise que o campo da pulsão pudesse ser abordado. Foi por esta razão que demos o título de nossa tese de “A pulsão revisitada”. O paradigma da linguagem em Lacan e o Revirão como seu exercício pleno permitem redizer a teoria da pulsão de Freud.

Consideramos que os matemas sexuais são representativos de um saber que se acumulou no decorrer da história do pensamento analítico a partir de Freud. Como já foi apontado, Lacan inaugura este grande quadro e nele encontramos a possibilidade de ver desenvolvido a conceituação do Revirão, utilizando-nos da axiomática aristotélica de predicação positiva e negativa como nossa proposição. Seguindo pela via do paradigma sexual, optamos por apresentar o que há de novo em Magno através dos matemas da sexuação, considerando que sua reflexão parte da diferença sexual que pôde aí ser conceituada.

Esta atitude nos pareceu compatível com a aproximação que Lacan sempre fez para com Aristóteles. Ele toma Aristóteles no seminário VII sobre *A Ética da Psicanálise* ([1959-1960] 1988) e já aí indica a necessidade de repensar sua ética à luz da experiência analítica (1988: 14). E novamente, quatorze anos depois, no *Mais, ainda* para articular o Todo aristotélico e o não-todo feminino como dimensões da linguagem e do gozo.

Magno insiste em prolongar a incursão pela lógica aristotélica e consegue dar um fundamento melhor para o quadro matemático. É no tocante à sexualidade do falante, especialmente a partir das reflexões de Lacan, que Magno pôde propor o Revirão e a Teoria do Pleroma.

A teoria do Pleroma é uma expansão das conseqüências de se discernir a lógica de avessamento do Revirão no encaminhamento do gozo fálico. Apresenta dois modos de abordagem: o primeiro modo, pensado em 1985, fia-se por um estatuto ético-lingüístico; a segunda abordagem, de 1992, estabelece o estatuto místico da psicanálise e o sexo (gozo) resistente, fundamental, então, marca a posição do falante em homologia ao Haver. A obra e a análise de Magno é extensa e as fórmulas quânticas decididamente não são o que de mais importante é trazido para a teorização analítica. Elas apenas acompanham a ampla reflexão que é feita dos conceitos psicanalíticos tentando acompanhar suas reformulações.

Não é fácil transmitir o que está nos matemas. Por mais que as letras auxiliem, o sentido necessário ligado a elas sempre escorrega para algum lado e não são nada raros os equívocos conceituais com que nos defrontamos.

Há limitação em seguirmos as predicções aristotélicas.

Lacan tem grande sucesso na apresentação de seus matemas porque o faz de forma discreta, retirando de Aristóteles o suficiente para dar expressão à lógica do não-todo, se comprometendo o menos possível com maiores articulações. Esse foi ao nosso ver o seu recurso: estrategicamente optou-se pelo mínimo necessário para começar uma discussão sobre a suposta lógica do não-todo, que vimos ser encaminhada de outra forma pelos lógicos brasileiros.

A proposta de respeitar as determinações aristotélicas é comprometedora pois expõe uma série de inconsistências, incongruências, relações e semantismos que devem ser

desconsiderados, uma série de pontos críticos, se levarmos de forma muito rígida o semantismo das fórmulas e das determinações aristotélicas. Por exemplo, temos que vencer um certo desafio quanto à semântica que a ele se acopla e que não é tão homogênea assim. Podemos falar em termos de consistência do signo no lado Homem, ou do problema quanto à universalidade do termo “homem”; podemos também pensar no orgasmo em termos de gozo, ou no gozo do Um de Lacan como apenas uma cadeia fechada de significantes que ficam rateando o objeto, ou ainda como lugar da mestria, lugar de S1. Enfim, há várias formas de aplicação da lógica e nem sempre elas se concluem com inteligibilidade suficiente.

Se por um lado temos implicações suficientemente fortes para sustentarem a articulação do quadro, como os axiomas de Lacan, Aristóteles e Magno, por outro há outras relações que devem ser mais ou menos secundarizadas, suavizadas em suas determinações. De todo modo, são exercícios importantes.

Devemos ao fim deste trabalho dar nota que o último quadro que Magno apresenta para a articulação dos matemas na teoria do Pleroma de 1992 anula o quadro de referência aristotélico. Anula da seguinte forma: no quadro das predicções aristotélicas que apresentamos na página 146-147, o quadro completo, temos que o sexo resistente é determinado por implicações oriundas do sexo consistente (homem) e inconsistente (mulher), que grosso modo pode ser comparada com o que se defende em *O Sexo dos Anjos*, mas a relação entre esses sexos em 1992 é invertida. A leitura que Magno quer imprimir aos matemas a partir da *Pedagogia freudiana* diz que o sexo Resistente determina, ele sim, as modalizações consistentes e inconsistente de gozo. Podemos conferir isto no esquema da página 225. Para marcar e dar validade a este tipo de relação pensamos que Magno se aproxima do que diz Sampaio acerca da lógica que rege os matemas. O exame de

Sampaio permite acompanhar a estrutura de articulação do quadro de Magno de forma mais compatível que a predicação aristotélica.

No início de nosso projeto tínhamos em mente que era viável dar semantismo analítico a todos os avessamentos possíveis, e pensávamos que tomando-os concomitantemente como equânimes em suas legitimações, teríamos o entendimento de que todos os lugares e trajetos, maiores ou menores que podem ser percorridos, fazem parte do périplo de um gozo pleno da linguagem. Pensar um exercício pleno da linguagem implica em uma não coalescência em qualquer uma das posições. A nosologia pode estar referida a posições de gozo que se coalescem, que paralisam, estase da libido que estanca o movimento pleno da pulsão, do Revirão.

Há problemas em defender este quadro completo como tendo alto valor de transmissão. Por isso, não se trata de desenvolver uma discussão sobre a transmissão integral dos matemas. Tudo é muito mais desprezioso e é por isso que sugerimos considerar o quadro matemático como um objeto de arte (e todo o aspecto lúdico que ele pode trazer); enfim, um monumento a uma experiência de exercício pleno da linguagem que é possível adquirir com a psicanálise e expressar através das predicações de Aristóteles. A psicanálise neste caso teria atravessado a lógica e a possibilidade de pensamento que ela oferece produzindo, ao final, uma construção simbólica (um brinquedo?) bastante representativa de seu pensamento, porém totalmente excluída de uma discussão mais séria quanto à confiança em uma transmissão integral. É apenas uma figuração para o pensamento e, como tal, passível de ser transmitido universitariamente, por exemplo, já que não se trata de colocá-la em um museu.

Milner denomina a fase dos matemas de “segundo classicismo” em Lacan. São marcados pelos textos do seminário *Mais, ainda e O Aturdito*. Baseando-se em Bourbaki,

foi permitido afirmar a matemática como literal, não quantitativa e axiomática (Milner, 1996, p. 95-6). Milner afirma que o problema quanto à cientificidade do matema se coloca uma vez que lhe é próprio não se vincular entre si, não existindo, portanto, passagem literal de um a outro, sendo impossível calcular um matema a partir de outro. E é por isso que “os matemas não se somam num corpo de ciência” (Milner, p. 106).

O que apresentamos com o quadro completo não é um cálculo, apenas emprestaram-se novas implicações (de Lacan e de Magno) à axiomática de Aristóteles. Há um valor lógico reconhecível neste exercício, mas as novas implicações são triviais, esgotam-se em si mesmas e não permitem um cálculo, mas apenas uma ordem de consequência para as fórmulas, representativa para o pensamento analítico.

Trata-se de um exercício de lógica como forma de apreensão do corte analítico. Chegar ao fim de todas as possibilidades abertas por Lacan ao escrever suas lógicas é uma tarefa rica uma vez que devemos deter em cada passo, em cada virada, em cada relação que ali se estabelece, devemos reter passagens importantes da teoria psicanalítica. É por isso que sugerimos considerar este quadro como um “monumento”, letra morta que pode adquirir vida e ser o suporte para o pensamento sobre a experiência analítica. No dicionário encontramos a seguinte definição para “monumento”:

Obra de arquitetura ou de escultura destinada a transmitir ou a perpetuar para a posteridade a lembrança de um grande vulto ou de um acontecimento. / Edifício público notável pela sua grandeza ou pela sua magnificência. / Mausoléu, sepultura suntuosa. / Qualquer obra intelectual ou material que pelo seu alto valor passa à posteridade. (Larousse, 1979)

Nos parece ser este o resultado do enigma dos matemas lacanianos. Podemos dizer que da mesma forma que Marcel Duchamp colocou um bigode na Mona Lisa de Leonardo Da Vinci, Lacan colocou um ‘bigode’ em Aristóteles. Com duas setas ele não só rearticulou

o sentido da lógica aristotélica de modo a que ela expressasse o que interessa à psicanálise como deu um outro sentido para essas fórmulas clássicas. Magno, retomando e reiterando o gesto de lacaniano, avançou e concluiu a articulação que faltava ao quadro. Não sem subvertê-lo na saída.

BIBLIOGRAFIA

ANDRÉ, Sérgio. *O que quer uma mulher?* Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

ARRIVÉ, Michel. *Linguagem e Psicanálise. Lingüística e Inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. *Lingüística e Psicanálise*. São Paulo: Edusp, 1994.

ASSOUN, Paul-Laurent. *Introdução à Epistemologia Freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

BAAS, B. e ZALOSZYC, A., *Descartes e os fundamentos da psicanálise*, Rio de Janeiro, Revinter Ed., 1996.

BACHELARD, Gaston. *Epistemologia*. Trechos escolhidos por Domenique Lecourt. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

_____. *A formação do Espírito Científico. Contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. *O surracionalismo*. Rio de Janeiro, Ed. Rio: ano 1, no. 1, 4º. Trimestre, 1972. Tradução de MDMagno de "Inquisitions", 1, juin 1936, Paris, Ed. Sociales Internationales. Reproduzido in "L'Engagement Rationaliste". PUF. Paris. 1972.

BADIOU, Alain. *Manifesto pela filosofia*. Rio de Janeiro, Ed. Aoutra, 1991.

_____. *Para uma nova teoria do sujeito: Conferências Brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

BATAILLE, George. *A experiência interior*. São Paulo: Ed. Ática, 1992.

BEIVIDAS, Waldir. *Inconsciente et verbum: Psicanálise, Semiótica, Ciência, Estrutura*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2000.

BIRMAN, Joel. *Freud e a experiência psicanalítica*. Rio de Janeiro: Ed. Taurus-Timbre, 1989.

_____. *Freud e a interpretação psicanalítica*. Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará, 1991.

BLANCHÉ, Robert. *A epistemologia*. Lisboa: Editorial Presença, sem data, 3ª ed

_____. *La notion de fait psychique. Essai sur rapports du physique et du mental*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1935.

CASSIRER, Ernest. *El problema del conocimiento. De la muerte de Hegel a nuestros días*. México: Fondo de Cultura Economica, 1948.

CHÂTELET, François. *História das Idéias Políticas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

_____. *Uma história da razão – Entrevistas com Émile Noël*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

CHERTOK, Léon e STENGERS, Isabelle. *O coração e a razão: a hipnose de Lavoisier a Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

DA COSTA, Newton. Dados biográficos e história da lógica paraconsistente:

http://www.cle.unicamp.br/arquivoshistoricos/newtondacosta_biografia.html e

<http://www.cfh.ufsc.br/~dkrause/pg/papers/Cperfil.html>.

DARRIBA, Vinicius Anciães. *O que é produzir conceitos na psicanálise: uma investigação em Freud e Lacan*. Tese de doutorado, PPGTP/IP/UFRJ, 2003.

DOSSE, François. *Historia do Estruturalismo I: O campo do signo 1945-1966*. Campinas: Ed. Ensaio (Unicamp), 1993.

FREUD, SIGMUND. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (ESB)*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1988.

- _____ (1886) *Relatório sobre meus estudos em Paris e Berlim*, vol. I.
- _____ (1888) *Prefácio à tradução de “De la Suggestion”, de Bernheim*, vol. I.
- _____ (1893a) *Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar*, vol. II.
- _____ (1893b) *Algumas considerações para um estudo comparativo das paralisias motoras orgânicas e histéricas*, vol. I.
- _____ ([1892] 1893c) *Esboços para a “Comunicação Preliminar” de 1893*, vol. I.
- _____ ([1895]1950) *Projeto para uma psicologia científica*, vol. I.
- _____ (1896a) *Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa*, vol. III.
- _____ (1896b) *A etiologia da histeria*, vol. III.
- _____ (1897) *Carta 71*, vol. I.
- _____ (1897) *Carta 75*, vol. I.
- _____ (1899) *Carta 105*, Vol. I.
- _____ (1900) *A Interpretação dos Sonhos*, vol. IV e V.
- _____ (1905) *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, vol. VII.
- _____ (1910) *A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão*, vol. XI
- _____ (1911) *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (dementia paranoides)*, vol. XII.
- _____ (1911) *Formulações sobre os dois princípios de funcionamento mental*, vol. XII.
- _____ (1913) *A disposição à neurose obsessiva - uma contribuição ao problema da escolha da neurose*, vol. XII.
- _____ (1914) *Recordar, repetir e elaborar*, vol. XII.
- _____ (1913 [1912-13]) *Totem e Tabu*, vol XIII
- _____ (1914) *Sobre o Narcisismo: Uma Introdução*, vol. XIV.

- _____ (1915) *O instinto e suas vicissitudes*, vol. XIV.
- _____ (1915) *Repressão*, vol. XIV.
- _____ (1917 [1915]) *Luto e melancolia*, , vol. XVI.
- _____ (1919) *O 'estranho'*, vol. XVII.
- _____ (1920) *Além do Princípio do Prazer*, vol. XVIII.
- _____ (1921) *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*, vol. XVIII.
- _____ (1923) *O ego e o Id*, vol. XIX.
- _____ (1923b) *A organização genital infantil - uma interpolação na teoria da sexualidade*, vol. XIX.
- _____ (1924) *A dissolução do complexo de Édipo*, vol. XIX.
- _____ (1924) *O problema econômico do masoquismo*, vol. XIX.
- _____ (1925a) *A negativa*, vol. XIX.
- _____ (1925b) *Algumas conseqüências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos*, vol. XIX.
- _____ ([1925]1926) *Inibições, Sintomas e Angústia*, vol. XX.
- _____ (1927) *O humor*, vol. XXI.
- _____ ([1929]1930) *O mal-estar na civilização*, vol. XXI.
- _____ ([1932]1933) *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise*, vol. XXII.
- _____ (1937) *Análise terminável e interminável*, vol. XXIII.

FICHANT, Michel. "A epistemologia na França" in *História da Filosofia: Idéias, Doutrinas. O século XX. Vol. 8.* Francois Châtelet (direção). Rio de Janeiro: Zahar, 1974, pags. 124-162.

GIL, José. *Diferença e Negação na Poesia de Fernando Pessoa*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

GOLDENBERG, Ricardo. *No círculo cínico, ou, Caro Lacan, por que negar a psicanálise aos canalhas?*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

HOLENSTEIN, Elmar. *Introdução ao pensamento de Roman Jakobson*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

HORGAN, John. *O fim da ciência: uma discussão sobre os limites do conhecimento científico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

JACOBSEN, Michel Boch. *Le sujet freudian*. Paris: Flammarion, 1982.

JULIEN, Philippe. *O estranho gozo do próximo: ética e psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

JURANVILLE, Alain. *Lacan e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

KAHL, Maria Luiza F. *A interpretação do sonho de Freud*. Santa Maria: Editoraufsm, 2000.

KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991, 2ª ed.

_____. *Considerações sobre Descartes*. Lisboa: Presença, 1992. 4ª ed.

LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a.

_____. [1953-54] *O Seminário, Livro I, Os escritos técnicos de Freud*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., (1ª. Edição 1979) 1994.

_____ [1954-55] *O Seminário. Livro 2. O Eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1987.

_____ [1955-56] *O Seminário, livro 3, As psicoses*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1988a.

_____ [1956-57] *O Seminário, Livro 4, A Relação de Objeto*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995a.

_____ [1959-60] *O Seminário, Livro 7, A ética da psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1988b.

_____ [1960-61] *O Seminário, Livro 8, A Transferência*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1992a.

_____ [1964] *O Seminário, Livro 11, Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1990.

_____ [1969-70] *O Seminário, Livro 17, O avesso da psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1992b.

_____ [1972-73] *O Seminário, livro 20, Mais Ainda*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995b.

_____ [1974] *Televisão*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

_____ [1977] “Rumo a um significante novo”, in *Opção Lacaniana*, no. 22, agosto, 1998b.

_____ *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____ *Meu ensino*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LEVY, Tatiana Salem. *A experiência do Fora: Blanchot, Foucault e Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

MILLER, Jacques-Alain. *Percurso de Lacan. Uma introdução*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

_____ "Les six paradigmes de la jouissance", in *La Cause Freudienne - Revue de psychanalyse*, n. 43, Ed. Navarin/Diffusion Seul. 1999, p. 7-29.

_____ "Contexto e conceitos" in *Para ler o Seminário 11 de Lacan*. Richard Felstein, Bruce Fink e Maire Jaanus (orgs.). Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

_____ "A ex-sistência" in *Opção lacaniana*, n. 33/ junho 2002.

_____ "O real é sem lei" in *Opção lacaniana* n. 34/ outubro 2002.

MILNER, Jean Claude. *A obra clara*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

_____ "Linguistique et psychanalyse". *Encyclopædia Universalis*. Corpus13. Encyclopædia Universalis France S. A., 1992, p. 858-62.

MDMAGNO. "Luguagem" in *Lugar em comunicação*. Rio de Janeiro, Ed. Rio: ano 1, no. 1, 4º. Trimestre, p. 4-5.

_____ "O hífen na barra" in *Lugar em comunicação*. Rio de Janeiro, Ed. Rio: ano 1, no. 1, 4º. Trimestre, p. 31-40.

[1976] *Senso Contra Censo*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1978.

_____ [1977-78] *Rosa Rosae: Leitura das Primeiras Estórias de Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Ed. Aoutra, 1985a.

_____ [1982] *A música*. Rio de Janeiro: Ed. Aoutra, 1986, 2ª.ed.

_____ [1984] *Escólios*. Parcialmente publicado em *Revirão: Revista da Prática Freudiana* no. 1. Rio de Janeiro: Ed. Aoutra, julho 1985b.

_____ [1985] *Grande Ser Tão Veredas*. Rio de Janeiro: Ed. Novamente, 2006a.

_____ [1986-87] *Sexo dos Anjos – A sexualidade humana em psicanálise*. Rio de Janeiro: Ed. Aoutra, 1988.

- _____ [1988] *De Mistério Magno: A Nova Psicanálise*. Rio de Janeiro: Ed. Aoutra, 1990.
- _____ [1989] *Est'Ética da Psicanálise* (1ª. Parte). Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- _____ [1990] *Arte e Fato: A Nova Psicanálise da Arte Total à Clínica Geral*. Rio de Janeiro: Ed. NovaMente, 2001.
- _____ [1991] *Est'Ética da Psicanálise* (2ª. Parte). Rio de Janeiro: Novamente, 2002.
- _____ [1992] *Pedagogia Freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- _____ [1993] *A natureza do vínculo*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- _____ [1994] *Velut Luna: A Clínica Geral da Nova Psicanálise*. Rio de Janeiro: Ed. NovaMente, 2000a.
- _____ [1996] "*Psychopathia Sexualis*". Santa Maria: Ed. UFSM, 2000b.
- _____ [1998] *Introdução à Transformática: Por uma Teoria Psicanalítica da Comunicação* Rio de Janeiro: Ed. NovaMente, 2004a.
- _____ [1999] *A Psicanálise NovaMente: um Pensamento para o Século II da Era Freudiana: Conferências Introdutórias à Nova Psicanálise*. Rio de Janeiro: Ed. Novamente, 2004b.
- _____ [2000-2001] *Revirão 2000/2001*. Rio de Janeiro: Ed. Novamente, 2003.
- _____ [2002] *Psicanálise – Arrelição*. Rio de Janeiro: Ed NovaMente, 2005.
- _____ [2003] *A Arte do Gozo*. Rio de Janeiro: Ed. NovaMente, 2006b.
- OGILVIE, Bertrand, *Lacan - A formação do conceito de sujeito*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1991.
- ROUDINESCO, Elisabeth e PLON, Michel. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998.

- SAMPAIO, Luiz Sérgio Coelho de. *A lógica da Diferença*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Ed. Afrontamento, 1987.
- SANTOS, Gisêlda; BARBOSA, José Carlos de Castro e BIAL, Suzanne. *Vocabulário Básico da Nova Psicanálise*. Rio de Janeiro: Novamente, 1999.
- SAUSSURE, F., *Curso de linguística geral*, São Paulo, Ed. Cultrix, 1997.
- SILVEIRA JUNIOR, Potiguara Mendes da. *Artificialismo total: ensaios de transformática: comunicação e psicanálise*. Rio de Janeiro: Ed. NovaMente, 2006.
- SOKAL, A. e BRICMONT, J. *Imposturas intelectuais: o abuso da Ciência pelos filósofos pós-modernos*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- STENGERS, Isabelle e PRIGOGINE, Ilya. *A nova aliança: metamorfose da ciência*. Brasília: Ed. UnB, 1991.
- TRILLAT, Etienne. *História da histeria*. São Paulo: Ed. Escuta, 1991.
- TROTIGNON, Pierre. *Os filósofos franceses da atualidade*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1969.
- ZIZEK, Slavoj. *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- _____. *Eles não sabem o que fazem*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1992.

ANEXO

A TEORIA DO PLEROMA DE 1986

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](#)