

Universidade de Brasília
Instituto de Psicologia
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura

Elizabeth Cristina Landi

O Feminino e a Solidão

Brasília
2017

Elizabeth Cristina Landi

O Feminino e a Solidão

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura, da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos à obtenção do grau de Doutora, sob orientação da Prof^a. Dr^a. Daniela Scheinkman Chatelard.

Brasília

2017

Elizabeth Cristina Landi
O Feminino e a Solidão

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília, avaliada pela seguinte banca examinadora.

Prof^ª. Dr^ª. Daniela Scheinkman Chatelard (Universidade de Brasília)
Presidente

Prof. Dr. Jean-Michel Vivès – (Université Nice Sophia Antipolis, France)
Membro

Prof^ª. Dr^ª. Denise Maurano – (Universidade Federal do Rio de Janeiro)
Membro

Prof^ª. Dr^ª. Luciana Krissak Pinheiro Salum - (Universidade de Brasília)
Membro

Prof^ª. Dr^ª. Márcia Cristina Maesso (Universidade de Brasília)
Suplente

AGRADECIMENTOS

À Daniela Chatelard pelas indicações pontuais e precisas que me impulsionaram a ir muito além do que imaginava, a escrever o desconhecido. Admiro muito a fidelidade à letra de Freud e de Lacan que você transmite tão rigorosamente na universidade.

À Denise Maurano pelos férteis seminários sobre o feminino, pela generosa leitura e observações feitas no percurso deste trabalho. Com você aprendo muito!

Ao Jean-Michel Vivès pela generosidade na transmissão da psicanálise, que não mede esforços para atravessar o oceano e nos trazer vigorosamente o ouro! Obrigada pela importante contribuição para o desenvolvimento desta pesquisa.

À Luciana Salum pelas preciosas contribuições que ressoam na escrita deste trabalho!

À Márcia Maesso, por aceitar compor esta banca de defesa.

Aos companheiros de estrada que fizeram o caminho de Goiânia a Brasília tornar-se uma divertida e deliciosa viagem. Obrigada Hélio e minhas queridas companheiras Juliana, Elise e Maysa, pela fertilidade de tantos compartilhamentos!

Aos colegas do Corpo Freudiano Seção Goiânia, cuja interlocução mantém vivo o desejo de ir longe com a causa psicanalítica. Em especial agradeço os companheiros do cartel sobre o Seminário 19: Igor, Roberta e Ana Tereza, que me acompanharam nas descobertas sobre o feminino e a solidão.

À minha mãe, por me ensinar a não desistir diante dos obstáculos que a vida impõe. Ao meu pai, por me transmitir incansavelmente o desejo de saber sempre mais.

Aos meus filhos amados, Clarice e Artur, pela compreensão. Vocês me contam diariamente o que vale mais na vida.

Ao meu analista, pela escuta da minha letra e por me acompanhar na travessia do feminino e da solidão.

Aos que me endereçam sua carta/letra, de onde extraio a poesia do feminino, da solidão, da psicanálise.

Ao meu amor, Altair, pela paciência, apoio, carinho. E por me fazer a companhia necessária para que eu descubra o feminino e a solidão.

“Para não ficar sozinha, eu fumo, eu bebo”.

“Essa solidão é uma coisa minha, me lembra esse desamparo familiar, da minha mãe, do meu pai, dos meus irmãos”.

“Ficar solteira é ficar no desamparo, na solidão”.

“Quero aprender a ficar sozinha, não ter que ter o olhar do outro o tempo todo”.

“Estou descobrindo que dá para eu ficar só”.

“De forma genuína eu sou isso, eu sinto essa solidão”.

“Quando estou na análise, diminui o medo de ficar sozinho”.

“Solta no mundo, na solidão. Estar solta no mundo tem a ver com essa separação do outro”.

“A solidão pode me libertar porque eu não vou ficar esperando ninguém me libertar”¹.

¹Essas frases foram escutadas por mim, na clínica psicanalítica.

RESUMO

Landi, E. C. (2017). *O feminino e a solidão*. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília.

A presente pesquisa tem como objeto de estudo a articulação conceitual entre o feminino e a solidão. A fim de investigar as intersecções entre o campo de gozo feminino e a solidão, o tema da sexualidade feminina é abordado a partir das construções de Sigmund Freud e dos desdobramentos realizados por Jacques Lacan, priorizando, para além da diferença sexual, a distinção entre as posições de gozo masculina e feminina, conceituações desenvolvidas na última década de seu ensino. A solidão é abordada em diferentes articulações, com a angústia, o desejo, o amor e o gozo, tanto masculino quanto feminino. A solidão se apresenta na clínica enquanto fenômeno que se destaca da estrutura em falta do sujeito, caracterizada pelo desamparo. As operações de alienação e separação estruturam e promovem o movimento do sujeito da solidão estrutural à solidão relativa ao desejo, atravessamento que não se faz sem angústia. Em relação ao amor, a escuta clínica de sujeitos em análise destaca a demanda de amor como manifestação da solidão estruturalmente latente. Contrapondo-se à solidão inevitável, o amor visa respondê-la por meio da ilusão que visa fazer do encontro amoroso a fusão afirmativa do Um, campo no qual se situa o gozo fálico, narcisicamente orientado para elidir o impossível da relação sexual. A solidão do gozo fálico, aqui nomeada solidão Um, se apresenta para todo falante, e é efeito do afastamento da alteridade, cuja marca é a falta de um significante no Outro, escrita com o algoritmo $S(A)$. Em oposição à solidão do Um, está a solidão *héteros*, circunscrita ao campo do gozo feminino, do qual é possível aproximar-se por meio do trabalho com a letra, que cinge o encontro entre simbólico e real. Da solidão *héteros* participa qualquer sujeito, independente do sexo no registro civil, com a condição de dirigir seu gozo à falta impossível de ser recoberta pelo simbólico. O romance moderno *O deslumbramento*, de Marguerite Duras, e a tragédia grega *Antígona*, de Sófocles, foram tomados como emblemas da articulação entre feminino e solidão. Os efeitos dessa conexão podem ser colhidos no trabalho solitário de contorno do furo do qual a obra de arte é o produto da criação.

Palavras-chave: Freud; Lacan; Feminino; Solidão; Gozo Fálico; Gozo Feminino.

RÉSUMÉ

Landi, E. C. (2017). *Le féminin et la solitude*. Thèse de Doctorat, Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília.

Cette recherche a pour objet d'étude la relation conceptuelle entre le féminin et la solitude. Afin d'étudier les intersections entre le champ de la jouissance féminine et la solitude, le thème de la sexualité féminine est traité à partir des constructions de Sigmund Freud et des développements réalisés par Jacques Lacan, donnant la priorité, au-delà de la différence sexuelle, à la distinction entre les positions de la jouissance masculine et féminine, concepts qu'il a développés dans la dernière décennie de son enseignement. La solitude est abordée dans différentes versions, la reliant à l'angoisse, au désir, à l'amour et à la jouissance, à la fois masculine et féminine. La solitude se présente dans la clinique comme un phénomène qui se démarque de la structure manquante du sujet, caractérisée par l'abandon. Les opérations d'aliénation et de séparation structurent et promeuvent le mouvement du sujet de la solitude structurelle à la solitude liée au désir, passage qui ne se réalise pas sans angoisse. En ce qui concerne l'amour, l'écoute clinique de sujets en analyse met en évidence la demande d'amour comme une manifestation de la solitude structurellement latente. Contrairement à la solitude inévitable, l'amour cherche à lui répondre à travers l'illusion visant à faire de la rencontre amoureuse la fusion affirmative de l'Un, champ dans lequel se trouve la jouissance phallique, narcissiquement orientée pour supprimer l'impossible du rapport sexuel. La solitude de la jouissance phallique, nommée ici la solitude Un, se présente à chaque parlêtre et résulte de l'éloignement de l'altérité, dont la marque est l'absence d'un signifiant dans l'Autre, écrite avec l'algorithme $S(A)$. En opposition à la solitude de l'Un, se trouve la solitude *hétéros*, limitée au champ de la jouissance féminine, duquel on peut s'approcher au travers du travail avec la lettre, qui enserme la rencontre entre le symbolique et le réel. N'importe qui peut participer de la solitude *hétéros*, quel que soit son sexe dans l'état civil, à la condition de conduire sa jouissance au manque impossible à être recouvert par la symbolique. Le roman moderne *Le ravisement de Lol V. Stein*, de Marguerite Duras, et la tragédie grecque *Antigone*, de Sophocle, ont été pris comme emblèmes de la relation entre le féminin et la solitude. Les effets de cette connexion peuvent être récoltés dans le travail solitaire de tourner autour du trou duquel l'œuvre d'art est le produit de la création.

Mots-clés: Freud; Lacan; Féminin; Solitude; Jouissance Phallique; Jouissance Féminine.

ABSTRACT

Landi, E. C. (2017). *The feminine and the loneliness*. Doctoral Thesis, Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília.

The present study has as research material the conceptual articulation between the feminine and the loneliness. To explore the intersections between the feminine enjoyment orbit and loneliness, the feminine sexuality theme is approached by Sigmund Freud's constructions and the developments shaped by Jacques Lacan prioritizing, beyond sexual difference, the distinction between feminine and masculine enjoyment positions, concepts developed during his last teaching decade. Loneliness is approached in different versions, drawing it with anguish, desire, love and enjoyment, both feminine and masculine. Loneliness presents itself in the clinic as an occurrence in which the lack of structure of the subject is evident, characterised by helplessness. The alienation and segregation operations structure and promote the subject's movement from structural loneliness to loneliness relative to desire, path that cannot be crossed without anguish. Picturing love, the clinic listen of subjects in analysis highlights the demand of love as a manifestation of structurally latent loneliness. Opposing to unavoidable loneliness, love seeks to answer it by the illusion that seeks to make from the love encounter the affirmative fusion of One, area in which the phallic enjoyment situates itself, narcissistically oriented to exclude the impossible out of the sexual relation. The loneliness of the phallic enjoyment, here named loneliness One, presents itself to every speaker, and is a result of the distance of the otherness, which is marked by the lack of a significant in the Other, written with the algorithm $S(\bar{A})$. Opposing to the loneliness of One is the *héteros'* loneliness, written in the feminine enjoyment orbit, of which is to get close to by the work with the letter, which links the encounter between the symbolic and the real. Any subject can partake in the *héteros'* loneliness, not depending of the sex in the civil register, with the condition of directing their enjoyment to the absence impossible of being covered by the symbolic. Marguerite Duras' modern novel *O deslumbramento*, and Sophocles' *Antigone* were taken as emblems of the articulation between the feminine and loneliness. The effects of such connection can be gathered in the lonely work of getting around the hole of which the artwork is the creation's product.

Key words: Freud; Lacan; Feminine; Loneliness; Phallic Enjoyment; Feminine Enjoyment.

SUMÁRIO

Introdução	12
Parte 1 – O Feminino e suas versões	18
1. A sexualidade feminina em Freud	18
1.1. A questão da diferença sexual e a primazia fálica.....	20
1.2. Édipo feminino e seus destinos.....	22
1.3. O enigma da feminilidade e a pulsão de morte: o irrepresentável	31
2. Da sexualidade à sexuação em Lacan	40
2.1. O falo no centro: significante da falta	40
2.2. Entre falo e falta: a mascarada.....	48
2.3. Édipo faz homem, não faz mulher: outra lógica para tratar do feminino.....	54
2.4 O campo do feminino a partir da sexuação.....	59
2.4.1. A duplicidade dos gozos.....	60
Parte 2 – A Solidão e suas versões	66
3. Solidão: da Angústia ao Desejo	66
3.1. Desamparo e Solidão estrutural.....	67
3.2. Alienação, Separação e Solidão.....	73
3.3. Angústia, <i>Unheimlich</i> e Solidão.....	83
4 - Solidão e Amor	96
4.1. Demanda de amor: a falta no cerne.....	96
4.2. Amor contingente, solidão necessária.....	105
4.3. O amor para uma mulher.....	113
5 - Solidão Um: o gozo fálico	119
5.1. O amor narcísico aspira ao Um.....	119

5.2. O celibatário, o muro e a solidão do Um.....	124
5.3. <i>Há-Um</i> : do que ex-siste sob o fundo de inexistência.....	128
5.4. Análise: lugar de falar da solidão do Um.....	132
6 - Solidão Outra: <i>héteros</i> para além do Um.....	136
6.1. Do Um ao Outro.....	136
6.2. Luto, o feminino e a solidão Outra.....	140
6.3. <i>Héteros</i> e o significante impronunciável: $S(\mathcal{A})$	148
6.4. $S(\mathcal{A})$ e a solidão do psicótico.....	158
6.5. Da solidão do analista.....	162
6.6. $S(\mathcal{A})$, a solidão e o feminino.....	165
6.6.1. Lol V. Stein e a solidão <i>héteros</i>	167
6.6.2. Antígona e a solidão <i>héteros</i>	175
Considerações Finais.....	186
Referências.....	191

Introdução

*“A escrita é o desconhecido.
Antes de escrever nada se sabe do que se vai escrever.
E em total lucidez,
É o desconhecido de si mesmo,
de sua cabeça, de seu corpo”.*
(Escrever, Marguerite Duras)

A presente pesquisa tem como objetivo principal investigar as articulações entre o feminino e a solidão, partindo das elaborações de Freud e de Lacan. Ainda que à primeira vista se possa reduzir a articulação entre feminino e solidão à solidão das mulheres, não é esse o objetivo em foco nesta pesquisa, uma vez que feminino não se restringe às mulheres, as quais não podem ser universalizadas em um conjunto, tal como sugere a expressão “das mulheres”. A questão do feminino na psicanálise acompanha sua história desde os primórdios, quando Freud se dispôs a silenciar para escutar o que tinham a dizer as histéricas, predominantemente pertencentes ao sexo feminino no registro civil. Foi escutando uma a uma e se debruçando com rigor e profundidade na investigação acerca da sexualidade, que Freud entendeu que as questões relativas à sexualidade feminina eram de difícil apreensão, e não se revelavam de forma evidente na clínica e nos desenvolvimentos teóricos dela advindos. Suas formulações se restringiram à referência ao falo, não excedendo os limites do jogo de presença e ausência que ele impõe.

A constatação clínica de que as crianças, num primeiro momento de suas vidas, tendem a igualar os sexos pela atribuição do pênis a meninos e meninas, considerando a existência apenas deste órgão genital, levou Freud a destacar a primazia do falo na experiência infantil de diferenciação entre os sexos. À medida que empreendem sua pesquisa a respeito da sexualidade, constataam uma diferença que é significada como presença de pênis nos homens e ausência do órgão nas mulheres, o que produz como consequência a angústia

de castração no menino e a inveja do pênis (*Penisneid*) na menina. Freud conclui que na diferenciação dos sexos a primazia não está nos órgãos genitais, mas no falo. Há aí um deslocamento radical da sexualidade do lugar do corpo biológico, orgânico, para o âmbito da sua significação simbólica.

Se simbolicamente a sexualidade está estruturada a partir da presença/ausência fálica, dialética presentificada no complexo edipiano, o acesso à feminilidade não se faz de modo simples, pois é necessária uma sequência de atravessamentos que uma menina deve fazer para tornar-se mulher: da mãe ao pai; do clitóris à vagina; da atividade à passividade. Em linhas gerais, tanto a sexualidade masculina quanto a feminina na perspectiva freudiana implicam o posicionamento do sujeito frente ao falo e à castração, a partir da identificação e da escolha objetal advindas do encontro com as figuras parentais no complexo de Édipo. Mas para uma mulher, o percurso não é direto e, na perspectiva freudiana, a feminilidade está circunscrita à espera de algo, por exemplo um filho, que substitua a falta fálica.

Seguindo a trilha aberta pelo saber freudiano relativo à sexualidade masculina e feminina, Lacan prosseguiu o trabalho articulando a psicanálise aos estudos linguísticos e antropológicos, num primeiro tempo de suas elaborações. Destacou o falo da obra freudiana e o elevou à categoria de significante fundamental para todo falante, elemento de troca simbólica que posiciona o sujeito sexualmente a partir da dialética do ser/não ser, bem como ter/não ter o falo. Para tanto, retoma o conceito de castração como fundamento da operação de passagem do gozo ao desejo, que advém da negativização fálica, isto é, da castração, operação que implica o sacrifício do falo como símbolo e de sua presença como falta.

Enquanto discute a centralidade do significante fálico na estruturação do sujeito, Lacan questiona as possibilidades femininas de lidar com o falo e a falta. No final da década de 1950 e início de 1960, destaca os artifícios femininos para lidar com a castração e mostra a mascarada como efeito da identificação fálica que uma mulher encontra para ser amada e

desejada. No entanto, deduz também um desejo especificamente feminino, que não se limita às insígnias fálicas, mas localiza uma mulher dividida entre ausência e sensibilidade. Na década de 1970, avançando para além das elaborações acerca do simbólico, no qual o falo é o significante privilegiado, Lacan propõe um gozo especificamente feminino e, com a aproximação da lógica moderna e da matemática, concebe as posições de gozo, não limitadas ao campo do desejo, mas endereçadas a uma satisfação que está além do princípio de prazer. Nelas, faz uma diferenciação entre o gozo masculino, ou gozo fálico, sustentado pelo falo, e outro que não se limita a ele, e que não encontra uma referência para fundar-se como universal, trata-se do gozo Outro, ou gozo feminino, suplementar ao gozo fálico.

O gozo relativo à posição feminina não se restringe àqueles pertencentes ao sexo feminino no registro civil, podendo elas inclusive não se localizarem nele. Aqueles e aquelas que se posicionam do lado feminino estão não-todo inscritos na lógica fálica, por isso não podem ser inseridos num conjunto que os universalize, tal como acontece aos que se situam predominantemente na posição de gozo masculina. Por efeito dessa distinção entre a posição masculina, possível de ser universalizada no conjunto “todo fálico” e da feminina delimitada ao “não-todo fálico”, Lacan afirma a impossibilidade da existência da relação sexual, que promoveria a complementação entre ambos.

Há um limite que impede a escrita lógica da relação sexual. Os impossíveis de serem simbolizados estão circunscritos ao real e nele estão a relação sexual, A mulher e o gozo feminino. Falta um significante que permita escrever definitivamente o que é a relação sexual, “A” mulher, o gozo feminino, e o matema $S(A)$ – lido como falta de um significante no campo do Outro – é a escrita possível do que *não cessa de não se escrever*, escrita do que resta irrepresentável. É este aspecto conceitual relativo ao feminino que pretendo investigar. Para tratar do feminino, considere o caminho percorrido por Freud e por Lacan na tentativa de decifrar o enigma relativo à sexualidade feminina, bem como os desdobramentos

posteriores que fizeram Lacan avançar além do campo do desejo rumo ao campo do gozo, do qual se destaca o feminino, objeto da presente investigação.

Em relação à solidão, foi minha experiência de escuta de sujeitos pertencentes ao sexo feminino e masculino que encaminhou esse recorte. As queixas dos que buscam análise não raro se referem aos embates que cada um empreende com o semelhante na busca de um lugar menos solitário. Uns narram histórias de extremo abandono e dos efeitos de solidão que marcam profundamente suas vidas. Há aqueles que contam dos artifícios sintomáticos de que dispõem para responderem à solidão avassaladora que os atravessa. Outros somente constataam a solidão que os acompanha à medida em que a análise vai avançando. Não é incomum também que a experiência de falar a um analista comece a abrir possibilidades de alívio da angustiante solidão. Numa direção mais radical, há aqueles que a análise conduz ao encontro com uma outra solidão, diferente daquela que angustiadamente os deixava desolados. Em todos os casos, o cerne da questão está no (des)encontro entre o campo do sujeito e o campo do Outro.

Uma das raras vezes em que Freud abordou a solidão foi associando-a, ao lado do silêncio e da escuridão, à angústia infantil, que é revivida nas experiências de inquietante estranheza ao longo da vida. Na mesma seara da angústia está o desamparo e a presença e/ou ausência do objeto de amor, aspectos conceituais que se entrecruzam com a solidão nas origens da estruturação do sujeito e nas reedições das experiências inaugurais. Com Lacan, a investigação solidão atravessa também a angústia, o desamparo e as operações de alienação e separação, sendo as últimas estruturantes do sujeito em sua relação com o Outro. Alienação e separação operam tanto a extimidade² da dependência simbólica quanto a distância necessária para solitariamente o sujeito do desejo advir. Desse percurso, extraí uma versão

² Êxtimo é um neologismo cunhado por Lacan (1959-60/1997, p. 173) para designar o que no sujeito conjuga o mais íntimo com o radicalmente exterior, sua “exterioridade íntima”.

da solidão estrutural, que se articula ao conceito de real, bem como uma outra solidão promotora do desejo, ligada ao simbólico.

Para fazer frente ao real, registro da realidade humana que não encontra representação no simbólico, a demanda neurótica encontra no amor uma defesa contra a solidão. Essa questão da demanda está presente no cerne da clínica psicanalítica e a direção do tratamento depende da resposta que o analista lhe confere. Além disso, o amor cumpre uma função específica para uma mulher, funcionando como resposta para a falta de representação do sexo feminino no inconsciente e, de certo modo, como defesa contra a solidão.

Além da articulação entre solidão, angústia, desejo e demanda de amor, avanço na investigação relacionando a solidão ao gozo fálico, também chamado gozo do Um, e ao gozo Outro. Proponho como problema central interrogar as diferenças entre a solidão relativa ao gozo fálico e aquela relativa ao gozo feminino. Quais as especificidades da solidão para aqueles que estão inscritos na posição de gozo masculina? E para aqueles que são não-todo inscritos nela, posicionando-se do lado feminino? Em que aspectos a solidão do Um, relativa à posição de gozo masculina, se diferencia da solidão *héteros*, relativa à posição feminina? Além disso, a travessia de uma análise leva o sujeito a aproximar-se da solidão feminina? Quais são seus efeitos?

Segui, como método de pesquisa, a indicação de Lacan (1971-72/2012, p. 24) quando diz: “É quando escrevo que descubro alguma coisa”, que se alinha à poesia de Marguerite Duras, na epígrafe dessa introdução. Por meio da escrita de um conceito, outros compareceram e convocaram mais palavras, promovendo descobertas e redirecionamentos do caminho de pesquisa. Enquanto pesquisa bibliográfica, sustento a pesquisa conceitual nas obras de Freud e de Lacan, nas quais encontro os fundamentos para abordar o tema em

questão. Ainda que nenhum deles tenha abordado diretamente a articulação entre o feminino e a solidão, fornecem os elementos necessários para a aproximação entre ambos.

Na obra freudiana, investigo os desenvolvimentos conceituais acerca do falo, da diferença sexual, da castração, da sexualidade feminina, bem como acerca da pulsão de morte, da angústia, do estranho, e da solidão. Na obra de Jacques Lacan, priorizo dois momentos, o primeiro relativo à abordagem da sexualidade feminina, e o segundo à abordagem da duplicidade dos gozos masculino e feminino. Os conceitos de falo, castração, objeto *a*, angústia, alienação, separação, desejo, demanda de amor foram discutidos com a finalidade de articulá-los tanto ao feminino, quanto à solidão. Além disso, as duas posições de gozo foram investigadas visando estabelecer as ligações de cada uma com a solidão.

Além do aprofundamento conceitual, recorro a alguns fragmentos clínicos, extraídos da minha experiência de escuta enquanto psicanalista, que aqui são expostos com finalidade ilustrativa, sem a pretensão de abordar os casos clínicos. Sigo também a recomendação freudiana de escutar o artista, cuja obra ilumina à frente o caminho do psicanalista, oferecendo o brilho necessário à aproximação de temas tão bem tratados pelos poetas, como o feminino e a solidão. Como emblema dessa articulação escolhi abordar o romance moderno *O deslumbramento*, de Marguerite Duras, e a tragédia grega *Antígona*, de Sófocles. Ambos abrem o acesso ao ponto em que o feminino solitariamente ultrapassa os limites fálicos e promove o acesso possível ao real.

Parte 1 – O Feminino e suas versões

Capítulo 1. A sexualidade feminina em Freud

Para articular solidão e feminino no campo psicanalítico, faz-se necessário situar o surgimento e o desenvolvimento de ambas categorias ao longo da obra de Freud, fundador da psicanálise, e de Lacan, psicanalista que de maneira radical se debruçou sobre a letra freudiana a fim de recuperar sua dimensão original, potente e subversiva. Partindo do feminino, a primeira parte deste trabalho visa retornar a Freud colocando em evidência seu percurso na construção de um saber acerca da sexualidade feminina. Para tanto, serão tratadas as elaborações freudianas acerca da diferença sexual, da primazia fálica, do Édipo feminino e as possibilidades de articulação entre feminilidade e pulsão de morte.

O campo psicanalítico se ocupa da investigação e do tratamento do que promove o sofrimento, estreitamente ligado às trocas sexuais do sujeito com o campo do Outro³. Advindo da experiência clínica com sujeitos que sofriam de sintomas neuróticos, Freud construiu um saber acerca da determinação inconsciente do sofrimento, encontrando em seu âmago a sexualidade infantil. As trocas sexuais estabelecidas com os outros semelhantes por meio dos quais a criança vem ao mundo são essencialmente trocas simbólicas que incidem no corpo, constituindo-o como corpo simbólico. O saber do inconsciente foi escutado por Freud por meio dos ditos de seus analisantes, que lhe narravam sua sexualidade e os efeitos dos encontros e desencontros com o Outro.

Freud (1905/2016) concebe a presença da sexualidade desde o início da infância, indicando seu apoio nas funções somáticas vitais, seu objeto como o próprio corpo e o seu alvo sexual dominado por uma zona erógena. Estabelece também o conceito de pulsão –

³ Conceito desenvolvido por Lacan (1964/1998) que indica o campo simbólico, onde se situa o encadeamento dos significantes que determinam o sujeito.

força constante proveniente do corpo que encontra representação no psiquismo – que caracteriza o movimento da sexualidade desde o início da vida. Com o conceito de pulsão, fundamento da sexualidade, Freud entrelaça definitivamente corpo e psiquismo, situando a sexualidade como sujeita às experiências de (des)encontro com o Outro e dividida em dois tempos de organização, o pré-genital e o genital.

O tempo pré-genital comporta o enlaçamento da criança com o Outro materno, seu primeiro objeto de amor. Por meio da pulsão oral, o bebê encontra no seio e seus correlatos a satisfação própria ao primeiro tempo da vida. É um momento em que predomina a satisfação auto erótica, uma vez que o próprio corpo é tomado como objeto de satisfação, como no chuchar da própria língua (Freud, 1905/2016). No entanto, o Outro já está ali muito antes, nomeando e impondo certa orientação ao autoerotismo infantil.

Num segundo tempo da organização pré-genital, a zona erógena privilegiada no corpo da criança situa-se nos esfíncteres, daí o encontro com o Outro ser mediado pela regulação do controle corporal. Em função da demanda do Outro, a criança coloca em ação a pulsão de dominação, retendo ou expulsando as fezes, seu primeiro produto. Segundo Freud (1905/2016, p. 108-109), na organização sádico-anal, “já se encontra desenvolvido o antagonismo que permeia a vida sexual; mas os opostos ainda não devem ser designados como *masculino* e *feminino*, e sim como *ativo* e *passivo*”. A oposição sexual se expressa no domínio da musculatura corporal, que ora submete-se à demanda do Outro, ora opõe-se a ela, evidenciando tanto a passividade quanto a atividade corporal. Todos esses processos vão constituindo o corpo simbólico da criança, absolutamente atravessado pelo campo alteritário.

Interessante notar que desde o início da vida sexual a oposição masculino e feminino é destacada por Freud, mesmo antes da diferenciação entre os sexos ser concebida pela criança. É justo essa construção da diferença sexual, ampliada para uma polarização entre

atividade e passividade, que perpassará a sexualidade ao longo da vida, compondo também a polarização masculino e feminino que lhe é típica.

1.1. A questão da diferença sexual e a primazia fálica

Inicialmente a criança desconhece a diferença entre os sexos e a vagina como órgão genital feminino. O efeito desse desconhecimento é a produção de saber que visa recobrir essa falta, nomeado por Freud (1908/2015) de teorias sexuais infantis. A primeira teoria elaborada pela criança é a que desembocará na primazia fálica, uma vez que diz respeito à atribuição do órgão genital masculino a todos. Esse é um modo encontrado pela criança, especialmente o menino, de expressar o alto investimento narcísico advindo do prazer que experimenta com a masturbação infantil. Freud (1924/2011) mostra que a masturbação infantil é um modo de descarga para a excitação sexual advinda do complexo de Édipo, fenômeno central da sexualidade infantil que tem como ponto de partida a ligação da criança com a mãe, seu primeiro objeto de amor.

A atividade sexual voltada para o próprio órgão genital, zona erógena privilegiada nesse tempo, caracteriza o estágio fálico, assim nomeado em função da primazia do falo na experiência infantil de diferenciação entre os sexos. Esse tempo é considerado por Freud (1923a/2011) o auge da sexualidade infantil, cuja característica é o que a diferencia da organização genital adulta: para ambos os sexos apenas o órgão genital masculino é considerado, daí a primazia do falo.

No início da vida, a possibilidade de atribuir a uns e outros certas características que os distinguem enquanto pertencentes ao sexo masculino ou feminino não se faz pela evidência empírica da existência de um órgão genital próprio aos homens e outro próprio às mulheres. Não é possível à criança atribuir pênis a um e vagina a outro, do que se extrai o desconhecimento da diferença sexual. A intensidade com que a criança do sexo masculino

vive a primazia fálica a leva muitas vezes a falsear a percepção da ausência do órgão nas mulheres, especialmente na mãe, ou mesmo recusá-la (Freud, 1908/2015; 1923a/2011). No entanto, com a incidência das ameaças de castração que comparecem em função da masturbação infantil, e a inevitável constatação da inexistência do pênis nas mulheres, inclusive na mãe, resta ao menino temer a castração. Ao constatar a diferença sexual, o complexo de Édipo no menino não resiste ao complexo de castração, levando-o a admitir a diferença sexual. Como consequência, o menino abandona os investimentos libidinais incestuosos, sublima-os e toma a autoridade paterna como modelo de identificação, introjetando-a como supereu, instância psíquica responsável pela instituição dos ideais, bem como dos imperativos morais (Freud, 1924/2011; 1923a/2011; 1923b/2011). Seu destino sexual, posicionando-se do lado dos que têm o falo, está dado na versão positiva do Édipo masculino.

A primazia fálica, portanto, é um momento importante da sexualidade infantil, pois revela a dificuldade de lidar com o que se apresenta do lado feminino, uma vez que não é possível simbolizar o sexo feminino tal como se faz com o masculino. A imagem ausente do pênis não pode ser formulada como presença da vagina, daí seu caráter enigmático. E a diferença anatômica entre os sexos produz consequências psíquicas, isto é, a constatação imaginária da presença do pênis caracterizando os homens e a ausência do mesmo caracterizando as mulheres produz efeitos simbólicos que levaram Freud (1923a/2011) a indicar a existência de um único órgão para ambos os sexos, o falo. Por que nesse momento Freud nomeia o falo no lugar do pênis? Podemos pensar com a leitura lacaniana que articula os registros do simbólico, imaginário e real, que ele indica aí uma passagem sutil do pênis, enquanto referência imaginária, ao falo como elemento simbólico que se apresenta positivado para uns e negativado para outros, assim a diferença imaginária entre os sexos produz consequências simbólicas. E essas não são as mesmas para ambos os sexos, pois

simbolicamente cada sujeito se localizará no mundo como pertencente ao conjunto dos que têm o falo e temem a castração, ou ao conjunto dos que não o têm, mas querem tê-lo (Freud, 1925a/2011).

Daí podemos indagar qual é a importância da diferenciação entre sexos na estruturação subjetiva. Uma abordagem a essa questão pode ser encontrada em Freud (1933a/2010, p. 265), num dos últimos trabalhos sobre a feminilidade, quando aponta que a primeira distinção que fazemos quando encontramos um ser humano é se “é macho ou fêmea?”. Essa classificação é uma das primeiras possibilidades da criança situar-se como pertencente ao universo simbólico. Daí a diferença sexual ser “um referente para a existência coletiva” (Poli, 2007, p. 3).

É assim que cada sujeito advém, por meio da diferenciação que pode fazer em relação ao campo do Outro, seu referente. Assim, homens e mulheres atravessam a sexualidade infantil por meio do referencial fálico, situando-se no conjunto dos fálicos ou dos castrados, mas isso não é suficiente. No caso dos homens, aqui entendidos como aqueles que pertencem ao sexo masculino, ter o falo implica necessariamente entrar na seara dos que estão em risco de perdê-lo, por isso têm um modo peculiar de lidar com os efeitos de inibição da masculinidade e promoção da feminilidade próprios à castração. Já as mulheres, isto é, aquelas que pertencem ao sexo feminino, não ter o falo implica de saída uma experiência de falta que produzirá diferentes modos de enfrentamento da castração, sendo o primeiro deles a entrada no complexo de Édipo (Freud, 1925a/2011).

1.2. Édipo feminino e seus destinos

Apesar da clínica freudiana publicada ser constituída predominantemente por sujeitos do sexo feminino, Freud demorou mais de duas décadas para estabelecer uma construção teórica mais desenvolvida acerca do complexo de Édipo nas mulheres. Entendia

que em suas elaborações havia lacunas, pontos obscuros que precisavam ser elucidados, mas não recuou em indicar as referências centrais nas quais esses sujeitos portadores da ausência do pênis se apoiam para empreender sua travessia edipiana.

É na articulação entre complexo de Édipo e de castração que se ancora a estruturação fundamental de todo sujeito, encaminhando-o rumo à assunção de uma posição na distribuição sexuada. Assim, a condição de homem ou mulher, ainda que inscrita no registro civil e marcada anatomicamente no corpo, se constrói simbolicamente, por efeito do modo como cada criança se encontra com seus primeiros objetos de amor e ódio, daí a definição da escolha objetal adulta e da identificação serem efeitos do atravessamento edipiano, que inclui a lida com a castração.

No menino, o Édipo positivo entra em declínio com o temor da castração, que indica sua chance de livrar-se da perda do órgão, caso corresponda ao que a lei paterna ordena. É pelo amor narcísico dirigido ao próprio órgão que ele desiste do objeto proibido e segue seu rumo em direção à virilidade que lhe pode ser ofertada em troca da renúncia pulsional. O menino sai do Édipo portando a marca da presença fálica, não sem colocar-se numa posição de guarda e recuo frente ao desejo incestuoso. A princípio, sua masculinidade parece garantir-se caso ele se submeta à castração simbólica. Essa possibilidade poderá encaminhá-lo à identificação com o próprio sexo, bem como à escolha objetal dirigida a outras mulheres que virão em substituição ao objeto materno.

Já o Édipo feminino organiza-se de outra maneira, em função do destino reservado aos seres sem pênis, castrados. Quando Freud (1924/2011) afirma que a anatomia é o destino, parece dar peso nesse aspecto imaginário proporcionado pela condição pregnant da imagem do órgão genital masculino e velada do órgão feminino. No entanto toda sua construção acerca dos destinos possíveis aos sujeitos do sexo feminino abre o caminho para as possibilidades simbólicas. Assim, podemos dizer que a anatomia é o destino, mas no sentido

de que é impossível denegar as marcas anatômicas, as quais por meio do desejo do Outro produzirão efeitos simbólicos. Lacan (1962-63/2005), ao considerar essa frase freudiana, diz que o destino é o desejo, e que a anatomia deve ser lida no seu sentido etimológico, *anatomia*, isto é corte no corpo, produzido pelo Outro, campo simbólico de onde provém o significante. Desse corte resta o desejo. Assim, à anatomia está destinado o desejo, uma vez que corpo será cortado pelo simbólico.

O primeiro aspecto do Édipo feminino é o fato dele ser iniciado a partir do complexo de castração, o que ocorre no caminho inverso ao Édipo masculino. A entrada da menina no Édipo acontece quando ela se depara com sua falta de pênis, o que é experimentado como desvantagem em relação aos portadores do pênis. Esse balizador fundamental relança a criança do sexo feminino na experiência da falta, já experimentada desde que iniciou sua trajetória pulsional, uma vez que não encontra objeto que possa responder completamente à insistência pulsional, posto que não há.

Diante da constatação da castração, a menina percebe-se em falta e numa posição de reivindicação, situa-se como faltosa, como quem espera uma compensação. Ela buscará no pai a resposta à sua falta, pois supõe que ele tenha o que ela busca. É nesse ponto que podemos ler a passagem feita por Freud (1924/2011; 1925a/2011) do pênis ao falo. Não é exatamente o órgão que a menina espera do pai, mas um substituto simbólico do falo faltoso, que poderá ser um filho. Assim, a equação pênis – falo – filho é nomeada por Freud como simbólica, indicando que para além da experiência imaginária, situa-se o encadeamento de elementos determinantes da significação inconsciente que constitui o sujeito.

É somente na sua última década de vida que Freud pôde se dar conta, de forma mais clara, de certos aspectos cruciais do Édipo feminino, cuja complicação e dificuldade reside no modo como a menina atravessa os primeiros tempos da sexualidade infantil. No entanto, meninos e meninas vivem situações que em nada se diferem no que diz respeito à

organização sexual infantil pré-genital, caracterizada pela ênfase na vinculação ao primeiro objeto de amor, a pulsão oral dirigida ao seio materno, o controle dos esfíncteres e a primazia fálica. Exatamente quando as crianças se deparam com a diferença sexual é que os trilhos de meninos e meninas se tornarão distintos.

O menino temerá a castração e por isso se distanciará da mãe, que ainda assim permanecerá sendo seu objeto de amor privilegiado, no caso do complexo de Édipo positivo. Mas a menina fará uma substituição do objeto de amor, deixando a mãe e redirecionando sua demanda ao pai. Se o menino toma o pai como rival desde o início, uma vez que é ele quem o separa da mãe, a menina também já passou por essa experiência paterna intrusiva, porém nesse outro tempo recorrerá ao amor do pai buscando uma resposta à sua falta. A rivalidade com a mãe será inevitável, especialmente porque a menina lhe imputará a responsabilidade de tê-la feita mal aparelhada. Freud (1933a/2010) chega a dizer que devido à ambivalência, o ódio à mãe nesse tempo edipiano é proporcional ao amor a ela antes dirigido. A ligação pré-edipiana da menina com a mãe é ambivalente, estando presentes impulsos ativos e passivos dirigidos intensamente a ela, e a direção da demanda amorosa ao pai é que a fará separar-se da mãe, ao menos provisoriamente. Há nesse sentido uma passagem do amor ao ódio pela mãe, fundamental para se compreender o destino da feminilidade.

A peculiaridade evidenciada por Freud (1933a/2010) é que a separação do menino de sua mãe não acontece permeada pelo ódio tal como para a menina. A mãe pode ter frustrado ambos, repreendido a masturbação ou coibido seus desejos sexuais, mas enquanto para o menino isso não é suficiente para fazê-lo afastar-se radicalmente de sua mãe, para a menina tudo isso se intensifica e produz um ressentimento dirigido a esta que antes era sua potência fálica. O amor intenso ao primeiro objeto é, depois da constatação da castração, transformado em ódio, o que a incita a fazer uma substituição de objeto, passando da mãe

ao pai. No entanto, Freud (1931/2010) chega a afirmar que a intensidade da ligação com a mãe é por vezes tão forte que algumas mulheres sequer fazem a passagem para o objeto masculino, o que poderá resultar numa escolha homossexual.

Para entender a hostilidade da menina dirigida à mãe, Freud (1931/2010) enumera alguns fatores que a potencializam, acrescentando peso à questão edipiana que mostrou à menina a falta materna reproduzida no seu próprio sexo e conduziu-a ao pai como portador da solução. Um deles é a demanda de amor insistente, ciumenta e intensa que a criança faz à mãe, exigindo-lhe satisfação completa, o que necessariamente produzirá desapontamento e, conseqüentemente, hostilidade. Desde cedo a criança experimenta os efeitos da completude impossível entre ela e seu objeto de amor, revoltando-se contra a mãe que um dia pareceu oferecer-lhe alguma satisfação, mas muito incompleta. Disso resulta a insistente demanda de amor dirigida aos outros objetos.

Outro fator, o mais relevante deles, é a falha materna em fornecer à menina o órgão genital verdadeiro (Freud, 1931/2010). Deriva da castração a depreciação da mãe pela menina, que não aceita sua condição sem relutância. Ainda que a esperança de ter o falo imaginário finde, o desejo permanece. Outros objetos serão inseridos na série daqueles que a mãe se mostrou provedora insuficiente, particularmente por não a ter nutrido o bastante. Ela torna-se alvo da depreciação como se fosse possível a oferta suficiente dos objetos desejados, ou seja, a revolta que a menina dirige à mãe sustenta-se na reivindicação do impossível. Além disso, a menina afasta-se dela devido à proibição da atividade masturbatória. Ressente-se porque num primeiro momento a mãe apresentou-lhe os caminhos da excitação sexual por meio dos cuidados corporais, mas depois cerceou sua atividade sexual, velando-a e reprimindo-a.

Por fim, um outro fator fundamental responsável pelo distanciamento da mãe pela menina é a ambivalência, típica da infância. A intensidade amorosa vivida com o primeiro

objeto produz inevitáveis decepções que incitam o ódio. Nesse sentido, Freud (1931/2010) sugere que nessa dependência primitiva à mãe está o germe da paranoia posterior nas mulheres, referida ao temor de ser morta, devorada pela mãe, o que também leva à hostilidade.

Essa posição apassivada da menina frente à mãe expressou-se numa analisante⁴ do sexo feminino que tinha como queixa inicial a fobia de um certo réptil. Depois de vários meses de análise, em certa sessão ela entra no consultório tampando a boca pois havia feito um procedimento odontológico com anestesia. Dizia ter pensando em desistir de ir à sessão pois se preocupava com o que a analista pensaria ao vê-la com a boca torta. Ao ser questionada acerca disso e começar a falar, associou o olhar da analista ao da mãe e recordou-se de uma cena da infância, em que fora flagrada pelo olhar reprovador da mãe enquanto se masturbava. Ao relatar isso foi tomada de um choro de horror por visualizar naquele instante o olhar do réptil de que tanto tinha medo: “É isso que eu tenho mais pavor nesse bicho, é do olhar dele pra mim! Ai que horror!”.

Esse fragmento clínico condensa alguns aspectos da complicada relação mãe e filha. O sujeito em questão apresentou de forma bastante evidente o lugar que o objeto fóbico ocupava em sua economia psíquica, era um anteparo à invasão materna, operada por meio do olhar cerceador da atividade sexual infantil, bem como de toda sua sexualidade, até mesmo depois de adulta. Nas palavras da analisante, a relação com a mãe era por ela altamente valorizada e sua grande dificuldade era contrariar qualquer opinião materna. Entendia que qualquer oposição de ideias seria uma enorme discussão, ainda que objetivamente isso não acontecesse. A hostilidade da filha em relação à mãe ficava bastante recalçada e sequer uma ideia contrária podia ser por ela exposta, tudo em nome do amor à mãe. Nessa cena recordada, suscitada na e pela transferência, ela toma o olhar materno como

⁴ Os fragmentos de casos clínicos aqui expostos são resultados da minha experiência na clínica psicanalítica.

reprovisor da sua atividade masturbatória, um olhar que invade sua intimidade, sem permissão, pela janela do seu quarto. Nesse momento, ela pôde formular o quanto o olhar invasivo e repressor da mãe a acompanhava e era da ordem de um horror, e o quanto a odiava por isso. Como o pai não se fazia presente como possibilidade de resgate do temor de ser invadida, restou-lhe o objeto fóbico, que metaforizou o olhar materno. A análise possibilitou-lhe o reconhecimento do ódio e da dificuldade em apresentá-lo à mãe, bem como abriu-lhe o espaço para demandar o olhar do pai.

Dentre as possibilidades da menina ao constatar a castração, uma delas é a conquista da feminilidade, do tornar-se mulher e este percurso é indireto, pois comporta muitas passagens difíceis de serem atravessadas (Freud, 1931/2010; 1933a/2010). A hostilidade dirigida à mãe é um dos fatores que contribui para que a menina transfira sua libido desse primeiro objeto a outro. Ao dirigir-se ao pai como objeto, será necessária a diminuição dos impulsos ativos, que foram muito frustrados em função da impossibilidade de realização, e o aumento dos passivos, na medida em que ela se dirigirá ao pai numa posição de espera, de falta, demandando dele uma resposta à sua castração.

O caminho da feminilidade implica no recalque da masculinidade prévia, instaurada na primeira infância, com a primazia fálica. As tendências pulsionais passivas auxiliarão a transição para o objeto paterno, abrindo o caminho para a feminilidade, desde que os restos da ligação com a mãe não atrapalhem, porque na relação com a mãe os objetivos sexuais são ativos e passivos (Freud, 1931/2010). Passivamente a criança recebe os cuidados maternos, vive a excitação dos impulsos passivos fálicos e responde a eles de modo a buscar o domínio do que lhe chega, inclusive por meio do brincar e da masturbação clitoridiana, cuja satisfação deriva dos impulsos ativos fálicos.

Apesar de em toda sua obra Freud articular feminino à passividade e masculino à atividade, na conferência *Feminilidade* esclarece que há um erro de superposição, além de

um reducionismo e de uma inutilidade nessa articulação. Defende então que a feminilidade se caracteriza pela preferência às finalidades passivas da pulsão, o que não é o mesmo que passividade, pois para alcançá-las pode ser necessária uma grande quantidade de atividade. Assim, o caminho para a feminilidade é feito quando a finalidade pulsional predominante deixa de ser ativamente fálica, ativa, agressiva e passa à passividade, o que acontece se a menina se coloca numa posição faltosa, de quem espera do Outro o que ela não tem. Os fins passivos serão vividos a partir dessa posição de quem concede ao Outro o lugar de ativamente produzir os meios para satisfazê-la. O trabalho a ser feito pela menina implica num ativo recuo da atividade fálica, que a coloca na possibilidade de satisfazer-se pelo que receberá do Outro, o falo.

Essa passagem importante para os fins passivos caracteriza, além da mudança de objeto da menina, que deixa a mãe e escolhe o pai, a modificação de zona erógena, do clitóris à vagina. A transformação na zona erógena não retira a excitabilidade clitoridiana, mas “com a mudança rumo à feminilidade, o clitóris deve ceder à vagina sua sensibilidade, e, com isso, sua importância, no todo ou em parte” (Freud, 1933a/2010, p. 271). Essa transferência se faz com a cessação da masturbação clitoridiana, que parece indicar uma mudança no ser, uma vez que na fase fálica, “as diferenças entre os sexos recuam completamente diante das semelhanças. Temos de reconhecer que então a garota pequena é um pequeno homem” (p. 271). Se nesse tempo anterior, a diferença sexual não se apresenta por haver para ambos os sexos apenas o falo como referência, com a constatação da castração a menina terá que transformar seu próprio corpo, seu ser, deixando de ser esse homenzinho para descobrir na sensibilidade da vagina um outro modo de satisfação que priorize a meta passiva, rumo à feminilidade. Há, portanto, duplicidades no caminho da construção da feminilidade, envolvendo tanto a escolha objetual quanto a identificação, o ser, a partir da mudança de zona erógena, e o ter, a partir da mudança de objeto.

Esse destino edipiano rumo à feminilidade é considerado demorado e indireto, mas não é o único (Freud, 1931/2010; 1933a/2010). Outras duas saídas são apontadas por Freud como possibilidades diante da revolta por constatar-se castrada. Uma menina pode crescer insatisfeita com sua condição, apassivar-se e abandonar a atividade sexual, recalçando-a, o que a conduzirá à neurose. Outra possibilidade é a intensa ênfase em sua masculinidade, que a levará a ocupar uma posição de desafio e autoafirmação fálica, caminho que poderá conduzi-la à homossexualidade.

Como as questões acerca da escolha amorosa e da identificação são centrais na análise, algumas ilustrações clínicas chamam a atenção pela atualidade da elaboração freudiana acerca dos destinos da sexualidade feminina. Uma delas é de um sujeito que se casou, teve filhos, e chega ao tratamento dizendo da sua eterna insatisfação e de seu grande sofrimento por fazer de qualquer pequena dificuldade da vida um enorme problema. Se reconhece como uma criança que neuroticamente escolheu sofrer passivamente diante da vida. Mesmo tendo como companheiro um homem cheio de qualidades e muito amoroso, bem como condições objetivas bastante favoráveis a uma vida prazerosa, ela negou-se a usufruir da satisfação, parecendo mesmo gozar da posição de quem vira as costas a qualquer prazer possível.

Outra analisante conta, com grande expressão de prazer, que alguns amigos do seu ex-namorado lhe disseram, numa roda de conversas em que ela era a única do sexo feminino, que ela era homem. Isso foi tomado por ela como um grande elogio: “Sou homem!”, repetiu por vezes essa sentença. Depois, formulou o seguinte sobre sua escolha sexual: “Busco um homem que seja mais macho que eu”. Ao associar livremente situou sua masculinidade com um grande desejo de ser colocada no lugar de objeto do desejo desse homem-macho. Ainda que sua orientação não seja homossexual, sua posição diante dos homens coincide com essa saída cujo complexo de masculinidade é vivido de forma intensa e o caminho para a

feminilidade aparece como um desafio imposto ao seu parceiro que terá que ser bastante homem, ou seja, portador de uma falicidade capaz de fazê-la render-se à posição de objeto do desejo dele, portanto à satisfação pulsional passiva, típica da feminilidade.

Em contraposição a esses dois caminhos, um que nega a vida sexual e outro que a afirma pelo viés absolutamente fálico, Freud (1931/2010;1933a/2010) formula o terceiro, que se faz possível com o direcionamento da inveja do pênis, nome forjado por ele para tratar da castração feminina, ao pai. Daí a “oposição entre a ligação ao pai e o complexo da masculinidade” (Freud, 1931/2010, p. 220), pois para tomá-lo como objeto, a menina terá que se colocar numa posição que concede a ele a atividade a fim de que ela usufrua dos fins passivos. Esse é um dos trabalhos a mais que a menina tem que fazer para que a feminilidade possa emergir.

1.3. O enigma da feminilidade e a pulsão de morte: o irrepresentável

Ao tratar da diferença sexual e do modo como cada um se localiza frente a essa questão desde a infância, Freud sugere que o falo é a única possibilidade de conhecer a marca da diferença sexual, o qual se apresenta positivado para uns e negativado para outros. É uma característica da sexualidade a primazia fálica, mas isso não responde absolutamente o caráter enigmático da sexualidade feminina. Diz Freud: “Sabemos menos sobre a vida sexual da menina pequena do que sobre a do menino. Não precisamos nos envergonhar por essa diferença; afinal, também a vida sexual da mulher adulta é um *dark continent* [continente escuro] para a psicologia” (1926a/2014, p.130). Se é assim, trata-se de algo que não passa pelo crivo simbólico e apresenta-se como enigmático, restando a consulta aos poetas para buscar o saber acerca desse desconhecido. Há então no terreno da vida sexual feminina algo que não passa pela representação, não encontra inscrição no psiquismo, o que implica na inexistência de um significante que o represente, sendo impossível nomear a marca

tipicamente feminina no inconsciente, tal como o falo o é para todo falante inscrito na ordem simbólica.

O desconhecimento e o caráter enigmático do feminino podem ser articulados a esse campo em que as representações não são suficientes, no qual algo do pulsional não encontra um modo de inscrever-se simbolicamente. É possível articular o feminino, enquanto o que não encontra inscrição no inconsciente, e a pulsão de morte? A morte em si é uma experiência da qual nada se pode dizer, já a pulsão de morte é um conceito que funciona para indicar que o sujeito é movido por algo além do princípio de prazer. Trata-se de uma tendência arcaica e mais elementar do que o princípio de prazer e que visa o retorno ao inorgânico (Freud, 1920/2010). Daí a nomeação desse grupo de pulsões em torno da morte, experiência desconhecida e inevitável, para a qual todos caminhamos. As pulsões de morte se encontram amalgamadas às pulsões de vida, que funcionam como um desvio, pois visam preservar a vida para que cada organismo morra por razões internas.

De um lado as pulsões de vida reúnem em si toda as formulações acerca da pulsão sexual e do Eu, estabelecem ligações com os objetos variáveis que poderão vir a oferecer-lhes o cumprimento de sua finalidade, a satisfação, o escoamento da excitação, ainda que parcialmente. Funcionam regidas pelos princípios de prazer e de realidade, que as regulam. De outro lado, mas de modo mais radical, no fundamento das pulsões de vida estão as pulsões de morte, as quais visam retornar ao estado inanimado (Freud, 1920/2010). Ambas as pulsões têm um caráter conservador, visam reduzir a tensão, sendo que algumas delas são enlaçadas pelo aparelho psíquico, encontram nele representação, o que é feito por meio da captura das moções pulsionais que substituirão o processo primário pelo secundário, transformando a energia livre e móvel em energia ligada. Isso permitirá certa regulação da excitação, a busca do prazer e a evitação do desprazer por determinadas trilhas.

Na comparação entre os dois grupos pulsionais, evidencia-se o caráter discreto, silencioso e destrutivo da pulsão de morte, associada também ao ódio (Freud, 1920/2010). Esse silêncio pode estar associado ao caráter arcaico da pulsão de morte, posto que é a ligação aos objetos que oferecerá ruído às pulsões, quando elas se destacam do fundo da pulsão de morte, revelando-se figura (Garcia-Roza, 2003). Além disso, o silêncio está intrinsecamente atrelado à dificuldade de se apreender essa pulsão, que somente pode ser revelada quando está fusionada com Eros, como se vê no sadismo e no masoquismo (Freud, 1930/2010). Nas pulsões destrutivas, nas quais se manifesta o ódio, encontra-se alguma manifestação apreensível da pulsão de morte (Freud, 1923b/2011).

Essa referência freudiana que está no *O Eu e o Id* indica a dificuldade de encontrar representação da pulsão de morte no psiquismo, o que não significa que ela não esteja ali, exercendo seu poderoso empuxo à quietude, ao silêncio. Não seria o caráter enigmático da sexualidade feminina crivado por essa mesma falta de representação, reinando aí certo silêncio? Se não há para a sexualidade humana outro significante que demarque a diferença sexual, a não ser o falo, representante do masculino, restando às mulheres a presença fálica pelo negativo, podemos aproximar o inominável da pulsão de morte ao inominável do feminino. Além disso, todo encontro com o irrepresentável remete a algo de difícil simbolização, em que a angústia pode comparecer. Quando algo escapa à nomeação, ao saber, emerge um inquietante estranhamento. Faltam palavras para dizer o que é a morte, a loucura e o sexo feminino, por isso a misoginia de alguns homens neuróticos que “declaram que o genital feminino é algo inquietante para eles” (Freud, 1919/2010, p. 272).

Nesse campo podemos articular o feminino, enquanto enigmático continente negro, à pulsão de morte, e a tudo o mais que, por escapar à representação, retorna provocando angústia. A solidão é também uma das expressões dessa face estranha da pulsão de morte, por isso ela, juntamente com o silêncio e a escuridão são fatores ligados à angústia infantil,

que permanece ao longo da vida da maioria das pessoas (Freud, 1919/2010). A aproximação dessas experiências de silêncio, solidão, escuridão pode causar estranhamento e angústia, pois elas se apresentam como emergência do irrepresentável.

A angústia é um afeto que se apresenta na clínica psicanalítica desde seu início, levando Freud a conceber uma primeira teoria da angústia. Após os anos 1920, quando conceituou a pulsão de morte, o pai da psicanálise elabora uma revisão da teoria da angústia, concebendo-a como reação à perda do objeto, quando o eu é colocado em situação de perigo. As situações elencadas por Freud (1926b/2014) – temor da perda do objeto, da castração no menino e da perda do amor na menina, bem como do supereu – implicam a separação da mãe, que é o objeto primeiro, responsável pelo apaziguamento e direcionamento do excesso pulsional para o campo da representação, da simbolização. Se o objeto se vai, o sujeito é invadido por um estado de excitação pulsional intensa que se descarrega sob a forma de angústia, remetendo-o ao desamparo original.

Nesse sentido, esse afeto que não engana liga-se à presença ou ausência do objeto, que emerge como figura, tal como sugere Lacan (1962-63/2005), a partir da retomada da obra freudiana. Ao desconstruir as noções de normalização que alguns pós freudianos empreenderam na tentativa de unir o sujeito ao objeto ideal, fazendo deste um correspondente do sujeito, Lacan (1956-57/1995) explicita o caráter significante do objeto, articulando-o aos três registros da realidade humana – real, simbólico, e imaginário – e destacando dois campos. Um deles é o campo do objeto, do significante, do representável, outro é o campo da angústia, da morte, do irrepresentável.

Destacamos alguns momentos em que esse movimento estrutural e estruturante se explicita. Ao iniciar a discussão sobre o que é o objeto, especialmente o objeto fóbico e o fetiche, Lacan (1956-57/1995, p. 21) diz que ele é “colocado sobre um fundo de angústia. O objeto é instrumento para mascarar, enfeitar o fundo fundamental de angústia que

caracteriza, nas diferentes etapas do desenvolvimento do sujeito, sua relação com o mundo”. Diante da imponentia do real, o objeto fóbico e o fetiche funcionam mascarando a angústia. O objeto é um modo de proteção, que advém com a articulação significativa, proveniente do campo do Outro, responsável por fabricar a natureza simbólica do homem, que cava o real como “relha de arado, nele introduzindo uma dimensão original” (p. 243).

Desde as formulações freudianas acerca da pulsão de morte, que não encontra representação no psiquismo, pode-se entrever os limites do simbolizável, sendo que “o significativo funciona sobre o fundo de uma certa experiência da morte” (Lacan, 1956-57/1995, p. 50). A ordem simbólica é efeito da íntima articulação entre vida e morte e a matéria prima da simbolização é a dimensão erógena, visível na própria vitalidade e ereção corporal. Sob o fundo dessa dimensão situa-se a experiência de ameaça de castração, ou constatação da mesma vividas pela criança, que não se faz em relação à natureza corporal, mas à apropriação dessa materialidade pelo significativo, que coloca a problemática presença/ausência do falo no nível da articulação imaginária e simbólica, transformando o corpo do vivente em corpo encarnado pelo significativo.

Diante do apelo da criança faltosa, o Outro a reveste falicamente para oferecer-lhe o dom, símbolo de amor, que se apresenta via objeto real, já recoberto pelo significativo, portanto transformado em objeto simbólico. Seja qual for o objeto, seio ou mamadeira no primeiro tempo, ele adquire valor simbólico por estar referido ao Outro, porque não se trata de satisfação de necessidade, mas o que já está em questão nesses primórdios é a demanda do Outro. Ao oferecer um tanto desse objeto parcial, que não aplaca a necessidade bruta absolutamente, uma vez que isso é impossível, resta a falta promotora do desejo.

A dolorosa dialética do objeto, ao mesmo tempo ali e nunca ali, em que ela se exercita, nos é simbolizada neste exercício genialmente captado por Freud em estado puro (...). Esta é a base da relação do sujeito com o par presença-ausência, relação

com a presença sobre fundo de ausência, e com a ausência na medida em que esta constitui a presença (Lacan, 1956-57/1995, p. 186).

Estes significantes que situam algo sob o fundo de outra coisa se repetem no seminário sobre *A relação de objeto*: “objeto frente a realidade angustiante”, “significante sobre o fundo de experiência da morte”, “presença sobre o fundo de ausência” (Lacan, 1956-57/1995). De um lado a ausência, a morte, a angústia, do outro a presença, o significante, o objeto. Determinação simbólica insistente, que evidencia o dualismo pulsional, bem como a diferença articulada entre real e simbólico. O objeto nesse momento do pensamento lacaniano é pensado como resposta à falta, é objeto simbólico, que cumpre a função de mascarar a angústia fundamental.

Mais adiante no seu ensino, ao tratar da angústia, Lacan (1962-63/2005) formula o conceito de objeto *a*. O que já estava presente alguns anos antes, comparece nesse momento de um outro modo, colocando em evidência outra face do objeto, para além do simbólico. Para tanto, Lacan recupera o esquema ótico, que trata da constituição do sujeito a partir do desejo do Outro, por meio do investimento na imagem especular. O campo do investimento em $i(a)$, na imagem do corpo, é libidinizado, potencializado pelo investimento do Outro no corpo erógeno, onde se inscreve o significante. No entanto, algo do investimento libidinal não é captado pela imagem especular e resta operando por sua invisibilidade. O que fica de fora do espelho é o falo, que comparecerá como falta, ou “a menos”, daí a notação dessa reserva operatória como $-\phi$. O falo entra do lado da reserva libidinal imperceptível que incide no corpo promovendo alguma satisfação do desejo, por isso falo negativado ($-\phi$) pela operação de castração. E o objeto *a* comparece como resíduo que escapa à especularização (Lacan, 1962-63/2005).

O sujeito é dividido pelo significante proveniente do campo do Outro e dessa operação simbólica, portanto fálica, resta o objeto *a*, causa de desejo que estabelecerá a

direção da fantasia, estruturada pelo que resta da divisão do sujeito. Como o falo não pode oferecer satisfação absoluta ao falante, o *a*, como letra da falta, opera empurrando o sujeito rumo aos objetos parciais da pulsão. Segundo Lacan (1962-63/2005, p. 51), “o *a*, suporte do desejo na fantasia, não é visível naquilo que constitui para o homem a imagem de seu desejo”, mas é justamente por meio dessa operação invisível que ele abre ao sujeito barrado a via de acesso ao desejo.

A operação de divisão do sujeito é também instituição da ordem da demanda, que se articula em significantes que enganam, porque funcionam para recobrir a falta, desviar da morte. Assim, todo o campo do significante cumpre a função de instituir os objetos de que nos servimos para a satisfação parcial da pulsão, por meio da demanda do Outro, o que mantém escamoteado o objeto *a*. Segundo Soler (2012a, p. 52), temos

De um lado o significante que engana, que preside a dúvida e a incerteza; do outro lado o objeto, que não é representado, que é, portanto, bem difícil de capturar, que não é visível, que, todavia, não engana, e que é, na verdade o único indicador clínico, segundo Lacan.

Esse indicador que não engana, já que está fora do campo da demanda, do significante, só pode ser clinicamente acessado pelo afeto da angústia, que não é sem objeto. A angústia é um afeto cujo objeto é o *a*, porção real do corpo que escapa ao olhar do Outro, portanto à imaginarização do corpo próprio e à simbolização. Situa-se como apresentação do real, que pode invadir a cena simbólica e provocar efeitos de inquietante estranheza. A estrutura da fantasia ($\$ \diamond a$) é a mesma da angústia, posto que esta é sinal da “relação do sujeito com o objeto *a*” (Lacan, 1962-63/2005, p. 98). A diferença entre ambas está no enquadramento simbólico produzido na fantasia, que emoldura a cena com o significante, enquanto a angústia está referida à emergência do real na cena, mostrando aquilo que do

mundo resta irrepresentável. Assim, a angústia infantil frente à castração materna não deixa de efeito do encontro com a face não simbolizável do feminino.

Para além da objetividade, Lacan (1962-63/2005) constrói o objeto *a* referindo-se ao corpo no qual o significante encarna. A questão é que algo do corpo não pode ser representado pelos significantes, nem especularizado, portanto não tem contorno, forma. A libido compõe o real do corpo, mas não se deixa recobrir toda pelo significante, restando o objeto *a*, escrito como notação algébrica por meio de uma letra, que designa uma presença do irrepresentável. Os objetos representáveis, reconhecíveis, intercambiáveis, que se agrupam no que se pode chamar de objeto comum não são o objeto *a*, causa dos outros, reserva libidinal que comparece no real do corpo constituindo os objetos comuns, operando também por sua invisibilidade.

Enquanto a operação do objeto *a* é feita pela sua invisibilidade, ele funciona como objeto causa do desejo, pois instaura a falta que incita o desejo. Entretanto, se algo invadir a cena, a angústia emergirá. Retomando a posição freudiana, que situa a angústia como sinal do perigo de perder o objeto, Lacan (1962-63/2005) recoloca a questão em outros termos, fazendo ver que a angústia é sinal de uma falta do apoio dado pela falta, isto é, efeito do excesso da presença do Outro. “Não se trata de perda do objeto, mas da presença disto: de que os objetos não faltam” (p. 64). É a presença da imagem daquilo que deveria ficar invisível, isto é, do estranho que invade a cena familiar e causa angústia, o afeto que não engana. Portanto, se “a falta vem a faltar” (p.52), algo de estranho comparece, provoca angústia e lança o sujeito fora do simbólico.

A angústia pode afundar o sujeito num lugar paralisante de assujeitamento ao Outro, no entanto, é fundamentalmente um ponto de passagem, fundo do qual emerge o sujeito desejante. O sujeito é dividido pelo Outro, tesouro dos significantes, e dessa operação resta o objeto *a*, dejetado que resiste à significantização e constitui o sujeito desejante (Lacan, 1962-

63/2005). Pode-se extrair dessa operação de divisão do sujeito e passagem pela angústia uma certa experiência de morte, suporte necessário para a criação.

Ao abordar a pulsão de morte, Daniela Chatelard (2005, p. 46) liga a tendência ao inorgânico à angústia e à criação:

Nesse lugar de estado zero, vazio, um objeto pode transformar essa pulsão de morte em criação, não o objeto como tampão, como objeto transformado pelo eu (*moi*), e sim o objeto como causa do desejo, de uma produção, podendo até fazer emergir a angústia, mas não como estado de angústia fenomenológica, mas a angústia como objeto *a*, não especular.

Parece haver aí, então, uma possibilidade de articular o objeto *a* em sua face não especularizável, à angústia, sinal do real, que pode incitar a criação. E o feminino, será que por sua participação nesse campo que excede a representação liga-se justamente ao que pode incitar a criação? Para articular esses conceitos, faz-se necessário adentrar nas elaborações lacanianas acerca do feminino, desde a operação do significante fálico na divisão dos sexos até o ponto em que ele recorre à lógica para elaborar as tábuas da sexuação.

Capítulo 2. Da sexualidade à sexuação em Lacan

O ponto de partida de Lacan é a releitura que ele empreende da obra freudiana, destacando na mesma a incidência da linguagem na estruturação do sujeito do inconsciente. As leis do inconsciente descobertas por Freud são retomadas por Lacan e evidenciadas a partir da linguagem, da qual o sujeito emerge como efeito do encadeamento de significantes, por isso a vida sexual está submetida à articulação significativa e a diferença sexual só pode ser concebida a partir dele.

Se o que Freud descobriu, e redescobre com um gume cada vez mais afiado, tem algum sentido, é que o deslocamento do significante determina os sujeitos em seus atos, seu destino, suas recusas, suas cegueiras, seu sucesso e sua sorte. (Lacan, 1955/1998, p.33-34).

A determinação significativa do destino do sujeito o inscreve na dimensão simbólica, para além do sexo biológico. A sexualidade é, assim, efeito de linguagem. Dentre todos os significantes, Lacan (1958a/1998) escuta de Freud seu destaque a um deles, o falo, e o eleva à categoria de significante privilegiado, posto que instala a posição do sujeito do inconsciente. O falo não é um mero objeto parcial, tal como foi suposto por alguns pós-freudianos. É um significante, noção necessária à articulação dos fenômenos analíticos, pois o significável sofre suas marcas, o que implica diretamente a matéria de que é feito o homem, a linguagem.

2.1 O falo no centro: significante da falta

O conceito de falo encontra na obra lacaniana alguns desdobramentos que o caracterizam ora a partir do registro imaginário, ora a partir do simbólico. No final do *Seminário 3*, Lacan (1955-56/2002) retoma da obra freudiana a posição central do falo na

economia libidinal, situando o Édipo como um triângulo no qual, entre pai, mãe e criança, o falo é incluído. No seminário seguinte, ao tratar da relação de objeto como falta, o falo entra como terceiro da tríade mãe, criança, falo, uma vez que à mãe falta o elemento de que ela própria é desejante e ao qual imaginariamente a criança se identifica. A partir dessa identificação ao falo imaginário, a criança é introduzida na simbólica do dom, na medida em que é preciso que o menino faça dom do que tem e a menina do que não tem para entrar no jogo das trocas inter-humanas. Ao entrar na simbólica do dom, o falo passa a objeto simbólico, por isso é importante destacar que uma mulher não tem o falo simbolicamente, mas participa dele “a título de ausência” (Lacan, 1956-57/1995, p. 155). Esse objeto que existe para ela como ausência a coloca numa posição nostálgica:

(...) não se trata em absoluto de um falo real na medida em que, como real, ele exista ou não exista, trata-se de um falo simbólico, na medida em que é de sua natureza apresentar-se na troca como ausência, ausência funcionando como tal (p. 154).

O funcionamento do falo como elemento de troca simbólica, tanto por sua presença quanto por sua ausência, tem um valor fundamental no sistema significante. Desde a elaboração freudiana, ainda que Freud não tratasse do significante diretamente, a função significante do falo foi estreitamente vinculada ao complexo de castração, nó que articula o sujeito às questões cruciais e que o lança no mundo como desejante. Esse é o destaque dado pelas formulações lacanianas nos anos seguintes, nos *Seminário 5* e *6*, bem como no escrito *A significação do falo*.

O complexo de castração em sua função de nó estrutura o sujeito numa dada posição que produz efeitos sintomáticos e instala-o numa posição inconsciente, a partir da qual se identifica com o conjunto dos pertencentes ao sexo masculino ou ao feminino, a partir do qual poderá responder as demandas de seu parceiro sexual e exercer a maternidade ou a paternidade (Lacan, 1958a/1998). Como essas funções do complexo de castração são tão

importantes e a grande dificuldade com que Freud (1937/1976) se depara no final da análise é justamente a superação dos efeitos da castração – inveja do pênis na mulher e luta contra a passividade no homem, ambos sinais do repúdio à feminilidade – Lacan vê aí uma dificuldade a ser atravessada.

A problemática do complexo de castração enquanto repúdio à feminilidade deve ser pensada a partir das seguintes questões: a menina é privada do falo enquanto objeto simbólico, além de castrada inicialmente pela mãe e depois pelo pai; a mãe é considerada fálica; a castração só é constatada pela descoberta da castração materna; por fim há uma dominância imaginária do falo, que se expressa no desconhecimento da vagina. Partindo dessa última questão, será necessário que alguém apresente à criança o funcionamento da vida sexual, tal como a velha senhora inicia Dafne e Cloé, na fábula de Longo (Lacan, 1958a/1996).

Se a diferença sexual, bem como a atividade sexual, necessitam de iniciação por parte do campo do Outro, é sinal de que o assujeitamento simbólico cria as condições para que cada um se posicione como pertencente a um sexo e se direcione a um parceiro. É do Outro que virão os significantes a partir dos quais o sujeito poderá localizar-se.

Isso fala no Outro, dizemos, designando por Outro o próprio lugar evocado pelo recurso à palavra, em qualquer relação em que este intervém. Se isso fala no Outro, quer o sujeito o ouça ou não com seu ouvido, é porque é ali que o sujeito, por uma anterioridade lógica a qualquer despertar do significado, encontra seu lugar significante. A descoberta do que ele articula nesse lugar, isto é no inconsciente, permite-nos apreender ao preço de que fenda (*Spaltung*) ele assim se constituiu. (Lacan, 1958a/1998, p. 696)

Essa bela citação situa precisamente o sujeito dividido pelo campo do Outro, tomado aqui como lugar de onde o significante produz seus efeitos constituindo o falante. O sujeito

do inconsciente encontra seu lugar no Outro, lugar da palavra, e a análise é a práxis que possibilita a investigação dessa determinação significativa. A partir dessa premissa fundamental Lacan concebe o falo pela sua função simbólica que divide o sujeito, inclusive no ponto em que ela implica a partilha dos sexos. Assim, o falo é o significante que nomeia os efeitos de significado, em seu conjunto. O falo entra em jogo quando o sujeito é convocado a simbolizar, daí a contundente afirmação: “o significante do significado em geral é o falo” (Lacan, 1957-58/1999, p. 249).

Enquanto significante primordial, o falo comparece via desejo do Outro, que desvia as necessidades e as transforma em demanda. O desejo surge daí, como resíduo do que não pôde ser satisfeito no âmbito das necessidades, isto é, como diferença entre a necessidade e a demanda.

O desejo (...) é arrancado do terreno das necessidades, ganha uma condição absoluta em relação ao Outro. Ele é a margem, o resultado da subtração (...) da exigência da necessidade em relação à demanda de amor. Inversamente, o desejo apresenta-se como aquilo que, na demanda de amor, é rebelde a qualquer redução a uma necessidade. (Lacan, 1957-58/1999, p. 395).

Assim, o desejo surge da insuficiência do amor em responder à necessidade bruta, que de fato deixa de existir por causa do fígamento da criança pelo Outro. Desse resto insatisfeito, em falta, surge o sujeito desejante, dentre os significantes advindos do campo do Outro. O desejo emerge então do que fica em falta pela resposta produzida pela demanda materna. Falta algo ao campo do Outro, falta um significante que responda completamente, por isso a demanda será sempre insuficiente frente ao desejo. A falta no Outro materno lança-o em direção ao objeto desejado, seu filho/falo, de quem se espera a resposta à castração materna. A criança é, assim, colocada no lugar do que falta à mãe, é o falo, porém não é o falo também. “Há nela o desejo de Outra coisa que não o satisfazer meu próprio desejo”

(Lacan, 1957-58/1999, p. 188). Dessa dialética proposta por Lacan como o primeiro tempo do Édipo, o desejo comparece, uma vez que diante do desvio realizado ao tomar a necessidade da criança como demanda, um resíduo surge instituindo a falta, afinal o ‘filho falo’ também não responde completamente o que falta à mãe, posto que é e não é o falo.

Desse triângulo mãe, filho e falo, a função paterna participa especialmente por sua ligação de ordem metafórica com o falo, como se pode ver na articulação entre o triângulo imaginário e o simbólico:

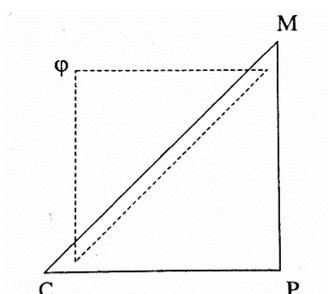


Figura 1: Recuperada de Lacan (Lacan, 1957-58/1999, p. 165)

Num primeiro tempo a tríade mãe, criança, falo se estabelece, como se vê no triângulo pontilhado, promovendo a identificação imaginária da criança com o falo. Num segundo tempo, o pai intervém como significante que substitui o significante materno, metaforizando o objeto do desejo da mãe, isto é, o falo. É posição do pai que, por portar a lei, priva a mãe do ‘filho falo’ e instaura a criança na dialética do ser/ não ser o falo e posteriormente ter/ não ter o falo. A função paterna intervém pela via do significante Nome-do-Pai, que enuncia a lei que interditará o desejo da mãe. “O essencial é que a mãe funde o pai como mediador daquilo que está para além da lei dela e de seu capricho” (Lacan, 1957-58/1999, p. 197).

É a castração materna que leva a mãe ao exercício de seu capricho diante do filho colocado no lugar do falo de que é privada, daí a demanda de amor sofrer os efeitos desse capricho materno. No entanto, por portar o Nome-do-Pai, o Outro materno oferecerá o que não tem, sua castração, e uma demanda que não poderá responder satisfatoriamente a criança. O desejo advém dessa falta, dependente da lei paterna. “Aí se assina a conjunção do

desejo, dado que o significante fálico é sua marca, com a ameaça ou a nostalgia da falta-a-ter” (Lacan, 1958a/1998, p. 701). A castração materna será assim a referência fundamental a partir da qual o menino balizará seu desejo a partir da ameaça de castração e a menina a partir da sua privação, falta-a-ter.

O falo é, assim, um significante que posiciona o sujeito numa dada identificação. Será necessário renunciar a ser o falo para que se possa tê-lo:

...ou o sujeito não o é, ou o sujeito não o tem. Se o sujeito é o falo – (...) como objeto do desejo da mãe –, pois bem, ele não o tem, ou seja, ele não tem o direito de fazer uso dele (...). Por outro lado, se o tem, ou seja, se realizou a identificação paterna, pois bem, uma coisa é certa, e é que, esse falo, ele não o é (Lacan, 1958-59/2016, p. 482-3).

Essa renúncia, que o menino faz a partir da ameaça de castração e da metáfora paterna, implica uma perda, uma vez que ele só será viril, se tiver o falo, que poderá lhe ser doado pelo pai simbólico. No entanto para tê-lo deverá não ser o falo materno, tomar distância desse lugar que ocupou no desejo da mãe e ao qual se identificou primitivamente. Se ficar aprisionado na condição de ser o falo da mãe, não poderá advir como desejanter, aberto à pluralidade dos objetos. No caso da menina, a privação do falo de saída a colocará numa outra posição, pois, enquanto o menino “não é sem tê-lo”, “ela é sem tê-lo” (Lacan, 1958-59/2016, p. 236). A partir da privação do falo, uma menina terá que sustentar seu ser.

O complexo de castração, nó fundamental na estruturação do sujeito, está em estreita articulação com falo. Para destacar seu valor preponderante na economia das trocas entre os sujeitos, Lacan (1957-58/1999, p. 359) recorre à origem do falo na antiguidade grega, quando o mesmo era concebido como um simulacro, uma insígnia, um objeto substituto que tinha as características de um substituto real, “era considerado como tendo um caráter significativo derradeiro”.

Maurano (2001) retoma a mitologia grega para situar a origem do falo como objeto de veneração advindo de Priapo, filho de Dionísio e Afrodite, que nasceu portando deformações no órgão genital por efeito de uma maldição. Deixado numa outra cidade, Priapo fora maltratado em função da ameaça que representava aos maridos. Após a cidade ser assolada por uma peste, atribuída aos maus tratos dispensados ao filho de Afrodite, os habitantes reintegram Priapo, tornado “objeto de veneração, representando-o pela imagem do *phallus* e instituindo festas em sua honra, nas quais o povo se entregava a todo tipo de libertinagem” (p. 60). Interessante notar que o falo emerge como representante da fecundidade e da abundância, como turgescência vital, ligada ao que a psicanálise conceitua como libido, energia da pulsão sexual. O falo representa a imagem do fluxo da vida e, articulado à pulsão, contrasta sua turgidez com a essência oca do significante (Lacan, 1958a/1998; 1957-58/1999).

Se na Antiguidade o falo tinha o poder de afastar o negativo por sua capacidade positiva, a articulação ao campo do significante produz o inverso, pois enquanto significante da falta, oco, ele somente poderá ser expressão da turgescência vital se for velado e, por efeito da operação de castração, barrado. A polarização entre positivo e negativo será abordada por Lacan ao estabelecer a diferença entre o falo como símbolo, representado pelo *phi* maiúsculo (Φ) e o falo como significante da falta, representado pelo *phi* minúsculo negativado ($-\phi$).

No Seminário 8, *A transferência*, o Φ será abordado como o símbolo inominável, cujo desvelamento é insuportável, pois ele estancaria a cadeia significante por ser presença real do desejo. Seu isolamento seria possível apenas num mecanismo perverso (Lacan, 1960-61/2010). A absolutização do falo pode ser pensada como efeito da inoperância da castração, de onde a falta ficaria elidida, o que remete ao falo como símbolo adorado, tanto pelos povos da Antiguidade quanto pelo perverso. Nesse sentido, no escrito *Subversão do sujeito e*

dialética do desejo no inconsciente freudiano, Lacan (1960a/1998) aborda o Φ como significante do gozo, impossível de negativizar e responsável tanto pela perversão no sexo masculino quanto pelas particularidades da sexualidade feminina.

É como $-\phi$ que o falo será um operador fundamental do desejo, por ser ele próprio uma degradação do falo como símbolo (Φ). Esse sinal de subtração está aí justamente porque trata-se de “simbolizar aquilo que falta ao Outro”, o que só pode ser inscrito na medida em que o falo é tomado como significante (Lacan, 1960-61/2010, p. 273). O fundamental nessa diferença entre o símbolo Φ e o $-\phi$ é que o primeiro se situa no âmbito do gozo, sem barra, sem falta, enquanto o segundo remete ao que é subtraído do Outro, sendo assim o significante que comparece por causa da falta.

O sacrifício simbólico do falo está posto para quem fala, o que marcará a proibição do gozo. “A castração significa que é preciso que o gozo seja recusado, para que possa ser atingido na escala invertida da Lei do desejo” (Lacan, 1960a/1998, p. 841). Recusar o gozo é o mesmo que renunciar a ser o falo que ignora a falta do Outro e o toma como Outro absoluto. Ao desapegar-se do falo como objeto de identificação, o sujeito pode aceder aos seus representantes simbólicos, uma vez que o falo é “ausência presente, o qual vai impelir o desejo mais longe” (Maurano, 2001, p. 176).

O falo está, portanto, no centro da sexualidade do falante, uma vez que por sua presença significante ele lança o sujeito no desejo, ao preço da sua interdição como marca permanente de identificação e da circulação desse significante na economia das trocas intersubjetivas. De saída, o que funda a posição central do falo é a falta, condição de estruturação do sujeito como desejante. Para aqueles que pertencem ao sexo feminino, a falta que impele o desejo possibilita o acolhimento do ‘filho falo’, resposta à sua falta-a-ter. É assim que a criança cai no triângulo imaginário se identificando ao que supostamente viria responder à falta materna. Afinal, “se o desejo da mãe é o falo, a criança quer ser o falo para

satisfazê-lo” (Lacan, 1958a/1998, p. 700). No entanto, há aí uma insuficiência, pois a criança não poderá dar provas suficientes para aceder ao lugar de ser aquilo que a mãe deseja. Instala-se aí a divisão do desejo, que é provada no desejo do Outro, entre o falo que se gostaria de ser e o que de fato se tem para conceder ao Outro. A criança não tem o suficiente para ser o que gostaria. Para além dessa insuficiência, a operação da castração pela inserção do Nome-do-Pai, retirará o filho do lugar do falo e o colocará em falta, o que abrirá ao mesmo a possibilidade de desejar.

2.2. Entre falo e falta, a mascarada

A via do desejo abre-se para ambos os sexos, porém com uma distinção importante entre eles: não há desejo possível a eles que não passe pela ameaça de castração, bem como não há desejo para elas que não seja pautado na nostalgia da falta-a-ter (Lacan, 1958a/1998). É por essa indicação colhida por Lacan na obra freudiana que será abordada a divisão feminina entre o falo e a falta, a partir de um recurso utilizado de modo recorrente por uma mulher: a mascarada.

O falo estrutura o encontro entre os sexos em torno do ser e do ter e do jogo entre presença e ausência. E o uso da máscara como amparo necessário ao encontro com o parceiro, especialmente em se tratando do sujeito marcado pela nostalgia da falta-a-ter, não deixa de ser um velamento da falta fálica é efeito. Foi a psicanalista Joan Riviere, que, em 1929, escreveu o artigo *A feminilidade como máscara* para abordar o recurso à mascarada pelas mulheres. A pergunta que a guiou em sua escrita foi: “o que é a natureza essencial de uma feminilidade inteiramente desenvolvida?” (Riviere, 1929/2005, p. 22). Essa é uma questão freudiana por princípio, pois diz respeito ao enigma da feminilidade, ao ‘que quer uma mulher?’ que intrigou Freud e todos os psicanalistas que o seguiram. A resposta encontrada por Riviere foi, em síntese, que a feminilidade é usada por algumas mulheres –

aquelas que não chegaram ao ideal da genitalidade heterossexual – como recurso para mascarar a ansiedade de ser reconhecida pelo que tem. Para a autora, essas mulheres que usam a feminilidade como máscara escondem seu sadismo, rivalidade, revolta e desejo de se afirmarem superiores aos homens, no entanto, apreensivas por tê-los desafiado e temendo sua ira, apresentam-se com o disfarce de mulher castrada. Desejam ser reconhecidas pelo que têm, mas dissimulam o ter pelo jogo de sedução, na espera de causar o desejo dos homens. Riviere (1929/2005) menciona o sonho recorrente de uma analisante no qual pessoas usavam máscaras para evitar um desastre, para escapar ilesas. A máscara da feminilidade é um disfarce utilizado com a finalidade de escapar ao desastre que deixaria às claras o engodo de sua suposta supremacia masculina. Trata-se de uma tentativa de recobrir, não a falta-a-ter da mulher, mas justamente o ter, sua posição masculina, advinda do que ela havia tomado do pai.

Lacan retoma esse artigo e evidencia nele o valor significativo do falo, que opera para além das apreensões imediatas da percepção e fomenta o posicionamento do sujeito frente ao desejo e ao parceiro sexual. A mascarada será tomada por ele como possibilidade de recobrimento da castração feminina e como operador para viabilizar o encontro cômico entre os sexos (Lacan, 1957-58/1999). Na comédia, desfruta-se justamente do efeito do falo enquanto significativo que, mesmo fracassado, reveste-se do disfarce para emergir sustentado. O cômico está justamente nesse recobrimento mentiroso da castração. Isso faz com que Lacan conceba a articulação entre a mascarada e a comédia dos sexos, uma vez que o encontro entre os sexos acontece pela via do disfarce da castração e da exibição do que se supõe ser objeto do desejo do Outro, que aqui funciona como parceiro.

A realidade somente se faz possível por meio do significativo, que funciona mascarando a falta do que não se tem. Para tanto, é preciso parecer ter, o que é forjado por fantasias de condutas ideais para cada um dos sexos (Lacan, 1958a/1998). Se o encontro

sexual não é natural, há que se descobrir as artimanhas da sedução, que contém em si a dissimulação do que se quer elidir, a falta, o que concede a esse encontro um caráter de comicidade, pois expõe a duplicidade falo e falta. Nesse terreno, os sujeitos do sexo feminino, aqui tomados pelo significante mulher, carecem de um modo particular de disfarce.

Por mais paradoxal que possa parecer essa formulação, dizemos que é para ser o falo, isto é, o significante do desejo do Outro, que a mulher vai rejeitar uma parcela essencial da feminilidade, nomeadamente todos os seus atributos na mascarada (Lacan, 1958a/1998, p. 701).

Rejeitar os atributos da feminilidade é justamente rejeitar a inexistência do significante que caracterize a mulher como tal. Quais seriam os atributos da feminilidade? Todas as possibilidades de descrever os atributos femininos recairão em traços, objetos, artifícios fálicos, que apresentarão necessariamente o recobrimento da falta-a-ter, por isso não há atributo específico da feminilidade, assim como não há o significante do sexo feminino. Assim, rejeitar a feminilidade é encenar o ‘ser sem ter’, isto é, encarnar as insígnias fálicas como máscara e rejeitar o ser em falta e, a fim de se colocar numa posição de objeto desejável. Como a castração é da ordem do horror, faz-se necessário esse disfarce, que recoloca o falo em cena, recobrando o que não há por trás da máscara.

Esse recurso da mascarada é a primeira possibilidade de fazer-se mulher, e a clínica psicanalítica é recheada de variações desse artifício. Uma analisante, logo nas entrevistas preliminares, se apresenta contando seu modo de funcionar mascaradamente fálico. Referindo-se ao parceiro a quem desejava conquistar, mas o qual não abordava tão direta e insistentemente, disse: “Eu falava para minhas amigas: esse cara ainda vai ser meu, pode demorar, mas será meu. Elas me diziam: ‘Que isso! Como você sabe?’ e eu dizia: ‘Eu tenho o que ele quer, eu sou o que ele quer’”. Surpreende escutar a referência ao significante fálico

como mediador tanto do encontro sexual, quanto como fundamento da identificação. Ainda que ela não nomeie imediatamente o objeto que ela tem e que ela é, trata-se do falo, significante da falta, nome do desejo, do qual se reveste para atizar o desejo do parceiro.

A mulher não é o falo, mas sua possibilidade de ser amada e desejada se faz pela identificação ao falo, por meio da mascarada, pois é assim que ela pode convocar o desejante e o amante. Ela endereça sua demanda ao parceiro porque encontra nele o órgão viril, fetiche significante do seu desejo, posto que o objeto do desejo é fálico. Além disso, há uma coincidência e entre o objeto do desejo e do amor, por isso ser desejada e ser amada estão num mesmo registro. Freud (1926b/2014) já anunciara isso quando viu o valor do amor para a menina, pois que para ela a perda do amor tem um peso maior, equivalente à ameaça de castração para o menino. Soler (2005, p. 80) afirma que “o ser mulher sustenta-se duplamente no amor, na medida em que o ‘ser amada’ equivale a ‘ser o falo’, e também na medida em que só se ama a partir da própria falta”. Importa menos à mulher a satisfação sexual que ser amada e desejada, por isso a frigidez é mais tolerada pela mulher que pelo homem. Na estrutura, Freud já havia apontado uma certa frouxidão do recalque na mulher, o que a coloca em outra relação com o próprio corpo, diferente do homem, para quem o recalque inerente ao desejo é maior e a impotência mais difícil de suportar (Lacan, 1958a/1998).

Na comédia, o homem coloca em cena seu desejo pela via da degradação, tomando a mulher como fetiche, objeto degradado que sustenta sua virilidade. Se ele não é sem ter, faz-se necessário apresentar-se falicamente, sustentando também certo mascaramento da castração. Do ponto de vista do amor, ele espera da mulher que ela dê o que não tem, ao ser o falo para ele. Há para os homens uma disjunção entre amor e desejo, sendo que o amor tem um peso maior para as mulheres e o desejo para os homens, inclusive em se tratando de homossexualidade masculina e feminina (Lacan, 1958a/1998).

Os homens fantasiam um masoquismo feminino, que faz parceria ao seu modo fetichista de desejar ao tomar a parceira como objeto fetiche. É isso que faz Lacan (1960b/1998) desconectar o masoquismo feminino de uma característica propriamente feminina, tal como Freud o fez, situando-o do lado dos homens. Além disso, Soler (2005, p. 63), ao abordar essa questão do masoquismo feminino, mostra que uma das faces da mascarada é o masoquismo. Se por um lado a mascarada “reveste-se do brilho fálico para ser o objeto *agalmático* (...) que cativa o desejo [e] só retira seu poder da falta que inclui”, por outro lado, mascara-se de masoquista ostentando “a falta ou a dor, ou até a dor da falta”. Ao mostrar o avesso do brilho do objeto agalmático, ela se faz de castrada, sacrifica-se para submeter-se às condições de fazer-se objeto na fantasia do parceiro. É para o Outro, na esperança de dele receber o amor, que ela se mascara de masoquista. Soler (2005, p. 100) exclama “Pobreza feminina!”. Sim, é do lugar de pobre que a mulher tem como destino ser o falo pelo amor que pode receber de um homem. A preferência por fins passivos predomina, ainda que os artifícios para alcançá-los seja o uso ativo da máscara.

Esse modo de entrar na parceria amorosa, Lacan (1960b/1998) nomeará de erotomaníaco. Mas o que motiva a demanda de ser amada e desejada, na voz passiva, que move a sexualidade feminina? O ponto de partida é justamente a inexistência de um significante próprio ao feminino, algo que situe os falantes do sexo feminino em seu ser, afinal a saída edipiana apontada por Freud é justamente a espera do falo pelo pai, o que coloca a menina no mesmo registro fálico que o menino. Seguindo a via do significante fálico para todos, não sem sugerir que algo escapa desse registro, Lacan dirá, no texto precursor acerca da sexualidade feminina, *Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina*, que a mulher “representa o Outro absoluto” (1960b/1998, p. 741).

Outro absoluto é uma designação que retira uma mulher do registro fálico. Há algo que não se assenta na ordem do significante fálico, que faz com que uma mulher represente o Outro absoluto, o que

é dizer que ela não será nada de tudo que se possa dizer a seu respeito, que ela fica fora do simbólico, real no duplo sentido daquilo que não se pode dizer e daquilo que se goza de não-fálico, com o Outro absoluto (Soler, 2005, p. 41).

Há algo que escapa ao que pode ser dito, justamente porque não está no mesmo campo fálico em que se situam todos os falantes. Esse Outro absoluto se alinha do lado da mulher, antes mesmo que Lacan tenha concebido as fórmulas da sexuação. Na mesma direção, Lacan sugere que a conexão que ser amada possibilita a uma mulher ser Outro para ela mesma. Há algo de fora do significante, que a impede de saber de si, dizer o que é ser mulher, justamente por não haver um atributo que a represente. Por isso, ela não nasce pronta, será necessário tornar-se. Um dos modos de acesso ao feminino é o amor de um homem, que a fará ser o falo para ele, dando-lhe uma consistência de ser (Lacan, 1960b/1998). “O amor, portanto, deixa-a sozinha com sua *heteridade*, mas pode ao menos indexá-la pelo nome do amante, como Julieta, eternizada por Romeu, Isolda, por Tristão, ou Beatriz, por Dante” (Soler, 2005, p. 83). Nesse sentido, pela via amorosa e fálica ela encontra um lugar de existência, o que não a retira desse lugar solitário onde se depara com o campo da diferença absoluta, *héteros* que a ronda e com o qual o significante não conversa. Esse é o campo em que se pode entrever uma solidão afeita ao feminino, a ser desenvolvido no sexto capítulo.

Para retirá-la parcialmente desse lugar de falta do significante que a designe como mulher, é ao parceiro que ela recorre. Diz Lacan (1960b/1998, p. 741): “o homem serve aqui de conector para que a mulher se torne esse Outro para ela mesma, como o é para ele”. A conexão feita pelo parceiro é da ordem da inserção da parceira no funcionamento fálico,

desejante. Sobra aí um Outro que escapa a esse circuito e ao qual a parte que não se inscreve no terreno significativo resta à mulher. Defender-se desse Outro, como absoluto, é a tarefa desempenhada pela mascarada, que posiciona as mulheres no falicismo masculino. Mas nessa conexão, ela ama de forma erotomaniaca e ele ama de forma fetichista. A erotomania feminina a coloca como aquela que é desejada e amada, cumprindo assim sua função de objeto do Outro, enquanto o fetichismo masculino faz dela o falo desejado, numa tentativa de garantir o velamento da castração.

2.3 Édipo faz homem, não faz mulher: outra lógica para tratar do feminino

A abordagem lacaniana do Édipo se diferencia parcialmente da freudiana em função da presença de operadores distintos. Enquanto Freud parte do mito para compor um conceito universal, fazendo gravitar a neurose em torno do complexo de Édipo, Lacan, seguindo Freud, mas acompanhado de outros fundamentos, evidencia o que há de estrutural no romance edípiano. Por meio da primazia do significante, da noção de inconsciente estruturado como linguagem, Lacan (1956-57/1995) explicita o Édipo enquanto mito, ou seja, narrativa ficcional cuja estrutura é própria à verdade. A partir desse referencial, estrutura o Édipo em três tempos lógicos. No primeiro tempo, a criança é colocada em posição de ser ou não o falo da mãe, uma vez que, assujeitada ao desejo do Outro, experimenta a frustração imaginária do objeto real. No segundo tempo, a palavra do pai intervém privando a mãe do filho e indicando a este que o desejo dela se situa para além dele, fazendo operar a castração simbólica. Num terceiro tempo, o pai revela-se como o que tem o falo, potente, operando a privação do objeto simbólico e promovendo a identificação ao Ideal do eu, a partir do qual a criança recebe o título de propriedade para que faça uso de da sua virilidade num outro lugar (Lacan, 1957-58/1999).

Para a menina, esses três tempos coincidem, mas Lacan (1957-58/1999), partindo da constatação da castração, *Penisneid* (inveja do pênis) explicitada por Freud, apresenta três modalidades distintas desde a entrada até a saída do Édipo da menina, situando a frustração imaginária do objeto real como relativa à impossibilidade de a menina receber o pênis do pai. Diz também que a castração simbólica implica na renúncia ao clitóris como substituto tão importante quanto o pênis e que a privação real diz respeito ao filho, objeto simbólico que ela não recebe do pai. Essa privação é de fundamental importância no Édipo feminino, pois, pela abordagem freudiana, comparece na falta do pênis que a menina não recebeu da mãe e, na leitura lacaniana, no filho que ela não recebeu do pai, restando aí uma marca de falta que se soma à falta fundamental pelo fato de ser falante e pertencer ao universo dos castrados estruturalmente, dos que desejam porque no cerne do seu ser há a falta, falta-a-ser.

Ainda que nas mulheres não falte nada, uma vez que “no real não falta nada” (Lacan, 1962-63/2005, p. 205), a privação do objeto simbólico, essa falta-a-ter, incide promovendo um destino diferente dos homens, que por princípio se afastam do gozo proibido pela lei paterna, a fim de preservar justamente o mesmo objeto simbólico. Assim, para uma menina, além da castração, a privação do objeto simbólico comparece como balizador fundamental do Édipo feminino.

Para Freud, a menina torna-se mulher quando se coloca no lugar de esperar o falo, objeto simbólico, daquele que o tem, pela reivindicação. Lacan (1960b/1998) dirá que no lugar desse desejo de ter o falo (*Penisneid*), ela se identificará ao falo, será o falo simbolicamente com a finalidade de ser amada e desejada por um parceiro. Até aqui as saídas para a feminilidade se situam exatamente no campo fálico, uma vez que se trata do filho como substituto fálico ou da mascarada como acesso ao desejo do parceiro.

Essas são saídas fálicas, por isso não é suficiente dizer o Édipo faz uma mulher. Ser o falo, ser objeto de desejo para um homem não sustenta o gozo possível às mulheres. Ter

um filho também não, o que, diferentemente de Freud, foi questionado por Lacan: “convém indagar se a mediação fálica drena tudo o que pode se manifestar de pulsional na mulher” (1960b/1998, p. 739). Ser o falo ou ter um ‘filho falo’ são respostas que não dizem sobre “seu o possível ser *em* si, mas apenas sobre seu ser para o Outro” (Soler, 2005, p. 29). Tanto como identificação (ser) ao falo quanto como escolha do filho como falo (ter) são possibilidades fálicas que não alcançam a dimensão do Outro absoluto representado pela mulher. Por isso Lacan deduziu um desejo específico feminino, que excede a mascarada e a maternidade.

Colette Soler (2005) comenta o texto lacaniano *Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina*, dizendo que Lacan responde a pergunta freudiana “o que quer uma mulher?” ao colocar o desejo fora da busca do ter e da aspiração a ser. O propriamente feminino surge num gozo específico, que se avizinha ao gozo masculino, mas que é outra coisa. Em *Subversão do sujeito e dialética do desejo*, Lacan (1960a/1998, p. 838) diz que o falo simbólico não negativizável, grafado pelo *phi* maiúsculo (Φ), significante do gozo, explica “as particularidades da abordagem da sexualidade pela mulher”, o que parece dar pistas do que na mulher excede o campo do desejo e se endereça ao gozo. Enquanto o $-\phi$ é o falo enquanto significante do desejo, que advém do que falta ao Outro, o Φ é o falo situado no campo do gozo. A tentativa de Lacan é de avançar para além do rochedo de castração freudiano e, acreditando no adivinho Tirésias, começa a construir a noção de um gozo feminino que se destaca do campo do significante, da castração, engendradora do desejo.

A história de Tirésias, narrada por Ovídio (2003) no Livro Três de *Metamorfoses* conta que ele foi convocado por Júpiter a responder diante dele e de Juno, a quem provocara com essa questão: as mulheres tiram mais prazer do amor do que os homens? Tirésias podia responder a questão por haver sido homem e mulher, porque nasceu homem, fruto de duas serpentes, foi golpeado por elas e transformado em mulher por sete anos. Depois disso,

novamente viu as serpentes e recebeu os golpes, transformando-se em homem. Assim, conhecedor das duas condições, respondeu a pergunta de Júpiter afirmativamente, recebendo de Juno o castigo da cegueira. Como compensação, recebeu do Pai Todo-Poderoso o poder de prever o futuro.

Desse mito tão interessante, que articula cegueira, uma visão para além dos fenômenos imediatos, e o gozo feminino em comparação ao masculino, Lacan (1962-63/2005, p. 202) extrai desse sábio cego que vê longe, e que segundo ele deveria ser o padroeiro dos psicanalistas, uma indicação acerca do enigma feminino e sentencia:

A mulher revela-se superior no campo do gozo, uma vez que seu vínculo com o nó do desejo é bem mais frouxo. A falta, o sinal *menos* com que é marcada a função fálica no homem, é que faz com que sua ligação com o objeto tenha que passar pela negatização do falo e pelo complexo de castração, o status do $(- \varphi)$ no centro do desejo do homem, é isso que não constitui, para a mulher, o nó necessário.

A castração, responsável pela negativização do falo simbólico, empurra o homem rumo ao desejo, mas para a mulher o desejo comparece de outro modo, não todo gravitando em torno da castração. Seguindo a trilha freudiana, Lacan descobre mais uma duplicidade feminina, para além das já evidenciadas na divisão entre clitóris e vagina, mãe e pai como objetos de amor, que diz respeito ao que a divide entre um gozo referido ao falo e outro que a ele escapa.

Segundo Lacan (1960b/1998), a mulher dirige seu apego ao pênis real, ao parceiro sexual por quem espera ser amada erotomaniacamente. Esse parceiro viril, portador do falo de que ela é privada, só é assim reconhecido a partir da castração, daí a revelação do que há para além do falo: “é um amante castrado ou um homem morto (ou os dois em um) que, para a mulher, oculta-se por trás do véu para ali invocar sua adoração” (p. 742). Há aqui uma duplicidade: por um lado a mulher se dirige ao parceiro que tem, por outro lado espera um

homem castrado. Por não ter, o amante castrado a toma como seu falo, objeto do desejo fetichista.

À frente da cena encontra-se o parceiro no qual ela encontra o significante de seu desejo, enquanto atrás do véu está seu parceiro no amor. O desejo está explicitamente dirigido ao parceiro portador do ‘pênis real’, mas o amor está velado, dirigido ao íncubo ideal, que é o pesadelo provocado pelo demônio que assume forma masculina e tem relações sexuais com as mulheres enquanto elas dormem (Houaiss, 2001). É na condição de possuídas por esse Outro que pesa sobre elas que as mulheres adoram o que está do outro lado do véu. Esse demônio parece evocar algo da ordem de um gozo, situado além do que se passa à frente do véu (Lacan, 1960b/1998).

Muitas vezes essas elaborações acerca do gozo feminino parecem intangíveis do ponto de vista da experiência e, de fato, são construções que visam tangenciar o indizível por meio de uma abordagem lógica, o que vai se explicitando cada vez mais no ensino de Lacan. Tendo em vista a diferença entre o que se elabora teoricamente e o que se dá no nível da experiência, certa vez uma analisante relatou um sonho que pareceu se aproximar muito dessa complexa abordagem do íncubo ideal.

Era um sujeito do sexo feminino que recentemente havia perdido o marido com quem vivera mais de vinte anos um encontro bastante intenso em vários sentidos, especialmente no âmbito do amor e do desejo sexual. Após o falecimento dele, passados alguns meses ela inicia uma análise tratando do vazio deixado pelo parceiro, bem como do que restara de desejo sexual que não encontrava nenhum modo de escoamento. Em dada sessão, relata o seguinte sonho, chamado por ela de pesadelo: uma pessoa, vestindo uma luz muito forte, parecendo um demônio, se apresenta a ela sobre seu corpo, tentando penetrá-la. Aterrorizada, ela tenta chamar alguém, mas o demônio lhe diz: “você não queria que eu viesse, então não grite!”. Ela se acalma ao ver no pescoço desse ser uma medalha de santo e

entende que não deveria ser o demônio. Disse não ter tido prazer, mas fora tomada de um pavor ao qual associou seu desejo sexual, mas do qual restou uma forte sensação de ter sido possuída.

Partindo da premissa lacaniana de que a interpretação vem pronta do Outro (Lacan, 1964/1998), esse relato impressiona por se alinhar à elaboração teórica acerca do íncubo para uma mulher. Tomada pelo amante castrado, morto, íncubo, numa posição que excede o prazer, uma mulher pode localizar nesse campo diferente do fálico. Seria esse um gozo fora do simbólico, se o que se pode depreender dele é colocado em palavras pelo próprio relato do sonho? Essa é uma questão que diz respeito justamente à distância entre o que Lacan (1972-73/2008) dirá sobre um gozo que só pode ser experimentado, do qual não se pode dizer, e um gozo fálico, limitado pelo significante.

2.4. O campo do feminino a partir da sexuação

A sexualidade passa pelos artifícios fálicos com os quais os falantes se travestem numa tentativa de consistirem, bancando o homem ou a mulher. Desse lugar dirigem-se ao parceiro sexual jogando com a castração, e posicionam-se a partir do ser ou ter o falo. Já a sexuação consiste num modo de abordagem que interroga os efeitos da diferença sexual sobre os sujeitos para além da distinção anatômica entre os sexos, questionando qualquer falante acerca da sua posição frente ao gozo. Para além da relação do falante com satisfação sexual, há algo que impõe a homens e mulheres duas possibilidades de gozo, um masculino e outro feminino (Maurano, 2011).

Essa abordagem da duplicidade de gozos inicia-se justamente quando Lacan (Lacan, 1960b/1998) coloca em questão a sexualidade feminina. Após esse momento, ao avançar nas elaborações rumo ao que não se circunscreve ao simbólico, aproxima-se do real e do campo do gozo, extraindo um saber sobre o feminino do qual só se pode deduzir pelo que resta

atravessado na pena dos poetas e dos místicos, e que não se atém aos sujeitos pertencentes anatomicamente ao sexo feminino. Para isso, recorre à lógica e à matemática, compatíveis com o discurso psicanalítico justamente porque atingem um real (Lacan, 1972-73/2008).

Como se dá a castração para as mulheres? Há diferença entre homens e mulheres no que diz respeito à castração? Uma resposta possível a essas questões é a afirmação de Lacan (1972-73/2008, p. 45), quando diz que “a essência da mulher não está na castração”. Estranha essa referência à essência, pois para a psicanálise a essência só pode ser pensada a partir da falta, a essência de todo falante é a falta, daí a designação falta-a-ser, necessariamente articulada à castração. Considerando a falta como essência fundamental, a afirmação de Lacan situa a falta-a-ser da mulher não circunscrita apenas à castração. Mas não é justamente a castração o que marca as mulheres como aquelas que são sem tê-lo, o falo? Dessa aparente contradição, Lacan inicia uma abordagem do feminino que contém a participação da função fálica, aquela para a qual a castração funda o gozo dos falantes, mas que vai além dela, indicando um gozo a mais.

2.4.1. A duplicidade dos gozos

O assassinato do Pai da horda primeva, gozador de todas as mulheres, instaurou a Lei simbólica que interdito os filhos de repetirem seu (mal)feito (Freud, 1911/2012). O mito freudiano *Totem e tabu* diz da origem da civilização humana, a partir da interdição do gozo, cuja consequência mais importante é justamente a fundação da ordem simbólica, que mobiliza o desejo a partir da castração e coloca em operação a função fálica. Se o falo é o significante da falta para todo falante, a função fálica é um modo de escrever, a partir da matemática, o gozo sexual. Lacan (1972-73/2008, p. 31) escreve a função fálica com o *phi* maiúsculo, Φ , com o qual expressa “o que a relação do significante com o gozo produz”, sendo que o Φ é a função chamada castração. Assim, a função fálica diz respeito à submissão

à castração, produzida pela relação entre significante e gozo, pois o gozo sexual está articulado ao significante sofrendo por isso os efeitos da castração.

O Pai gozador é a exceção, o único que pôde gozar sem passar pela castração, por isso a função fálica não está em operação para ele, visto que encarna miticamente o gozo sem a presença do significante. O Pai não castrado deixou como herança a riqueza do significante, que impossibilita o acesso ao gozo mítico mas abre os caminhos para o gozo sexual a partir da castração. Lacan (1972/2003) segue Freud até esse ponto, mas se posiciona diferente quanto às mulheres, dizendo:

eu não imporá às mulheres a obrigação de toesar pelo calçador [*chaussoir*] da castração o estojinho [*gaine*] encantador que elas não elevam ao significante, mesmo que o calçador, por outro lado, ajude não somente o significante, mas também o pé (p. 465).

Essa frase chistosa é um modo encontrado por Lacan para dizer que a castração não pode ser tomada como medida para as mulheres tal como é para os homens, pois a vagina não é o significante do sexo feminino. Mas quando diz que o calçador ajuda o significante e o pé, podemos extrair daí que a castração cumpre sim sua função para as mulheres, mas não é suficiente para estabelecer uma sentença que as universalize, tal como acontece com a função fálica, que se inscreve para todos os falantes. A partir desse passo além de Freud, Lacan apresenta não os predicados de homens e mulheres, mas a distribuição dos falantes em duas metades, que apesar de nomeadas masculina e feminina, concernem a qualquer um, para além da inscrição anatômica do sexo, haja vista sua determinação discursiva. Esse é o quadro apresentado no *Seminário 20*:

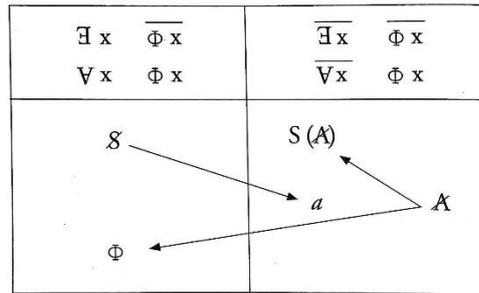


Figura 2: Recuperada de Lacan (1972-73/2008, p. 84)

Do lado masculino, existe uma exceção fundada pelo Pai gozador, não castrado, que é escrita com $\exists x.\overline{\Phi x}$, onde se lê existe um x para o qual a função fálica não opera, indicada pela barra acima do quantificador existencial. A partir dessa primeira existência, pode-se afirmar o universal: a função fálica, isto é, a castração funciona para todo falante, escrito $\forall x.\Phi x$. Do lado masculino das fórmulas da sexuação, situa-se o todo, referido ao gozo fálico, que é narcísico por não se relacionar com a diferença do Outro. Por ser o gozo que não necessita do Outro, é o gozo do Um, sustentado no falo. Abaixo das fórmulas proposicionais do quadro da sexuação, há o $\$$ e o Φ , este último sendo alvo do que vem do lado feminino. Do sujeito barrado sai um vetor que se dirige ao a , do lado feminino, o que expressa o modo fetichista de abordar o objeto causa do desejo, uma vez que o sujeito busca no objeto a resposta para sua castração (Lacan, 1972-73/2008).

Do lado do Um fálico, goza-se do sentido, da linguagem, o que é da ordem do necessário, “não pára de se escrever” e diz respeito ao que insiste em ser simbolizado (Lacan, 1972-73/2008, p. 155). Não é possível ser falante e não se submeter ao império da palavra, daí o gozo fálico inscrever-se no âmbito do necessário, porque a linguagem é insistente em circunscrever o real. Como não é possível ao simbólico abarcar todo o real, visto que este “não pára de não se escrever”, resta ao falante sofrer os efeitos da inexistência da relação sexual, que não possibilita de dois fazer um. Apesar disso, o neurótico envereda-se no gozo fálico por não querer saber nada acerca da verdade, que contém em si o furo de onde se instala o falante. Trata-se da falta de um significante no campo do Outro, que produz como

consequência a desproporção entre os sexos, fazendo o gozo fálico falhar e a relação sexual ser da ordem do impossível.

Do lado feminino está o gozo suplementar. Nas fórmulas proposicionais, parte superior do quadro acima, do lado direito está o que diz respeito à posição feminina. Inicialmente há a negação de uma exceção, pois não há uma mulher para a qual a função fálica não incida, afinal isso seria supor um gozo mítico para uma mulher, que poderia ser pensada como A mulher. “Não há A mulher, artigo definido para designar o universal. Não há A mulher pois (...) por sua essência ela não é toda” (Lacan, 1972-73/2008, p. 79). Daí a escrita da fórmula $\overline{\exists x. \Phi x}$, lida como não existe x para quem a função fálica não funciona, o que significa dizer que não há mulher que não esteja sujeita à castração. Articulada a esse existente, o universal também será negado, pois a mulher é não-toda submetida à função fálica. Assim,

é na medida em que há no $\overline{\exists x. \Phi x}$ o vazio, a falta, a ausência de seja o que for que negue a função fálica, que, inversamente, não há nada a não ser o *não-todo* na posição da mulher em relação à função fálica (Lacan, 1971-72/2012, p. 198).

Para os sujeitos que se posicionam do lado feminino, a castração opera, mas não totalmente e qualquer falante pode colocar-se desse lado, pois “quando se é macho (...) pode-se também colocar-se do lado do não-todo” (p. 81). Esses sujeitos não estão fora da função fálica, mas estão *não-todo* nela, pois a castração não é sua essência. Há aí mais uma expressão da duplicidade própria à posição feminina, que goza falicamente, mas também goza para além do falo.

O modo como cada sujeito posicionado do lado feminino frequenta o gozo para além do falo é singular e dele “talvez ela mesma não saiba nada a não ser que o experimenta” (1972-73/2008, p. 80). Essa experiência tangencia o que “não pára de não se escrever”, ou seja, algo da ordem de um real indizível. O que se experimenta sem tangenciar com as

palavras promove a ausência, referente ao que está fora do sentido, lugar feminino. A ausência, já anunciada em *Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina*, é um dos pólos a partir do qual a mulher goza, o outro estando limitado à sensibilidade. Da ausência Lacan já havia entrevisto algo que escapa ao centro da sexualidade, localizada no falo, a partir do qual uma mulher demanda uma parceria amorosa. “Ausência – é o que lhe permite deixar aquilo por cujo meio ela não participa disso, na ausência que não é menos gozo por ser ausência de gozo, *gozoausência [jouissabsence]*” (Lacan, 1971-72/2012, p. 118). O gozo feminino está entre centro (fálico) e ausência, ou seja, fora do campo simbólico, ou entre pura ausência e pura sensibilidade.

No quadro da sexuação onde Lacan situa as posições masculina e feminina, ele escreve, abaixo das fórmulas proposicionais à direita, a divisão de gozo d'A mulher, com um vetor dirigindo-se ao Φ (falo) e outra ao $S(A)$. Dirigir-se ao falo diz respeito ao desejo pelo parceiro, localizando seu gozo na função fálica, gozo a partir do centro, da sensibilidade. Por outro lado, o vetor que aponta o significante da falta no Outro, $S(A)$, indica que parte do gozo feminino se localiza nesse ponto de falta, de ausência.

Em *O Aturdido*, Lacan faz entrever que o gozo a mais pelo qual a mulher é ultrapassada, tal como afirmou Tirésias, produz duas consequências. A primeira delas é que uma mulher quer ser reconhecida como única, daí a impossibilidade de universalizar um saber que possa abarcar todas as que se colocam nessa posição. A segunda é que a uma mulher faz parceria com a solidão, mesmo satisfazendo sua exigência amorosa. Essa afirmação tão pontual de Lacan (1972/2003), na qual denuncia a parceria feminina com a solidão, indica a insuficiência do amor, contingência importante para permitir o encontro entre os parceiros. Localizado entre o impossível da relação sexual e a insistência da necessidade em se escrever, o amor é o que entra como suplência frente à inexistência da

relação sexual. Mas e a solidão, que parceira é essa que parece atrair uma mulher para além do amor?

A psicanalista Daniela Chatelard (comunicação pessoal, 26 de agosto de 2015) apresenta uma leitura dessa duplicidade feminina, indicando que uma mulher engana seu parceiro com a solidão. A suposta fidelidade ao homem encobre a parceria com a solidão e seu arrebatamento por ela, o que se alinha à duplicidade dos gozos que a divide. De um lado ela faz-se objeto do parceiro, pela via do amor, por outro, goza da solidão. O gozo relativo ao parceiro situa-se na direção que A mulher faz ao Φ , portanto trata-se de gozo fálico. Por outro lado, a parceria com a solidão parece situar-se na ligação que ela estabelece com o significante da falta no Outro, $S(A)$, que faz com que algo do fora do campo do sentido compareça nessa parceria, daí um gozo suplementar ao gozo fálico.

Parte 2 – A Solidão e suas versões

Capítulo 3. Solidão: da Angústia ao Desejo

*Nascer e morrer são experiências de solidão.
Nascemos sozinhos e morremos sozinhos. Nada é
tão grave quanto essa primeira imersão na
solidão que é nascer, a não ser esta outra queda
no desconhecido que é morrer.
(O labirinto da solidão, Octávio Paz)*

Ao tratar do gozo feminino, Lacan (1972/2003) faz entrever a parceria entre uma mulher e a solidão, ao lado da união com o parceiro. De um lado o amor, que permite o encontro, apesar da impossibilidade de haver relação sexual, de outro lado, a solidão. Indagar acerca da solidão, que não é um conceito psicanalítico para Freud e Lacan, é parte da proposta desta pesquisa, com vistas à possibilidade de sua articulação com o feminino.

Na psicanálise, a solidão foi tema explorado pela tradição inglesa, especialmente por Melanie Klein e D. W. Winnicott, no entanto, o recorte escolhido para este trabalho recolhe das obras de Freud e Lacan, bem como psicanalistas que se referenciam nesses autores, articulações clínicas e teóricas que podem lançar luz ao tema da solidão. Seguindo essa tradição, alguns conceitos fundamentais se articulam à solidão, tais como desamparo, angústia, alienação e separação, frustração, privação e castração, entre outros.

Na obra freudiana são poucos os momentos em que esse significante comparece, sendo que o mais destacado na literatura psicanalítica é o que se situa no texto *O Inquietante (Das Unheimliche)*, em que Freud (1919/2010, p. 274) pergunta: “Além disso, de onde procede a *Unheimlichkeit* do silêncio, da solidão, da escuridão?” e, ao final da explanação responde que os mesmos participam da angústia infantil, da qual a maioria das pessoas não se liberta inteiramente. Antes desse momento, nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, e na Conferência *A Angústia*, Freud aborda a angústia infantil como expressão

da falta que a criança sente do objeto de amor e diz que o adulto neurótico se comporta tal como a criança angustiada: “começa a temer quando fica só, isto é, sem uma pessoa de cujo amor acredita estar seguro, e a querer atenuar essa angústia com as medidas mais pueris” (1905/2016, p. 146).

Essas raras menções freudianas à solidão já nos indicam um terreno fértil para traçar o que o psicanalista francês Paul-Laurent Assoun (1998) chamou de metapsicologia da solidão. A tríade freudiana que faz a cadeia associativa entre o *Unheimlichkeit*, a ausência da voz (silêncio) a ausência do olhar (escuridão) e a ausência do objeto amado (a solidão) oferece uma primeira indicação de que a solidão não é puro isolamento, é a presença invasiva da alteridade oculta que retorna na cena do visível. Solidão é ausência do objeto amado que marca a presença do estranho, por isso causa de angústia. Em *Inibição, Sintoma e Angústia*, trabalho fundamental em que revisa sua teorização sobre a angústia, Freud (1926b/2014) remete a causação da angústia ao medo do perigo e esse, em seu núcleo, ao desamparo. O estado de desamparo é um modo de se pensar a solidão? Seria o desamparo uma experiência de solidão na origem do humano?

3.1- Desamparo e solidão estrutural

*Agora eu conheço esse grande susto de estar viva, tendo como único amparo exatamente o desamparo de estar viva.
(A descoberta do mundo, Clarice Lispector)*

Para investigar os primórdios do aparelho psíquico, primeiro tempo em que a condição de desarvoramento absoluto se apresenta, Freud (1895/1987) escreve o *Projeto para uma Psicologia Científica*. Dentre as várias elaborações que articulam os processos psíquicos às quantidades que promovem o movimento e o repouso dos neurônios, uma parte

desse texto se destaca por tratar do ponto mítico do primeiro encontro com o Outro – momento em que Freud aborda a experiência de satisfação. Na origem do *infans*, a excitação experimentada incita uma descarga, “uma urgência que é liberada pela via motora”, por meio do grito, alteração interna que ainda não é dirigida a um outro, e que não produz o alívio do estímulo que o provoca, a não ser que uma *ação específica* intervenha promovendo alteração no mundo externo. Diz Freud:

O organismo humano é, a princípio, incapaz de promover essa ação específica. Ela se efetua por *ajuda alheia*, quando a atenção de uma pessoa experiente é voltada para um estado infantil por descarga através da via de alteração interna. Essa via de descarga adquire, assim, a importantíssima função secundária da *comunicação*, e o desamparo inicial dos seres humanos é a *fonte primordial* de todos os *motivos morais* (1895/1987, p. 336).

Essa incapacidade de responder à excitação e satisfazer-se por si mesmo parece descrever a condição absolutamente solitária que está presente no desamparo inicial. A solidão do *infans* se apresenta no desamparo e na expectativa, necessária para que ele viva, de que uma ação específica advenha de um semelhante. Nesse pequeno trecho, Freud já anuncia a inexorável precariedade do humano, bem como as complicações daí decorrentes, aqui chamadas de ‘motivos morais’. A impossibilidade de o aparelho psíquico promover por si mesmo a descarga das excitações e experimentar a satisfação caracteriza a insuficiência constitutiva do humano, engendrando seu enlaçamento ao Outro, lugar de onde poderá advir a satisfação, o movimento, a sobrevivência. Da alteridade poderá vir um sopro de vida que conduzirá o ser à condição fugidia de sujeito. Segundo Freud,

o complexo do ser humano semelhante se divide em dois componentes, dos quais um produz uma impressão por sua estrutura constante e permanece unido como uma *coisa*, enquanto o outro pode ser *compreendido* por meio da atividade da memória –

isto é, pode ser rastreado até as informações sobre o próprio corpo do sujeito (1895/1987, p. 348).

Mais adiante, no *Projeto*, esse complexo acima descrito é decomposto em um componente não assimilável e outro conhecido pela experiência do ego. De um lado, essa estrutura constante, coesa e inassimilável, nomeada por Freud de *coisa*, e de outro um componente que pode ser recordado, compreendido, rastreado pela memória corporal. Na divisão do complexo, Freud articula ao mesmo tempo o “à-parte e a similitude, a separação e a identidade” (Lacan, 1959-60/1997, p. 68). O complexo do semelhante, ou do próximo (*Nebenmensch*) apresenta uma duplicidade que institui a divisão entre o campo das representações primitivas, cujo destino será regular as leis do prazer e desprazer, bem como forjar a similitude e a identidade, mas também separa, deixa algo à parte, de fora desse campo: a *coisa*, *das Ding*. Em função de estar separada e exterior ao que pode ser compreendido, essa face do objeto é estranha, pois “Para o Eu, o que é mau e o que é forasteiro, que se acha de fora, são idênticos inicialmente” (Freud, 1925b/2011, p. 252).

O que está fora do Eu é justamente o *Nebenmensch*, o complexo do ser humano semelhante, que tanto é objeto satisfatório, quanto hostil. Ao estabelecer as coordenadas que articulam o vivente à realidade, Freud (1895/1987) duplicou esse exterior em coisa (*das Ding*) e atributo, elemento mutável e passível de ser inscrito na memória. “O mundo freudiano, ou seja, o da nossa experiência comporta que é esse objeto, *das Ding*, enquanto Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar. Não é ele que reencontramos, mas suas coordenadas de prazer” (Lacan, 1959-60/1997, p.69). *Das Ding* é a face inassimilável da realidade, é esse Outro absoluto, estranho, que funciona como referência que norteia o movimento em busca do reencontro com alguma satisfação.

Esse laço orientará a tendência a repetir, a trilhar os mesmos caminhos a partir dos quais foram estabelecidas as representações que ligam o sujeito ao objeto satisfatório.

Dirigir-se ao Outro absoluto equivale à tentativa de reencontrar *das Ding*, tal como Freud descreve a Fliess, na Carta 52, a propósito do ataque histérico: “Os ataques de vertigem e acessos de choro – tudo isso tem como alvo *uma outra pessoa* – mas, na sua maior parte, uma pessoa pré-histórica, inesquecível, que nunca é igualada por nenhuma outra posterior” (Freud, 1896/1987, p. 259). Sendo pré-histórica, *das Ding* é exterior ao campo da organização simbólica, por isso está no centro do mundo subjetivo, excluída das relações significantes, portanto estranha, alheia às representações (Lacan, 1959-60/1997).

Das Ding, esse Outro absoluto, pré-histórico, não oferece toda a satisfação almejada, aliás, oferece o desconhecido, o enigma, o inassimilável. *Das Ding* é a face do Outro que, por não responder, incita a tentativa de reencontro com a satisfação alucinada. Poderíamos pensar essa duplicidade do complexo do próximo em Freud como dividindo o sujeito entre a companhia possível do simbólico e a solidão inevitável do real? Talvez seja nessa divisão que a solidão também se apresente originariamente, fundando, por um lado, a dependência do objeto amado, cuja ausência promove a solidão e, por outro lado, inaugurando um lugar de onde nenhum grito será escutado, lugar solitário por excelência.

A solidão estrutural, de *das Ding*, é a solidão desse Outro inesquecível, pré-histórico, que anuncia, do princípio ao fim, que não é possível eliminar radicalmente a solidão do irrepresentável. Esse centro não banhado de significantes é um vazio de representações que funda o lugar da solidão por excelência. *Das Ding* oferece a medida da solidão estrutural, isso porque é *Fremd*, estranha, impossível de tornar-se representável. Além dessa solidão estruturalmente originária, resto irrepresentável, há outra, localizável no terreno do significante, do Outro simbólico. É esta solidão que emerge por efeito da ausência do objeto amado, tal como Freud (1926b/2014) anuncia quando trata da angústia como reação ao perigo de perder o objeto e expectativa da reedição da primitiva situação traumática do desamparo.

Nas situações em que uma enorme tensão é gerada e o excesso libidinal não encontra descarga, o que se experimenta é a expectativa de que o estado de desamparo inicial se reproduza, o que suscita o afeto de angústia. Essa situação descreve a reedição, ao longo da vida, do que se passa em seus primórdios, com o *infans* (Freud, 1895/1987; 1926b/2014).

O desamparo psíquico é efeito da prematuridade humana, em função da qual a dependência da *ação específica* do Outro é engendrada. A importância vital do Outro faz com que a ameaça de perder o objeto seja equivalente à ameaça de perder a vida. Freud (1926b/2014, p. 75) concebe o desamparo como efeito de uma condição biológica que prolonga a dependência do bebê humano, uma vez que a vida intrauterina é breve e o recém-nascido, comparado à maioria dos animais, nasce menos pronto do que eles. Se o Eu é imaturo, aumenta o perigo do desamparo a dependência dos primeiros anos da infância, por isso, o valor do objeto amado e protetor é bastante aumentado, criando “a necessidade de ser amado, que jamais abandona o ser humano”, bem como os problemas morais daí advindos.

A prematuridade impede que o *infans* encontre por ele mesmo escoamento do excesso pulsional. A impossibilidade de representar psiquicamente toda a carga das pulsões faz esse estado original de desamparo ser traumático. No desamparo, experimenta-se a condição solitária, sem recurso, diante do que é invasivo. Mas de que se trata esse excesso que invade o recém-nascido? O desamparo material o expõe ao excesso dos perigos advindos da realidade ou “perigo real”, perigos que ameaçam a vida, que impossibilitam a sobrevivência por seus próprios meios, uma vez que sua condição é de prematuração (Freud, 1926b/2014). Além disso, há o excesso pulsional, que o recém-nascido também não encontra recursos para descarregar sem a ajuda alheia. Porém Lacan (1958-59/2016) amplia o escopo do desamparo, concebendo-o como falta de recursos mais primitiva diante do desejo do Outro.

Ante a presença primitiva do desejo do Outro como obscuro e opaco, o sujeito encontra-se sem recursos, *hilflos*. A *Hilflosigkeit* – emprego o termo de Freud – (...), o desamparo do sujeito. Aí se encontra o fundamento do que, na análise, foi explorado, experimentado, situado como a experiência traumática. (Lacan, 1958-59/2016, p. 26)

Enquanto Freud enfatiza o desamparo como traumático por efeito do que ameaça a vida em sua face material e pulsional, Lacan localiza esse excesso a partir da presença do Outro que, para garantir a sobrevivência frente à fragilidade do recém-nascido, o invade com seu desejo. A alegoria do louva-a-deus gigante é uma bela ilustração do desamparo. Apresentando-se mascaradamente como um dócil animal, com patas dianteiras unidas junto à cabeça, o louva-a-deus fêmea pode decepar o macho no acasalamento. Lacan (1962-63/2005) transforma esse fato em uma fábula, na qual ele se apresenta diante de um louva-a-deus gigante, recoberto de uma máscara que ele próprio desconhecia. Não podia ficar tranquilo, pois corria o risco de ser devorado pelo animal gigante. Quem sou eu diante do desejo do Outro? Este é o estado de desamparo que se vive ante o desejo do Outro, cuja “condição não é contingente, não depende de um acidente qualquer (...), ela é constituinte da inserção do sujeito na linguagem e na sua relação ao desejo do Outro” (Pereira, 1997, p. 34).

O estado de desamparo inicial, cuja solidão é avassaladora, inaugura a urgência do ancoramento do pequeno *infans* no campo do Outro. O grito é inicialmente “o puro gozo sem fissura, o gozo do ser vivo; e só a partir da introdução da presença e do desejo do Outro que o grito passará ao nível da cadeia significativa, que se tornará demanda” (Chatelard, 2005, p. 57). Ainda que não haja uma marcação temporal para esse encontro, uma vez que antes mesmo de nascer o bebê já está imerso no universo simbólico, miticamente podemos pensar no grito como esse ponto zero, grito de solidão estrutural a partir do qual se instaura

a presença do Outro conferindo-lhe os significantes que o retiram da condição de ser vivo, inaugurando o universo simbólico do sujeito por meio da alienação. Segundo Lacan (1958-59/2016, p. 32):

Há, com efeito, nesse Outro um algo que sempre põe o sujeito a certa distância de seu ser e que faz com que ele nunca se reúna com esse ser, com que só possa alcançá-lo nessa metonímia do ser no sujeito que é o desejo.

O Outro retira o gozo do ser vivo, uma vez que se assim permanecer não subsistirá. Essa condição de ser (que é nada, que não é) seria o lugar mítico da solidão na origem, mas não se sustenta enquanto tal porque o bebê, ao se apresentar como ser, por meio do grito, imediatamente já é alçado ao campo do Outro. Se não o for, restará invadido pelo excesso pulsional, traumático por conter o furo no sentido, furo de *das Ding*, a partir do qual o grito de solidão é lançado. Assim, o ser existe enquanto tal somente no tempo mítico do grito, expressão da sua solidão estrutural. Desde que seja atravessado pela ação específica do Outro, deixa de ser só e é tomado no laço que o fará sujeito.

3.2- Alienação, separação e solidão

*“Se te é impossível viver só, nasceste escravo. (...)
A morte é uma libertação porque morrer é não precisar de outrem”.*
(O livro do desassossego, Bernardo Soares)

O grito da solidão original é acolhido pelo campo do Outro, no registro do significante, promovendo o início da passagem de ser a sujeito. Diz Lacan: “Que o Outro seja para o sujeito o lugar de sua causa significante só faz explicar, aqui, a razão por que nenhum sujeito pode ser causa de si mesmo” (1960c/1998, p. 855). O sujeito não é causa de si mesmo porque é efeito do significante, advindo do Outro que responde ao grito transformando-o em apelo e banhando o *infans* na linguagem. A partir daí, está deflagrada a

operação de alienação ao significante, à qual o sujeito está condenado. O grito só será significante, neste caso o primeiro (S_1), a partir da ação específica do Outro (S_2) que, ao escutá-lo e inseri-lo na rede simbólica, interpretando-o como demanda, lhe dá o lugar de onde o sujeito será representado para outro significante. Forma-se, então, o primeiro par da cadeia significante S_1-S_2 . O campo do Outro inaugura a cadeia significante por meio da oferta do saber, S_2 , que nomeia retroativamente o S_1 , significante mestre.

O bebê cede o grito, o Outro cede o significante. Do lugar do ser vivo que grita, ele é nada, porém o significante no lugar do Outro o fará surgir, representado entre um significante e outro. Não se trata mais de ser, mas da *afânise* do sujeito. Diz Lacan (1964/1998, p. 199):

A alienação consiste nesse *vel* que (...) condena o sujeito a só aparecer nessa divisão que venho, me parece, de articular suficientemente ao dizer que se ele aparece de um lado como sentido, produzido pelo significante, do outro ele aparece como *afânise*.

A alienação é articulada à separação, duas operações que se referem, respectivamente, à reunião e à interseção na teoria dos conjuntos na lógica matemática. Nesse fragmento citado acima, Lacan diz que o sujeito aparece como *afânise* na operação de alienação. Esse termo foi utilizado por Ernest Jones para referir-se ao desaparecimento do desejo, “algo bastante absurdo”, nos termos lacanianos. Se é absurdo pensar o desaparecimento do desejo, não o é conceber o desaparecimento do sujeito quando ele está fora do campo do significante, no qual o sentido se produz.

O termo *vel*, traduzido para o português como a conjunção ‘ou’, vem do latim e tem três usos, expostos sinteticamente no Seminário 11, *Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise*, e de modo mais desenvolvido no comentário do texto laciano feito por Colette Soler (1997). Trata-se de articular elementos de dois conjuntos para escolher entre um *ou* outro. Dos três usos para o *vel*, o primeiro é o de exclusão, em que a escolha por um conjunto

exclui o outro, o segundo é o *vel* de união, em que a escolha pode ser feita pelos dois conjuntos ao mesmo tempo, já o terceiro *vel*, que Lacan utiliza para operar na alienação, é o de uma escolha forçada porque só há possibilidade de uma única escolha entre os conjuntos.

Lacan (1960c/1998; 1964/1998) retoma a metáfora acerca da escolha que se faz diante de um ladrão entre “a bolsa ou a vida”, para compará-la à escolha forçada que está em jogo na alienação. Se se escolhe a bolsa, perde-se a vida e a bolsa. Do mesmo modo, entre os conjuntos do ser e do Outro, escolhendo o ser, o sujeito desaparecerá, pois só lhe é possível ser enquanto fígado pela linguagem. A alienação impõe, assim, uma escolha que necessariamente implica perda. “Escolhemos o ser, o sujeito desaparece, ele nos escapa, cai no não-senso – escolhemos o sentido, e o sentido só subsiste decepado dessa parte de não-senso que é, falando propriamente, o que constitui na realização do sujeito, o inconsciente” (1964/1998, p. 200).

Seria a escolha pelo ser uma escolha pela solidão, solidão do ser? Talvez essa seja a escolha do autista, que se recusa a alienar-se à voz do Outro, não concedendo o primeiro ‘sim’ que o faria nascer como sujeito do inconsciente, alienado ao significante (Catão e Vivès, 2011). Antes de nascer como sujeito, no campo do Outro, antes de coagular-se em significante, o ser é nada, puro gozo, que será perdido se a escolha for pelo sentido. A alienação é uma operação que faz a passagem do vivente, em sua solidão estrutural para a assunção do defeito que está posto para todo aquele que é atravessado pelo sexo, pelo corte que faz o corpo não ser naturalmente dado à satisfação instintual.

É isso que Lacan (1964/1998) mostra ao recobrir as duas faltas às quais o sujeito está submetido: uma, anterior, é a falta real, que impede que encontremos o complemento, a metade sexual que faria de dois, um. Essa falta é aquela que é perdida enquanto organismo vivo, trata-se da perda de gozo ao situar-se no campo da linguagem, deixando de ser (sendo falta-a-ser) para assujeitar-se às suas leis, de onde não será possível a satisfação plena. A

outra falta é a própria dependência do significante, decorrente da primeira. É em função da natureza em falta que resta ao sujeito o significante, de onde poderão ser oferecidas as condições de satisfação, mas apenas parcialmente, e de maneira fugaz.

Se a alienação é a operação que designa o sujeito causado pelo significante, podemos pensar que ela destitui a solidão do ser e ampara o sujeito entre os significantes que, mais que fazer-lhe companhia e retirá-lo da solidão, apresentam-no como produto de sua articulação. Por isso o sujeito não é solitário, e sim dividido entre significantes, é consequência evanescente de ser representado por um significante para outro significante. No entanto, o significante que faz surgir o sujeito o reduz a ser apenas um significante, petrificando-o, causando o fechamento do inconsciente, fazendo-o desaparecer, por isso é uma escolha que implica a vida amputada de liberdade, tal como o escravo que escolhe entre a vida e a liberdade. Há somente uma escolha: a vida sem liberdade. Esse é o fator letal em jogo na alienação. (Lacan, 1964/1998).

Se a escolha é entre a liberdade ou a morte, é possível escolher os dois, pois a liberdade “é a liberdade de morrer” e “a única prova de liberdade (...) é a de escolher a morte, pois aí vocês têm a liberdade de escolha” (Lacan, 1964/1998, p. 202). É na dialética hegeliana – em que o escravo se subjugava ao senhor em função do medo da morte, bem como o senhor se alienava ao escravo, em sua luta por prestígio – que Lacan vê a operação da alienação estruturante do sujeito. Na literatura, a implicação da solidão na dialética liberdade e morte é retratada por Fernando Pessoa em seu “Livro do desassossego”, do heterônimo Bernardo Soares, no qual trata da liberdade no afastamento do semelhante:

A liberdade é a possibilidade do isolamento. És livre se podes afastar-te dos homens, sem que te obrigue a procurá-los a necessidade de dinheiro, ou a necessidade gregária, ou o amor, ou a glória, ou a curiosidade, que no silêncio e na solidão não podem ter alimento. Se te é impossível viver só, nasceste escravo. (...) E não está

contigo a tragédia, porque a tragédia de nasceres assim não é contigo, mas do Destino para si somente. Ai de ti, porém, se a opressão da vida, ela própria te força a seres escravo. Ai de ti, se, tendo nascido liberto, capaz de te bastares e de te separares, a penúria te força a conviveres. Essa, sim, é a tua tragédia, e a que trazes contigo. Nascer liberto é a maior grandeza do homem, o que faz o ermitão humilde superior aos reis, e aos deuses mesmo, que se bastam pela força, mas não pelo desprezo dela. A morte é uma libertação porque morrer é não precisar de outrem (1986, p. 342).

De fato, o Destino condena o falante à escravidão do significante, o que impede sua liberdade de solidão e constitui sua tragédia. Ao alienar-se ao Outro da linguagem, o sujeito fica impossibilitado de ser só, e tem sua liberdade amputada, seu gozo mutilado. Mas a exortação que o poeta faz pressupõe uma continuação da tragédia de nascer escravo que caracteriza a alienação primordial. Nascer liberto é nascer em solidão, no entanto, desprezar a força do Outro, tal como o ermitão humilde, não é possível enquanto a alienação opera. Libertar-se do semelhante, desprezar o Outro, não demandar, tudo isso seria escapar da alienação e da escravidão que ela impõe, mas somente seria possível ao falante se for feita uma escolha entre liberdade e morte, tal como bem diz Fernando Pessoa.

Se é a vida que está em jogo, há um tanto de morte, fator letal, a ser contado como elemento do conjunto, há que se perder a liberdade, pois não há vida sem perda. O desaparecimento do sujeito é um modo de Lacan desenvolver o que se passa nessa perda. Diz Lacan (1964/1998, p. 2017):

o sujeito aparece primeiro no Outro, no que o primeiro significante, o significante unário, surge no campo do Outro, e no que ele representa o sujeito, para um outro significante, o qual outro significante tem por efeito a *afânise* do sujeito.

Assim, a alienação faz o sentido aparecer no campo do Outro (S_2) e o sujeito ($\$$) desaparecer no campo do ser, uma vez que o significante unário (S_1) foi ofertado ao sujeito.

A questão é que ao escolher o que lhe oferecem, ao escutar a voz do Outro, o sujeito desaparece. Lacan (1964/1998) propõe que o sujeito se libere do efeito afanísico do significante binário por meio de uma segunda operação, a separação, de onde poderá defender-se, engendrar-se, tal como a homofonia equivocante que o verbo separar provoca na língua francesa. *Separare* evoca *se parare*, *se parer*, que produz diversos sentidos, entre os quais defender-se, engendrar-se.

Seguindo a lógica matemática da teoria dos conjuntos, Lacan (1964/1998) sugere a equivalência entre as operações de alienação e separação às de reunião e interseção, respectivamente. Na separação, os elementos em comum na interseção entre o campo do sujeito e do Outro são as faltas de ambos. Ao intimar o sujeito, o Outro mostra sua falta. “Nos intervalos do discurso do Outro, surge na experiência da criança, o seguinte, que é radicalmente destacável – ele *me diz isso, mas o que é que ele quer?*” (p. 203).

O desejo do Outro aparece no intervalo entre os significantes, traduzindo a falta que o sustenta. Nesse lugar, o sujeito entra com sua falta, enquanto sujeito do inconsciente, desejante do desejo do Outro. A questão acerca do que o Outro quer o coloca em evidência como faltante, logo, desejante, e não apenas como o Outro do sentido presente na operação de alienação. Ao mesmo tempo, declara a falta no sujeito, que se ocupa em responder à falta do Outro, em se fazer o objeto que a preencheria. No entanto, Lacan diz que não é isso, pois o que ele assim preenche não é a falha que ele encontra no Outro, e sim, antes, a da perda constitutiva de uma de suas partes, e pela qual ele se acha constituído em duas partes. Nisso reside a torção através da qual a separação representa o retorno da alienação. É por ele operar *com* sua própria perda, a qual o reconduz a seu começo (1960c/1998, p. 858).

A separação é, assim, a operação que evidencia a parte em falta do sujeito, que perdeu seu ser na alienação, mas que responde a isso na separação, de modo desejante. Separar nada

tem a ver com o todo, mas sim com a parte, que “joga sua partida sozinha”, para encontrar um modo de se “enfeitar com o significante” pela via do desejo (Lacan, 1960c/1998, 857). Na alienação, não há desejo do sujeito, há falta real e a dependência ao significante; na separação, há a falta do Outro, a falta do sujeito e, logicamente, o desejo. A separação abre para o sujeito a fenda que conferia ao Outro a totalidade do saber, revelando sua parcialidade. O destino do *infans* é a escolha forçada (*vel*) da alienação, mas a separação “é algo que pode ou não estar presente (...), requer que o sujeito ‘queira’ se separar da cadeia significante” (Soler, 1997, p. 62).

A saída desejanter reconhece a falta no Outro, desvia um tanto do destino trágico que escraviza e petrifica o sentido. “É por isso que ele precisa sair disso, tirar-se disso, e no *tirar-se disso*, no fim, ele saberá que o Outro real tem, tanto quanto ele, que se tirar disso, que se safar disso” (Lacan, 1964/1998, p. 178). Sair da alienação é abrir o movimento desejanter, provocado pelo que causa o desejo, o objeto *a*, função por meio da qual o sujeito se separa e que traduz a falta situada na interseção entre o sujeito e o Outro.

Separar-se implica libertar-se da condenação a que cada falante está submetido, ao menos parcialmente. Se há vida decepada, perda, há também a possibilidade de desejar, ainda que o desejo seja sempre desejo do Outro. A solidão entra nessas duas operações em dois momentos: nas pré-condições para que haja alienação, aqui nomeada como solidão do ser; e na condição de jogar sozinho como parte desejanter, na separação, solidão desejanter.

Indagar acerca do desejo do Outro é descolar-se da petrificação produzida na alienação, portanto, é separar-se. Entretanto, o desejo do Outro é invasivo, excessivo, é causa do desamparo, tal como no apólogo do louva-a-deus gigante, descrito acima. Que diferença haveria, então, entre o desamparo frente ao desejo do Outro e a série de perguntas que o sujeito faz acerca disso: “*o que é que ele quer? (...) Por que será você me diz isso? (...) Pode ele me perder?*” (Lacan, 1964/1998, p. 203)?

É uma questão intrigante, pois o desamparo diante do desejo do Outro deixa o sujeito sem recurso frente à presença excessiva de um Outro que pode engoli-lo, tal como a alienação contém o fator letal de perda do ser (Lacan, 1958-59/2016). Há uma tentativa de recobrimento da falta, na operação de alienação. Por sua vez, a operação de separação inclui um *tirar-se disso*, que não é possível sem a presença da falta no Outro e no sujeito, que introduzirá o desejo. Nessa operação de recobrimento de uma falta com a outra, não há reciprocidade, isto é, o desejo do Outro não será recoberto pelo desejo do sujeito, nem vice-versa, o desejo será metonimicamente movimentado pelo que o causa, o objeto *a*.

Para ilustrar as operações de alienação e separação, Lacan se vale da descrição freudiana da brincadeira do *fort-da*, que se destaca como expressão primorosa da simbolização da ausência e da presença. Freud (1920/2010), buscando em entender como o aparelho psíquico funciona nas atividades mais comuns e habituais da infância, se debruça sobre a brincadeira infantil de seu neto de um ano e meio, a qual ele chamou de enigmática. O ato repetido de lançar para longe o um carretel amarrado com um cordão, quando pronunciava o som do “o-o-o-o”, que significava “*fort*” (foi embora), e depois puxá-lo ao som de “*da*” (está aqui), é um jogo de desaparecimento e retorno que produz grande prazer, não sem a dor ali contida. Por um lado, a criança fez uma renúncia pulsional ao consentir com a partida de sua mãe e, por outro, ganhou o prazer vinculado à repetição no ato de brincar. O jogo do carretel é a encenação do desaparecimento e do retorno e tem uma função de ressarcimento da perda.

Nessa repetição simbólica e prazerosa, a criança trabalha em solidão diante da ausência do outro materno. É na nota de rodapé que Freud explicita a face solitária das elaborações infantis:

Num dia em que sua mãe estivera ausente por várias horas, foi recebida, na sua volta, com a saudação: *Bebi o-o-o-o!*, que primeiramente foi incompreensível. Logo se

revelou, porém, que durante o longo período em que ficou só ele encontrara um modo de fazer desaparecer a si próprio. Havia descoberto sua imagem no espelho que vinha quase até o chão e se acorçado, de maneira que a imagem “foi embora” (Freud, 1920/2010, p. 172).

A mãe se ausenta, a criança perde, encontra um objeto para fazer desaparecer e reaparecer e, além disso, se faz desaparecer para o Outro. É a perda que está em cena, não apenas perda do objeto, mas perda do ser, a partir das quais a criança experimenta a solidão e transforma o que encontra pela frente em objeto de trabalho com a falta, objeto *a*, o objeto perdido. Alienação e separação se explicitam nos jogos infantis, que expressam a determinação simbólica, a perda do ser e a falta do sujeito e do Outro. Por isso, Lacan diz que no jogo do *fort-da* está o momento “em que a criança nasce para a linguagem” (1953/1998, p. 320). Para além da simplória ideia de que a criança exerce ali seu domínio, essa brincadeira encarna a alienação, estruturada na articulação dos significantes S_1 (*fort*) e S_2 (*da*). *Fort-da* correspondem aos significantes da alienação, apresentam a estrutura sincrônica da linguagem por meio da oposição diacrônica dos dois fonemas da sua língua materna. “Não há *fort* sem *da*”, ao que se pode entender que não há sujeito sem Outro, por isso a escolha, na alienação é, forçosamente, única.

Ele se exercita com a ajuda de um carretelzinho, quer dizer, com o objeto *a*. A função do exercício com esse objeto se refere a uma alienação, e não a qualquer suposto domínio, do qual mal se vê o que o aumentaria numa repetição indefinida, ao passo que a repetição indefinida de que se trata manifesta às claras a vacilação radical do sujeito (Lacan, 1964/1998, p. 226).

O sujeito vacila entre aparecer e desaparecer, sentido e afânise. Enquanto o que se escuta no par de fonemas (*fort-da*) vocaliza o nascimento do sujeito na linguagem, isto é, a alienação ao significante, o ato de jogar o carretel encena a separação, pois essa é a função

do objeto *a*: promover, por meio da falta que ele representa, a separação entre o sujeito e o Outro. O carretel cumpre a função desse objeto perdido que se presentifica quando a criança se depara com a falta. Ela falta ao Outro, o Outro falta a ela, melhor dizendo, há falta no Outro e nela. Lançar o carretel para fora das fronteiras de seu berço é jogar com a falta, com o objeto perdido, e isso se faz solitariamente.

“Fort! Da! É realmente já em sua solidão que o desejo do filho do homem torna-se o desejo de um outro, de um *alter ego* que o domina e cujo objeto do desejo é, doravante, seu próprio sofrimento” (Lacan, 1953/1998, p. 320). Essa articulação acerca do jogo infantil parece indicar uma solidão originária, que impulsiona o desejo como desejo do Outro, genialmente iluminado por Freud na brincadeira infantil. O jogo é esse tempo de reconhecer e responder à falta do sujeito e do Outro, da qual se depreende o objeto do desejo, que, posteriormente na obra lacaniana, será o objeto causa do desejo, pequeno *a*. O sofrimento é a consequência que se depreende da perda intrínseca ao mergulho do sujeito no simbólico.

Mas o que se faz com esse sofrer? A criança brinca. Assoun (1998) convoca o *fort-da* para dele extrair a solidão em ação, solidão interativa com o outro ausente e, com isso, se “de-sidera da catástrofe que é a perda do outro⁵” (p. 80). Diante do sofrimento pela perda do outro materno, insuportável solidão, a criança joga como desejante, separando-se da sideração que aliena e paralisa. Ao encontrar-se com a ausência do outro materno, que é um modo de apresentação da falta no Outro, algo causa perturbação, sidera, paralisa. O passo seguinte será dado se o sujeito, ao sobrepor sua falta à do Outro, de-siderar, desejar, movimentar-se, o que ela faz ao jogar o carretel, em solidão, deixando-se acompanhar pelo objeto perdido, causa do desejo, objeto *a*.

⁵ “(...) ‘dé-sidérer de cette catastrophe qu’est la perde de l’autre” (Assoun, 1998, p.80).

3.3- Angústia, *Unheimlich* e Solidão

Solidão, silêncio e escuridão: são três encontros com o inquietante (*Das Unheimliche*) que participam da angústia infantil que perdura ao longo da vida. Para entender essa formulação freudiana, será necessário abordar as relações entre esses estranhamentos, especialmente a solidão e a perda do objeto. Como relacionar a solidão aos encontros e desencontros com o objeto? Por que a solidão participa da angústia infantil? O que há de *Unheimlich* na solidão?

O jogo do *fort/da* é essa matriz simbólica na qual o sujeito articula sua posição desejante frente à falta do objeto. Se o desejo é desejo do Outro, é a essa rede simbólica que se está aprisionado enquanto desejante. Estruturalmente há falta no Outro, o que impossibilita uma resposta plena à falta do sujeito, e é desse encontro de faltas que se fabrica o desejo, causado pelo objeto *a*, esse que, tal como o carretel com o qual a criança brinca, solitariamente, de fazer desaparecer e aparecer, não se tem mais⁶.

Como relacionar o objeto *a*, causa do desejo, bem como objeto da angústia, e a solidão? Para tanto, é necessário avançar na conceituação acerca do mesmo. Para abordar o objeto *a*, Lacan recorre à angústia que em Freud está intimamente relacionada à falta do objeto amado e tem uma dupla origem. Por um lado, é uma reação automática vivida quando se instaura uma situação traumática, na qual a excitação é tão intensa que não pode ser simbolizada, ou seja, “fracassam os esforços do princípio do prazer” (Freud, 1933b/2010, p. 172). Por outro lado, a angústia é oriunda dessa primeira origem, na medida em que é vivida como sinal de que a situação traumática pode se repetir, como expectativa da reedição do desamparo. Enquanto tal, a angústia tem função de proteção frente à iminência da situação de perigo que colocaria o eu nesse estado em que o amparo do objeto falta. Daí a afirmação

⁶ No Seminário “A Angústia”, há uma nota do tradutor que mostra o jogo feito por Lacan entre o *a*, do objeto, e *a* do verbo *avoir*, na frase “c’est ce qu’on n’a plus”. O objeto *a* é o que não há. (Lacan, 1962-63/2005, p. 132)

freudiana de que “o objeto da angústia é sempre a aparição de um momento traumático que não pode ser liquidado segundo a norma do princípio do prazer” (p. 172).

Esse é o objeto *a*, tal como Lacan o concebe no *A Angústia*: objeto impossível de ser recoberto pelo significante, que remete àquilo que o sujeito não pode facilmente colocar nos trilhos do princípio do prazer, nos trilhos simbólicos. O objeto *a* é o objeto da angústia, revela a presença do que não pode ficar velado pelo simbólico. É o resto irrepresentável, sem palavras ou possibilidade de simbolização, que cai do corte feito pelo significante no sujeito mítico do gozo. O encontro do Outro com o sujeito do gozo é escrito por Lacan como a operação de divisão matemática, como no esquema a seguir:

$$\begin{array}{c|c} A & S \\ \hline a & \bar{A} \\ \$ & \end{array}$$

Terceiro esquema da divisão

Figura 3: Recuperada de Lacan (1962-63/2005, p. 178)

Ao dividir o Outro (A), tesouro dos significantes, pelo sujeito (S), o resultado é a inscrição da falta no Outro, da barra no Outro (\bar{A}), que denota a inexistência da totalidade dos significantes no tesouro, pois não lhe é possível responder de modo absoluto ao apelo feito pelo sujeito mítico do gozo. “O *a* é o que resta de irreduzível na operação total do advento do sujeito no lugar do Outro” (Lacan, 1962-63/2005, p. 179). Ao sofrer a marca da inscrição do traço unário do significante, o sujeito comparece dividido, resultado da divisão do resto *a* pelo S. “É no terceiro termo que aparece o \$ como sujeito do desejo” (p. 180).

Essa operação de divisão é pensada por Lacan em três termos, ou etapas, sendo a primeira relativa ao gozo, nomeada assim apenas retroativamente, a segunda à angústia e a terceira ao desejo. Assim, a angústia tem uma função mediana entre o gozo e o desejo. Para que a passagem do gozo ao desejo se cumpra, é necessária uma perda, escrita como objeto *a*. Tal como o judeu do Mercador de Veneza, de Shakespeare, que cobra uma libra de carne do seu devedor, o objeto *a* é esse pedaço que o sujeito cede ao Outro para dele separar-se.

Assim, do corte que separa, por exemplo, a criança da mãe, caem os envoltórios do recém-nascido, bem como a placenta, ambos restos que se perdem, objeto *a*, esse que resta ao sujeito como marca do que foi “perdido, como o que se perde para a ‘significantização’” (Lacan, 1962-63/2005, p. 193). A angústia é efeito dessa perda, que arranca o sujeito do gozo e promove, como consequência do seu atravessamento, o desejo. Uma face do objeto *a* é a libra de carne paga para aceder ao desejo, o que faz do *a* uma dobradiça, onde se situa a angústia e de onde ele é, por um lado, o objeto perdido de gozo e, por outro, objeto causa de desejo.

O objeto *a* opera por sua invisibilidade, não se pode vê-lo, mas ele está lá, garantindo a presença do vazio que incita o desejo. Ele “é apenas a presença de um cavo, de um vazio, ocupável, nos diz Freud, por não importa que objeto e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, *a* minúsculo” (Lacan, 1964/1998, p. 170).

Em torno do vazio, o significante se erige contornando-o, tal como um vaso, que é feito para dar lugar ao vazio. No Seminário *A ética da psicanálise*, Lacan refere-se ao trabalho do oleiro, que com suas mãos cria o vaso, utensílio primordial da indústria humana, que tem função significante por modelar o vazio por meio do pleno que o contorna. O vaso “é um objeto feito para representar a existência do vazio no centro do real que se chama a Coisa, esse vazio (...) apresenta-se, efetivamente, como um *nihil*, como nada” (Lacan, 1959-60/1997, p. 153). Ao real nada falta, mas é no centro do real, centro vazio, que está a Coisa, causa fundamental do simbólico a partir de onde é possível criar, desejar.

O conceito de objeto *a* se articula ao de *das Ding*, a Coisa. Ambas elaborações fazem referência, em momentos históricos diferentes da obra lacaniana, ao vazio que incita o desejo, ao que está fora do campo simbólico causando-o, ao irrepresentável que convoca o contorno do significante. No Seminário *R.S.I.*, Lacan (1974-75) situa o objeto *a* como aquele que conjuga o real, o simbólico e o imaginário, colocando-o no centro no nó borromeano,

estrutura que articula os três registros. Esse centro do nó borromeano é feito justamente de um vazio preenchível pelo *a*. E *das Ding*, como pode ser articulada ao *a*? Segundo o comentário que Marco Antonio Coutinho Jorge (2002) faz desse seminário, *das Ding* pode ser concebida como a face real do objeto *a*. Sustentados no vazio cavado pelo *a* em sua face Coisa, simbólico e imaginário são tecidos. Esse lugar real, sem palavras e sem imagens, ocupado pelo objeto *a*, é o lugar da angústia, em que o vazio está preservado e onde o desejo encontra seu apoio.

Não há desejo sem falta, ele é apoiado nela, precisamente no vazio preservado pelo objeto *a*, que é causa de desejo. Enquanto ele opera invisivelmente, a angústia cumpre sua função estrutural de ser passagem para o desejo, mas se faltar esse apoio dado pela falta, a angústia emerge. Uma dupla função da angústia se explicita: primeira, é estrutura que faz a passagem do gozo ao desejo, preservando a dimensão de falta inerente ao objeto *a*, que é, ao mesmo tempo resto perdido de gozo, objeto da angústia e causa do desejo; segunda, a angústia é afeto que emerge quando falta o apoio dado pela falta (Lacan, 1962-63/2005).

“O que provoca a angústia é tudo aquilo que nos anuncia, que nos permite entrever que voltaremos ao colo” (Lacan, 1962-63/2005, p. 64). Restar completamente à mercê do Outro, de volta ao colo, é uma possibilidade que afeta o sujeito tal como se uma inundação o afogasse. É disso que se trata na angústia, experimentada como afeto que não engana: o sujeito é subsumido como objeto do desejo do Outro. Não por acaso as sensações descritas por um sujeito afetado pela angústia contemplam essa premência de perder o fôlego, de não conseguir respirar, marcar o corte temporal necessário para que os processos fisiológicos básicos de inspirar e expirar funcionem. A plena presença do Outro, com seu desejo que impede o sujeito de entrever a falta, remete ao gozo mortífero de encarnar o objeto a ser engolido pelo Outro.

Uma analisante angustiada inicia sua fala dizendo justamente que estava muito atenta sempre a cumprir as metas estabelecidas tanto no seu trabalho, que lhe exigia um exímio controle dos processos, como nas suas relações familiares e amorosas. Tentava responder com prontidão e sem falhas ao que o Outro demandava. Tudo ia muito bem, aparentemente, até que ataques de pânico se tornaram frequentes, especialmente enquanto ela estava no trânsito, dirigindo. Algo banal como dirigir um carro tornava-se extremamente angustiante, a ponto de ela começar a contar alto para marcar o tempo da inspiração e da expiração. Parecia um apelo ao significante para contabilizar, estabelecendo limites para que o ar pudesse ir e vir de seus pulmões. Com a análise, começou a deixar a falta aparecer, não respondendo infalivelmente as demandas do trabalho e da família e, ao mesmo tempo, reconhecendo a falta que no Outro ela não preencheria. Esses “nãos” começaram a funcionar como barra para o desejo do Outro que a invadia. Todo esse percurso foi gradativamente levando-a ao reconhecimento de uma solidão, advinda da posição desejante, que começou a desimplicá-la, de certo modo, do lugar que ocupava ao tentar a todo custo atender a demanda do Outro.

Desse pequeno fragmento clínico, é possível extrair a fantasia e a angústia, ambas relativas à relação do sujeito barrado (\$) com o objeto a . A fantasia, cujo matema é $\$ \diamond a$, sujeito barrado punção de objeto a , traduz o que movimenta o desejo do sujeito dividido em junção e disjunção ao objeto causa do desejo. No fragmento clínico, a fantasia é esse enquadre que fazia a analisante funcionar de modo controlado e exigente, atendendo as demandas que lhe chegavam de todo lado. No entanto, algo que deveria ficar fora da cena emoldurada pela fantasia compareceu provocando angústia. Ao convocar um sujeito angustiado a falar em análise, ele dirá não saber por que tudo isso está acontecendo, não consegue simbolizar, revestir com palavras essa experiência invasiva, por isso a angústia é sem causa, pois não é possível dizê-la. No entanto, a análise é o lugar de fazer a palavra

chegar onde ela ainda não foi, fazer falar do que fez faltar a falta, dessa presença do estranho. É pela associação livre que uma análise abre para o sujeito a possibilidade de reconhecer a presença excessiva do desejo do Outro, que tripudia sobre o sujeito neurótico, quando este se presta a fazer-se de objeto que preencheria o que falta no Outro.

A angústia é “manifestação específica do desejo do Outro”, que aparece no eu para avisar o sujeito acerca de sua anulação. “Ele solicita minha perda, para que o Outro se encontre aí. Isso é que é a angústia” (Lacan, 1962-63/2005, p. 169). Trata-se desse lugar inevitável que remete à resposta que o sujeito é incitado a pronunciar diante do desejo do Outro. Quando o sujeito não encontra medidas protetivas de barrar a invasão do desejo do Outro, a angústia emerge. O afeto que não engana anuncia um fragmento do real comparecendo na cena do mundo, estruturada segundo as leis do significante.

No lugar estruturante do corte efetuado pelo significante, há angústia, mas seu atravessamento leva ao desejo. O retorno à angústia aparecerá sempre que a cena do mundo for invadida pelo que deveria ter ficado de fora dela, ou seja, quando algo do real, relativo à presença excessiva do desejo do Outro, rouba a cena, se apresenta assombrando o sujeito e retornando-o à posição de objeto do desejo do Outro. Assim, a angústia anuncia a passagem do gozo ao desejo e, além disso, é afeto que emerge quando o estranho invade a cena. Em ambas faces da angústia, a solidão comparece, exigindo do sujeito respostas a serem recolhidas dos recursos simbólicos e imaginários.

A invasão da cena por algo da ordem do *unheimlich* foi abordada por Freud em seu texto *O inquietante*. Trata-se de um fenômeno que pode ser apreendido nos textos literários, bem como experimentado em várias situações que apontam, no cerne de sua origem, a questão da castração. O estranho, ou inquietante, é a presença do que é ao mesmo tempo familiar e assustador. O significado da palavra *heimlich* (familiar, conhecido, de casa,

íntimo) comporta ambigualmente o sentido oposto, *unheimlich* (desconhecido, escondido, secreto, misterioso, oculto).

Na pesquisa freudiana, os fatores que transformam algo amedrontador em estranho são “o animismo, a magia e feitiçaria, a onipotência dos pensamentos, a relação com a morte, a repetição não intencional e o complexo da castração” (Freud, 1919/2010, p. 270). Todas essas situações, algumas referidas a crenças primitivas, que mesmo superadas retornam, e outras referidas às experiências infantis que foram recalçadas, mas continuam a se apresentar, são fontes de uma inquietante estranheza. Freud (1919/2010, p. 254) lança mão da definição de Shelling, para quem o “*Unheimlich* seria tudo o que deveria permanecer secreto, oculto, mas apareceu” e constrói a ideia de que no estranho há o retorno do recalçado e a angústia de castração está na raiz do que retorna nessas experiências, portanto, algo que não pôde ser simbolizado.

Das situações descritas por Freud (1919/2010), destaca-se o fenômeno do duplo, em que a imagem especular aparece duplicada, fazendo personagens de uma ficção parecerem ser idênticos, bem como sentimentos e vivências de uma pessoa coincidirem com as de outra, duplicando o eu, substituindo-o por um estranho. O duplo é expressão da divisão subjetiva, explicitada na observação e na crítica empreendida pela instância observadora do eu, bem nos delírios de observação. Em uma nota de rodapé, Freud (1919/2010) conta de sua experiência de encontro com o duplo. Ele estava sozinho no vagão de um trem e, após um solavanco, viu sair da porta do banheiro um senhor, julgado por ele um intruso. Ao levantar-se para esclarecer o engano, percebeu que o estranho era sua própria imagem refletida na porta intermediária. Essa experiência desagradável fez Freud questionar se essa não seria uma reação à estranheza provocada pelo duplo.

Retomando o texto freudiano, Lacan diz que essa estranheza radical “nos faz aparecer como objeto, por nos revelar a não-autonomia do sujeito” (1962-63/2005, p. 58). O retorno

do recalçado invade a cena, provoca angústia e anuncia que não há autonomia possível para o sujeito, que é objeto do Outro.

Nesse ponto *Heim*, não se manifesta simplesmente aquilo que vocês sempre souberam: que o desejo se revela como desejo do Outro – aqui desejo *no* Outro – mas também que meu desejo, diria eu, entra na toca em que é esperado desde a eternidade, sob a forma do objeto que sou, na medida em que ele me exila de minha subjetividade, resolvendo por si todos os significantes a que ela está ligada. (Lacan, 1962-63/2005, p. 59).

Quando Lacan diz que o estranho se manifesta no que sempre soubemos, nos indica essa presença do desejo do Outro como o que estrutura o sujeito. A familiaridade contida no *Heim* é oriunda da condição de objeto que o sujeito é para o Outro, que o exila de sua subjetividade, condenando-o ao significante. É Freud (1917/2010, p. 186), quem diz que “o Eu não é senhor em sua própria casa”, justamente por causa da determinação inconsciente que faz operar o saber que não se sabe, expatriando o eu do seu domínio. Ademais, na mesma citação, Lacan enfatiza o desejo *no* Outro que, além de familiar, é estranho, hostil e invasivo, e quando comparece de forma a não deixar brecha para a falta, lança o sujeito no desamparo, estado em que não encontra recursos para responder ao desejo do Outro, suscitando angústia.

O estranho, especialmente no fenômeno do duplo, relança o sujeito na posição nada autônoma de ser jogado no lugar de objeto. Colette Soler (2012b, p. 46) propõe uma fórmula que evidencia o caráter de objetividade presente na angústia: “a angústia é uma destituição subjetiva... selvagem”. A queda do sujeito à posição de objeto é, na angústia, similar à destituição subjetiva proveniente dos efeitos de uma análise (Lacan, 1968/2003). A selvageria da destituição subjetiva na angústia é efeito da impossibilidade de dizê-la, da solidão que está presente quando o estranho aparece e não há como responder ao *Che vuoi?* que faz do sujeito, objeto. Em análise, a destituição subjetiva é efeito da fala, dirigida ao

analista, portanto, é reconhecimento simbólico do desejo que fez do sujeito, objeto do Outro, o que, ainda que angustie, promove a movimentação desejante.

Mas o que há de aproximações e distanciamentos entre a angústia e o *unheimlich*? Uma premissa fundamental é que ambos não têm essências distintas, e são manifestações do real, daquilo que não se pode enquadrar na cena, na fantasia. Na psicanálise, angústia e o estranho não são pensados apenas como fenômenos imaginários, mas em sua característica de estrutura (Vieira, 1999). É por ser sinal do real que esse é o único afeto que não engana, justamente por não ser simbolizável, daí seu caráter de certeza. Seu objeto é o pequeno *a*, resíduo irrepresentável e causa do desejo. O *unheimlich*, por sua vez, remete à vacilação da imagem totalizante do sujeito, que faz a imagem do eu, *i(a)*, ficar em suspensão, instaurando incertezas, engano.

Assim, a incerteza do *unheimlich* pode suscitar a certeza da angústia. Algo do real invade a cena, e leva o sujeito de volta ao colo, ao desamparo, paralisando o movimento desejante. Nas palavras de Lacan (1962-63/2005, p. 91), Freud ensina a ver que no estranho “é o real que os atormenta”. Há, portanto, um ponto de encontro entre a angústia e o estranho: ambos sinalizam a presença do real, tanto pela impossibilidade de assegurar-se dos revestimentos simbólicos e imaginários, nas situações de inquietante estranheza, quanto na condição de enigma, em que faltam significações para o desejo do Outro, o que acontece na angústia.

Retomando o tema desta pesquisa, como articular o *unheimlich* à solidão? Segundo Freud (1917/2014), a angústia da criança diante de uma pessoa estranha surge porque uma quantidade de libido que a mesma esperava descarregar ao ver a mãe, pessoa conhecida e amada, torna-se inutilizável e é descarregada como angústia. A presença do estranho, quando se espera o familiar, lança a criança na angústia, assim, solidão, silêncio e escuridão são

temores infantis porque expressam a separação do objeto amado. A angústia é “reação ao perigo da perda do objeto” (Freud, 1926b/2014, p. 89).

O psicanalista Paul-Laurent Assoun (1998) acentua essa articulação freudiana entre angústia e solidão, dizendo que ser só é um outro modo de nomear a angústia e que esses três elementos – solidão, silêncio e escuridão – assinalam a presença de uma alteridade na cena do visível e perpetuam no adulto algo típico da infância. Trata-se da condição de refém do outro, daquele que está entregue nas mãos do outro que, por não comparecer quando é esperado, desperta o retorno à antiga angústia infantil de estar separado do objeto amado. Nesse sentido, o auge da solidão é caracterizado pelo desejo ansioso pelo outro que não está lá onde é buscado. “A solidão não é, assim, mera privação, é hipersensibilidade à presença ausente do outro”⁷ (p. 78). Daí sua profundidade ser proporcional à intensidade do desejo ardente do outro que não responde ao chamado.

Na solidão, a criança encontra-se com um intruso no lugar onde esperava encontrar-se com o objeto amado e é esse intruso que denuncia a falta do outro esperado. É a usurpação da mãe pelo estranho que provoca angústia por remeter ao traumático. Esta é a contribuição mais importante que Assoun (1998) oferece com sua metapsicologia da solidão: ele evidencia o paradoxo clínico que está presente no ser só, que inclui ao mesmo tempo a ausência do objeto amado e a presença do estranho. Essa compreensão é retirada da sua leitura de Freud, para quem: “Tanto a solidão como o rosto estranho despertam o anseio pela mãe familiar; a criança não pode dominar essa excitação libidinal, não pode mantê-la em suspenso, e a transforma em angústia” (1933b/2010, p. 162). A angústia tem como precursora, portanto, o excesso libidinal que não pode ser descarregado, isto é, não encontra as vias simbólicas que dariam contorno à falta. Num outro texto, *Psicologia de massas e análise do eu*, ao discutir o “instinto gregário”, Freud (1921/2011, p. 63) desmonta as teses

⁷ No original: “La solitude ne donc pas simple privation, elle est hypersensibilité à l’absente présence de l’autre” (Assoun, 1998, p. 78).

a esse respeito e argumenta que “a angústia da criança pequena sozinha não é atenuada tampouco ao avistar outro indivíduo qualquer ‘do rebanho’, mas sim, ao contrário, despertada pela aproximação de tal ‘estranho’”. Essa frase articula de modo preciso o elemento latente que compõe o paradoxo da solidão: a presença do outro que anuncia algo que foge à familiaridade esperada.

Segundo Assoun (1998), a teoria freudiana retira a solidão da ontologia existencial, pois cada confronto com a solidão é repetição do encontro faltoso, é a atualização silenciosa e não sabida do reencontro com o objeto perdido. Para ele, a solidão é sintoma “quando um sujeito é, mais que abandonado, invadido pela presença de uma mãe cuja extrema nostalgia parasita sua existência”⁸. Sentir-se só é dizer ao Outro pré-histórico: sinto sua falta! E a cada vez que se revive a falta, essa linha entre a ausência do outro familiar e a presença do estranho é atravessada pelo sujeito. Dessa contraposição freudiana à ontologia existencial, pode-se extrair a solidão como elemento estrutural, experimentado nas situações em que o sujeito se depara com a falta do objeto e não encontra meio de simbolizá-la.

Uma mulher em análise, após muita angústia e alto grau de sofrimento, conta que toda a situação de sofrimento que está vivendo na atualidade, relativa à descoberta de um caso extraconjugal de seu marido, a remeteu a uma sequência de experiências infantis de “abandono e desligamento”, palavras suas. Recordou que a mesma angústia experimentada atualmente se assemelhava à ausência da mãe que ia trabalhar e a deixava cuidando da irmã menor. Além disso, recordou que sentiu o mesmo quando olhava pela janela esperando pela irmã mais velha, a quem era muito ligada, e a mesma nunca mais retornou a casa. Essas dores antigas, e a atual, são efeito desse lugar em que a solidão coloca o sujeito, lugar de abandonado, desligado do objeto amado. Atravessar esse deserto e fazer algo com ele é trabalho árduo de encontro com a castração e de elaboração do luto, uma das possibilidades

⁸ “... quand le sujet est, plus encore qu’abandonné, envahi par la présence d’une mère dont l’extrême nostalgie parasite son existence” (Assoun, 1998, p. 82).

de reação à perda do amor do objeto, tal como Freud (1926b/2014) indica e que será tratado mais adiante neste trabalho.

Diante dessa condição estrutural que inevitavelmente lança o sujeito na tentativa solitária de reencontrar o objeto perdido, por vezes afundando-o no encontro com aquilo que do real atormenta, o que resta? O neto de Freud fez do objeto perdido um brinquedo, alçou o carretel ao lugar de objeto *a*, e inventou o jogo de fazê-lo desaparecer e reaparecer. Talvez essa seja a possibilidade de oferecer à solidão um tratamento simbólico: criar a partir do nada.

Em Freud, a solidão é efeito do reencontro com o objeto perdido, que se manifesta no encontro com o estranho e nas circunstâncias em que a perda do objeto se impõe, causando angústia. Lacan, por outro lado, propõe que a angústia não se circunscreve à perda do objeto, mas à presença do desejo do Outro que não falta. Tal presença excessiva que lança o sujeito no desamparo pode ser lida em Freud quando indica que o excesso de excitação presente nas vivências traumáticas leva ao estado de desamparo. Não é traumática a presença excessiva do desejo do Outro? De qualquer modo, a ênfase dada por Lacan não é na ausência do objeto, tal como em Freud quando formula a angústia decorrente do perigo de retornar ao desamparo. É a presença do desejo do Outro, em sua face excessiva e enigmática, que lança o sujeito no desamparo e na angústia. Articulando as elaborações freudianas com o objeto *a*, conceito lacaniano derivado do seu retorno a Freud, sugerimos que a solidão é encontro com o objeto *a* que, por sua presença tornada visível, inquieta, assusta e tira do sujeito a possibilidade de significação. Nessas circunstâncias, a solidão, o silêncio e a escuridão se apresentam. Por outro lado, o objeto *a* é resto de gozo perdido que promove a angústia e a passagem para o desejo, é com ele que o desejo pode brincar em solidão, tal como no *fort-da*. Objeto perdido do gozo e objeto causa do desejo: em ambas as faces, o objeto *a* é o que apresenta ao sujeito sua condição estrutural de solidão.

Diante da invasão do Outro, que deixa o sujeito em solidão, sem recursos, a fantasia pode funcionar como contorno da cena de horror, enquadrando esse excesso irreduzível e sem representação ao preço de um corte feito pelo significante, que cria as condições de bordejar o vazio e extrair dele possibilidades de um fazer com a falta. A solidão presente na angústia comparecerá na fantasia em sua face simbólica, desejante. O sujeito desejante se movimenta a partir do reconhecimento da falta que lhe é própria, bem como da falta do Outro. Afinal, é solitariamente que cada um se vira, se ajeita com a falta radical do objeto.

Capítulo 4 - Solidão e Amor

4.1- Demanda de amor: a falta no cerne

*“As dores de amor são dores de solidão.”
(O labirinto da solidão, Octávio Paz)*

A solidão experimentada por uma mulher não é a questão fundamental deste trabalho, mas se faz presente de modo intenso na clínica psicanalítica, por isso será tratada nesta pesquisa. Não é incomum que uma mulher procure análise queixando-se de solidão. Ainda que a psicanálise não se atenha às superfícies fenomênicas, ela é uma produção oriunda da clínica, afinal, “o pensamento de Freud é a sua experiência” (Lacan, 1959-60/1997, p. 271). Se partimos, tal como Freud, do vivo da clínica, o que dela podemos extrair no que diz respeito à solidão, queixa frequente de neuróticos, especialmente quando se trata de uma mulher?

Para investigar o que sustenta o sofrimento oriundo da solidão, tal como já articulado anteriormente, será necessário avançar rumo ao que está no âmago da práxis analítica. Segundo Lacan (1958b/1998, p. 619), a falta-a-ser é “o cerne da experiência analítica”. É essa a condição de ser de todo falante, que padece desse cerne em falta. A solidão, enquanto sofrimento neurótico, é uma das possíveis consequências clínicas da falta-a-ser. Para tratar desse conceito Lacan retorna a Freud, em vários aspectos conceituais, tais como a castração, a indeterminação do objeto pulsional, e o objeto perdido, que impõe a todo encontro com o objeto, seu reencontro. O objeto perdido desde sempre institui uma falta estrutural que marca a perda das referências instintuais e inaugura a novidade da sexualidade lapidada pelo significante. Marco Antônio Coutinho Jorge (2002) recupera a evolução da espécie humana para localizar o objeto perdido como o que marcou o corte entre o funcionamento instintual e o pulsional. A espécie perdeu a organização fixa instintual, que encontra satisfação em

objetos específicos. “Perdido em algum momento da evolução da espécie humana, o objeto do desejo se inscreve como falta estruturante: perdido para a espécie o objeto é faltoso para cada sujeito” (p. 36).

Lacan (1956-57/1995, p. 35) explora a negatividade do objeto, perdido, faltoso, e constitutivo do cerne do sujeito como falta-a-ser e esclarece no Seminário *A relação de objeto*: “um dos pontos mais essenciais da experiência analítica, e isso desde o começo, é a noção de falta do objeto”. São três modalidades da falta de objeto que se explicitam nas querelas de cada analisante: frustração, privação e castração. Antes de abordá-las, é importante articular falta-a-ser e falta-a-ter, uma vez que essa última está implícita nas três faltas de objeto.

A falta-a-ser constitui o âmago da estrutura do sujeito, promovendo sua dependência imaginária, simbólica e real do Outro materno, também atravessado pela falta. Desse encontro faltoso, é possível ser alçado ao lugar do objeto fálico e identificar-se ao falo, isto é, diante da falta-a-ser, uma resposta possível é ‘ser o falo’ para o Outro, primeiro tempo da dialética edipiana (Lacan, 1957-58/1999). No segundo tempo, o pai intervém como privador da mãe, instaurando a lei que exige da criança a renúncia a ser o falo, objeto de seu gozo. No terceiro tempo, o pai se apresenta como o que tem o falo e, pela metáfora paterna, substitui o desejo da mãe pelo significante Nome-do-Pai e convoca a criança à identificação ao ideal do eu, que abre ao sujeito a possibilidade de ser como o pai. Segundo Lacan, “ou *não sê-lo*, não ser o falo e desaparecer, falta-a-ser. Ou, se o for, isto é, o falo para o Outro na dialética intersubjetiva, *não tê-lo*” (1958-59/2016, p. 461). A estruturação do sujeito implica, assim, a articulação dialética de duas faltas: a falta-a-ser e a falta-a-ter. Para ser é preciso não ter, falta-a-ter, e para ter é necessário não ser, falta-a-ser.

Adentremos nas modalidades de falta. A frustração é uma operação de instauração da falta imaginária de um objeto real, por exemplo, o seio. O agente da frustração é

simbólico. Essa falta comparece como uma decepção, uma promessa não cumprida, ligada às experiências pré-edípicas, e é a modalidade de falta que modela a experiência do sujeito e o prepara para a entrada nos desdobramentos edípicos. Trata-se da falta que se apresenta no domínio de uma reivindicação, provocando um dano imaginário que faz faltar o objeto que supostamente responderia à necessidade. A mãe ocupa o lugar de agente simbólico, que responderá ou não ao apelo da criança, pelo efeito de sua presença-ausência. Para respondê-lo é necessária a passagem dele pelo Outro da linguagem, que ao introduzir o significante, inviabiliza a resposta à necessidade, transformando-a em demanda, que será demanda da presença ou ausência do Outro. Se a mãe não responde ao apelo da criança, deixa de operar como agente simbólico e torna-se real, uma potência da qual a criança depende para ter acesso aos objetos da satisfação, que se tornam objetos de dom, os quais estarão presentes ou ausentes em função da resposta do agente (Lacan, 1956-57/1995).

Clinicamente, a frustração se apresenta com frequência em sujeitos histéricos. Uma histérica chega em análise queixando-se de forma insistente da sua mãe, que não lhe dá o que precisa. Sua mãe, que tem dinheiro, e poderia suprir-lhe as demandas, recusa-se a fazer o dom dos objetos, ao que a filha responde com indignação, como uma criança. “Quando eu quero algumas coisas e minha mãe fica nessa miséria, me recusando, eu adoço, vou pra cama, fico deprimida”. À medida que a análise avança, a analisante vai articulando essa demanda frustrada ao amor recusado pela mãe. É de falta de amor que ela se queixa, manifesta pelo dano imaginário causado pela falta do objeto real. Nessa situação, a frustração das ‘coisas’ demandadas, objeto real, se desdobra em falta do objeto simbólico, do dom, frustrado pela mãe potente.

Podemos pensar que a frustração do objeto real engendra uma certa solidão, tal qual a da criança pequena que é tomada de ciúmes ao presenciar seu irmão de leite na posse do

seio materno, cena descrita por santo Agostinho (Lacan, 1958-59/2016). Essa visão amarga que mostra ao sujeito que o objeto real lhe foi usurpado, lança-o na solidão.

Outra falta de objeto é a castração, ligada à ordem simbólica, ao complexo de Édipo, à lei primordial. Refere-se à dívida simbólica que inscreve os falantes na filiação simbólica. A falta inerente à castração é a do falo imaginário, pois, ao deparar-se com a proibição do desejo incestuoso, a criança perde o lugar fálico que antes lhe era dado, em função da sua submissão à lei simbólica. O falo está para além da criança e a castração é a operação simbólica que se estabelece pela presença do pai como falo para o desejo da mãe. A questão da diferença sexual também está em evidência na castração, pois é pela constatação da presença e da ausência imaginária do falo que essa falta simbólica opera Lacan (1956-57/1995).

A privação é a falta real do objeto simbólico, instituída pelo agente imaginário. Nessa falta real, a diferença sexual marca ainda mais sua presença. Para falar da falta real, é necessária a simbolização do objeto, “pois no real, nada é privado de nada” (1956-57/1995, p. 224). Se ao real nada falta, por exemplo, ao corpo feminino nada falta, por que as teorias sexuais infantis, produções significantes, insistem em enxergar nele uma falta e a conseqüente ameaça de perda no corpo masculino? O que está em jogo é uma apreensão simbólica do corpo, que de saída concebe presença de um lado e ausência do outro. Isso faz com que a falta seja experimentada como privação do objeto simbólico, pois a menina não é privada do pênis, mas do falo. É como se a visão dos genitais femininos remetesse imediatamente à ausência de algo que deveria estar ali, tal como um livro que falta na estante deixa seu espaço vazio. Essa falta é vivida como real, isto é, na diferenciação entre os sexos, a menina não entra como possuindo um órgão genital diferente do menino, mas como privada daquele objeto revestido da significação simbólica que lhe é própria.

A privação é a falta de objeto que encaminha a identificação da criança ao ideal do eu, pois a falta real da mãe, enquanto privada do falo simbólico, faz o pai ser preferido à mãe. Como consequência do redirecionamento edipiano ao pai, a identificação final promoverá a assunção da virilidade pelo menino e o reconhecimento da privação pela menina. “É na medida em que o pai se torna o Ideal do eu que se produz na menina o reconhecimento de que ela não tem o falo” (Lacan, 1957-58/1999, p. 179). Trata-se de ambos reconhecerem o que não têm: o falo simbólico. Essa é a privação que atravessa ambos os sexos, mas que produz para a menina “um pequeno amargo na boca”, o *Penisneid* (inveja do pênis).

A privação é uma falta que se inscreve para ambos os sexos, pois também para aqueles que não são sem tê-lo, os pertencentes ao sexo masculino, será necessário aceitar a privação do falo efetuada pelo pai, para que seja promovida outra identificação, diferente daquela que o fazia ser o falo materno. Segundo Lacan (1957-58/1999), a aceitação da privação do falo promove o atravessamento do complexo de castração e, em substituição ao que lhe é interditado, o menino recebe o título de propriedade viril, a partir do qual forjará sua masculinidade. Para aquelas que são sem tê-lo, as pertencentes ao sexo feminino, a privação tem uma função diferente, pois dará início à reivindicação fálica e a todo o problemático desdobramento do que é ser mulher. Diante dessa questão, resta sem resposta, ou a encontra sustentada nas insígnias fálicas. Se o menino obtém do pai a referência viril, a menina não encontra na mãe, nem em outra mulher, a referência feminina, posto que não há um significante próprio que sirva de suporte identificatório a uma mulher. Serge André (1998, p.196) sintetiza:

Tudo o que a mãe pode fornecer como traço simbólico suporte da identificação é o falo. Quer ela o detenha — como a criança acredita de início — quer não o tenha — como ela vai descobrir — isso implica em que ela remete sua filha a um marco que

pode lhe significar, mas que não detém. Aí está sem dúvida a explicação radical ao fato de que a vida sexual feminina esteja de tal modo centrada no amor e na demanda do amor, ou seja, na demanda de se fazer dar, pelo Outro, aquilo que ele não tem.

Assim, a demanda de amor é central para uma mulher porque ela não encontra na mãe nenhum traço específico da feminilidade, o que a fará buscar no amor uma resposta para seu ser. A inexistência de um caminho definido, seguro e previamente traçado, deixa um silêncio ao problema da feminilidade, que induz à solidão. Como consequência da falta do suporte simbólico, que a deixa mais sozinha do que o homem no seu trilhamento identificatório, uma mulher demandará amor numa tentativa de dar consistência ao seu ser.

Por vezes, na clínica psicanalítica os sujeitos se queixam da solidão e esperam do Outro uma resposta, o que se configura como uma insistente demanda de amor, especialmente quando se trata de uma mulher. A demanda é algo instituído na clínica pela oferta de escuta que o analista faz. Segundo Lacan (1958/1998, p. 623), “com a oferta, criei a demanda”. Mas uma análise tem a pretensão de escutar o que essa demanda carrega, que desejo a sustenta.

Demanda é um conceito psicanalítico que se apresenta de modo explícito na clínica, bem como na estruturação do sujeito, posto que se articula à necessidade e ao desejo (Lacan, 1957-58/1999; 1958b/1998). A demanda articula a necessidade orgânica ao campo simbólico, isto é, diz respeito à transformação operada pela resposta do Outro ao grito do *infans*. Na etimologia da palavra demanda, Lacan (1957-58/1999) encontrou ‘entrega’. Segundo Houaiss (2001), o elemento de composição *mand-*, presente na demanda, encontra vários significados, dentre eles confiar, recomendar a, dar, entregar, dar cargo. É dessa raiz latina que Lacan destaca a entrega. Na demanda, trata-se da entrega de si, de encarregar as próprias necessidades ao Outro, que oferece por sua vez o material significante, com o qual responde ao que lhe foi confiado. A demanda do Outro faz referência, portanto, tanto ao

genitivo subjetivo – o sujeito demanda algo ao Outro – quanto ao genitivo objetivo – o Outro faz demanda ao sujeito.

Por efeito da entrega das necessidades ao Outro, cria-se a dependência dessas ao significante, que mantém a renovação da demanda. É recorrente na clínica psicanalítica os ‘pedintes’ queixarem-se de terem sido abandonados, de não terem recebido do Outro o que demandaram, e, justamente por isso, restam solitários, pobres coitados, queixosos do desamor. E insistem em demandar sem cessar, numa repetição que denuncia a dependência ao significante.

Uma analisante dizia: “Ninguém tem dó de mim, e eu tenho dó de todo mundo”. Com essa frase, ela expressava sua posição de aprisionamento ao Outro, atendendo sem cessar as demandas que lhe chegavam, numa posição de escravidão à demanda do Outro. Ao mesmo tempo, o fazia na expectativa de ser correspondida, de ter sua demanda atendida, o que não acontecia como previsto. Essa posição de reivindicação do amor compareceu em análise quando ela foi convocada a pagar pelas sessões que faltava. Pagar pela falta, que é o mesmo que pagar pelo desejo, é responsabilizar-se pelo que lhe concerne. Nessa circunstância, a cobrança funcionou como frustração da demanda. Depois da ladainha queixosa, a analista lhe disse: “Não tenho dó de você!”, o que promoveu um deslocamento muito importante no desejo que corria por baixo sustentando a demanda de amor. De uma posição de pedinte, miseravelmente demandante, ela começou a dizer o quanto desejava reconhecer sua própria riqueza. Não mais pobre, mas rica de possibilidades, no entanto para isso seria necessário deixar cair a ilusão de tamponamento da falta no Outro e nela própria.

É da falta que se trata, sempre. Desde o grito dado pelo bebê, que coloca em cena a necessidade bruta, até a escuta desse apelo como um chamado, que faz o Outro materno inseri-lo na cadeia significante. Enquanto a necessidade é relativa a uma satisfação essencial, a demanda é relativa ao Outro, que interpreta, remodela pela linguagem o que teria sido

puramente orgânico. No entanto, a demanda não satisfaz a necessidade, pois o que teria sido necessidade já não é mais, depois que ela passou pelo filtro do significante.

No grafo do desejo, Lacan (1960a/1998) articula o movimento que parte da necessidade, chega à demanda e vai além dela, ao desejo. Segundo ele, o corte que distingue a pulsão da função orgânica, incide nas bordas do corpo e recorta a pulsão parcial e seus objetos. Não há satisfação universal, porque as necessidades não poderão ser supridas tal como nascem, em sua função orgânica. Cada *infans* receberá do Outro a satisfação parcial de uma pulsão, o que deixará um resíduo que modificará a necessidade e a transformará em demanda. “A demanda (...) coloca expressamente o Outro (...) como ausente ou presente, e como dando ou não essa presença. Ou seja, a demanda no fundo, é uma demanda de amor(...)” (Lacan, 1957-58/1999, p. 394).

Ao falar, o pedido é que o Outro restitua a satisfação perdida, daí a demanda ser incondicionalmente demanda de amor. A presença ou ausência do Outro são visadas na demanda, como se ele pudesse oferecer o que foi perdido na passagem da necessidade pela linguagem. Dessa operação cuja demanda não poderá ser respondida – ou, caso seja, insistirá em se recolocar novamente, uma vez que nada poderá restituir o que foi perdido – o desejo aparece, como efeito, “metonímia da falta-a-ser” (Lacan, 1958b/1998, p. 629). Esse movimento metonímico, que faz a significação remeter sempre a outra significação, tem como fundamento a falta-a-ser, criada pela impossibilidade do Outro responder de modo pleno a necessidade. É no lugar da falta de resposta do Outro, da hiância que se abre no Outro, que o desejo se estrutura, por isso a falta do e no Outro é estruturante do desejo e este é sempre desejo do Outro (Lacan, 1958b/1998).

Há uma disjunção entre o amor, evocado na demanda, e o desejo, referido à falta. É por isso que o analista faz a oferta, acolhe a demanda, mas não a atende.

Ao contrário, é na medida em que se esgotam até o fim, até o fundo da tigela, todas as formas de demanda, até a demanda de zero, que vemos aparecer no fundo a relação de castração. A castração encontra-se inscrita como relação no limite do ciclo regressivo da demanda. Ela aparece ali a partir do momento e na medida em que o registro da demanda tenha-se esgotado. (Lacan, 1962-63/2005, p. 63)

A única possibilidade de esgotar a demanda é frustrá-la, não responder, para que dela possa ser tecido o próprio encontro com a castração, falta simbólica por excelência, desencadeadora do desejo. O tratamento da demanda de amor na análise é a frustração. O analista acolhe a demanda frustrando-a, pois é por meio dela que o sujeito é levado a encontrar-se com o inevitável da castração e, a partir dela, desejar. Da falta-a-ser estrutural, o sujeito espera receber do Outro algo que possa fazer a plenitude do ser consistir, mas não é possível essa fusão. “O que assim é dado ao Outro preencher, e que é propriamente o que ele não tem, pois também nele o ser falta, é aquilo a que se chama amor, mas são também o ódio e a ignorância” (Lacan, 1958b/1998, p. 633).

Trata-se na análise de abrir ao sujeito uma outra possibilidade de lidar com a falta de objeto estrutural, que também se manifesta sob a forma de solidão. Tal como o conteúdo manifesto do sonho, a queixa de solidão carrega algo latente, isto é, mesmo sendo um sentimento, portador de enganos, há na solidão algo de estrutural, que não engana e que diz respeito à falta. Uma análise levará necessariamente ao encontro com o cerne do ser, isto é, com a falta-a-ser, lugar a partir do qual cada um, em solidão, terá que ‘se virar’. A análise acolhe a insistente demanda de amor sem respondê-la incitando o sujeito a se virar com o objeto *a*, que ex-siste na condição de objeto perdido e que tem o poder de causar o desejo.

4.2. Amor contingente, solidão necessária

A demanda de amor, com tudo o que ela implica de sujeição ao Outro, emerge sob um fundo de solidão. Por estarem intimamente articuladas, é difícil demarcar o ponto em que termina a solidão, em sua face estrutural, e onde começa a demanda de amor. É pelos efeitos da solidão estrutural que o sujeito é alçado ao Outro, a ele assujeitado, incondicionalmente. A experiência de análise levará o sujeito a reconhecer a condição de objeto à qual está submetido, isto é, a situar-se quanto à fantasia, que o posiciona frente à falta e o faz demandar do Outro uma resposta consistente. O objeto *a*, causa de desejo, entra no matema da fantasia ($\$ \diamond a$) como o que poderia fazer consistir o Outro, que com sua resposta o retiraria da solidão. No entanto, a resposta do Outro é falha, por isso a demanda de amor insiste. “Mais, ainda, é o nome dessa falha de onde, no Outro, parte a demanda do amor” (Lacan, 1972-73/2008, p. 12).

A demanda de amor emerge como inevitável efeito da condição faltosa de todo falante. O aprisionamento do sujeito ao campo do Outro responde à expectativa de encontrar nele o objeto que preencheria a falta e, de certo modo, o retiraria da solidão estrutural. É aí que o amor entra, por meio da fantasia, como a paixão do ser que poderia promover o encontro e apaziguar a angústia, compensando a solidão.

Podemos pensar esse jogo que opõe o amor à solidão a partir do nó borromeano, que entrelaça real, simbólico e imaginário. Ao abordar a transferência, Lacan (1953-54/1986) articula a ela três paixões do ser: amor, ódio e ignorância, que são posições do sujeito frente ao Outro, localizando-as entre os três registros. Em um dos importantes artigos sobre técnica, no qual Freud (1912/2010, p. 101) aborda a transferência positiva e negativa, ele relaciona esse conceito fundamental ao amor, dizendo: “aquele cuja necessidade de amor não é completamente satisfeita pela realidade se voltará para toda pessoa nova com expectativas libidinais”. A falta, e seu enlaçamento ao amor, está na raiz do laço transferencial, que nada

mais é que o posicionamento do sujeito diante daquele ao qual endereça sua demanda, seu pedido de uma resposta frente ao inevitável da estrutura, a falta-a-ser. A transferência positiva expressa o amor e a negativa, o ódio e é sustentada pela ignorância daquele que procura análise, que não sabe do que o causa.

Após desenhar um poliedro regular, em forma de um diamante, Lacan (1953-54/1986) diz que as palavras introduzem nessa figura um oco, um buraco que torna as coisas intercambiáveis, e que esse buraco no real é o ser ou o nada, ligados em sua essência à palavra. A partir dessa dimensão do ser enquanto oco, isto é, esvaziado de substância, inscrevem-se as três paixões fundamentais: “na junção do simbólico e do imaginário, essa fenda, se vocês quiserem, essa aresta, que se chama o amor – na junção do imaginário e do real, o ódio – na junção do real e do simbólico, a ignorância” (Lacan, 1953-54/1986, p.309).

Segundo Vieira (2001), as paixões do ser retomam a relação estrutural entre o sujeito e o Outro, a partir da conjunção no amor, no qual há uma tentativa de fundir eu e outro, fazendo de dois, Um; da disjunção no ódio, em que só pode haver Um entre o eu ou o outro; e da implicação na ignorância, em que “só o outro sabe se eu sou Um” (p. 178). Amor, ódio e ignorância são as paixões do ser que fazem o Outro consistir respectivamente como ideal, apagamento e saber. Assim, o amor idealiza o Outro, o ódio o destrói e a ignorância o eleva ao lugar de saber.

Lacan (1953-54/1986) diferencia o amor paixão imaginária do amor simbólico. O primeiro visa a captura do outro como objeto, enquanto o segundo visa o ser, para além do que ele pode parecer. O amor em sua versão imaginária aprisiona o outro enquanto portador do bem, assim como o ódio, também imaginário, o difama e destrói por ele ser portador do mal (Ferreira, 2004). A demanda de ser amado, no amor paixão, é produzida na ilusão de que o objeto amado tem o saber que falta ao amante. Por sua vez, o amor, em sua dimensão simbólica, é dom ativo de amor, para além do que aprisiona imaginariamente o amado, daí

não importar o parecer, mas o ser. As particularidades do outro são aceitas pelo amante, não implicando ser amado pelos seus predicados (Lacan, 1953-54/1986).

Articulada ao amor e o ódio, está a ignorância, pois nas três paixões do ser trata-se da busca da verdade relativa ao sujeito. A ignorância é o que promove a abertura à transferência, isto é, o direcionamento do seu próprio equívoco ao outro, na expectativa de encontrar nele o saber acerca da verdade do ser. A ignorância do analista é de outra ordem, “*ignorantia docta*, o que não quer dizer sábia, mas formal, e que pode ser, para o sujeito, formadora” (Lacan, 1953-54/1986, p. 317). Para que isso seja possível, a direção da análise apontará sempre o sentido da falta-a-ser, ou, tal como Lacan formulou no seminário sobre *Ética da Psicanálise*, é a referência do homem ao real que orienta o fazer do psicanalista.

Mas do real, nada se quer saber, aliás, é por isso que o amor, situado entre imaginário e simbólico, está em relação de exclusão com o real e com a solidão estrutural. O amor, seja ele imaginário ou simbólico, visa encontrar uma resposta ao ser em falta, numa expectativa de fazer de dois, amante e amado, Um. Vieira (2001) explicita que apesar do amor simbólico, em sua face ternura se diferenciar parcialmente do amor imaginário, paixão avassaladora, não há disjunção simples entre ambos. “Lacan nos ensina, quanto a este ponto, a pensar o amor como um mito. Ele é um mito que dá sustentação à paixão e cuja realização constitui o enamoramento. O mito do Um...” (Vieira, 2001, p. 185).

Recorrer ao mito é uma tentativa de responder imaginária e simbolicamente algo da ordem do impossível, do real (Ferreira, 2005). É com esse intento que Lacan (1960-61/2010) serve-se de *O Banquete*, obra platônica que faz um elogio ao amor. Nela, dentre os vários oradores presentes no encontro narrado por Platão, está Aristófanes, o poeta cômico, bufão, cujo discurso tem sua importância por indicar que a questão fundamental do surgimento do amor está ligada ao corte, à separação de um todo em duas partes. Aristófanes conta que, nas origens, haviam três gêneros humanos, o feminino, o masculino e o andrógino, oriundos da

terra, do sol e da lua, respectivamente, contendo em si um par de genitais. Todos eram esféricos, o que remete à pregnancy imaginária de uma certa plenitude. Lacan (1960-61/2010) indica que a adesão à forma esférica tem seus fundamentos no imaginário e na forclusão (*Verwerfung*) da castração. No entanto, o valor do mito é justamente o corte sofrido pelos seres, por efeito da guerra que declararam contra os deuses e do castigo imputado por Zeus a essas criaturas presunçosas. Mesmo separados, cada metade buscava unir-se à outra e nada queriam fazer longe um do outro. O mito explicava, assim, que cada ser humano é complementar de outro, sendo que os seres masculinos deram origem aos homens que gostam de homens, os femininos às mulheres que estão voltadas a outras mulheres, e os andróginos são os pares de homens que gostam de mulheres, e vice-versa, sendo todos adúlteros. Ao final, Aristófanes conclui que o desejo de se confundir com o amado e de fazer de dois um todo é efeito dessa natureza antiga. O amor é, assim, o desejo e a busca pelo todo, ou por reconstituir o um original.

O mito de Aristófanes cumpre de fato a função de tecer uma versão para a incansável paixão do ser que é o amor, em sua busca incessante de algo que possa restaurar o ser em falta, em solidão. O corte é o ato que está nas origens da passagem do ser ao sujeito falante, e o amor, com todo seu caráter ilusório, funcionaria como encontro com o que fora perdido. No entanto, esse refúgio no amor é um modo de tapeação, pois o encontro com o complemento é da ordem do impossível, ainda que seja tomado pelo falante como necessário.

O impossível, o necessário e o contingente são modalidades da lógica clássica retomadas por Lacan (1972-73/2008) e, articuladas ao real, simbólico e imaginário, iluminam as querelas acerca do amor. Se o amor não visa à satisfação, mas o ser, está aí a sua face de engodo, uma vez que mantém a distância o real ao forjar “o parceiro absoluto, necessário e imprescindível” (Jorge, 2002, p. 146). Se o parceiro do amor assim o fosse,

seria verdadeiro dizer que o amor *não cessa de se escrever* e é consistente, garantido e indispensável. No entanto, o real em jogo na realidade humana faz um corte radical nos ideais de completude próprios ao imaginário. Ao converter o amor em necessário, o falante empreende uma tentativa de garantir que o real fique excluído.

A fórmula lacaniana acerca do impossível da relação sexual é um dos modos de explicitar logicamente o real, que não pode ser todo circunscrito pela palavra e pela imagem. “*Nós dois somos um só. É daí que parte a ideia do amor. É verdadeiramente a maneira mais grosseira de dar à relação sexual, a esse termo que manifestamente escapa, o seu significado*” (Lacan, 1972-73/2008, p. 52-53). Na clínica psicanalítica esse movimento amoroso se dá à escuta de modo poético, pois o sujeito se agarra com todas as suas forças em algo que parece necessariamente não escapar, para tanto, constrói seus castelos fantasiosos, em que o amor parece elidir o real, a solidão.

Uma analisante dizia, ao romper um relacionamento amoroso, o quanto experimentava o desamparo e a solidão. Entorpecer-se com bebida alcoólica era um modo de escapar do real em jogo. Ao mesmo tempo, esperava apaixonar-se novamente, porque, segundo ela, tal como a bebida, a paixão é um modo de distrair-se da solidão. Não desavisada do real, mas buscando uma possibilidade de mantê-lo à distância, ansiava encontrar alguém com quem pudesse fazer uma conexão tal que pudesse, enfim, complementá-la.

No entanto, essa conexão, referida à relação sexual enquanto possível, contém em si uma impossibilidade, que é justamente o que separa o amor da relação sexual. A relação sexual, “*nada pode dizê-la*” (1972-73/2008, p. 155). Trata-se do que *não cessa de não se escrever*, pois não é logicamente possível encontrar uma fórmula que promova de modo definitivo e perene a escrita da relação sexual. O real é justamente a negação do contingente e do necessário, denuncia a impossibilidade de fazer de dois, um. O real é o ex-siste, isto é, mesmo não sendo possível escrevê-lo, ele continua a operar por seus efeitos.

No *Seminário R.S.I.*, Lacan situa o sentido entre o imaginário e o simbólico, lugar anteriormente designado ao amor. Amor e sentido pertencem ao mesmo lugar, e têm, portanto, uma relação de exterioridade com o real. No esquema construído por Jorge (2002, p. 146), evidencia o amor entre o duplo sentido do regime simbólico e o sentido do regime imaginário, inscrevendo o amor como produção de sentido. O amor recobre com sentido o impossível da relação sexual, mas está exilado dela, uma vez que “...o amor nada tem a ver com a relação sexual” (Lacan, 1974-75, p. 27). O sentido oferece uma miragem, presente nas paixões, e recobre com os ditos amorosos o que não se pode dizer acerca da relação sexual. Por isso, a tentativa de fuga do real é transformar o encontro amoroso, sempre contingente, em necessário, como se o sonho do acoplamento das metades pudesse dar sentido ao que dele escapa. Diz Lacan (1972-73/2008):

A contingência, eu a encarnei no *pára de não se escrever*. Pois aí não há outra coisa senão o encontro, no parceiro, dos sintomas, dos afetos, de tudo que em cada um marca o traço do seu exílio, não como sujeito, mas como falante, do seu exílio da relação sexual. Não é o mesmo que dizer que é somente pelo afeto que resulta dessa hiância que algo se encontra, (...), por um instante, dá a ilusão de que a relação sexual para de não se escrever? Ilusão de que algo não somente se articula mas se inscreve no destino de cada um, pelo quê (...) o que seria a relação sexual encontra, no ser que fala, seu traço e sua via de miragem. O deslocamento da negação, do *pára de não se escrever* ao *não pára de não se escrever*, da contingência à necessidade, é aí que está todo o ponto de suspensão a que se agarra todo amor (p. 156).

Todo falante está exilado da relação sexual. O que isso quer dizer senão que o real ao qual a inexistência da relação sexual se refere é a referência que empurra o sujeito para o encontro com o parceiro? Essa é a solidão por excelência, o exílio da relação sexual, que é sua própria impossibilidade de inscrição. Singularmente, o sujeito é marcado pelo traço

desse exílio e é com ele que se produz o encontro amoroso, para o qual cada um se apresenta com suas melhores vestes. É com as marcas deixadas pela solidão estrutural que os encontros são feitos, contingencialmente.

Quando o amor não é mera tentativa de garantir que a relação sexual se escreva, pela via da recusa ao real, ele pode interromper, pelo lapso do encontro amoroso, a falta de inscrição da relação sexual, funcionando como suplência contingencial para o que *não cessa de não se escrever*. Sendo assim, o amor enquanto encontro contingente está no contraponto do real, conseqüentemente da solidão estrutural do falante. No entanto, quando a demanda de amor se transforma naquilo que sustenta a direção da existência, a solidão é transformada em contingência e o amor em necessário (Rosa, 1997).

Se o amor fosse da ordem do necessário, o objeto seria algo passível de responder ao que o sujeito solicita. Por isso, Lacan (1971-72/2012; 1972-73/2008) insiste em desmanchar a gramática da demanda: “Eu te peço que me recuses o que te ofereço” acrescentando o “não é isso”. (Lacan, 1972-73/2008, p. 134). Essa expressão que se acrescenta ao final da demanda, o *não é isso*, refere-se ao objeto *a*, que viria gratificar a demanda, caso fosse possível escrever a relação plena. Se houvesse algo que pudesse garantir, para além dos objetos parciais – seio, fezes, olhar e voz – a parceria complementar com o outro, haveria uma resposta possível à demanda. O amor demandado no *Eu te peço* seria a reunião das metades separadas, tal como no mito de Aristófanes. Mas o que há é o objeto *a*, que funciona causando o desejo, não respondendo a demanda. Diz Lacan que “é enquanto substitutos do Outro que esses objetos são reclamados e se fazem causa do desejo” (1972-73/2008, p. 135).

O amor é a paixão do ser colocada no lugar pretensioso de curar o sujeito da sua solidão, sem deixar resto, fazendo inscrever-se o Um da relação sexual. No entanto, entre o homem e a mulher há o muro, que os deixa no impossível de fazer Um com o Outro. O muro da linguagem faz cada um dirigir-se ao seu próprio inconsciente, que não conhece senão o

Um, condenando o sujeito à separação, tal como o poema de Antoine Tudal, citado por Lacan (1953/1998, p. 290):

Entre o homem e o amor,

Existe a mulher.

Entre o homem e a mulher,

Existe um mundo.

Entre o homem e o mundo,

Existe um muro.

O muro que separa os sexos, promovendo a maldição entre eles, é a própria linguagem, que não pode dizer, nem bem, nem mal, a relação sexual. Essa é a solidariedade “entre a não relação dos sexos e o fato de que um ser seja falante” (Lacan, 1975/2003 p. 546). O muro da linguagem está estreitamente vinculado à castração, por isso, quando Lacan diz falar com as paredes, promove a fusão, não entre o homem e a mulher pela via do amor, mas entre o amor e o muro, pela criação do neologismo *amuro*, que é homófono de amor, mas inclui o muro da linguagem, “lugar da castração”, que faz do amor um encontro para o qual cada um entra com sua própria castração, com seu inconsciente (Lacan, 1972/2011, p. 94).

Da operação de subtração da solidão pelo amor resulta uma diferença que remete ao real que *não cessa de não se escrever*, impossível de simbolização. A solidão estrutural não pode ser toda recoberta pelo enlaçamento simbólico e imaginário característico do amor. Assim, o amor contingência deixa um resto de solidão, resto de real.

4.3. O amor para uma mulher

*“O amor por Ulisses veio como uma onda
que ela tivesse podido controlar até então.
Mas de repente ela não queria mais controlar.
E quando notou que aceitava em pleno o amor,
sua alegria foi tão grande que o coração lhe batia por todo o corpo,
parecia-lhe que mil corações batiam-lhe nas profundezas de sua pessoa.
Um direito-de-ser tomou-a, como se ela tivesse acabado de chorar ao nascer”.*
(*Uma aprendizagem, ou o livro dos prazeres.* Clarice Lispector)

Ainda que a demanda de amor seja universal, há nuances específicas para uma mulher cujas exigências amorosas resultam num certo culto feminino ao amor, tal como destaca a psicanalista Malvine Zalcberg (2007) no livro cujo título também corrobora essa especificidade: *Amor paixão feminina*. O amor é uma paixão que promove mais sofrimento para uma mulher que para os homens. Esse sintoma encontra sua expressão de modo destacado na histeria e relacionado a ele está o narcisismo feminino.

Quando construía sua segunda teoria das pulsões, divididas entre pulsões do eu e objetais, Freud (1914/2010) apontou uma diferença importante na escolha objetal para homens e mulheres. Os homens fazem sua escolha objetal segundo o tipo “de apoio”, isto é, as pulsões sexuais se apoiam nas pulsões do eu para fazer o investimento objetal no outro encarregado da nutrição, cuidado e proteção da criança, o que os faz superestimar o objeto sexual. Por sua vez, as mulheres, não de modo universal, fazem sua escolha objetal pautadas no tipo narcísico, pois desde a puberdade, há um aumento do narcisismo original, que faz com que elas amem a si mesmas como são amadas pelo homem. “Sua necessidade não reside tanto em amar quanto em serem amadas, e o homem que lhes agrada é o que preenche tal condição” (p. 23).

Segundo o psicanalista Gérard Pommier (1997), o narcisismo feminino busca recobrir o vazio da perda do ser, por isso a valorização da imagem, dos adornos nada essenciais, os quais cumprem a função de mascarar a falta fálica e seduzir o parceiro do qual

uma mulher espera o amor. “O narcisismo da mulher assume sua dimensão trágica porque se trata de fazer existir no olhar do homem uma identidade cuja consistência se limita a esse reflexo” (p. 34). Como efeito da valorização narcísica, uma mulher porta o mistério de uma falta encarnada, escondida por detrás do véu que cativa o desejo masculino, cuja perversão transforma o corpo feminino em objeto fetiche. Enquanto o homem ama de forma fetichista, uma mulher ama de modo erotomaníaco, isto é, transforma-se ela própria no objeto amado (Lacan, 1960b/1998).

Ainda em Freud (1926b/2014), há uma outra diferença entre homens e mulheres relativa às origens da angústia e sua relação com a castração e a perda do objeto. Uma mulher experiencia a perda de objeto de modo mais efetivo, especificamente como perda do amor do objeto, o que pode leva-la à angústia. O medo de perder o amor é uma característica mais premente para uma mulher, que para o homem. Mas qual é a razão dessa sobrevalorização do amor para uma mulher?

Se retomamos a privação como a falta típica de uma menina, que não encontra em seu corpo, nem no de sua mãe, o suporte identificatório que seja equiparado ao falo e ao que ele simboliza para a virilidade masculina, extraímos daí que o amor é esse elemento que virá em suplência à falta-a-ter. Há algo de insubjetivável nessa falta e o amor cumpre, ao menos parcialmente, a função de sustentar uma mulher. Por isso, André (1998, p. 248) diz que “o que uma mulher demanda é subjetivar essa parte insubjetivável de si própria que representa o seu corpo”. Enquanto o homem recobre sua falta-a-ser com a crença no ter, que sustenta sua virilidade, uma mulher não encontra o mesmo respaldo, afinal ela ‘é sem tê-lo’. Além da resposta à falta-a-ter feminina, derivada da privação real do objeto simbólico, o amor terá um valor fálico também por fazer um suplemento à castração, falta simbólica do objeto imaginário, produzindo um “apagamento temporário do efeito de falta-a-ser, um corretivo transitório da castração” (Soler, 2005, p. 56).

Frente a castração materna, a criança identifica-se ao falo, numa tentativa de encarnar uma resposta ao que falta à mãe. De modo particular, uma menina fundamenta sua existência na identificação fálica, pois ser o falo é a possibilidade de fazer-se o objeto amado e “é preciso ser amada para ‘ser’”, segundo Zalcberg (2007, p. 47). Por meio da identificação fálica de uma menina e do investimento amoroso dirigido à mãe, a falta feminina de ambas resta velada. No entanto, ao atravessar o complexo de castração, uma menina descobrirá que não tem o falo, e que não é o falo que acreditava ser para a mãe, por isso se endereçará ao pai na busca de ter o falo e de ser amada. Os desdobramentos edipianos levam uma mulher a buscar no amor uma mediação fálica que lhe dará certa consistência de ser (Zalcberg, 2007).

O amor ocupa um lugar tão importante no psiquismo feminino que, se a prova do amor falha, poderá ficar difícil sustentar-se. Ao descobrir a falha do amor do parceiro, que buscou outra mulher, uma analisante falou do chão que faltou aos seus pés e da sensação de enlouquecimento que a invadia. Dizia que havia perdido seu lugar e que parecia estar deixando de existir. Esse significante “existir” tornou-se algo fundamental, que se articulou intimamente ao amor. O parceiro, enquanto a amava, dava-lhe o próprio “existir”, o que foi percebido por ela quando o amor falhou e ela se viu perdendo a própria existência. Em seu árduo trabalho de luto dizia que precisava existir para além dele, e iniciou intensa busca de alternativas para sustentar-se sozinha. Assim, perder o amor para uma mulher é algo que pode relançá-la na angústia, com toda sua afetação corporal de desorientação e despersonalização. A perda do amor tem um efeito depressivo para uma mulher, que parece “perder uma parte de si mesmo, não ser mais nada” (Soler, 2005, p. 56).

A insistente demanda feminina de amor aproxima uma mulher da histeria, uma vez que é típico da histérica apegar-se à ilusão de reaver seu ser pela via do amor (Zalcberg, 2007). A histérica visa no amor um substituto fálico, ela não abre mão de algo que possa

elidir a castração, por isso é o “caso em que, justamente, uma mulher se faz de homem” (André, 1998, p. 249). A masculinidade da histérica a faz apegada ao amor como possibilidade de afastá-la do não-todo fálico, característico da posição feminina, como se fosse possível fazer dela A mulher, sem barra, mulher toda fálica.

Quando uma histérica demanda amor, ela se localiza menos na posição feminina e mais do lado masculino. Uma mulher, ao se fiar pelo amor de modo insistente, tal como a histérica, fala do quanto está circunscrita ao universal da castração, elidindo o não-todo, o Outro absoluto, o real inalcançável pelo simbólico. O problema dessa escolha pelo amor, que se relaciona ao que pode ser dito, é sua insuficiência para responder à altura o apelo feminino. “É que a solução pelo Um dizer do amor fica demasiadamente à mercê das contingências do acaso e, principalmente, impotente demais para reduzir a assíntota do apelo inextinguível a Um dizer” (Soler, 2005, p. 219). Ao amor não é possível recobrir todo o real, dizer tudo, dizer A mulher. Entretanto, por ser relativo ao discurso, ao que pode ser simbolizado ao menos parcialmente, o amor cumpre duas funções: pacificar o ser mulher, que não tem um significante que lhe diga quem ela é como tal, bem como oferecer alguma inscrição para seu gozo, evitando ser por esse invadida.

Ao investigar as razões pelas quais a instituição do casamento ainda se sustenta na contemporaneidade, Soler (2005) questiona o desejo feminino e opõe-se a Freud, para o qual uma mulher recorre à parceria amorosa colocando o homem como substituto paterno, o que a reduz à condição infantil. Além disso, para ele, uma mulher desejaria o casamento em função da demanda de proteção paterna a si mesma e aos seus filhos. Em contraposição a esse argumento, a psicanalista Colette Soler sustenta que a aspiração ao casamento é “consequência do não-toda”, que a levaria a apelar ao amor na busca de uma nomeação do seu ser. Trata-se da amarração simbólica que o amor pode fazer quando uma mulher é a

eleita por um homem, que a conta na sua unicidade e oferece-lhe uma sustentação ao seu ser.

É por isso que o amor não pode ser silencioso, e que os ditos de amor são tão importantes para uma mulher. As palavras de amor oferecem alguma consistência que pode ao menos provisoriamente recobrir a falta do significante para o sexo feminino, S(A) (Soler, 2005). Para responder *O que quer uma mulher?*, questão que restou para Freud como enigmática, e que dá título ao livro de Serge André (1998), o autor recorre justamente às palavras de amor.

É preciso amá-las e lhes dizer isto, menos por uma exigência narcísica do que por causa dessa defecção subjetiva pela qual elas são marcadas enquanto mulheres. Se querem ser amadas, não é porque esse anseio tenha a ver com uma passividade natural, como acreditava Freud, mas porque querem ser feitas sujeitos lá onde o significante as abandona. (p. 256)

Sem o significante que lhes diga o que é ser mulher, uma mulher espera que o amor venha com palavras que digam sobre o insondável do seu ser feminino, ainda que isso seja impossível de ser dito, especialmente por aquele que a ama de modo fetichista, tomando-a como objeto em sua fantasia. As palavras de amor “sustentam em grande parte a aceitação de uma posição sexual feminina da mulher frente ao homem” (Zalberg, 2007, p. 161), o que a aproxima dele. É por isso que Lacan (1980/2010) destaca a necessidade que a palavra do homem caia bem para uma mulher, o que ocorre quando ele lhe fala segundo a fantasia fundamental dela, o que às vezes promove um efeito de amor, mas de desejo, sempre.

Em função da estreita relação que uma mulher tem com o real, isto é, sua participação num gozo para além do fálico, ela aspira ao amor, que funciona como defesa contra o real, protegendo-a da loucura, mas, paradoxalmente, enlouquecendo-a. A parceria no amor tanto pode funcionar como proteção frente à invasão do gozo que a ultrapassa, quanto encarna

para ela o Outro frente ao qual deseja abolir-se (Zalberg, 2007, Soler, 2005). Ao tratar da loucura feminina, é à parceria amorosa que Lacan a circunscribe:

Assim, o universal do que elas desejam é a loucura: todas as mulheres são loucas, como se diz. É por isso mesmo que não são todas, isto é, loucas-de-todo, mas antes conciliadoras, a ponto de não ter limites para as concessões que cada uma faz a *um* homem: de seu corpo, de sua alma, de seus bens. Sem que possa fazer nada quanto a suas fantasias, pelas quais é menos fácil responder (Lacan, 1974/2003, p. 538).

O amor pode, então, levar uma mulher a cometer loucuras, despojando-se de si e de seus bens em prol do amado, numa tentativa de conciliar o impossível da relação sexual com a suplência simbólica oferecida pela parceria amorosa. Há, assim, um efeito duplicado do amor: por um lado é um limite ao gozo feminino, e por outro é um empuxo à loucura, que leva uma mulher ao ilimitado (Soler, 2005).

Para além das concessões loucas que uma mulher faz, o amor leva uma mulher à parceria uma solidão Outra, que não elide o real, mas faz dele sua matéria prima. Para investigar essa questão central neste trabalho, avançaremos nas articulações possíveis entre a solidão, o gozo fálico e o gozo feminino.

Capítulo 5. Solidão Um: o gozo fálico

“Quem fala só tem a ver com a solidão”.
(*Mais, Ainda, Lacan*)

O campo do gozo foi abordado por Lacan mais ao final do seu ensino, e sua finalidade foi o endereçamento ao real, sua exploração para além das possibilidades de equivocação advindas da semântica, do campo da linguagem. Para isso, recorre à lógica e à matemática, aproximando-se de modo relevante da topologia, da álgebra, já em cena nos seus seminários e escritos desde a década de 60, e da teoria dos conjuntos. É nesse contexto, de uma abordagem do real que fosse lógica e demonstrável, que o gozo é pensado na sua dupla apresentação: o gozo fálico e o suplementar, ou gozo Outro. Neste capítulo, o objetivo é abordar a solidão e sua presença em ambas as posições gozosas. Aqui solidão não é necessariamente sinônimo de isolamento do laço social, pois é no seio mesmo dos (des)encontros com o Outro que cada sujeito se apresenta com a solidão que lhe é estrutural. Por isso, interroga-se a cada um dos gozos em cena suas possibilidades de articulação com a solidão, e como o laço social se produz, entendendo que há, para além da realidade discursiva, simbólica, um real em jogo que subjaz aos liames possíveis.

5.1- O amor narcísico aspira ao Um

“— Amor será dar de presente um ao outro a própria solidão?”
(*Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres, Clarice Lispector*)

O amor se sustenta no narcisismo, no investimento no próprio eu, ainda que se dirija ao objeto, tal é a tese freudiana em *Introdução ao Narcisismo* (Freud, 1914/2010). Por isso, a afirmação de Lacan (1964/1998) destaca a reciprocidade no campo do amor, uma vez que amar equivale a querer ser amado. A estruturação narcísica e fálica promove a busca do

objeto de amor referido ao eu. Neste sentido, no centro da questão amorosa, está o Um, mais especificamente, o gozo do Um, fálico por excelência, o qual move o sujeito em direção ao amor, na espera de que dele advenha uma resposta à falta na sua dimensão real. É da falha no Outro que parte a insistente demanda de amor derivada da referência ao gozo fálico, pois o amor visa ao Um. Segundo Lacan (1972-73/2008),

o amor, se é verdade que ele tem relação com o Um, não faz ninguém sair de si mesmo. Se é isto (...) que Freud disse ao introduzir a função do amor narcísico, todo mundo sente, sentiu que o problema é de como é que pode haver um amor por um outro (p. 53).

O amor, em sua face narcísica, trabalha transformando o Outro num semelhante, daí a impossibilidade do reconhecimento da alteridade, da diferença, em se tratando do amor narcísico, que trabalha na direção da similaridade, da conformidade. O amor se dirige à imagem especular, tal como no estádio em que a criança se identifica com o outro refletido no espelho, o qual faz a função de Um restituindo-lhe a unidade frente ao real do corpo despedaçado. O amor dirige-se ao Um, identificando-se com a imagem. É isso que Lacan (1972/2003) diz ao colocar em relevo o emblema (*s'emble*) que é a imagem para o homem, pois ela semeia (*semblable*) o outro como semblante, como semelhante. O amor narcísico é, assim, homossexual, pois não se dirige ao Outro enquanto *héteros* (*ἕτερος*).

Essa face do amor é a miragem que induz à possibilidade da relação sexual, transformando o encontro num sonho que visa fazer Um de dois, transformar o Outro no eu. Nesse sentido, o amor é uma paixão próxima à ignorância, já que não quer saber daquilo que desvela a falta, o que o leva à impotência, “porque ignora que é apenas o desejo de ser Um, o que nos conduz ao impossível de estabelecer a relação dos dois sexos” (Lacan, 1972-73/2008, p. 13). Narcísico, impotente, ignorante, esse é o amor que aspira ao Um, desconhecendo absolutamente o engodo que o encerra.

Pretendido no amor, o Um seria a sonhada resposta de plenitude diante da falta estrutural e constitui o chamado campo do Uniano (*Unien*), cujo objetivo é a assimilação entre Eros e tudo o que pode aglutinar. Tal fusão é bastante questionável, pois não é possível sustentá-la logicamente. Aliás, em Freud não há Eros sem Tânatos, que faz obstáculo ao Um pretendido por Eros. É do significante tédio (*ennui*) que Lacan (1971-72/2012) extrai o anagrama Uniano (*Unien*), não por acaso, mas justamente porque é entediante permanecer encarcerado à ilusão do Um, afinal essa suposta completude tenderia a estancar a movimentação do desejo, que só encontra apoio na falta. “O tédio aparece assim como o resultado do trabalho humano de domesticação do desejo” (Vieira, 2001, p. 186).

Enquanto o desejo se apoia na falta, o amor funciona como defesa contra o real, por isso aspira ao Um, agarrando-se à ignorância e resistindo ao saber. Maurano (2001) retoma o ditado popular que diz da cegueira do amor, para enfatizar a operação de velamento da falta. O amor sabe da falta, mas dela se defende, recobrando-a com o véu da ilusão que o impede de enxergar o real em jogo no encontro amoroso.

Retomando as questões do amor, visando articulá-lo ao gozo do Um e ao objeto deste estudo, a solidão, podemos indagar como esses elementos formariam um conjunto. De modo preciso, na lição de 11 de junho de 1974, Lacan responde: “Não é frequente, mesmo entre as pessoas que se amam, terem o mesmo sonho. Isso é mesmo muito notável. É o que prova a solidão de cada um com o que surge de gozo fálico⁹”. Assim, cada um dos amantes está referido ao seu Um sonhado, e é com ele que se vai ao encontro do semelhante, fazendo-o objeto de seu gozo fálico. O encontro amoroso, paradoxalmente, é encontro de dois sujeitos em solidão, que não se fundem, mas que visam, cada qual, o gozo do Um, tal como o personagem Ulisses, do livro *Uma aprendizagem, ou o livro dos prazeres*, de Clarice

⁹ “...c’est pas fréquent même chez les gens qui s’aiment, qu’ils fassent le même rêve. Ça c’est même très remarquable. C’est bien ce qui prouve la solitude de chacun avec ce qui sort de *la jouissance phallique*” (Lacan, 1974).

Lispector interroga Lóri, sua parceira: “*Amor será dar de presente um ao outro a própria solidão?*”.

O sonho que o falante leva para o encontro amoroso é a própria fantasia, o véu por excelência que, de modo fluido, recobre o real. É ela que movimenta o sujeito rumo ao que poderá responder, ao menos como miragem, sua divisão, orientando o desejo, dando-lhe um lugar, uma acomodação (Lacan, 1958-59/2016). No seminário *Mais, ainda*, no qual Lacan (1972-73/2008) expõe o quadro da sexualização¹⁰, pode-se ver a escrita da fantasia permeando as duas posições de gozo. Na parte de baixo do quadro, do lado masculino está o sujeito barrado (\$) e, do outro lado, o objeto *a*, parceiro com o qual ele se liga por meio de um vetor. Trata-se da fantasia ($\$ \diamond a$), junção e disjunção do sujeito barrado com o *a*, que ocupa o lugar do parceiro em falta.

Jorge (2010) propõe que a fantasia se situa entre amor e gozo, ligando-os de modo que o sujeito barrado (\$) está para o amor, tal como o objeto *a*, mais-de-gozar, está para o gozo. Extrai essa formulação de Lacan (1972-73/2008), que diz: “Um sujeito, como tal, não tem grande coisa a fazer com o gozo. Mas, por outro lado, seu signo é suscetível de provocar o desejo. Aí está a mola do amor” (p. 56). Tal articulação do amor ao desejo e ao gozo sugere que a mola do amor está na provocação que o gozo pode fazer ao desejo. Mas como o gozo provocaria o desejo? Com a entrada na linguagem, o gozo mítico fora perdido tornando-se limitado pelo significante, gozo fálico. No entanto, resta ainda um sonho de retornar a ele, e isso atíça o desejo, que está em busca de algo que responda sua falta. A promessa do amor é uma tentativa de responder essa demanda, oferecendo ao sujeito a possibilidade de fazer de dois Um. Toda a fantasia de completude, amorosa do neurótico ou gozosa no perverso, não deixa de ser um modo de tentar escrever imaginária e simbolicamente a relação sexual, o que, se possível fosse, restituiria o gozo perdido (Jorge, 2010).

¹⁰ Conferir Figura 2, p. 62

A fantasia funciona, portanto, como sustentação para o desejo e como tentativa de recuperar o gozo perdido, pela via do enlace amoroso. No entanto, “se não há relação dos dois, cada qual continua a ser um” (Lacan, 1971-72/2012, p.151). O investimento libidinal promove o encontro amoroso sem que seja possível estabelecer uma relação complementar, pois a fantasia é singular e não há proporção ideal entre um e outro (Soler, 2012c). No encontro amoroso, cada um entra com sua fantasia, fazendo do outro um meio de gozo, isto é, objeto de gozo auto-erótico, especialmente em se tratando de sujeitos que se posicionam do lado do gozo masculino. Para eles, que amam de forma fetichista, o objeto *a* de sua fantasia é o mais-de-gozar, diferentemente de uma mulher, que ama um homem de forma erotomaniaca, desejando ser amada, portanto fazendo-se objeto causa do desejo, identificando-se com o *a*. Tal como na posição masculina, a mãe ama seus filhos fazendo deles seu objeto *a*, extraindo desse encontro amoroso um gozo fálico (Lacan, 1960b/1998; Zalcberg, 2007). Aqueles que, independente do sexo no registro civil, situam seu gozo predominantemente do lado do gozo fálico, colocam o objeto *a* num lugar particular de sua fantasia. Segundo Lacan,

(...) do lado do macho, o objeto *a* [é] o objeto que se põe no lugar daquilo que, do Outro, não poderia ser percebido. Na medida em que o objeto *a* faz em alguma parte – e com um ponto de partida, um só, o do macho – o papel do que vem em lugar do parceiro que falta, é que se constitui o que costumamos ver surgir também no lugar do real, isto é, a fantasia (1972-73/2008, p. 69).

A fantasia promove o encontro amoroso, mas separa os sexos, não sendo suficiente para escrever a relação sexual. Segundo Zalcberg (2007, p. 180) “o mais central do encontro de um homem e de uma mulher é a experiência da paradoxal solidão de um exílio compartilhado”. Cada um leva para o encontro amoroso sua fantasia, seu modo solitário de

lidar com a falta, por isso tal contingência não deixa de ser um compartilhamento da solidão de cada um.

O trabalho de uma análise, que se pauta no atravessamento da fantasia, visa “elevar a impotência (aquela que explica a fantasia) à impossibilidade lógica (aquela que encarna o real)” (Lacan, 1971-72/2012, p. 235). A fantasia é impotente em fazer cada um encontrar a resposta para sua solidão estrutural, não por sua estrutura interna, mas porque há um impossível em jogo que inviabiliza sua realização. Se cada um se relaciona não com o Outro, mas com o objeto *a* da sua fantasia, a consequência de tal condição é a impossibilidade da relação sexual.

Por meio da fantasia, ainda que encontre uma parceria, um sujeito continua sozinho com seu inconsciente, pois deixa de fora o Outro, o *héteros*, se protegendo no “refúgio do Um fálico” (Soler, 2005, p. 144). A questão é que há algo da ordem do horror que faz o sujeito se colocar como “homodito”, em seu estatuto de homossexual, isto é, posicionar-se de modo a amar o semelhante (*semblable*), emblemar-se na seara do falo. Tudo isso para defender-se do *héteros* (*ἕτερος*), da alteridade que não pode ser universalizada tal como o todo fálico. O *não-toda*, modo como Lacan (1973/2003) nomeia a relação do *héteros* com o falo e que implica a diferença parece horrorizar aquele que constrói sua ficção de gozo em torno do falo. “Em suma, flutua-se em torno da ilhota falo, na medida em que nela se busca trincheira do que dela se trincha” (Lacan, 1973/2003, p. 468). Situar-se no gozo fálico predominantemente parece ser, então, um modo de servir-se do falo para criar uma defesa contra o *não-toda*, isto é, frente à impossibilidade de circunscrever todo o real com o simbólico. Será a fortaleza fálica o único modo de fazer frente ao mar ameaçador do real?

5.2- O celibatário, o muro e a solidão do Um

Funcionando nessa lógica, Lacan (1974/2003) encontra a ética do celibatário, que toma ao pé da letra a não relação com o Outro, se esquivando do encontro com o *hétéros*, estabelecendo um muro entre Um e Outro. Paradoxalmente, o celibatário é aquele que não tem um parceiro amoroso, mas faz parceria com o Um fálico, em suas variadas possibilidades de apresentação enquanto objeto *a*, mais-de-gozar. Daí poderem ser incluídos os masturbadores resolutos, as histéricas absolutamente dedicadas ao Um, os *sexless* (assexuados), os toxicômanos, os devotados ao consumo de objetos, aqueles que, tal como Motherland¹¹, se protegem a todo custo do Outro absoluto (Soler, 2005; Santiago, 2006; Zalcborg, 2007).

Para os celibatários, o gozo solitário não é sem parceiro, pois nos *gadgets*, artefatos de consumo, com os quais se enlaçam de forma fetichista, encontram o objeto *a* que, por não falar, portanto não demandar nem desejar, afiança o gozo que o Outro não garante (Santiago, 2006). Tais *gadgets* funcionam como uma falsa mulher para um homem, são coisas, engenhocas que a ciência produz para ocupar a posição de falo, mas que somente estão nesse lugar porque impedem o encontro com o Outro enquanto tal (Lacan, 1974).

Um sujeito em análise, depois de tanto se debater com uma parceria aprisionadora à cocaína, que era, por muito tempo e de modo intenso, em suas palavras “minha amante, minha namorada, meu tudo!”, começa a desligar-se dela, e encontra na análise a possibilidade de dizer seu gozo do Um. Num dado momento, cansado da própria repetição, diz: “Falo que estou melhor, mas não é verdade, eu substituí a cocaína pelo álcool, pela compulsão por comprar... cada hora é uma coisa!”. Ao que a analista interroga: “De que suas compulsões te protegem?” e ele responde, de imediato: “da solidão!”. Sem saber muito disso,

¹¹ Henry de Montherlant (1896 – 1972), escritor, ensaísta e romancista francês, autor de várias obras, dentre elas *Les célibataires* (1934), especialista em heroísmo, empenhado em destronar a mulher (Beauvoir, S. (2009). *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira).

sem entender por que é assim, o analisante diz do quanto o *héteros* é atemorizante e da função de entrincheiramento da sua fortaleza toxicômana e compulsiva.

Diante da impossibilidade de fazer da fusão entre Um e Outro, o objeto *a*, mais-de-gozar, funciona como polo de gozo da fantasia masculina, e pode ser materializado nos *gadgets* que auxiliam a conformação do gozo fálico a um certo gozo autístico, solitário, sem espaço para o desejo, o qual movimenta-se a partir da falta. Zalcberg (2007, p. 175), ao abordar as formas de amar fetichista e erotomaníaca, esclarece que elas encerram a relação de cada um dos sexos com o gozo que lhe é próprio. Do lado do gozo masculino, o que se busca é o gozo do homem que é “o gozo do Um e que não busca o Outro e é compreensível que ele goze na solidão”.

O gozo do Um é, portanto, solitário, ainda que se trate de solidão acompanhada pelos *gadgets*. Esse modo de gozo tem como função criar um muro de proteção contra o Outro, numa tentativa de recusar e excluir o *héteros*, produzindo certo isolamento em relação ao que há de real em jogo na alteridade, o que poderia desvelar ao sujeito sua condição estrutural de solidão. O psicanalista francês Philippe La Sagna (2007) defende uma diferença entre a solidão e o isolamento, tomando o último como posição de recusa ao Outro, o que se faz erguendo um muro frente à alteridade, enquanto a solidão implica uma separação do Outro. Tal separação se faz construindo uma fronteira comum, que possibilita o sujeito distinguir-se do Outro e encontrar uma solidão que não é rompimento ou isolamento, mas oferece condição para que cada parte se localize em sua diferença. Nesse sentido, o gozo do Um, que orienta o celibatário, promove mais isolamento que solidão. O isolamento é defesa contra a possibilidade de encontrar com o que do *héteros* pode aproximá-lo de uma solidão Outra.

Na abordagem acerca do investimento libidinal nos objetos, Freud (1914/2010) diferencia os psicóticos, então chamados por ele de parafrênicos, cujos principais sintomas

são a megalomania e o abandono do interesse pelo mundo externo, dos neuróticos, que também se afastam, mas mantém na fantasia o laço erótico com pessoas e coisas. Além disso, critica a posição de Jung, que compara o afastamento da realidade vivido pelos psicóticos com aquele vivido pelo anacoreta ascético. Para Freud, o afastamento do anacoreta é resultado de uma sublimação do interesse sexual num elevado investimento em coisas divinas, o que não acontece com os psicóticos.

Partindo dessas diferenciações freudianas, a psicanalista Geneviève Morel (1996) distingue a solidão em duas assertivas: há solidão verdadeira e há falsa solidão. No anacoreta, nos neuróticos, bem como na criança que brinca em solidão no jogo do *Fort-da*, encontramos a solidão falsa, pois para cada um desses sujeitos há um parceiro em cena, estão suspensos ao significante do Outro. Cada um deles encontra o objeto *a*, mais-de-gozar ou causa do desejo. “Essas ‘falsas’ solidões, frequentemente objeto de queixa do sujeito moderno, nós as escreveremos $\frac{Um}{a}$ ” (p. 51). A escrita desse matema coloca em cena o Um do gozo fálico sustentado pelo objeto *a*, que é “o verdadeiro parceiro do sujeito que habita sua solidão: causa do seu desejo ou mais-gozar” (p. 51). Apesar de autêntica, é uma solidão dissimulada, por velar a parceria em causa. Neste sentido, quando um sujeito queixa-se de solidão, há uma mentira que o acompanha acerca do seu verdadeiro parceiro, à sombra de seu narcisismo (Bassols, 2009). O sentimento de solidão comporta a mentira contida no significante sentimento (*senti-ment*). Por mais que pareça estar em sozinho, essa é uma solidão que engana, pois o objeto *a* é a parceria que o faz agarrar-se ao gozo do Um, apesar de tudo isso ficar velado, sob a queixa de solidão.

Cada sujeito é Um, na medida em que está separado do Outro. Pela fantasia, transforma-o em objeto a fim de evitar o encontro com a falta de resposta. Além disso, para se esquivar desse encontro com o que não responde, “o sujeito reproduz-se como Um, sozinho com seu objeto”, e retira dele uma satisfação auto erótica (Soler, 2012c, p. 134).

5.3. *Há-Um*: do que ex-siste sob o fundo de inexistência

Não há dois entre Um e Outro, *Há-Um*, que é a escrita do que não se escreve da relação entre dois. Lacan (1971-72/2012) escreve o *Há-Um*, e pode-se deduzir que essa é a escrita da solidão, pois demonstra o impossível da relação sexual, é uma produção simbólica, contingente acerca do Um solitário de cada falante, constatação do que existe sob o fundo de um impossível. Escrever o Um é escrever a impossibilidade da consistência da relação sexual, pois em seu lugar, o que ex-siste é o “o saber (...) de um real do Um sozinho, inteiramente só, onde se diria a relação” (p. 234). No lugar da falta de significante no campo do Outro, $S(A)$, *Há-Um*, o significante ex-sistente, Um-todo-só, que não é efeito do casamento entre dois.

Mas de que se trata exatamente o *Há-Um*? É no Seminário 19, *...ou pior*, que Lacan, no esforço de logicizar o real, destaca o significante sozinho, o *Há-Um* (*Yad'lun*), escrito por meio da substituição do pronome *il*, pelo *Y*, cujo valor pronominal é de um advérbio de lugar, ou seja, aí. Como explica o psicanalista Eduardo Vidal (1994, p. 43), “*Y* é a topologia da hiância própria ao corte separador do Outro”. Além disso, há o “partitivo de *l'un*, cuja função é exprimir na frase a indeterminação do Um, que não é todo” (p. 43). Não é possível fazer do universo um todo, por isso há parte do um, restando um tanto fora do *Há-Um*. Esse significante não é um qualquer, indica topologicamente o lugar do Um que se separa do Outro, lugar do significante que faz a cadeia subsistir, por isso “se levanta um S_1 , S_1 que soa em francês *essaim*, um enxame significante que zumbe” (Lacan, 1972-73/2008, p. 154).

Há-Um, não há o ser, essa é a resposta de Lacan (1971-72/2012) ao primeiro ensaio filosófico sobre o Um, o *Parmênides*, de Platão. *Há-Um* é como um mantra e se caracteriza por ser escorregadio, escapar à apreensão, e comparecer justamente quando algo falta, emergindo como existência sobre um fundo de inexistência, como marca simbólica no real.

Se logicamente não se pode escrever o significante que faria existir A mulher, nem aquele que faria escrever a relação sexual, pode-se escrever o Um.

Para que o semblante seja sustentado, é necessária a existência do pai totêmico, o *aomenosum* que existiu na mitologia freudiana fundando a regra da castração para todos. Miticamente e em caráter de exceção, o pai da horda pôde gozar de todas as mulheres, pôde fazer existir a universalização das mulheres. Ele é o *aomenosum* que, enquanto exceção, funda a regra da castração para todos os falantes, orientando-os para um endereçamento desejante (Lacan, 1971-72/2012). O *Há-Um* se situa em outro lugar, diferente do *aomenosum*.

Para tratar desse marcador lógico, Lacan recorre, além da filosofia clássica, aos lógicos e aos matemáticos, dentre eles Cantor (1845-1918), responsável pela elaboração da teoria dos conjuntos, a partir da qual conceitua o conjunto vazio, “aquilo que seria o nada, a não-existência. (...) Conceito que subsume todos os ‘entes que não existem’” (Corrêa, 2001, p. 41). O conjunto vazio foi possibilidade lógica encontrada pelo matemático para fazer surgir o conjunto unitário, cujo elemento é o vazio, assim escrito: [∅]. Lacan explica que “o que constitui o Um e o justifica é que ele só é designado como distinto, sem outra referência qualificativa. É que ele só começa a partir de sua falta” (1971-72/2012, p. 140). A partir dessa formulação matemática, o significante *Há-Um* é por ele enfatizado como o que se contrapõe à essência enquanto busca filosófica, pois “existe apenas o Um” (p. 192). Se a filosofia faz ontologia, ciência do ser, Lacan faz henologia¹², isto é, faz a ciência do Um, numa referência ao discurso do analista, que engendra a produção do significante mestre, S₁. “É sempre do significante que estou falando quando falo do *Há-Um* (*Yad’lun*) (...), ele é o significante mestre” (p. 146).

¹² Henologia é um neologismo criado por Lacan que aglutina o *hen* (um) e o *logos* (ciência, arte, tratado, etc.), ambos do grego (Cf. nota do tradutor, no Seminário 19, ... *ou pior*, p. 147).

Retomando os quatro discursos, isto é, os modos de onde cada falante se posiciona para se dirigir ao outro e daí extrair um produto, ou seja, fazer laço social, pode-se observar que o significante mestre (S_1) é o agente no discurso do mestre, que equivale ao discurso da ciência. Por isso, “o Um engendra a ciência” moderna. “Do Um, na medida em que ele ali está, podemos supor, apenas para representar a solidão – o fato de que o Um não se amarra verdadeiramente com nada do que pareça o Outro sexual” (Lacan, 1972-73/2008, p. 137). Paradoxalmente, o Um representa a solidão e faz ciência, que não deixa de ser um modo de liame. A questão é que o Um da ciência não é afeito ao que nela não se amarra, tratando de excluir da cena o que não pode ser objetivado. Não por acaso, no matema do discurso que a representa, é o sujeito dividido que fica recalcado, no lugar da verdade com a qual a ciência não dialoga.

Ainda no âmbito da filosofia clássica, menos ligada à ciência moderna do que à antiga, Lacan retoma Aristóteles para discutir, além das proposições particulares, a relação entre a existência e a inexistência. “Não há existência senão contra um fundo de inexistência e, inversamente, *ex-sistere* é extrair a própria sustentação somente de um exterior que não existe” (1971-72/2012, p. 131). O Um é a existência que emerge como um ponto sobre o fundo de inexistência, tal como Lacan já havia abordado a relação entre o objeto e a angústia. E de onde provém o Um? Tal como na teoria dos conjuntos, que contabiliza o vazio como elemento do conjunto unitário, o Um surge por efeito da falta. Do mesmo modo, é da solidão estrutural, localizada no real, que se deduz, logicamente, o Um enquanto significante sozinho. “O Um surge como que do efeito da falta” (p. 152). Do lugar vazio, árido, desértico, o sujeito será arrancado da solidão estrutural pela incidência do Um, que ao mesmo tempo o colocará numa outra solidão, aquela que acompanha todo aquele que fala.

Falar e gozar falicamente situam-se no mesmo plano, e escrever o Um sozinho não deixa de ser uma tentativa de forjar uma solução fálica para o desamparo. É no inconsciente

que o Um se escreve, na medida em que o inconsciente “nada sabe do Outro, que só conhece o Um”, por isso “o sujeito do inconsciente é, essencialmente, um celibatário” (Soler, 2005, p. 147). É o Um que faz o sujeito falar solitariamente, sem a conjugação com o Outro. Mesmo na parceria amorosa, aquele que fala e goza, o faz em solidão, essa é sua sina. A solidão do sujeito do inconsciente é consequência da falta de um significante que represente o Outro sexo, o feminino, o que se escreve com o matema $S(A)$. A psicanalista Daniela Chatelard (2005) refere-se ao quadro da sexuação e aponta que nele “é o falo que suporta o sujeito dividido, o sujeito do inconsciente. Esse símbolo existe e é o *Um sozinho* que encarna a solidão, que representa a função fálica, o universal para os dois sexos” (p. 195). Do lado da posição feminina, há uma ausência real do significante que represente a mulher no inconsciente e o que se escreve é A mulher, o objeto a e o $S(A)$, por isso “não há resposta que possa fazer casal com o Um: o Um está sozinho, existe Um” (p. 197). Por não se amarrar ao Outro sexual, o Um opera na solidão.

Quem fala só tem a ver com a solidão, no que diz respeito à relação que só posso definir dizendo, como fiz, que ela não pode escrever. Essa solidão, ela, de ruptura do saber, não somente ela se pode escrever, mas ela é mesmo o que se escreve por excelência, pois ela é o que, de uma ruptura do ser, deixa traço (Lacan, 1972-73/2008, p. 128).

Para falar, cada *infans* é banhado na linguagem, isto é, recebe a chuva que desce da nuvem da linguagem, tal como nos diz Lacan (1971/2009) em *Lição sobre Lituraterra*. Dela algo se escreve fazendo ruptura no ser, provocando perda de gozo e, ao mesmo tempo, deixando-lhe rastros, abrindo-lhe trilhas por onde escoam modos singulares de gozo limitado, gozo fálico. É do enlaçamento com o Outro que advém o *falasser*, aquele que sustenta seu ser unicamente como ser de fala. Haveria aí uma solidão? Aparentemente não, pois para falar é necessário alienar-se aos significantes ofertados pela nuvem, pelo Outro da

linguagem. No entanto, há, para todo aquele que fala, algo que não se escreve, $S(A)$, algo de real que torna impossível a escrita do Outro sexo e da relação sexual, o que faria a devida proporção e fusão entre Um e Outro. Ao falar, cada um se situa do lado do Um solitário, que não se amarra ao Outro, por isso é solidão de ruptura do saber, ruptura com o S_2 . Trata-se aqui da separação entre o sujeito e o Outro, consequência da operação engendrada na alienação. Escrever a solidão, na perspectiva do gozo fálico, é o mesmo que responder com o *Há-Um* da linguagem o real em jogo. A solidão é efeito da ruptura do ser, que deixa traço de ser sem o Outro com o qual se poderá escrever, falar, singularmente. Rompe-se o ser, resta o rastro, a solidão.

5.4. Análise: lugar de falar da solidão do Um

A solidão do Um faz o falante localizar-se no gozo fálico, limitado, suportado pelo significante, efeito da submissão à castração. É assim que o analisante busca análise, queixando-se da mentira que o sustenta numa solidão que faz da sua parceria com o objeto a um isolamento em relação ao Outro. O discurso analítico responde ofertando escuta e promovendo um novo e outro enodamento (Fingermann, 2015). O analista responde fazendo henologia, a ciência do Um, isto é, colocando o S_1 no lugar da produção.

Fazer ciência do Um implica, a partir do lugar de semblante de objeto a , causa de desejo, convocar o sujeito barrado à produção do enxame de significantes que se encadeiam e o representam. Numa análise, o Um comparece nos seus dois níveis: o Um da repetição, própria à estrutura significante, bem como o Um que se produz no gozo fálico, aquele que se refere ao *Há-Um*.

O Um de que se trata no S_1 , aquele que o sujeito produz, ponto ideal, digamos, na análise, é, ao contrário do que se trata na repetição, o Um como Um só [*Un seul*]. É o Um na medida em que, seja qual for a diferença existente, sejam quais forem todas

as diferenças que existem e todas as quais se equivalem, existe apenas uma: é a diferença (Lacan, 1971-72/2012, p. 159).

Para chegar a esse Um só, que não faz laço com outro significante, Um só da diferença que se distingue do Um da repetição, será necessário a escuta do que constitui a estruturação do sujeito do inconsciente, dividido pela linguagem, produzido pelo efeito do encadeamento significante. Há aqui uma diferença importante a ser demarcada em relação ao Um, cujos dois níveis são descritos no Seminário ... *ou pior*. O primeiro deles é o que se constrói a partir da leitura empreendida por Lacan (1961-62/2003) acerca do *einzigster Zug* freudiano, o traço unário, essência do significante, traço distintivo que funciona pelo seu apagamento, fazendo aparecer o sujeito. O traço unário tem origem no campo do Outro, dividindo o sujeito e promovendo a identificação. A partir dele, inaugura-se a série que funda a insistência da cadeia significante.

O traço unário funda o Um da repetição, inscrevendo a cifra da diferença a partir da perda de gozo oriunda do traumatismo das primeiras experiências de satisfação. Ele não tem sentido, não representa nada, é a condição de possibilidade do advento do sujeito. O Um da repetição retorna nas formações do inconsciente e na associação livre, daí a análise ser o lugar do deciframento da repetição significante oriunda do traço unário (Soler, 2011).

As formações do inconsciente – sonhos, sintomas, chistes e atos falhos – foram submetidas por Freud ao deciframento, que colocou em evidência a “diz-mensão significante pura” (Lacan, 1974/2003, p. 514). Essa dimensão do dito e lugar do dizer é a matéria prima da análise, que reconhece no significante o elemento cifrado, signo do Um.

Com efeito, é pelo fato de todo significante, desde o fonema até a frase, poder servir de mensagem cifrada (...) que ele se destaca como objeto e que descobrimos ser ele que faz com que no mundo, no mundo do ser falante, haja o Um, isto é, o elemento *στοιχείου* do grego” (p. 515).

Assim, o Um, na sua face significativa, proveniente da repetição instituída na origem pelo traço unário, é um elemento fundamental que institui o falante. A mensagem cifrada será recolhida pelo analista que não buscará o sentido, pois esse escapa, escorre, não sendo possível calculá-lo. Decifrar não é dar sentido, é sustentar o que há de equivocação na ordem do signo, uma vez que “a cifra funda a ordem do signo” e este é substituível e decifrável (Lacan, 1975/2003, p. 551). O inconsciente é um saber a ser decifrado e o que ele revela é o gozo cifrado, do qual se extrai o sentido do sintoma, com a condição de que se leve em conta que “existe um saber que não calcula, mas que nem por isso deixa de trabalhar em prol do gozo” (p. 556).

Segundo Soler (2012c), o caminho percorrido por Lacan vai da interpretação do sentido à decifração, ou seja, do significante, sempre articulado ao menos em pares (S_1 - S_2), ao signo, sempre signo do Um. Essa direção, que aponta para a decifração de signos gozados, não aponta um fim, um ponto em que se coloca termo à decifração. Uma das direções tomadas por Lacan para esse fim foi o escrito, o fim pelo escrito. Defende que a decifração da fala produz efeito de escrita. Lacan (1972-73/2008) esclarece que o que se escreve numa análise é o Um fálico, o desejo como contingência, isto é, aquilo que *pára de não se escrever* e se produz como o significante do gozo, S_1 . Esse é o “ponto ideal” da análise, tal como diz Lacan (1971-72/2012, p. 159). É nele que se escreve o Um como Um só [*Un seul*], que só tem a ver com a solidão.

A escrita é feita da letra, que confere suporte à escrita do Um. Na análise, trata-se de produzir uma escrita ímpar, que possa bordejar o que *não para de não se escrever*, isto é, contornar o impossível, o real. Se uma análise não conduz à possibilidade de escrever o impossível, ela confronta o sujeito com a possibilidade de escrever a borda do furo, o que se faz com a letra. Esse é um conceito importante na obra lacaniana, desde *O Seminário sobre “A carta roubada”* (1956/1998) passando por *A instância da letra no inconsciente ou a*

razão desde Freud (1957/1998), entre outros escritos, e chegando a *Lição sobre Lituraterra* (1971/2009). No primeiro tempo, década de 1950, a letra, conceito retirado da linguística, fora tratado como suporte material do significante, como a letra/carta (*lettre*) que é desviada no conto de Edgar Allan Poe e produz um efeito de feminização no sujeito, ou seja, faz com que ele seja lançado ao lugar de objeto. No segundo tempo, Lacan (1971/2009) define a letra como o que faz borda entre o saber e o gozo, entre simbólico e real.

A letra desenha a “borda do furo no saber”, ou seja, é um fazer simbólico que escreve algo delimitando o que o saber relativo ao significante não alcança. É do literal que se faz litoral. E com a literalidade, com o que se diz *ao pé da letra*, que o analista conta para a escuta dos signos de gozo. “Entre o gozo e o saber, a letra constituiria o litoral” (Lacan, 1971/2009, p. 110). A escrita literal entre o gozo e o saber diz respeito a estabelecer com o *Há-Um* certo contorno do impossível, escrever um limite tal qual o litoral que separa e, ao mesmo tempo, faz o encontro entre mar e terra, entre real e simbólico. Não se trata de buscar sentido, ou interpretação, mas de fazer com a letra uma escrita que toque o real, escrita que rompe o semblante e invoca o gozo. Tocar o real com a letra é um modo de dizer a solidão, o exílio em relação ao Outro. Escrever o *Há-Um* é também um modo de representar o que sustenta o sujeito no laço possível com o Outro, ou seja, escrever o enodamento borromeano, uma vez que ele é “a mais eminente representação do Um, no sentido em que (...) encerra apenas um furo” (1972-73/2008, p. 136). Com a letra, escreve-se o Um, em solidão, sem excluir a contingência do encontro com o Outro, que inclui, para além das ficções imaginárias e simbólicas, o encontro com o real e sua impossibilidade de escritura.

Capítulo 6. Solidão Outra: *héteros* para além do Um

6.1- Do Um ao Outro

Para tratar da solidão Outra, que ultrapassa o *Há-Um*, ou seja, que não se refere apenas ao simbólico, serão destacados e diferenciados três significantes que auxiliam a articulação do campo do sujeito ao Outro. São eles: o muro, a fronteira e o litoral. Haveria, no percurso de uma análise, uma passagem pelo muro, pela fronteira e um ponto de chegada no litoral? O muro que se estabelece entre o homem e o mundo, tal como no poema de A. Tudal, retomado por Lacan (1971-72/2011) em *Estou falando com as paredes*, é uma barreira de interposição que revela a impossibilidade do senso comum, isto é, do estabelecimento de um sentido compartilhável.

Nessa direção, La Sagna (2007) propõe que o muro entre o sujeito e o Outro produz desenlace e isolamento, que se diferencia da solidão. Se a consequência de haver o muro é o isolamento, a solidão se diferencia dele porque nela há uma fronteira entre o sujeito e o Outro. A fronteira abre possibilidade de separação e de laço com o Outro. Esse limite entre um espaço e outro, característico da fronteira, desenha uma linha que divide territórios que compartilham uma mesma materialidade. Na geografia do laço social, podemos inferir que a fronteira se faz no campo do significante, e é o que possibilita o laço no simbólico, ao contrário do isolamento. Quando se faz fronteira entre sujeito e Outro, essa separação garante a solidão relativa ao falante, que, mesmo diante dos impasses da comunicação, não deixa de promover laço.

Em *Lição sobre Lituraterra*, Lacan (1971/2009) diferencia fronteira e litoral, pois “o litoral é aquilo que instaura um domínio inteiro como formando uma outra fronteira, (...), mas justamente por eles não terem absolutamente nada em comum, nem mesmo uma relação recíproca” (p. 109). O litoral é o limite entre campos absolutamente heterogêneos, terra e

mar, enquanto a fronteira limita territórios homogêneos. Muro, fronteira, litoral se aproximam por seu caráter de ‘entre’, de limite, cada um promovendo respectivamente isolamento, separação, contorno. No litoral, a letra faz a função de contornar simbolicamente o furo no saber, isto é, circundar o real. Tal como a borda do vaso esculpido pelo oleiro contorna o vazio, a letra circunscreve o real, por meio do escrito.

O exercício da letra rompe com o isolamento radical imposto pelo muro entre o homem e o mundo, e, por meio da carta de amor, uma ponte pode ser construída nesse espaço. “Entre o homem e a parede há, justamente, o amor, a carta de amor. O que há de melhor nesse curioso elã chamado amor é a carta” (Lacan, 1971-72/2011, p. 102). A carta (*lettre*) de amor é letra de amor, que busca escrever o que *não cessa de não se escrever*, por isso faz escrita bordeando o real. Como não é possível escrever a relação sexual, e do amor só se pode falar de maneira imbecil ou abjeta, a carta/letra de amor é a possibilidade de fazer suplência a esse impossível, de fazer o amor falar por meio do endereçamento ao Outro. É assim que um analisante se dirige a um analista, remetendo-lhe sua letra/carta de amor, que pode encontrar no destinatário, que faz semblante de objeto *a*, um leitor da sua carta/letra de amor. O analista é um leitor dos hieróglifos do analisante, que com sua fala dá voz à articulação significativa e é escutado ao pé da letra. Nesse litoral, entre saber e gozo, entre o que pode ser alcançado pelo dito e o que não pode, situa-se a letra. Nele, o analista coloca-se como leitor da letra pulsional do analisante, é o destinatário de sua letra/carta solitária (Costa, 2009).

Do muro passamos à fronteira e desta ao litoral, lugar onde o encontro entre mar e terra produz indefinições, e lugar onde a letra encontra sua morada, por sustentar o banho do mar e ancorar-se apenas parcialmente na terra. Essa letra é solitária porque seu portador assim o é. Aliás, o psicanalista Antonio Quinet (2009, p. 168) associa letra (*lettre*) ao ser (*l'être*), pois em francês há uma homofonia entre ambos, que permite o entendimento de que

“o sujeito é a letra”. O sujeito do inconsciente é efeito da articulação entre os significantes, que fazem par, no entanto “o sujeito-letra, o falasser é sozinho, pois a letra é solteira, por ser idêntica a si mesma não faz parceria. (...) A solidão do falasser é estrutural, entretanto, não o impede de se vincular aos outros nos laços sociais” (p. 168-169). A análise seria esse laço que não faz par, é um laço singular, em que a letra/carta de amor poderá ser lida. O que será lido remeterá o sujeito ao que *não cessa de não se escrever*, isto é, ao que sustenta a própria escrita da carta.

É ao real que uma análise remete, ainda que isso custe o sacrifício da pretendida felicidade. No Seminário 7, *A ética da psicanálise*, Lacan lembra que numa análise a felicidade é demandada e transformada em política de ação dos psicanalistas pós-freudianos que esqueceram a antinomia articulada por Freud no *Mal estar na civilização*. Diante disso, a resposta lacaniana é retomar a letra freudiana, para a qual a análise é um juízo acerca do desejo, do modo como o analisante pôde responder quanto “à invasão da morte na vida” que sustenta a questão do desejo. Se o analista não dá a felicidade, ele dá “o seu desejo, como o analisado, com a diferença de que é um desejo prevenido” (Lacan, 1959-60/1997, p. 360). O encaminhamento ético da psicanálise denuncia a trapaça moralizante que pretende levar o sujeito a encontrar seu bem, pois “a função do desejo deve permanecer numa relação fundamental com a morte” (p. 364). Tal como o encontro da terra com o mar, o desejo encontra seu limite na morte, cujo emblema é a heroína e solitária Antígona. A questão é que a análise levada às suas últimas consequências conduz o sujeito muito além das metas morais, confrontando-o com a condição do mais absoluto desarvoramento, à *Hilflosigkeit*, isto é, ao desamparo à desolação mais radical “onde o homem, nessa relação consigo mesmo que é sua própria morte (...) não deve esperar a ajuda de ninguém” (p. 364). O desarvoramento produzido pela travessia de uma análise conduz assim ao (re)encontro com a solidão.

A psicanalista Dominique Fingermann (2016, p. 74) explicita essa questão, ao dizer que “o discurso analítico produz no fim o silêncio e a solidão que legitima a criação e autoriza o criador, passando do ‘estou sozinho!’ ao ‘eu sou sozinho’, que valida o ato e suas consequências”. A condição de ser sozinho é aquela que se refere à solidão estrutural, que não comporta a contingência dos fenômenos de desencontro com o semelhante, mas implica no reconhecimento de que há um real que é impossível de responder com a ajuda do Outro. Trata-se de um desamparo fundador e que não se apaga pelos efeitos da inscrição significante, da alienação e separação relativas à constituição do sujeito pelo Outro. Nesse âmbito, o sujeito do inconsciente se localiza entre os significantes, que se apresentam sempre pareados. Mas o caminho de uma análise levada mais longe, convoca o sujeito a responder pelo que o marcou para além do simbólico, ou seja, a aproximar-se do que rompe com o semblante, derivado da nuvem da linguagem, e escorre no corpo, provocando-lhe rasura, marca de gozo, escrita.

Nesse sentido, Lacan (1971/2009) interroga acerca da possibilidade de haver um discurso que não fosse emitido pelo semblante e responde recorrendo à literatura de vanguarda, que é de litoral, não sustentada no semblante, isto é, na significação fálica. Essa possibilidade de criar a partir de um outro lugar que não seja o Um fálico, tal como nesse exemplo, implica a autorização do criador a partir do silêncio e da solidão, tal como diz Fingermann (2016). O que se faz com a letra é diferente do que se faz com o significante, pois este está no simbólico, oferecendo materialidade para o exercício da fala, enquanto aquela está no real, produzindo efeitos de escrita. Depois de tanto falar em análise, algo da ordem da escrita, do fazer com a letra, que é sem par, algo de uma parceria singular pode se produzir, promovendo laço. A própria análise, para conduzir o sujeito ao encontro com o real da sua solidão, se sustenta no laço transferencial, sem elidir a solidão ineliminável.

Uma análise conduz à escrita do furo, que se faz com a letra, por efeito do trabalho de esvaziamento de gozo, de perda de gozo. Esse trabalho de escrita do furo, de bordejamento do que não se pode saber, é solitário, ainda que acompanhado por um analista e produz a singularidade de um sujeito, que o distingue dos outros. Fingermann (2008, p. 86) equipara a literatura, as artes em geral e uma análise, dimensões nas quais é possível encontrar “uma forma que, embora única, inédita, inaudita, tenha valor para o laço social. A singularidade pode encontrar uma forma que, embora ím-par, produza alguma parceria”.

Esse percurso de construção do contorno do furo no saber, isto é, de reconhecimento de que há algo que escapa ao sentido, se faz pela aproximação do que resta irrepresentável e por isso mesmo provoca o sujeito radicalmente: a morte e o sexo. O que se pode saber sobre a morte? E sobre o sexo, a diferença sexual? Falta um saber sobre a finitude e sobre a diferença sexual e é esse o nome do real. O trabalho de uma análise implica, assim, o atravessamento de um luto decorrente da escrita do furo no saber, que se processará num segundo tempo, *a posteriori*. “Então, toda clínica pode ser pensada como essa relação necessária com o registro da perda, dizendo respeito ao atravessamento de um luto” (Costa, 2015, p. 131). O luto que uma análise promove é também um trabalho com a letra, na medida em que é por meio dela que se faz litoral, contornando o vazio do sentido perdido.

6.2- Luto, o feminino e a solidão Outra

A aproximação do furo no saber a que uma análise conduz não acontece apenas nessa contingência. Sempre que o esburacamento real comparece para um sujeito, faz-se necessário um trabalho de elaboração, pois a fantasia se abala e a angústia comparece. Trata-se do trabalho de luto. Aqui o tema do luto será abordado na expectativa de responder tanto ao que se processa no percurso de uma análise, quanto no tortuoso caminho de conquista da feminilidade para uma mulher. Além disso, questiona-se se há um trabalho de luto a ser feito

na passagem da posição de gozo fálico para a posição de gozo feminino. Essas três vertentes, ainda que não se relacionem diretamente, têm em comum certa experiência de perda, de instauração da falta decorrente dela e de aproximação do real. De modo geral, podemos entender que, nessas circunstâncias, há uma queda do falo enquanto semblante orientador do gozo. Há uma insuficiência fálica para responder ao que resta de gozo no desdobramento de uma análise, bem como para responder à construção da feminilidade, e ao gozo Outro. Tendo em vista essa limitação do semblante fálico, algo cai, se perde e convoca um trabalho de luto.

Freud (1917/2013), no seu importante trabalho de metapsicologia, *Luto e Melancolia*, que foi escrito com o intuito de aproximar e diferenciar estes estados psíquicos tão frequentes na clínica, diz: “o luto, via de regra, é a reação à perda de uma pessoa querida ou de uma abstração que esteja no lugar dela, como pátria, liberdade, ideal etc.” (p. 32). Essas mesmas situações podem provocar a melancolia, em lugar do luto. Algumas características são comuns a ambos os estados: “um desânimo profundamente doloroso, uma suspensão do interesse pelo mundo externo, perda da capacidade de amar, inibição de toda atividade” (p. 32). Além dessas características, apenas na melancolia se percebe um rebaixamento da autoestima, que resulta em autorrecriminações, insulto a si mesmo e expectativas delirantes de punição.

O recolhimento em relação ao mundo externo, que dificulta a escolha de um novo objeto que substitua o que fora perdido, se faz presente em ambos os casos e tal inibição e estreitamento do eu são decorrentes do trabalho de luto, caracterizado pela retirada do investimento libidinal das ligações com o objeto. O tempo e a energia gastos com o luto são um modo de prolongar o investimento psíquico no objeto, por isso após a perda, as lembranças funcionam como uma tentativa de manter presente o objeto perdido. É por esse investimento que será possível o posterior desligamento libidinal do objeto. Freud

(1917/2013) insiste que há um fator econômico nesse desligamento inicial da realidade e investimento nas lembranças do objeto, o que permitirá, posteriormente, a separação do mesmo, com a conseqüente liberação e desinibição do eu para novos investimentos.

Avançando nas elaborações acerca do luto, Lacan (1958-59/2016, p. 370) retoma o texto freudiano *A dissolução do complexo de Édipo* e sinaliza que a chave do declínio do complexo de Édipo é o falo. Não há saída para o sujeito: ou ele rivaliza com o pai e arrisca ser castrado, ou ele assume o lugar da mãe, e também perderá o falo em função da castração feminina. Assim, “o sujeito tem de fazer o luto pelo falo”. É a exigência narcísica, isto é, imaginária, que dá ao falo o seu valor e motiva o luto do falo. Por outro lado, a exigência de amor começa a expressar-se simbolicamente e o desfecho será a perda radical do falo, que deixará um furo de satisfação impossível de ser preenchido. Assim, no núcleo da estruturação do sujeito, há um trabalho de luto a ser feito pela perda do falo. Será necessário que “o homem, macho ou fêmea, aceite tê-lo e não tê-lo, a partir da descoberta de que não o é” (Lacan, 1958b/1998, p. 649). Perder o falo é fazer a experiência de castração de modo radical, e correr o risco de aventurar-se no campo do desejo. A perda do falo cava um buraco no real, no qual se projeta o significante faltante.

Trata-se, no caso, do significante essencial à estrutura do Outro, aquele cuja ausência torna o Outro impotente para nos dar nossa resposta. Esse significante, só podemos pagá-lo com nossa carne e nosso sangue. Ele é essencialmente o falo sob o véu (Lacan, 1958-59/2016, p. 360).

O luto do falo é, portanto, o enfrentamento de sua perda enquanto significante que estrutura o campo do Outro, que não tem todos os significantes para responder ao buraco no real. Essa perda implica uma cessão de uma libra de carne, isto é, de um pedaço do corpo, por isso a grafia da castração é a redução do falo escrito com o phi maiúsculo (Φ) para o falo negativedo, escrito com um sinal negativo ($-\phi$), que demonstra uma falta no imaginário do

corpo. A partir da castração um objeto qualquer virá ocupar o lugar de objeto do desejo, isto é, lugar do objeto *a*, que funciona causando o desejo. Denise Maurano (2001, p. 101) condensa essa fundamental articulação entre o falo perdido e o objeto *a* dizendo que “o objeto pequeno *a* não é o *phallus*, mas a indicação de seu reflexo ao nível do objeto”. Nesse sentido, a perda do falo instituirá o movimento desejante causado pelo objeto *a*, donde se constata que luto é uma passagem necessária à promoção do desejo.

O trabalho do luto funciona para restabelecer “a ligação com o verdadeiro objeto da relação, o objeto mascarado, o objeto *a*, para o qual, posteriormente, será possível dar um substituto” (Lacan, 1962-63/2005, p. 363). É um exercício de reinvestimento no objeto *a*, que não é outro, senão aquele que, por ser o resto irrepresentável da divisão do sujeito pelo Outro, funciona como causa do desejo. Nesse sentido, o luto desmascara o que oferecia alguma sustentação para o sujeito no campo fenomênico, e revela o objeto *a*, que também é o objeto da angústia. Para que o trabalho de luto aconteça, será necessário desnudar o objeto *a* de suas vestes imaginárias, caso contrário, se o desejo prender-se à imagem do objeto, *i(a)*, que estrutura o amor narcisicamente, a perda resultará no triunfo do objeto, isto é, na melancolia e na mania.

Recuperando alguns fragmentos clínicos de analisantes que experimentaram a perda definitiva do objeto de amor, Jorge (2017) aproxima o trabalho de luto do trabalho da análise, uma vez que ambos implicam a simbolização da perda do objeto. Indaga ainda se o trabalho da análise, quando é concomitante ao trabalho de luto devido à perda do objeto amado aproximaria o sujeito do núcleo de falta radical, e se tal superposição acarretaria “numa soma de real excessiva para o trabalho de simbolização” (p. 225). Tal questionamento tem sua relevância clínica, afinal para muitos sujeitos é o encontro com o real, por efeito da perda do objeto amado, que funciona como porta de entrada em uma análise, o que acarreta um duplo trabalho de luto: luto pela perda do objeto amado e luto do falo. No entanto, a demanda de

análise que se inicia com a presença desse real da morte pode abrir caminho para um efetivo trabalho de destituição subjetiva, afinal um sujeito enlutado chega com as armas depostas, falando da dor da perda, do seu encontro com o inominável. À medida que procede o trabalho de luto pelo qual adentrou na análise, abrem-se as portas para o trabalho de análise, que contém em si a elaboração da perda mais fundamental dos ideais fálicos que sustentam o gozo sintomático.

Depois de um tempo de análise, iniciada por uma mulher quando ela havia perdido o grande amor da sua vida, ela começa a desfazer-se da culpa e adentrar em novas searas. Em função da sua própria neurose, em nome da qual se posicionou de modo bastante infantil diante do marido, como se fosse sua filha, demandou dele incessantemente respostas para sua angústia de viver. Reconhecendo o quanto esse seu modo de funcionar era uma tormenta para o marido, ela formulou de forma bastante clara que a doença que o levou à morte tinha sido causada por ela, pelo peso que colocava nos ombros dele. “Eu matei meu marido!”, dizia em prantos. À medida que recuperou o investimento intenso que havia feito nele e ousou reinventar sua vida, começou a sair do lugar em que estava cativa. Não mais criança birrenta, como se autodenominava, mas uma mulher que podia aproveitar os pequenos prazeres da vida, e reconhecer na fugacidade desses a possibilidade de enfrentamento do real. Não mais eterna insatisfeita, mas alguém que continua o trabalho de análise para além do encontro com a analista e interrompe uma crise de “ruindade” com o questionamento acerca do que é mesmo que está acontecendo com ela, acerca do que é que ela quer com isso.

No percurso de uma análise, o sujeito é convocado a perder, a deixar cair suas ilusões, seu modo fixo de funcionar, e isso exige um trabalho de desinvestimento no que antes o sustentava na velha posição. Perder gozo não se faz sem trabalho de luto, por isso uma análise não deixa de ser a programação de um luto (Soler, 2005). A travessia da fantasia e a consequente queda dos ideais fálicos que sustentavam o sujeito solicitam um

desinvestimento para uma posterior liberação do desejo. Da sustentação fálica, que pretende ilusoriamente fazer um muro frente ao real, à intimidade com a falta, esse é o trabalho da análise, que pode promover uma escrita com o objeto *a*, letra que condensa as inúmeras possibilidades de causa do desejo. Lacan (1967/2003), em *Proposição de 9 de outubro de 1967*, texto no qual trata da passagem de analisante a analista e do fim da análise, abrevia a estrutura acerca da transferência dizendo que o analisante se depara com “o resto que, como determinante de sua divisão, o faz decair de sua fantasia e o destitui como sujeito” (p. 257). A destituição subjetiva é efeito de um enorme trabalho de luto: luto do falo, luto do Outro, luto do analista. E se produz pela elaboração da castração, pelo enfrentamento da verdade acerca da lei do desejo e o acolhimento do gozo que resta irrepresentável.

A passagem de psicanalisante a psicanalista tem uma porta cuja dobradiça é o resto que constitui a divisão entre eles, porque essa divisão não é outra senão a do sujeito, da qual esse resto é a causa. Nessa reviravolta em que o sujeito vê soçobrar a segurança que extraía da fantasia em que se constitui, para cada um, sua janela para o real, o que se percebe é que a apreensão do desejo não é outra senão a de um *des-ser* (Lacan, 1967/2003, p. 259).

O resto de uma análise abala a estabilidade que o sujeito encontrava na fantasia, faz vacilar as certezas do ser, conduzindo-o à queda. Desse lugar de destituído subjetivamente, há outra possibilidade de fazer frente ao real, não sem o luto, causado justamente pelo que cai da fantasia. Trata-se da passagem da fixidez de gozo, da substancialização do gozo narcísico, fálico, gozo do Um à dimensão do despertar para o desejo, que inclui necessariamente o furo no saber. Haveria aí uma aproximação do gozo feminino? Antes de adentrar no campo do gozo feminino, interrogamos: como a dimensão de luto do falo, de perda de gozo a ela atrelada, se aproximaria do tortuoso processo de tornar-se mulher?

Uma primeira questão é que esse longo caminho rumo à feminilidade depende do modo como uma mulher vai acertando suas contas com a privação real do objeto simbólico, privação do falo. Tal contabilidade carece de uma assunção da falta fálica, que a conduzirá à posição de ativamente esperar do Outro uma compensação. Apesar da *Penisneid* (inveja do pênis) ser impulsionadora do caminho que uma mulher faz em busca de um substituto fálico, o reconhecimento da falta-a-ter não deixa de ser um modo de fazer luto do objeto perdido.

No entanto, avançando no caminho da feminilidade, a posição de espera de uma compensação da falta parece remeter a uma dificuldade de fazer o trabalho de luto, que se traduz na insistente busca que uma menina empreende: primeiro em direção à mãe, depois, por efeito da constatação da castração materna, em direção ao pai, de quem espera uma resposta que lhe dê o que ela não tem. É em relação ao pai que Zalcberg (2007) explicita o luto a ser feito: “Quando a mulher se separa do pai (...) é questão de um luto a fazer: luto do falo. Dessa renúncia ou não à demanda fálica depende a saída feminina ou histérica (...) no destino de uma mulher” (p. 55). Ela separa-se do pai porque ele não tem o falo a ofertar-lhe, mas pode dar o que não tem, o amor. Ao renunciar ao falo, uma mulher poderá buscar uma identificação feminina, por vezes retornando à mãe, que também não tem resposta a oferecer-lhe. “Quando não renuncia à demanda fálica, o que ela espera é que o homem lhe dê o ser” (p. 55).

E se uma mulher faz o luto do falo, renuncia essa busca fálica, o que restará a ela, reconciliada com a privação real, despojada do ter? Se ser amada equivale a ser o falo para um outro, será apenas essa a via de acesso à feminilidade? Ser mulher equivale a ser amada? Se assim o for, não haverá necessariamente o luto do falo. Lacan (1958a/1998) retoma a mascarada, isto é, o recobrimento da falta feminina por meio da identificação ao falo, e explicita o paradoxo dessa questão anunciando que uma mulher terá que, para ser o

significante do desejo do Outro, rejeitar uma parcela essencial da feminilidade. Por um lado, um primeiro luto do falo a ser feito por uma mulher deriva de uma certa desistência do desejo de ter o falo, por outro lado, a identificação fálica, pela via da mascarada, ainda é característica de uma insistência desse significante. Lacan entrevê que há algo da feminilidade que será rejeitado quando o apego ao falo não se desfaz, o que deixa em aberto uma outra possibilidade para responder a pergunta freudiana acerca do “que quer uma mulher?” e do que é ser mulher. “Um desejo bem alheio a qualquer busca do ter, e que tampouco é aspiração a ser que é a demanda de amor. Ele se define como equivalente, se não de uma vontade, pelo menos de uma visada de gozo” (Soler, 2005, p. 36).

Para passar a essa posição de gozo que excede o campo do desejo, condicionado ao falo, uma mulher terá que fazer um segundo luto, referido não mais ao ter, mas ao ser o falo. Um primeiro luto é aquele relativo ao falo imaginário, decorrente da operação simbólica de castração, que faria uma mulher não mais se empenhar em ter o falo, mas a levaria a desejar ser o falo para alguém. No entanto, até aí, a insígnia fálica é a referência fundamental, e seria necessário um segundo luto, relativo ao falo simbólico, o que possibilitaria o acesso a um gozo que não se restringiria ao falo. A partir desse lugar, a parcela da feminilidade rejeitada na mascarada seria incluída, isto é, a falta radical que faz uma mulher não encontrar uma referência identificatória abriria a possibilidade da invenção, da criação a partir desse nada de significante ao qual ela está referida.

O trabalho de luto implica, assim, um consentimento de que há uma perda do que escamoteia a castração. Há um furo real no saber e aproximar-se dele é o trabalho de uma análise, bem como o trabalho longo e complicado de tornar-se mulher. Ambos conduzem à destituição subjetiva, pois o luto do falo, em todas as suas apresentações, deixa uma mulher sem sustentação subjetiva. O lugar de des-ser possibilita a ocupação do lugar de objeto *a* para o analista, que funciona como agente do laço a ser estabelecido com o sujeito que

demanda escuta. De maneira similar, para ocupar a posição feminina de gozo, uma mulher consente em funcionar como objeto causa do desejo para um parceiro, a partir do qual encontra abertura para o Outro que é para si mesma, para o gozo além do falo e para a solidão. Independentemente de ter no registro civil o sexo feminino ou masculino, é necessário o luto do falo e a passagem ao lugar de objeto causa de desejo para frequentar a posição feminina de gozo, por isso o lugar do analista é afeito a essa posição.

6.3. Héteros e o significante impronunciável: S(A)

O campo do Outro é essencialmente o lugar do código, o esteio simbólico, lugar a partir do qual o sujeito é estruturado, também chamado por Lacan de tesouro dos significantes, é escrito com a letra A. Ao buscar no Outro a sustentação para sua existência, o sujeito faz uma escolha forçada, diz sim ao simbólico, aliena-se. Entretanto, para iniciar sua aventura de sujeito desejante, terá que acolher necessariamente a impossibilidade de garantia de sustentação absoluta no Outro. Desse lugar de desamparo, em que o Outro da linguagem falta, o sujeito terá que lidar com essa não resposta. No grafo do desejo, Lacan (1960a/1998) escreve essa falta no simbólico com o algoritmo S(A), lido como “significante de uma falta no Outro, inerente à sua função mesma de ser o tesouro do significante”. (p. 832-33). No tesouro dos significantes há uma falta, que impossibilita encontrar algo que responda para além dela, pois “não há Outro do Outro” (p. 833). Ao falante, está reservado esse furo que se apresenta pela inexistência de um Ser Supremo que revele o mistério e corresponda de modo absoluto à demanda pulsional. Na definição de S(A), encontramos o significante “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” (p. 833). Trata-se do (- 1), traço que marca a bateria dos significantes, significante ausente, impronunciável, que torna o Outro inconsistente. Essa inconsistência é

efeito de uma perda fundamental para todo falante. Diz Lacan (1958-59/2016, p. 32) que “... na relação com o Outro como lugar de fala, há um significante que sempre falta. (...) Esse significante tem um nome, é o falo”.

Será necessário que algo separe o sujeito do ser de gozo que está na origem da alienação ao Outro, e para isso o falo será o significante em falta. É a negativização do falo, seu sacrifício, que promoverá uma subtração de gozo, e sua redução à castração ($-\phi$). O sinal de subtração no $-\phi$ e a barra no Outro, $S(\bar{A})$, aproximam esses algoritmos na medida em que para ambos trata-se de um-a-menos, contado para marcar a dimensão de falta que incide no sujeito e no Outro. As elaborações lacanianas do final da década de 1960 avançam na conceituação do $S(\bar{A})$. No Seminário 16, *De um Outro ao outro*, Lacan (1968-69/2008, p. 24) interroga o que vem a ser o Outro e responde situando-o no campo da verdade, lugar onde não há “a possibilidade de uma consistência completa do discurso”. O $S(\bar{A})$ é um modo de escrever a inconsistência do Outro, sua incompletude.

Na década de 1970, em *Radiofonia*, Lacan (1970/2003) retoma o Menos-Um (-1) para designar o lugar do Outro. “Pelo Um-a-Menos faz-se a cama para a intrusão que avança a partir da extrusão: é o próprio significante” (p. 407). No encontro com o Outro, perde-se uma libra de carne para passar de organismo a corpo, habitado pela fala, *corpsificado*. Entretanto, o significante só será incorporado, transformando carne em corpo, com a condição de uma perda fundamental que deixa incompleto o conjunto da linguagem, em função da subtração do que fica separado do tesouro dos significantes, fazendo furo no simbólico. “Há, pois, um lugar que ex-siste, está fora, está separado, mas paradoxalmente permite a existência e a inscrição da cadeia significante” (Chatelard, 2005, 194).

Esse é o campo do *héteros*, cuja economia conta necessariamente com a falta no Outro, não se apoia na conta do Outro, pois inclui na sua contabilidade o desamparo estrutural, uma vez que se está radicalmente atravessado pela impossibilidade de contar

absolutamente com o Outro. Ao barrar a letra A e fazê-la acompanhar do significante, S(A) Lacan (1972-73/2008, p. 34) escreve “uma falha, um furo, uma perda”, onde o objeto *a* virá a funcionar. A falta no Outro coloca em funcionamento o objeto *a* causa de desejo, que movimenta sujeito a partir de sua solidão, uma vez que não há garantia no Outro. Não podendo ser adicionado ao Um, relativo ao sujeito, o Outro é o Um-a-menos. Alinhada a essa falta radical, Lacan diz que uma mulher deve ser tomada como Uma-a-menos, daí a diferença entre posição de gozo masculino, relativo ao Um e a posição de gozo feminino, relativa ao Uma-a-menos. “É mesmo nisto que esse Outro (...) deve ser barrado, barrado por isso que qualifiquei há pouco de um-a-menos. O S(A) é o que isto quer dizer” (p. 139).

Desde o início do seu ensino, Lacan delimita de modo preciso o campo do Outro como relativo à linguagem, ao simbólico. À medida que articula as questões relativas à demanda e ao desejo, especialmente com o grafo do desejo, explicita o Um-a-menos no campo do Outro. Até aí o Outro é veiculado como lugar da verdade, que não é sem furo, afinal dizê-la toda é impossível, faltam palavras. Mais adiante, na década de 1970, faz uma divisão conceitual mais precisa.

O Outro não é simplesmente esse lugar onde a verdade balbucia. Ele merece representar aquilo com que a mulher fundamentalmente tem relação (...). A mulher tem relação com o significante desse Outro, na medida em que, como Outro, ele só pode continuar sendo sempre Outro. Aqui, só posso supor que vocês evocarão meu enunciado de que não há Outro do Outro. O Outro, esse lugar onde vem se inscrever tudo que se pode articular de significante, é, em seu fundamento, radicalmente Outro. É por isso que esse significante, com esse parêntese aberto, marca o Outro como barrado S (A). (1972-73/2008, p. 87)

Podemos extrair dessa citação uma dupla referência ao Outro, uma simbólica, e outra que excede o campo da linguagem, escapa ao seu domínio. Esse campo da alteridade

absoluta é feminino, pois não se sustenta no âmbito do significante, do falo, mas fora do sexo. Segundo Soler (2005), o Outro real, excluído do discurso, se expressa nas configurações de gozo que ultrapassam os limites fálicos. Por um lado, a psicanálise elabora o inconsciente enquanto Um-dizer, por outro, visa explorar a inconsistência do Outro da linguagem, o que conduz à proximidade com o feminino, com o real, que instiga os analistas pela sua presença radical na singularidade do sujeito.

Uma analisante em início de percurso formula uma metáfora acerca da sua vida, dizendo que o barco da sua vida está cheio de muitos outros que a guiam, os quais falam o tempo todo o que ela deve ser, fazer, ter. Constata sua servidão ao Outro, pulverizado nos semelhantes que ela convida a invadir seu barco, mas percebe que não é mais sustentável manter sua vida assim. “Como vou fazer se eu tirar todo mundo do meu barco? Vou ficar sozinha com meu barco vazio, sozinha com meu vazio?”. A essa interrogação a analista convoca: “É o que você, sozinha, pode fazer com seu vazio?”. Trata-se de uma provocação ao trabalho, um convite a fazer borda no vazio, a costurar com a letra um litoral para ancorar o barco vazio. Uma análise conduz o sujeito da servidão alienada ao Outro simbólico à aproximação com a falta no Outro e com o real em jogo nessa falta.

E em que isso se aproxima do feminino? Não há um significante que possa dizer d’A mulher como aquela que seria a exceção que fundaria o modelo universal a partir do qual as mulheres se estruturariam, tal como o pai totêmico o é para fundar o universal dos homens. “A mulher, insisto, essa que não existe, é justamente a letra – a letra como significante de que não há Outro, S(A)” (Lacan, 1971/2009, p. 102). No seminário 18, *De um discurso que não fosse semblante*, Lacan começa a explicitar a diferença entre o que se situa na ordem do discurso, portanto do semblante fálico, e o que está alhures e que é relativo ao gozo que excede os limites do simbólico. Para tanto, retoma o *Seminário sobre A Carta Roubada*, e explora a letra/carta e seus efeitos de feminização. Na análise que Lacan faz do conto de

Edgar Alan Poe mostra o efeito produzido pela carta que circula de mão em mão e lança os personagens num silêncio. A carta/letra produz um efeito que faz calar, que fura o saber em função do sentido que ela porta e que escapa ao sujeito, privando-o do seu poder. Não se compreende o que há na carta, e essa dimensão de não saber é fundamental na aproximação entre a carta/letra e o feminino. “Algo de que não se compreende nada é a esperança absoluta, é o sinal de que se foi afetado por aquilo” (1971/2009, p. 99). O efeito de feminização da carta/letra a coloca numa posição que extrapola as fronteiras simbólicas, não se restringindo aos semblantes. Assim, quando Lacan aproxima *A* mulher da letra *S(A)*, vemos aí uma possibilidade de acolhimento do que não é sustentado pelo semblante, do que não se pode dizer por escapar ao sentido, e que aponta para o litoral entre simbólico e real.

No ano seguinte, no seminário 19, *...ou pior*, Lacan avança nas fórmulas quânticas da sexuação, explicitando que uma mulher é não-toda inscrita na função fálica e que “é aquilo que, no meu grafo, inscreve-se pelo significante do Outro barrado” (1971-72/2012, p. 198). A proximidade ao significante da falta no Outro coloca um mulher não-toda atravessada pelos efeitos da castração, por isso sua essência não está na castração, estando ela situada alhures, o que não significa que não tenha relação com a função fálica, mas não está nela de todo.

É importante esclarecer que há nas elaborações lacanianas uma diferença importante entre o feminino, enquanto posição de gozo, que pode ser frequentada por sujeitos pertencentes ao sexo masculino ou feminino, e a feminilidade, contingência que se limita àquelas que “são sem tê-lo” (o falo), ou seja, às pertencentes ao sexo feminino, que são estruturalmente atravessadas por uma dupla falta. O campo do gozo Outro, que não é o fálico, foi associado ao feminino justamente porque os sujeitos que “são sem tê-lo” não encontram uma sustentação estrutural para seu sexo, e por isso se diferenciam dos que “não são sem tê-lo”, os quais encontram no falo um apoio imaginário à falta de inscrição da diferença sexual

no inconsciente. O feminino é da ordem do impossível, o que significa que não pode ser escrito, a não ser com a letra da falta, $S(A)$, entretanto a feminilidade é contingente e essa condição específica para uma metade dos falantes confere algum acesso ao impossível, o que significa dizer que uma mulher por ser não-toda inscrita na função fálica pode se aproximar do impossível, do real que estrutura o gozo feminino.

Apesar disso, não é em função da contingência de se situar no sexo feminino que uma mulher se localizará necessariamente na posição de gozo feminina, nada garante essa possibilidade, e disso uma mulher histérica oferece inúmeras provas por se posicionar de modo claramente localizado no campo de gozo masculino. Lacan (1971-72/2012, p. 145) afirma que “a histérica não é uma mulher”, o que implica em reconhecer que sua posição de gozo a impede de consentir em frequentar esse lugar no qual o falo não reina de modo absoluto. A histérica mascara a falta e se sustenta enquanto sujeito desejante do desejo do Outro. As históricas escutadas por Freud o instruíram quanto à causa do desejo masculino, não sobre a mulher (Soler, 2005). Acerca da mulher, uma histérica nada quer saber, pois para dar esse passo seria necessário consentir em passar do campo do desejo ao do gozo. Ela entra no jogo sexual acreditando ser o que falta ao parceiro, portanto, acreditando na possibilidade da relação sexual.

Nessa mesma direção, Lacan utiliza o termo “homosexual” (*homosexuelle*), grafado em francês com dois “m”, numa referência à palavra homem (*homme*), para marcar a sexualidade referida à “mesmidade”, isto é, ao amor pelo semelhante, pelo mesmo, característico da posição fálica, independente do registro civil. Lacan se serve da homonímia entre a alma (*l'âme*) e o verbo amar, unindo ambos para questionar se a existência da alma não seria efeito do amor. “Tanto que, com efeito, a alma alma a alma, não há sexo na transação. O sexo não conta neste caso. A elaboração do que essa transa resulta é *homossexual*, como é perfeitamente legível na história” (1972-73/2008, p. 175). O amor ao

mesmo, amor *philia*, responsável pelos laços entre os semelhantes, deixa de fora o Outro, o *héteros*. A histórica também está nesse conjunto, é “homossexual”, e, ao amar o semelhante, ao a(l)mar a alma, evita o Outro, o feminino, ama a si mesma por meio do parceiro, seja ele pertencente ao sexo masculino ou feminino.

Numa direção antagônica, o *héteros* situa-se no lugar do diferente, fora daquele comandado pelo significante fálico. No Seminário 19, Lacan menciona o livro de Simone de Beauvoir, *O segundo sexo*, e esclarece seu posicionamento:

Não existe segundo sexo, a partir do momento em que entra em funcionamento a linguagem. Ou, para dizer as coisas de outra maneira, no que concerne ao que é chamado de heterossexualidade, o *héteros*, palavra que serve para dizer ‘outro’ em grego, está na posição de esvaziar-se como ser para a relação sexual. É precisamente esse vazio por ele oferecido à fala que eu chamo de lugar do Outro, ou seja, aquele em que se inscrevem os efeitos da referida fala (Lacan, 1971-72/2012, p. 93).

Enquanto o funcionamento da linguagem faz com que o universo de todo aquele que fala seja atravessado pelo significante, independente do sexo anatômico, o *héteros* é um lugar Outro, fora do todo universal das significações. Do lado masculino está o gozo fálico, do feminino, o gozo Outro, localizado fora da normalidade e das medidas fáticas. Em função de situar-se como diferença, não é possível pensar as posições de gozo como binárias, pois elas não são referidas uma à outra, não fazem par. Trata-se de Um e Outro que não se somam, mas se incluem como campos referidos ao gozo.

Em *O Aturdido*, Lacan recorre à palavra heterossexual para defini-la a partir de outra lógica que não a do significado. Para isso, atém-se ao significante, na sua origem grega, *ἑτερος*, e esclarece que heterossexual é “aquele que ama as mulheres, qualquer que seja seu sexo próprio” (1973/2003, p. 467). Amar não é gozar, amar é da ordem da falta, dar o que não tem. Gozar de uma mulher, tomando-a como objeto *a* é próprio da posição masculina,

mas não garante o acesso ao *héteros*, pois o gozo “não é o signo do amor” (Lacan, 1972-73/2008, p. 11). No entanto, para tocar esse campo Outro, situado fora do simbólico, não há outra saída senão a via do significante. “Resta a via sempre acessível da equívocidade do significante: o *ἑτερος*, ao declinar no *ἑτεροα*, eteriza-se, ou se hetairiza-se...” (p. 467). Pode-se deduzir desse desdobramento significante que o *héteros* é algo que diz respeito ao que desvanece, dissipa-se, portanto contém um inapreensível que, tal como os oceanos, carecem de margem para serem minimamente contornados e, talvez, tocados. Além disso, *hetairizar* é um verbo que não existe em português, mas que remete à palavra hetera, cortesã de classe elevada na Grécia antiga (Houaiss, 2001). O que se localiza no campo do *héteros* não pode ser apreendido a não ser de modo evanescente, ou como cortesã, ou seja, aquela que se coloca como objeto do Outro. O *héteros* não encontra uma referência em Um universal, por isso *A* Mulher é escrita com a barra no artigo definido e o $S(A)$ é o significante apropriado ao que não faz o todo ordenado pela linguagem.

Para abordar o que chama de paradoxal encontro entre o significante (S) e a falha no Outro (*A*), que convergem no algoritmo lacaniano $S(A)$, o psicanalista Alain Didier-Weill (2001), no prefácio do livro de Denise Maurano (2001), retoma a tragédia grega, na qual localiza o sujeito determinado pelo significante, bem como sofrendo os efeitos de uma ultrapassagem dos limites. Por um lado, localiza o limite significante na dimensão da lei do Nome-do-Pai que convoca a apreensão do visível e do invisível, ao qual associa Apolo, deus grego realizador do comedimento, da harmonia e do equilíbrio dos desejos. A lei simbólica funciona pela operação pelo significante Nome-do-Pai, responsável por engendrar a significação fálica, uma vez que por sua operação ele metaforiza o desejo da mãe e ordena a cena do mundo, estabelecendo a ordem simbólica. Por outro lado, Didier-Weill (2001) localiza o que excede os limites na dimensão dionisíaca que, ao contrário da apolínea, é consequência “da ascendência do real sobre o simbólico: a ascendência do som musical

sobre isto que é significado pela lei dos olímpicos, introduzida neste mundo do ilimitado, que passa a ser não mais o invisível, mas o inaudível” (p. 13).

Na origem da tragédia, está o culto a Dionísio, deus grego que insere na tragédia a dimensão do ilimitado. Dionísio faz nascer o vinho, bebe dele e o compartilha com os Sátiros e as Ninfas; embriagados dançam até desfalecer. O desfalecimento não se deve apenas ao vinho, mas à embriaguez do entusiasmo e do êxtase, que levava os devotos a saírem de si. Atravessado pelo êxtase e pelo entusiasmo, o homem simples transformava-se em herói, ultrapassando sua medida mortal. O efeito dessa embriaguez e transformação é o rompimento com os interditos políticos e sociais da *pólis* e o acesso à desmedida, ao ilimitado (Brandão, 2009). Na tragédia *As Bacantes*, Dionísio é chamado por Penteu de estrangeiro efeminado, aquele que vem do oriente e ameaça as leis da polis, atraindo as mulheres com sua musicalidade, fazendo-as abandonar seus lares para segui-lo extasiadas (Eurípedes, 2003).

Didier-Weill (2001) situa na dimensão dionisíaca a existência de um sujeito inaudível, inabordável pela tradição filosófica em função do recalcamento do feminino. Há uma diferença entre o acolhimento da música dionisíaca pelos homens e pelas mulheres, uma vez que elas aderem ao chamado de Dionísio com entusiasmo, ao passo que eles se aterrorizam, com medo da loucura. As mulheres gregas eram mantidas na cidade por causa da lei, que lhes conferia o papel de esposas, mães, irmãs, isto é, as articulava ao laço social por meio do significante. No entanto, quando escutavam a flauta dionisíaca, não resistiam à música e eram arrastadas para a floresta. Isso faz deduzir que a lei da cidade as fazia permanecer em casa, mas “a fuga para escutar a música de Dionísio nos mostra que nem tudo que concerne ao feminino podia ser inscrito pela lei” (Didier-Weill, 2015, p. 24).

Nesse sentido, há algo pertencente ao feminino que não se circunscreve às funções desempenhadas por uma mulher, tais como mãe, filha, irmã, esposa. O feminino remete a

um registro musical que assume seu lugar quando a fala não mais pode dizer o inominável. A música tem, assim, tal qual a pulsão invocante, o poder de invocar o feminino e provocar a dança, “atividade sem causa” (Didier-Weill, 2015, p. 25). O psicanalista compara o menino que se movimenta causado por um objeto, a bola, com a menina que inventa a dança sem ser causada por um objeto. “Ela dança porque se torna Outro, ela é Outro” (p. 26). Essa referência à dança é muito emblemática, pois uma bailarina, ou um bailarino, não salta, gira, e quase voa sem asas, sem uma referência à sustentação no solo, de onde toma impulso, para, amparando seu olhar num mínimo ponto de apoio visual, ousar lançar-se no movimento. Na dança, a leveza do movimento encontra apoio no peso do eixo corporal, nem que seja por um pequeno contato da ponta dos pés com o solo e no olhar fixo num ponto qualquer. Do mesmo modo, um sujeito que frequenta a posição feminina de gozo mantém uma vetorização dirigida à falta de um significante, escrita por $S(\bar{A})$, mas se sustenta na referência ao falo, Φ , como se vê no quadro da sexuação. Frequentar o *héteros*, tornar-se Outra para si mesmo, tal como a menina (ou o menino) que dança, não se faz sem o apoio no simbólico, sem a referência ao que orienta o falante na sua estruturação como sujeito.

O *héteros* é, assim, este campo em que o feminino encontra seu lugar, relativo à falha no Outro, ao ilimitado, ao inominável e ao que não obedece plenamente a lei fálica. Como podemos entrever a solidão própria a esse campo em que o Outro falha? Haveria uma solidão diferente daquela relativa ao gozo do Um, ou seja, solidão *héteros*? No seminário 23, *O Sinthoma*, Lacan retoma o $S(\bar{A})$ para insistir que essa letra da notação matemática é diferente do falo (Φ) e esclarece que “o grande A é barrado porque não há Outro do Outro. (...) essa barra diz que não há Outro que responda como parceiro” (1975-76/2007, p. 123). Não encontrar parceria no Outro (re)lança o sujeito na solidão. O sujeito que se localiza no gozo feminino faz laço justamente com a falha no Outro, e daí podemos deduzir uma solidão, que se traduz pela insuficiência do Outro, o que remete ao real em causa no campo do *héteros*.

Podemos deduzir que se não há Outro do Outro, a consequência primeira dessa condição é a solidão.

6.4. S(A) e a solidão do psicótico

“A solidão está sempre acompanhada da loucura”.
(Escrever, Marguerite Duras)

No artigo *Solidão dois*, a psicanalista Geneviève Morel (1996) demarca a diferença entre a solidão falsa e a verdadeira, sugerindo para a primeira o matema $\frac{Um}{a}$, circunscrito ao gozo do Um, sustentado pelo objeto a , o verdadeiro parceiro que habita a solidão do sujeito, dissimulando-a. Em contrapartida, a solidão verdadeira tem como matema S(A) e diz respeito ao psicótico, ao analista e à mulher.

Começemos pela articulação entre psicose e solidão. O operador estrutural da psicose é a foraclusão (*Verwerfung*), “rejeição de um significante primordial em trevas exteriores (...). Trata-se de um processo primordial de exclusão de um dentro primitivo, que não é o dentro do corpo, mas aquele de um primeiro corpo de significante” (Lacan, 1955-56/2002, p. 174). A foraclusão é a operação que deixa um significante de fora do conjunto nas origens da relação do sujeito com o simbólico. Implica a inoperância do significante Nome-do-Pai, que não responde por carecer do efeito metafórico, provocando um furo no lugar da significação fálica (Lacan, 1958c/1998). O Nome-do-Pai é o significante responsável por engendrar a significação fálica, uma vez que por sua operação ele metaforiza o desejo da mãe, substituindo-o e protegendo o filho da invasão do gozo do Outro. É o significante que produz a metáfora paterna, ordena a cena do mundo, estabelecendo a ordem fálica. Na psicose, a foraclusão do Nome-do-Pai, rejeitado no simbólico, produz como efeito seu retorno no real sob a forma de alucinações e delírios.

Na psicose, a questão da existência inunda o sujeito, invade-o, podendo até dilacerá-lo, especialmente no que concerne a seu sexo e a seu ser. O analista capta na fala do psicótico os significantes em estado puro, “no ponto simultaneamente mais inverossímil e mais verossímil: o mais inverossímil, pois sua cadeia que eles formam mostra subsistir numa alteridade em relação ao sujeito, tão radical quanto a dos hieróglifos ainda indecifráveis na solidão do deserto” e o verossímil, uma vez que sua função induz à significação e impõe sua estrutura (Lacan, 1958c/1998, p. 556). A solidão comparece na psicose em função de assujeitamento absoluto à cadeia significativa e a escuta analítica do psicótico funciona como possibilidade de aproximação desse deserto solitário.

Num escrito anterior, Lacan (1946/1998) refere-se à fórmula geral da loucura a partir do desconhecimento dela, cerne no qual é possível entrever a solidão. Ao querer impor a lei do coração à desordem do mundo, o louco não reconhece nela a manifestação do seu ser, nem mesmo que essa lei é a própria imagem de seu ser invertida e virtual. Assim, esse desconhecimento é a própria forclusão da lei simbólica. Morel (1996, p. 53), referindo-se à psicose, diz que “sua solidão é aquela de uma ruptura do laço social (...). Esta solidão ‘verdadeira’, nós a escreveremos com o matema $S(\bar{A})$ do significante que falta no Outro, aqui, para a psicose, o Nome-do-Pai”.

Na psicose, a solidão é ruptura do laço por causa da inoperância do significante em falta. Lacan (1972-73/2008, p. 136) lembra “do que povoa alucinatoriamente a solidão de Schreber”, remetendo às frases entrecortadas que não fazem laço. O corte em um dos elos que sustentam o nó borromeano retira o Um, desfazendo o sentido. Na psicose, há uma desamarração do nó, que conduz o sujeito à solidão relativa a um deserto de gozo, não amarrado ao significante. Neste sentido, podemos aproximar e distanciar a psicose e o gozo feminino, uma vez que ambos estão referidos à falta de um significante no Outro, $S(\bar{A})$. Uma importante referência nesse sentido é considerar os efeitos de feminização evidenciados por

Freud (1911/2010) na análise do caso Schreber, o eminente juiz que desenvolve inicialmente um delírio persecutório que funcionava como defesa contra uma fantasia homossexual. Num segundo momento, Schreber formula a ideia de sua transformação em mulher a ser fecundada por raios divinos a fim de redimir a humanidade. Freud cita Schreber, em suas memórias:

A única coisa que pode soar como algo irracional aos olhos das outras pessoas é a circunstância apontada pelo senhor perito de que às vezes eu sou encontrado com o tronco seminudo diante do espelho ou algum outro lugar, enfeitado com adereços um tanto femininos (fitas, colares de bijuteria etc.). Mas isso só acontece *quando estou só*, e nunca, pelo menos até onde eu posso evitar, na presença de outras pessoas (p. 20).

Schreber contempla sua imagem no espelho em solidão e seu gozo se expressa no culto à própria feminilidade e na possibilidade de copular com Deus. Lacan (1973/2003) localiza o gozo de Schreber no “empuxo-à-mulher”, que produz “o efeito sentido como de forçamento para o campo de um Outro a ser pensado como o mais estranho a qualquer sentido” (p. 466). Trata-se de um empuxo ao campo do gozo fora do ordenamento fálico, para o qual o psicótico é convocado e que coincide com o gozo feminino, uma vez que para ambos opera a falta significante. Entretanto, se no início Schreber é assaltado pelo gozo do Outro, que o invade sob a forma da perseguição odiosa e abusadora, no final, consegue localizá-lo na solução de tornar-se a mulher de Deus, que lhe dá alguma ancoragem. O delírio de Schreber parece encarnar a exceção, A mulher toda, que não existe. Sendo assim, não se pode dizer que o empuxo-à-mulher corresponda ao gozo feminino, pois aqueles que se localizam nesse campo estão não-todo nele. A questão concernente ao sexo na psicose dificulta a localização como homem ou mulher, provocando essa solução delirante que inventa A mulher sem barra, que goza sem limites e é toda (Soler, 2007; Maurano, 2006). O

gozo psicótico é invasivo, deletério, ameaçador, portanto, mal-vindo. Já o gozo feminino, encontrado na experiência mística, poética e até mesmo analítica, é acolhido pelo sujeito, ainda que o ultrapasse, é gozo bem-vindo (Maurano, 2006).

Lacan (1972-73/2008) recorre ao uso que o escritor James Joyce faz da letra, deslizando-a de letra (*letter*) ao lixo (*litter*) e produzindo uma obra na qual o significante se infiltra no significado e convoca os psicanalistas a escutá-la como se escuta um lapso. Poderíamos entrever na obra desse artista um gozo da ordem do feminino? Ao indagar se Joyce era louco, Lacan (1975-76/2007, p. 85) parte do nó borromeano e diz que seu caso responde “a um modo de suprir um desenodamento do nó”. Questiona se seu desejo de ser artista seria um modo de fazer uma compensação da demissão paterna e, precisamente, recorre ao *sinthoma*, escrito com a grafia antiga, para nomear o quarto anel que enlaça o nó borromeano fazendo dele uma versão em direção ao pai. Conclui que “a arte de Joyce é alguma coisa de tão particular que o termo *sinthoma* é de fato o que lhe convém” (p. 91). O *sinthoma* de Joyce é o seu fazer com a letra, o artifício de dizer pela via da escrita algo que faz suplência ao significante em falta. A psicanalista Ana Costa (2009) questiona como se poderia dizer se a produção joyceana é literatura. Segundo a autora,

Joyce conseguiu produzir a inscrição na literatura de um gozo que transbordava, de difícil expressão. Esse gozo não é de ordem fantasmática, se dá na constituição mesma de seu ato de destruição e esburacamento das palavras. Se a inscrição dessa produção foi possível é na medida em que o jogo com a musicalidade da língua retoma sua dimensão primária de leitura. Com ele, temos acesso a essa dimensão mais radical do trabalho da letra, mas que, de qualquer maneira, está inscrita num campo. O ato do escritor tem uma dimensão ética, na medida em que produz inscrição de seu produto – essa dimensão que poderia ser a mais solitária de seu gozo – num campo compartilhado, criando cultura” (p. 30).

A inscrição de Joyce no campo literário mostra que a solidão daquele que rompe com o laço social, em função da inoperância do significante Nome-do-Pai, pode sim enlaçar. Evidentemente, trata-se de uma literatura que faz frente ao uso da letra lixo, ou seja, da produção do litoral com o que resta de não simbolizado, tocando de modo esburacado o real, fazendo com seu sintoma a escrita do significante em falta, $S(A)$. O *savoir-faire* de Joyce parece ser um tratamento com a letra do que estava desamarrado, tratamento solitário que faz laço por ser não-todo engolido pela invasão do real.

6.5. Da solidão do analista

Avançando na articulação da falta significante no Outro relativa à posição do analista, recorro inicialmente a um trecho da fala de Lacan na *Abertura da seção clínica*, no qual ele aproxima a prática psicanalítica ao delírio:

A psicanálise é uma prática delirante, mas é o que de melhor se dispõe atualmente para obter alguma paciência com esta situação incômoda de ser homem. Em todo caso é o que de melhor Freud pôde encontrar. E ele sustentou que o psicanalista não deve jamais hesitar em delirar. (...). Se fosse mais psicótico provavelmente seria melhor analista.

A aproximação chistosa entre o analista e o psicótico não deixa de ser intrigante, especialmente porque para ambos algo do real comparece, convocando contorno. O delírio é uma tentativa de dizer o inominável, pela via de um artifício qualquer, que pode variar desde um fazer com a letra, tal como Joyce, até uma construção analítica. Apesar da proximidade, analista não é sujeito, é função que engendra um discurso a partir do lugar que ocupa como agente no laço com o Outro. É como semblante que funciona movendo o sujeito barrado a produzir a teia em que está enredado. Talvez seja justamente como objeto *a* que o analista se aproxime do psicótico, na medida em que se presta ao campo do Outro, numa

posição feminizada, donde extrai um saber acerca do real, ultrapassando os limites do sentido fálico.

Segundo Maurano (2001), o ponto mais extremo de uma análise é *A* mulher, pois esse é o lugar que corresponde ao limite do sentido, do saber. *A* mulher, barrada por ser não-toda fálica, é o lugar que incita a ultrapassagem das ilusões, as quais mascararam o desejo ou reduzem-no à demanda. O caminho de uma análise conduz a ir até o fim com o desejo, a não ceder dele, o que não se faz sem pagar o preço do não-ser. Um analista, que para tanto leva sua análise até esse fim, faz uma passagem que pode autorizá-lo a ocupar o lugar onde ele não é enquanto sujeito, onde faz semblante de objeto *a* e coloca em andamento uma outra análise. Essa função é solitária?

Em *Proposição de 9 de outubro de 1967*, Lacan (1967/2003, p. 248) parte do princípio de que “o psicanalista só se autoriza de si mesmo”, ainda que a escola sustente que um analista dependa da sua formação. Além disso, retoma esse princípio na *Nota italiana* para contrapor autorização a auto(rituali)zação, ou seja, não há rito que sustente a falácia o ser do psicanalista, uma vez que “é do não-todo que depende o analista” (Lacan, 1982/2003, p. 312). O não-todo diz respeito a frequentar uma posição feminina, que pode advir com uma análise, a qual se endereça à falta significante no Outro, escrita com o matema $S(\bar{A})$. Não havendo como sustentar o ser que o engessaria numa fantasia imaginária, a proposição lacaniana é que não se faz um analista sem levar em conta o real. “O analista aloja um outro saber, num outro lugar, mas que deve levar em conta o saber real” (p. 312). O desejo inédito que sustenta a causa analítica advém do lugar de resto, rebotalho, ao qual ele será lançado por efeito da destituição subjetiva, ao final de uma análise. O lugar do analista no seu discurso é o de resto, objeto *a*, que se deixa cair do Outro, marcando a perda de gozo que institui a barra no sujeito e no Outro. A humanidade nada quer saber acerca do real, e o analista, sendo seu rebotalho, “porta essa marca do desejo de saber. (...) O desejo de saber,

assim, seria aquele que emergiria após a fantasia ter sido atravessada e, portanto, estaria intimamente articulado com o real” (Jorge, 2006, p. 250-251).

Por um lado, o percurso em que analisante faz a passagem ao lugar de analista o levará à sua destituição enquanto sujeito, e daí se constatará resto do Outro. Por outro lado, sua passagem a analista é um fazer com esse resto, que se presta a causa de desejo provocando novas análises, um fazer que se sustenta no desejo de saber do que toca o real. O psicanalista Antonio Quinet (2009, p. 144) associa a marca de rebotalho relativa ao analista aos significantes mestres que o marcaram enquanto sujeito e conferiram a ele uma posição na fantasia, “que será ratificada no final descortinando sua solidão: a solidão do analista sem o Outro em sua relação com a causa analítica”. É em solidão que um analista atravessa sua própria análise e se presta ao lugar de rebotalho para um analisante, ainda que a autorização por si mesmo se faça em companhia de alguns outros. A solidão que um analista conhece, derivada da sua análise, deixa-o sem o apoio no todo da função fálica, pois já está advertido que não há Outro a responder seu apelo.

No *Ato de fundação*, Lacan (1964/2003, p. 235) declara: “Fundo – tão sozinho quanto sempre estive em minha relação com a causa psicanalítica – a Escola Francesa de Psicanálise, da qual garantirei (...) pessoalmente a direção”. Alguns anos depois, retoma essa frase para esclarecer a diferença entre a solidão do analista em seu ato, seu ser só (*être seul*) e a convicção de “ser o único” (*être le seul*) (Lacan (1967/2003)). A solidão do ato de fundação da escola não faz de Lacan o único, afinal funda a escola que é lugar de muitos. A questão é que, ao se revestir desse “ser o único”, o analista demonstra a miragem que faz dele uma exceção frente aos outros. Lacan denuncia o narcisismo e a vaidade implicados no funcionamento do “ser o único”, que serve “de casula para o objeto *a* que do sujeito faz a miséria” (p. 267). Ser só não se confunde com ser o único, mas a solidão do ato pode fazer com que o analista se vista contrafobicamente com a autonomia egóica. É como se nessa

condição de “ser o único”, o analista se identificasse, de maneira megalomaniaca, com o Outro, sustentando um isolamento que nada tem a ver com a solidão do ato analítico (Quinet, 2009).

No ato analítico, o analista está só, mas não isolado, pois é uma solidão que faz laço social, pela via do discurso do analista. Além disso, a experiência da escola é um laço, via transferência de trabalho, que não abona a conta que cada um paga, sozinho, por responsabilizar-se por seu ato. Não procede de um Outro a decisão do ato analítico, a não ser de sua própria análise, lugar em que, a par da companhia do seu analista, realizou a só uma travessia singular, que o destinou ao encontro com o real, com a falha no Outro, $S(A)$. Restará ao trabalho na escola a possibilidade de publicar os efeitos do ato solitário, endereçado ao real e não-todo amparado na lei simbólica.

6.6. $S(A)$, a solidão e o feminino

Ainda que o gozo feminino seja passível de ser frequentado por sujeitos do sexo masculino e feminino, há uma questão levantada por Lacan (1973/2003) que localiza a solidão como parceira de uma mulher, o que, paradoxalmente, também pode ser pensado para sujeitos cujo sexo é masculino no registro civil. A questão é que Lacan chega às duas posições de gozo a partir da investigação acerca do enigma não respondido por Freud: “O que quer uma mulher?”. Freud restringiu-se à polaridade homem versus mulher e construiu uma fértil elaboração referente à sexualidade, cujo centro é o falo. Lacan, por sua vez, intrigado com o enigma feminino, já na década de 1960, evidencia a diferença entre um homem e uma mulher quanto ao amor e ao desejo e indica a duplicidade feminina entre ausência e sensibilidade, já indicando a presença de um gozo que ultrapassa os limites simbólicos. Na década de 1970, avança no questionamento acerca de um discurso que não fosse apenas referido ao semblante e inicia sua distinção entre o gozo masculino e feminino.

Ainda que parta do que concerne a uma mulher, Lacan extrapola a diferenciação entre os gozos para além do sexo, abrindo a possibilidade de qualquer falante se posicionar de ambos os lados.

No entanto, essa abertura dos gozos para além da dimensão empírica que divide aos falantes entre homens e mulheres foi possibilitada pela investigação acerca do que acomete a metade dos falantes que é afetada pela privação do objeto simbólico, as que “são sem tê-lo”. Ao retomar o mito de Tirésias, que por ter vivido em ambos os sexos revelou o gozo a mais da mulher, Lacan apresenta a seguinte diferença:

Dizer que uma mulher não é toda é o que nos indica o mito por ela ser a única a ser ultrapassada por seu gozo, o gozo que se produz pelo coito. E também por isso que é como única que ela quer ser reconhecida pela outra parte: isso é mais do que sabido. Mas é também nisso que se apreende o que há por aprender, isto é, que mesmo que se satisfaça a exigência do amor, o gozo que se tem da mulher a divide, fazendo-a parceira de sua solidão, enquanto a união permanece na soleira (Lacan, 1973/2003, p. 467).

Por um lado, uma mulher quer ser reconhecida como única, por isso não se pode logicamente universalizá-la, escrever uma exceção que funde o conjunto de todas as mulheres. Isso se vê claramente nas situações clínicas em que cada uma quer entender o que ela tem de especial para ser tomada como causa do desejo do parceiro. Uma mulher quer ser reconhecida no refinamento do seu forjar-se mulher, no que marca sua absoluta singularidade, seu *hétéros*. É essa heteridade, neologismo cunhado por Lacan para associar *hétéros* e alteridade, que marca a divisão de uma mulher entre a parceria no amor e a parceria com a solidão. No amor, uma mulher consente em ser objeto causa de desejo, o que a conduz à erotomania. O amor confere sustentação ao seu ser em falta, a localiza falicamente, revestindo a falta de significante para seu sexo com o brilho simbólico. Retomando a

analogia à dança, o amor é o pivô que sustenta o ser em falta de uma mulher garantindo ao menos temporariamente que possa saltar, girar, lançar-se livremente sem sucumbir. O amor abre a possibilidade da parceria com a solidão, com esse lugar em que uma mulher é Outra para si mesma.

Apesar dessa menção pontual que Lacan faz da parceria de uma mulher com a solidão, qualquer sujeito que se localize na posição de gozo feminina faz parceria com a solidão em sua heteridade. Paradoxalmente, a parceria com a solidão *héteros* produz laço e se endereça à coletividade, como se pode ver na arte. Neste trabalho, tomamos dois emblemas da articulação entre o feminino e a solidão: Lol V. Stein, personagem do livro *O deslumbramento*, de Marguerite Duras, e Antígona, a heroína grega que não recua frente ao desejo.

6.6.1- Lol V. Stein e a solidão *héteros*

O romance *O deslumbramento*, de Marguerite Duras (1986), uma das escritoras mais relevantes da literatura do século XX na Europa, é uma via de aproximação entre o feminino e a solidão, aberta pela precedência que o artista tem sobre o psicanalista. Lacan (1965/2003), deslumbrado pela escrita de Duras, faz em sua homenagem à escritora um convite a poetizar com Lol, a personagem arrebatada que coloca em cena a alma, a beleza, e o que escapa ao domínio simbólico. O exílio de Lol V. Stein captura o leitor e o leva para além dos limites da convenção fálica.

O romance se passa em torno da cena do baile em que Lol testemunha, como terceira, o irresistível encontro entre seu noivo, Michael Richardson, e Anne-Marie Stretter, que culmina numa dança que os funde. “Terminada a primeira dança, Michael Richardson se aproximara de Lol como de costume. Em seus olhos implorava uma ajuda, uma aquiescência. Lol tinha sorriso para ele” (Duras, 1986, p. 13). Nesse primeiro momento Lol

parece consentir com o enodamento entre os três, mas ao final do baile, quando o casal se vai depois de dançar até o amanhecer, ela resta à deriva. O nó a três é desfeito e Lol cai ao chão, arrebatada, desmaiada, fora de si. Caída como resto, centro dos olhares, que colocam o corpo de Lol a nu, ela sofre algo da ordem de um rompimento, uma despersonalização (Chatelard, 2005).

Prostrada, Lol V. Stein “gritava que não tinha nada em que pensar enquanto esperava, exigia com a impaciência de uma criança um remédio imediato para aquela falta” (Duras, 1986, p. 16). Depois silenciou-se, tornou-se “um deserto no qual uma faculdade nômade a tinha lançado na busca interminável de quê? Não sabiam. Ela não respondia” (Duras, 1986, p. 17). Lol é invadida por um gozo ilimitado, gozo Outro que não encontra palavra para dizê-lo, por isso ela silencia. A escrita de Duras faz borda no vazio, nomeia o inapreensível da loucura, a errância daquela a quem parece faltar a sustentação fálica. Lá onde o real invade a cena, a letra da escrita feminina¹³ de Marguerite Duras faz um furo no real por onde o nó entre real, simbólico e imaginário pode ser costurado.

A loucura de Lol encontra apaziguamento quando Jean Bedford a encontra e a segue, ainda que parecesse guiá-la até sua casa. Esse homem que parecia gostar de moças cujo coração se mostrava dilacerado pelo abandono, moças loucas, abandonadas, casa-se com Lol e tem três filhos com ela, habitando uma outra cidade, longe de S. Tahla, onde tudo havia acontecido. Lol V. Stein sai do buraco, do vazio pelo “arrimo fálico”, a partir do qual empreende “a instalação simbólica desse real que brutalmente a invadiu, que a deixou desarmada, não amada, expulsando-a do centro dos olhares e virando-a para uma posição de quem olha e até de ser olhada” (Chatelard, 2005, p. 185). Pode-se entrever que o casamento com Jean Bedford e os filhos que Lol teve com ele retiraram-na parcialmente da solidão

¹³ Escrita feminina é um modelo discursivo da escrita caracterizado pela intangibilidade e dissipação do sujeito, no qual o vazio e a morte entrelaçam o texto, apontando o lugar da singularidade. A escrita feminina busca falar do intangível, do inominável do indizível (Branco, 1990).

louca em que havia mergulhado. Não por acaso, ela se apega a certas obsessões no cuidado com a casa e com os filhos, como se esses espaços simbólicos lhe oferecessem certo contorno para sua solidão.

Após dez anos longe, Lol e sua família retornam a S. Tahla. Numa errância necessária indispensável, Lol começa a sair solitariamente pelas ruas da cidade e encontra nos passeios alguma alegria. Do jardim de sua casa, nota uma mulher que passa e que não está só: era Tatiana Karl, a amiga que a acompanhou de perto na cena do baile, e seu amante, Jacques Hold. Lol V. Stein segue-os e testemunha diariamente o encontro dos amantes no Hôtel des Bois, a partir da janela que se abre para o campo de centeio. Da cena inicial do baile, em que o nó entre Richardson, Anne-Marie e Lol produz a queda de Lol, outro enodamento se faz. Lol, novamente como terceira, olha Tatiana e Jacques Hold, cuja voz angustiada narra seu próprio aprisionamento e arrebatamento na engrenagem do romance. Num terceiro tempo, outro ternário é declarado por Lacan (1965/2003, p. 200): ele, o psicanalista deslumbrado, Marguerite Duras e o arrebatamento Lol V. Stein, o ternário que faz o psicanalista reconhecer na escrita de Duras seu ensino, sem que ela mesma disso não saiba. “Que a prática da letra converge com o uso do inconsciente é tudo de que darei testemunho ao lhe prestar homenagem”.

Duras recupera, por meio da reconstrução feita por Jacques Hold, a memória daquele instante que desencadeou a queda de Lol. Faz isso bordando com a letra o vazio e a ausência dela. O narrador faz crer que Lol passeia por S. Tahla para reconstruir a cena do baile, reconstruir o que teria sido o fim do mundo. Sobre isso, diz:

Naquele instante preciso Lol se vê, dilacerada, sem voz para pedir ajuda, sem argumento, sem a prova da desimportância do dia em face dessa noite, arrancada e carregada da aurora ao casal em um enlouquecimento regular e vão de todo seu ser. Ela não é Deus, não é ninguém (Duras, 1986, p. 34).

Lol sem voz, desimportante, enlouquecida, ninguém. A queda dela no lugar de resto a deixa sem palavras, no desconhecimento sobre o que teria ocorrido. Sua incursão errante pela cidade era um modo de tentar penetrar nesse desconhecido e inominável. Naquela noite do baile, Lol restou “despida, inconsolável ainda, inconsolável” (Duras, 1986, p. 36). Michael Richardson soldou-se ao corpo de outra mulher, que substituiu e apagou o corpo de Lol, deixando-a sem vestes e só. Desinvestida de amor, restou nua, expondo a todos sua vacuidade, sua ausência, aquela que sempre a acompanhou, e que naquele baile tornou-se o centro dos olhares.

O vestido dá suporte à imagem do corpo, funcionando como véu para a falta. Independente do corpo a ser vestido, há algo a ser travestido, uma aparência a ser modificada, trata-se da falta fálica, que carece de revestimento simbólico. Para uma mulher, a roupa é fundamental no recobrimento da ausência, é envoltório da vacuidade (Pommier, 1997). Aliás, o vestido é o que faz o corpo, é o ‘a mais’ que destaca o ‘a menos’, isto é, a falta a que o feminino se reduz. É o recobrimento que dá existência ao feminino inominável e invisível (Branco, 1990). No romance de Marguerite Duras, o vestido comparece para mostrar que sob ele há um corpo, cuja indizível nudez é vista por um homem, Michael Richardson, que reveste com seu olhar o corpo de Anne-Marie Stretter, deixando nu o corpo de Lol.

O amor do seu noivo dava a Lol a sustentação à sua fantasia, recobrando sua vacuidade e conferindo-lhe uma amarração simbólica. “O brilho do objeto sob sua face agalmática dá corpo à vacuidade do sujeito” (Chatelard, 2005, p. 186). Ao desvestir a vacuidade, no lugar da imagem narcísica, $i(a)$, resta o objeto a , dejetivo, que não pode ser assimilado simbolicamente. Lol resta como dejetivo, objeto sem consistência, sem predicado, objeto do qual não se tem ideia (Lacan, 1974). Sem o revestimento da imagem de si, a nudez fica aparente, a ausência de Lol se escancara, sua vacuidade aparece no centro dos olhares

(Lacan, 1965/2003). Sem o amor, vestimenta para o objeto *a*, a solidão de Lol fica exposta a céu aberto, solidão estrutural do seu “coração inacabado” (Duras, 1986, p. 9).

Algo da ausência de Lol, da solidão que a estruturava antes mesmo do seu envolvimento com Richardson, foi provocado pela cena do baile, deixando à mostra seu olhar incapturável, olhar que escapa e que é apresentado como um “não-olhar”. Essa é a marca do objeto esvaziado de consistência, indescritível, captado por Lacan na escrita de M. Duras. O objeto *a*, buraco em torno do qual se faz o nó entre real, simbólico e imaginário, convoca o semblante, fazendo funcionar o laço discursivo. No romance é a costura feita pela letra no furo real que evidencia o buraco, o vazio, a ausência de Lol, a quem faltava algo para estar presente, segundo conta sua amiga, Tatiana Karl. O coração de Lol talvez não estivesse presente, pois apesar de ser engraçada e doce, uma parte dela estava “sempre desligada, longe do interlocutor e do momento” (Duras, 1986, p. 8). Entretanto, a paixão que Lol dedicava ao seu noivo parecia estabilizar seu inacabamento.

O que teria ocorrido? Lol não vai longe no desconhecido sobre o qual se abre aquele instante (...) mas o que ela acredita é que devia penetrar nele. (...) se Lol está silenciosa na vida, é porque acreditou, no espaço de um relâmpago, que essa palavra podia existir. Na falta de sua existência, ela se cala. Teria sido uma palavra-ausência, uma palavra-buraco, escavada em seu centro para um buraco, para esse buraco onde as outras palavras teriam sido enterradas (Duras, 1986, p. 35).

Quando uma palavra falta, o abismo se abre aos pés de Lol, ela resta desamparada simbolicamente, (re)encontrando a falta de sustentação significante. Pode-se fazer equivaler a falta do significante no Outro, $S(A)$, à palavra-buraco, palavra-ausência que lança a personagem no campo em que o *hétéros* resta sem amparo no Um e a loucura se apresenta. Na clínica psicanalítica, não é incomum escutar o encontro com essa palavra-buraco quando algo da ordem da ausência significante comparece, seja nas experiências relativas à morte

ou ao sexo. Os efeitos desses encontros podem ser devastadores, tal como no romance em questão, e uma análise é o lugar para encontrar palavras que bordejem o real em questão, ainda que elas tenham que ser inventadas.

Voltando ao romance de Marguerite Duras, um segundo tempo se processa, precisamente pela articulação de um outro nó a três, entre Tatiana Karl, Jacques Hold e Lol V. Stein, que reedita o primeiro ternário do romance. Os nós a três de *O deslumbramento* são demonstração de que Duras sabe sem Lacan o que ele ensina, tal como ele mesmo diz em sua *Homenagem a Marguerite Duras*. Nos ternários em que Lol está amarrada como terceira lê-se o nó borromeano que articula entre real, simbólico e imaginário. Na primeira cena, em que o casal Michael Richardson e Anne-Marie Stretter dançam amalgamados, Lol se sustenta até que eles saem da cena, deixando-a desamarrada, na ausência de palavra, lançada ao real e sem sustentação imaginária e simbólica. No segundo nó, há uma tentativa, por meio do amor de Jacques Hold e de sua obediência ao desejo de Lol, que quer vê-lo com Tatiana, de reestabelecer a consistência ao corpo antes desvestido de Lol.

Chatelard (2005) aponta a mudança de posição de Lol na passagem do primeiro para o segundo ternário: de centro dos olhares, ela passa a ser aquela que olha sem ser vidente. Se o olhar de Lol atravessa a moldura da janela iluminada do hotel, Lol não está na posição de voyeur, e sim no lugar do olhar enquanto operador da cena. “O que acontece a realiza. O lugar onde está o olhar é demonstrado quando Lol o faz surgir em estado de objeto puro, com as palavras que convêm, para Jacques Hold, ainda inocente” (Lacan, 1965/2003, p. 202). Lol “olha sem olhá-los” e esse não-olhar é o que comparece desestabilizando a cena e angustiando Jacques Hold. Trata-se do olhar como objeto *a*, que opera por sua invisibilidade, em seu estado de objeto puro. A realização que se apresenta na cena é efeito da presença desse olhar não-olhar, cujo esvaziamento significante provoca a inquietante estranheza no amante. O olhar, que contém em si mesmo o objeto *a*, “simboliza a falta central expressa no

fenômeno da castração”, é evanescente e deixa o sujeito ignorante quanto ao que há para além da aparência, causando angústia (Lacan, 1964/1998, p. 77).

Jacques Hold é o narrador angustiado que se apaixona por Lol e quer apreendê-la, amarrá-la, como se ele fosse o parceiro a oferecer-lhe a ligação simbólica capaz de retirá-la da ausência. Para isso, deixa-se comandar pela lei do desejo de Lol, que quer vê-lo com Tatiana, ao passo que ele espera fazer parceria com Lol. Ao final, Lol “realiza-se no enamoramento a três, que aliena seu ser, reduzindo-a ao estado de objeto puro e fazendo-a ex-sistir em seu ser de mulher de deslumbramento (arrebato)”(Chatelard, 2005, p. 191). Ele se apaixona por Lol e com esse Um do amor, que se opõe ao não-todo, oferece a Lol a possibilidade de rememorar a cena do baile, retornando com ela ao Cassino de T. Beach. Lá, sem Tatiana Karl, sozinha com ele, uma crise se desencadeia e Jacques Hold já não pode apreendê-la. Pergunta: “quem é? A crise está aí. Foi nossa situação neste momento, neste quarto em que estamos sós, ela e eu, que a desencadeou” (Duras, 1986, p. 142). Depois da crise, Lol dorme e, ao acordar, lembra Jacques Hold que ele tem um encontro com Tatiana. Ela fala com ele como se a dor tivesse desaparecido. E ao final, de volta a S. Tahla, Lol precede Jacques Hold e Tatiana Karl e dorme no campo de centeio. Essa última frase do romance, segundo Lacan, escancara o que a escrita de Duras expõe com mestria: “ser compreendida não convém a Lol, que não é salva do arrebato” (p. 203).

Por mais que Jacques Hold tente suturar o furo de Lol, algo resta sem amarração. Ainda que alguma consistência do corpo seja possível em sua companhia, Lol é lançada no campo do gozo que não se pode dizer. Com o segundo nó a três, que permanece atado, abre-se a Lol a possibilidade do encontro com “a Outra mulher que habita ela mesma (...). Ocorre um encontro com A mulher, da qual ela nada pode dizer” (Chatelard, 2005, p. 192). Seu arrebato é uma experiência de gozo Outro, não do mesmo modo que fora lançada na cena do baile. Sustentada pelo amor, Lol frequenta o *hétéros*, faz da solidão sua parceira. Do

lugar de A mulher, Lol faz parceria com o amor de Jacques Hold, que funciona como sustentação fálica e com a solidão, $S(A)$. Chatelard (2005, p. 198) questiona se “Lol, em sua loucura, ou sem sua solidão de A mulher, em sua ausência, em seu ser, não seria aí um desdobramento de A mulher?”. Esse é o lugar do feminino, dividido entre centro e ausência, entre o amor e a solidão. O inapreensível em Lol a coloca no lugar dessa falta de definição, de recobrimento todo pelo significante, na posição de gozo feminina. No quadro da sexuação, do lado feminino, situam-se A mulher, o objeto a e $S(A)$, três termos que se referem à impossibilidade de circunscrever plenamente com o simbólico o que se passa no *hétéros*, no campo que se diferencia do Um fálico.

É do lugar de não-toda inscrita na lógica fálica que Duras compõe sua obra, trazendo ao pé da letra o furo no real. A linguagem faz furo no real, por onde a letra passa bordando o enodamento entre o real, o simbólico e o imaginário (Lacan, 1975-76/2007). Nessa lógica, o tecido feito na escrita de Duras mantém o furo, não o obstrui e produz efeito de arrebatamento no leitor. O trabalho que ela faz com a letra confere uma possibilidade de aproximação do que resta irrepresentável no feminino, uma escrita que contempla a incompletude, as falhas, que faz renda, permitindo o leitor aproximar-se do vazio, experimentá-lo.

A psicanalista Márcia Rosa (1997) encontra na letra dessa grande escritora o testemunho da solidão do gozo feminino, especialmente no livro *Escrever*, em que Duras dá testemunho do uso da letra que sustenta o furo no real, ou seja, escreve com sua obra a falta de um significante no Outro, $S(A)$. Algo da solidão *hétéros*, marcada pelo indizível, se faz presente na sua escrita. Diz Duras (1994), em *Escrever*: “Compreendi que eu era uma pessoa sozinha com a minha escrita, sozinha e muito distante de tudo” (p. 13). E continua mais adiante: “Achar-se em um buraco, no fundo de um buraco, numa solidão quase total, e descobrir que só a escrita pode nos salvar” (p. 19).

A escrita de Duras é escrita feminina, tal como Lúcia Castelo Branco (1990) conceitua, é a escrita do exílio, da singularidade, da insubordinação à lei do pai. É tentativa “de capturar o presente, de apresentar o real, de tocar o que está por detrás da palavra” (p. 258). É uma tentativa de escrever, com o bordado da letra que contorna o vazio, a solidão *héteros*, que salva do abismo, faz laço, convocando a abertura ao desconhecido, à criação.

6.6.2- Antígona e a solidão *héteros*

O que há em comum entre essas duas mulheres, Lol V. Stein e Antígona, cada uma delas personagens emblemáticas da escrita feminina moderna e da tragédia antiga? É Lacan (1965/2003) quem indica onde ambas se encontram: no limiar do entre-duas-mortes, onde o belo desponta:

Pois o limite em que o olhar se converte em beleza, eu o descrevi, é o limiar do entre-duas-mortes, lugar que defini e que não é simplesmente aquilo em que acreditam os que estão longe dele – o lugar do infortúnio (p. 204).

A obra de Marguerite Duras gravita em torno do lugar em que a desventura promove o belo, lugar onde a morte se apresenta na vida. Em Lol V. Stein, a beleza está na vacuidade em torno da sua ausência, que não deixa de ser um modo da morte se fazer presente na vida. Ela encarna o rebotalho, o objeto caído, advindo no lugar de tensão entre a vida e a morte, extraindo dele o belo, que incita a criação. Por isso o arrebatamento atravessa Lol e chega a Lacan e aos leitores de Duras, promovendo efeitos de produção, um convite a tocar com a letra o real. Mas muitos séculos antes, de modo catártico e a partir de uma outra ordem de tensão, o poeta trágico já fazia litoral com o literal e arrebatava, promovendo a purgação das paixões. É isso que a leitura lacaniana da tragédia Antígona, de Sófocles, evidencia ao destacar o entre-duas-mortes em que se situa a heroína grega. Precisamente o paradigma de Antígona será aqui convocado para responder as questões a que este estudo se propõe. Será

Antígona uma heroína posicionada do lado feminino? Sua solidão é *héteros*, solidão feminina?

Para iniciar a abordagem de Antígona, é fundamental reconhecer na tragédia sua proximidade estrutural com a psicanálise. Segundo Denise Maurano (2001), em seu estudo sobre a tragédia à luz da psicanálise, não é apenas como recurso figurativo que a tragédia é utilizada para tratar das indagações psicanalíticas, pois a ligação entre ambas é mais essencial. Para a autora, a tragédia colocou em foco “a trajetória da queda do herói e seus efeitos no povo, representado pelo coro, que impotente e emocionado, a acompanhava” (p. 37). Talvez se possa entrever aí um dos fatores importantes na proximidade estrutural entre a tragédia e a psicanálise, vez que uma análise, entre outras coisas, promove o atravessamento da fantasia e o encaminhamento para a destituição subjetiva, que pode ser pensada como queda do sujeito e reconhecimento da dimensão de objetividade que o determina. Além disso, o adjetivo tragédia designa “algo que ultrapassa os limites do normal (...), ponto onde a desmesura, a *hybris*, apresenta-se em seu vigor maior” (p. 37). Na mesma direção, a psicanálise problematiza a “normalidade”, especialmente se recuperamos o neologismo lacaniano que articula o padrão fálico ao dito normal, *normâle*¹⁴. Não estariam a tragédia e a psicanálise referidas ao campo do *héteros*, que extrapola os limites da norma fálica (*normâle*)?

Ainda que em momentos históricos tão distintos – a tragédia na antiguidade e a psicanálise na modernidade –, ambas tratam da condição humana, das inquietações que afligem o falante. Seja como cena trágica que coloca em ação o herói, ou como experiência de falação do sujeito na clínica psicanalítica, “a estrutura da ética trágica (...) é a da psicanálise” (Lacan, 1959-60/1997, p. 312). Ambas se sustentam no determinismo – das leis

¹⁴ O neologismo *normâle* (norma fálica) funde *norme* (norma) e *mâle* (masculina), que juntos são homófonos a *normal* (normal), na língua francesa.

divinas na cena trágica, e do inconsciente na psicanálise – e na responsabilização – do herói e do sujeito – pelo próprio ato.

A psicanalista Ingrid Vorsatz (2013) destaca a tensão entre determinação e responsabilidade constitutiva do sujeito do inconsciente como presente na cena trágica em *Antígona*, visto que a relação da heroína com as leis não escritas dos deuses está no cerne da determinação alteritária a partir da qual ela age e se responsabiliza solitariamente. Considerando as devidas diferenças entre a tragédia grega e a psicanálise, “também ao sujeito da psicanálise cabe se responsabilizar (...) pela determinação inconsciente que advém do campo do Outro” (p. 16). Na estrutura da tragédia e da psicanálise Lacan (1959-60/1997) evidencia a orientação do ato fundada na ética que não se conforma a um bem, mas que subverte a lei universal e desvela o desejo como condição absoluta da ação.

A peça começa com o diálogo entre Antígona, filha de Édipo, e sua irmã Ismene, para quem comunica a má notícia do decreto que Creonte promulgara proibindo o sepultamento de Polinices e conferindo honras fúnebres a Etéocles, ambos irmãos, filhos de Édipo, e mortos um pelas mãos do outro. Etéocles defendia Tebas, mas Polinices havia insurgido contra a cidade, assim, o rei Creonte impôs a sentença deixar insepulto o cadáver de Polinices e o apedrejamento até a morte aos que a transgredissem. Antígona convida Ismene para ajudá-la no ato de enterrar o irmão, ao que a irmã declina, dizendo-lhe que “ter pretensões ao impossível é loucura” (Sófocles, 1990, p. 203). Resta a Antígona, sozinha, sustentar o ato de desobediência às leis da cidade.

Antígona cobre com terra seca o corpo do irmão, confere-lhe honras fúnebres e, após ser descoberta pelos guardas, não recua: “Fui eu a autora; digo e nunca negaria” (p. 218). Creonte a condena a ser enterrada viva numa caverna. Tirésias, o cego adivinho, adverte o rei e anuncia os males que advirão com seu ato. Creonte, tomado pelo temor e pela insistência do Corifeu em aconselhá-lo a ceder, resolve libertar Antígona. Ao chegar na caverna, a

encontra enforcada pelas próprias mãos. Hêmon, noivo da heroína, filho de Creonte, e Eurídice, sua mulher, também se matam.

A decisão de Antígona desafia a lei da polis, é transgressão às leis dos homens, representada por Creonte. Sua escolha não é motivada pelo bem, é uma escolha absoluta (Lacan, 1959-60/1997). Antes de introduzir sua leitura acerca da tragédia grega, Lacan, no Seminário 7, *A ética da psicanálise*, estabelece a distinção radical entre a função do bem e a função do belo, preparando o terreno para situar o ato de Antígona como motivado pelo belo. Tanto o bem quanto o belo funcionam como barreiras que separam o sujeito do campo central do desejo, inominável, “campo da destruição absoluta, destruição para além da putrefação” (p. 265). No entanto, há diferenças fundamentais entre ambos, pois enquanto o bem refere-se ao princípio de prazer e de realidade, e ao que o sujeito pode ou não dispor, privar, e ser privado por outrem, o belo refere-se ao que está além do princípio de prazer, além do bem. O belo, que Lacan faz ver em Antígona, não se refere aos ideais, mas, tal como a ética da psicanálise, “articula-se por meio de uma orientação do referenciamento do homem em relação ao real” (p. 21). Por sua íntima relação com o desejo, o belo paradoxalmente se conjuga com ele e o proíbe, diz do desejo e o desarma, o intimida, não promove o engodo, revelando o que está no cerne da aproximação entre vida e morte, a destruição engendrada na própria vida.

A lei de Creonte impõe a Polinices uma segunda morte, fazendo-o apodrecer morto entre os vivos. Mas Antígona, ao ultrapassar o limite da lei dos homens, visa com o ato de enterrar o irmão transformar seu apodrecimento natural em morte simbolizada. A terra seca jogada sobre seu corpo e as honras fúnebres que lhe presta *corpsificam*, são um modo de reinsserir o irmão na ordem do significante, impedindo que ele reste como carniça. Em *Radiofonia*, Lacan (1970/2003, p. 407) demarca o lugar do significante habitando o corpo pela fala. Neste sentido, Antígona honrou o pertencimento simbólico do corpo do seu irmão,

pois enterrá-lo é o mesmo que *corpsificá-lo*, uma vez que seu cadáver é revestido pelo simbólico, “permanece como *corpse*, não se transforma em carniça” (p. 407).

Mas o que motiva o ato de Antígona, cuja consequência é sua própria morte? Antígona foi em busca da sua *Até*, vai em sua direção, e a ultrapassa, viola seus limites (Lacan, 1959-60/1997). Esse termo grego, destacado por Lacan e repetido nas tragédias, “também traduzido como cegueira, loucura, desgraça, melhor designaria, segundo sua interpretação, a fronteira da vida humana, o limite que não poderia ser transposto por muito tempo, mas frente ao qual o herói, movido pelo desejo, não se detém” (Maurano, 2001, p. 46). A loucura que acomete Antígona a impulsiona a ir ao encontro do que está para além da garantia do bem, para além do que asseguraria a manutenção da sua própria vida. Por ser já atravessada pela morte, o que a orienta é o desejo que se situa no limite em que vida e morte se encontram.

Como consequência dessa proximidade com o campo do desejo, e da morte a ele inerente, a heroína brilha, resplandece uma beleza iluminada e violenta. “Antígona nos faz, com efeito, ver o ponto de vista que define o desejo” (Lacan, 1959-60/1987, p. 300). Sua imagem fascina e atrai, é “brilho insuportável” que retém e interdita, limita, pois está entre dois campos simbolicamente diferenciados: vida e morte. A imagem brilhante de Antígona não é da ordem do imaginário, mas revela a “zona que o raio do desejo se reflete e, ao mesmo tempo, se retrai chegando a nos dar esse efeito tão singular, o mais profundo, que é o *efeito do Belo no desejo*” (p. 302). Seu irmão, morto entre os vivos, ela, viva entre os mortos. Nesse ponto *na-finda-linha*, beco sem saída no qual a morte toca a vida, ponto em que faltam palavras, “o ato de Antígona inscreve, de forma pontual e contingente, as leis que não cessam de não se escrever” (Vorsatz, 2013, p. 78).

A decisão de Antígona não obedece nenhum mandamento, não é submissão a um mandamento, e sua pretensão não é desafiar as leis de Tebas ou estabelecer um padrão

universal. O gesto de Antígona vale somente para ela, é único e irreproduzível, e ela responde integralmente por ele. Vorsatz (2013, p. 80) propõe que “é justamente porque a heroína trágica toma em mãos o seu destino e age que as leis não escritas têm, por conseguinte, validade”. As leis não escritas não são as leis da terra, mas a *Dike*, leis dos deuses com as quais Antígona dessolidariza-se, afirmando sua decisão “com um é assim porque é assim, como sendo a presentificação da individualidade absoluta” (Lacan, 1959-60/1987, p. 336). Ela age sem o apoio dos deuses e opondo-se aos homens, seu ato não é causado por nenhuma força externa à sua própria decisão. Por isso, enquanto heroína trágica sofocliana, tem como característica a solidão. Não visando a nenhum bem, nenhum desejo de reconhecimento ou movida por uma demanda de felicidade, Antígona faz um ato ético.

Lacan (1959-60/1997) caracteriza a solidão dos heróis sofoclianos, que se colocam fora dos limites, arrancados da estrutura, na posição de *na-finda-linha*. Ultrapassando a lei dos homens, portanto, excedendo a estrutura, “são levados a um extremo, que a solidão definida em relação ao próximo está longe de esgotar. Trata-se de outra coisa – são personagens situados de saída numa zona limite entre a vida e a morte” (p. 330). Nesse lugar em que não encontra saída, o herói está absolutamente desamparado, orientado somente pelo seu desejo. Antígona faz valer a lei para si mesma, como *autônomos*, isto é, em sua dimensão de independência, “contra tudo e contra todos” (p. 341). Tal dimensão de separação do serviço dos bens situa o *autônomos*, tanto na tragédia grega, quanto na psicanálise, como aquele que se orienta pela lei do desejo. “Uma vez constituído como efeito do significante – dimensão heterônoma –, o sujeito se vê convocado a garantir, em nome próprio e por intermédio de um ato em perda, o campo do qual é tributário” (Vorsatz, 2013, p. 143). Antígona está só na escolha que faz, se endereça por sua própria conta em direção à morte em vida, portanto, sustenta com seu desejo o ato em perda, autorizando-se e responsabilizando-se por ele.

O psicanalista Jean-Michel Vivès (comunicação pessoal, 31 de outubro de 2016), em seminário realizado no Corpo Freudiano Seção Goiânia, localiza a solidão de Antígona referida à angústia de castração, em oposição à gula do supereu, que se impõe imperativamente incitando o sujeito a ceder do seu desejo em nome das regras morais. Antígona diz não ao imperativo superegóico anunciado na lei contingente de Creonte, não cede de seu desejo, confronta-se com a castração, e sustenta solitariamente seu ato. Se os mandamentos divinos mantêm a moral sexual civilizada, reunindo coletivamente os homens, há um deles que proíbe o homem de fazer imagem de Deus, de representá-lo por imagens. Sem o amparo da imagem à qual o sujeito se aliena, resta-lhe confrontar-se com o Outro em sua face irrepresentável, escrita com o algoritmo $S(A)$, ou seja, com sua própria solidão, e responder orientado pelo seu desejo, numa tomada de posição ética.

Antígona responde à ética do desejo, não à moral superegóica, e o faz absolutamente só. Ao recusar-se a se inscrever na lei da cidade, ela se torna a solidão encarnada. Lacan demarca que:

numa época que precede a elaboração ética de Sócrates, Platão e Aristóteles, Sófocles nos apresenta o homem e o interroga nas vias da solidão, e nos situa o herói numa zona em que a morte invade a vida, em sua relação com o que aqui chamei de segunda morte. (1959-60/1997, p. 344)

Desse lugar, em que a morte se apresenta na vida e não há onde se agarrar, o sujeito está absolutamente na solidão, a partir da qual pode escolher responder eticamente. Ao se situar no lugar do herói trágico, o sujeito escolhe não sustentar a contingência moral, mas orientar-se pela ética do desejo.

O ato da heroína em questão passa pela ordem da lei, mas “não está desenvolvido em nenhuma cadeia significativa, em nada” (Lacan, 1959-60/1997, p. 337). Por mais que a lei da *Dike* esteja no horizonte que norteia sua decisão, há um “nada” ao qual ela se pauta, que

“aponta um limite da linguagem” (Maurano, 2001, p. 48). A singularidade da decisão de Antígona é referida a algo que não está sustentado no Um das identificações ideais, no universal da linguagem, mas se dirige ao real e exige uma diferença absoluta em relação ao que se alinha à ordenação fálica.

Alain Didier-Weill (2001, p. 17) esclarece que o herói na tragédia grega se divide entre o peso da lei, *logos* que o faz reconhecer as leis dos deuses, e a leveza da música, cuja lei é dionisíaca e da qual a falta trágica advém. Além disso, o ato trágico tem como função enlaçar a antinomia entre *logos* e música, Apolo e Dionísio. “Fazendo valer a exigência dionisíaca de *ultra-passamento* de todos os limites, para que o ilimitado, em seu caráter inaudível, possa ter direito de cidadania, a lei é ultrapassada e não abolida”. Antígona sustenta justamente essa posição ao encontrar a falha na lei e transgredi-la. “Tal transgressão (...) é possível a Antígona, posto que ela é capaz de invocar transferencialmente um mais-além da lei escrita”.

A moralidade que orienta a lei imposta por Creonte não paira universalmente sobre a *polis*, pois o ato de Antígona faz um furo na lei universal e incondicional imposta por Creonte, é um ato fora-da-lei, uma insubmissão que se opõe ao Um normativo. “A personagem trágica encarnaria, assim, uma espécie Outro da *polis*, apontado através da sua decisão e ato que há um para-além da lei, um plano sobre o qual esta não legifera” (Vorsatz, 2010, p. 123).

Não seria essa oposição à lei referente à posição feminina? A escolha de Antígona a situa fora-da-lei dos homens, ainda que orientada pelas leis não escritas. Se tomarmos a lei da cidade, promulgada por Creonte, pautada no bem da ordem estabelecida, como referida à posição masculina de gozo, portanto ancorada na lógica fálica, Antígona não se apoia nela, escapando à mesma. A posição ética, sustentada no desejo absolutamente singular e radical, faz com que Antígona se sustente nas leis não escritas para agir em solidão, tal como nos diz

Lacan (1973/2003) quando localiza uma mulher entre o amor e a solidão. O ato solitário de Antígona a situa no campo *héteros*, não-todo orientado pela sustentação na lei simbólica. Há um ponto de tensão que faz com que a heroína assuma sua decisão por própria conta, sem garantia e sem amparo simbólico. Seu desejo decidido sugere a dimensão de *hilflosikeit* (desamparo) própria àquele que se aventura a contabilizar em solidão aquilo que o determina, a não ceder.

O fascínio de Antígona está nisso, “naquilo que ela tem que nos retém e, ao mesmo tempo, nos interdita, no sentido em que isso nos intimida, no que ela tem de desnorante – essa vítima tão terrivelmente voluntária” (Lacan, 1959-60/1997, p. 300). O que suprime parcialmente o norte da lei ordenadora do mundo simbólico em Antígona remete ao feminino. Seu ato convoca o acesso a algo que não segue o roteiro já previsto do Um fálico, em que se organiza a norma, por isso mesmo fura o saber. Essa ingovernabilidade do seu agir segue a lógica do não-todo, e lembra à polis que há algo que não pode ser submetido à letra da lei (Vorsatz, 2010). A questão do feminino aparece em Antígona caracterizando o que excede a lei fálica, a norma masculina (*normâle*), promovendo a desordem na polis. A posição feminina, que coincide em alguma maneira ao ato de Antígona, não corresponde à normalidade fálica, que pretende uma universalização da ação, mas à singularidade referida ao desejo, pelo qual a heroína trágica se responsabiliza sozinha, sustentando sua diferença frente à imposição universalizante de Creonte. “(...) a decisão de Antígona diz respeito à posição feminina, que em sua condição radicalmente objetal faz obstáculo à vigência da norma fálica, enquanto valor absoluto, ou antes, universal” (p. 125).

No Seminário *A ética da psicanálise*, depois de abordar a tragédia de Antígona, Lacan (1959-60/1997) retoma a articulação estrutural entre a dimensão trágica e a experiência psicanalítica, destacando Antígona como um modelo para o analista, uma vez que ela aponta a visada do desejo e que “em cada um de nós há a via traçada para um herói”

(p. 383). O traço em comum entre o analista e o herói trágico proposto por Lacan é sustentado no juízo final que interroga: “– Agiste conforme o desejo que te habita?” (p. 376). O ato solitário e *héteros* de Antígona responde eticamente pelo desejo que a habita, por isso se entrevê aí uma via a ser seguida. Além disso, o analista, tal qual Antígona, não desconhece a lei simbólica, mas por ocupar uma posição que se aproxima do *héteros*, localiza-se não-todo na lógica fálica.

Diante da morte, indizível, irrepresentável, bem como do feminino, não-todo recoberto pelo significante, o belo é presença que recobre o vazio, a ausência, como uma renda, que deixa vaziar por entre seus furos, o que ela não tampona. O belo é apreensível “na pontualidade da transição da vida à morte” (Lacan, 1959-60/1997, p. 356). Desse ponto de falta, o belo desarma o desejo. Enquanto o bem está ligado à conformidade às normas, o belo está do outro lado, desarmando o desejo e se aproximando do *héteros*, pois este campo de gozo comporta a tensão entre vida e morte.

Não seria a esse limite tenso no qual vida e morte se encontram que uma análise levaria o sujeito? Lá, onde “não deve esperar a ajuda de ninguém” (Lacan, 1959-60/1997, p. 364), na posição de objeto que resta *na-finda-linha*, abre-se a possibilidade de extrair um fazer outro, que não elimina nem a vida, nem a morte, mas mantém seu entrecruzamento. A criação seria um dos efeitos dessa posição que, levando em conta o desamparo, a angústia que dele advém, bem como o simbólico, pode contornar esse campo em que não se conta com ninguém.

A criação é efeito desse ponto de tensão, em que a elevação do objeto à dignidade da Coisa depende da proximidade com o que excede os limites da linguagem e que aponta para o real. Seria a criação algo que parte do campo do feminino, que se extrai do que se diferencia da ordenação fálica e que, lançando mão do simbólico, toca o real, faz moldura para contornar o real? O fazer com a letra, que rompe o semblante e libera efeitos de gozo, é em

si criação, na medida em que não elide o que a palavra não alcança, nem se fecha no sentido ofertado pelo simbólico, mas contorna litoralmente o encontro entre o sentido e o fora do sentido, entre gozo e semblante. É uma prova de que o campo do feminino é fértil na produção que coloca em evidência o vazio, extraindo dele o belo, ou seja, destaca a morte na vida e convida ao entusiasmo, ao encantamento.

Considerações Finais

“A solidão é aquilo sem o que nada fazemos”.
(Escrever, Marguerite Duras)

Para tratar da articulação entre feminino e solidão, percorri as vias pelas quais Freud abordou a sexualidade feminina, bem como aquelas que fizeram Lacan avançar na formulação dos gozos masculino e feminino, para além da diferença sexual. A falta de um significante que possa dizer o que é o sexo feminino abre uma lacuna de representação frente a qual uma mulher terá que forjar-se, em solidão. Não há insígnia que oriente universalmente as mulheres, por isso é singular e solitariamente que cada uma inventará respostas para o que é ser mulher. Dessa marca em falta para uma mulher, Lacan extrai a diferença entre o gozo masculino e o feminino, circunscrevendo o primeiro à lógica fálica e à castração, e o segundo ao que excede essa lógica, por estar não-todo nela. Enquanto a posição de gozo masculino encontra um parâmetro que permite universalizar os que nela se localizam, sendo todos castrados, a posição feminina não encontra a exceção que fundaria o universal, faltando assim uma referência a partir da qual se possa nomear o conjunto de todas as mulheres. Esse terreno sem representação, cuja marca é a falta de um significante, escrita como $S(A)$, é o feminino, lugar não-todo recoberto pela linguagem.

Para articular a solidão ao gozo masculino e, mais especificamente, ao feminino, foi necessário explorá-la teórica e clinicamente. A solidão manifesta-se na clínica como figura contra o fundo estrutural de desamparo, de falta-a-ser. Estruturalmente há uma versão da solidão que leva o *infans* a alienar-se ao campo do Outro. Alienado, não encontra no Outro a resposta absoluta que o retire definitivamente do desamparo. Sempre que algo emerge e ameaça o retorno ao desamparo inicial, a angústia comparece, suscitando a solidão estrutural e levando o sujeito ao encontro com o objeto perdido, objeto *a*, em sua face real. A dialética alienação/separação conduz o sujeito a um trabalho simbólico com o objeto da angústia, que

tem na brincadeira infantil do *fort-da* sua expressão emblemática. A brincadeira simbólica e solitariamente desejante da criança com o objeto perdido funciona como tratamento para a solidão estrutural, da qual se extrai a possibilidade criativa de um fazer com a falta.

Em sua relação com o amor, a solidão comparece na clínica de modo mais evidente. O amor, contingência simbólica e imaginária, opõe-se à solidão estrutural, referida ao real. Entretanto, para os que sofrem de solidão, o amor é convertido em necessário e a solidão em contingente, como se fosse possível a cura do estrutural pelo contingente. A pretensão amorosa é escrever o Um da relação sexual, recobrando de modo absoluto o que *não cessa de não se escrever*.

Nesse sentido, o gozo fálico aspira ao Um, almeja elidir a falta, excluir o que não pode ser abarcado pelo simbólico e pelo imaginário. Para tanto, apega-se aos *gadgets*, objetos mais-de-gozar com os quais goza em solidão. O gozo da posição masculina escreve o *Há-Um*, significante que representa a solidão, por afastar-se da alteridade, por isso é gozo narcísico. O universo dos falantes goza do Um e, por falar, relaciona-se com a solidão que não faz laço com o *héteros*. A solidão Um é efeito da separação do Outro, que deixa marcas com as quais o falante terá que se virar solitariamente. Uma análise quer saber dessa solidão Um, na medida em que se interessa pelo significante que se impõe como gozo, o S_1 que escreve para o falante seu aprisionamento solitário no gozo fálico. Além disso, uma análise levada mais adiante convoca o sujeito a bordejar o furo, o que se faz com a letra e que aponta para o campo do gozo feminino.

A solidão relativa ao feminino situa-se num lugar diferente da solidão do Um, pois inclui necessariamente o que escapa ao simbólico, tangenciando o real. O conceito de letra é o que possibilita essa articulação, margeando litoralmente diferentes territórios e promovendo encontro e separação entre saber e gozo, entre simbólico e real. O encaminhamento ético de uma análise conduz a esse ponto de solidão, em que o desejo é

sustentado na sua diferença, sem o amparo na moral relativa ao bem. Para tanto, será necessário fazer o luto do falo que ancora o falante nos ideais, perder um tanto de gozo relativo ao que sustentava a velha posição, a fim de não ceder do desejo e acolher a parcela de gozo que resta sem representação simbólica. Esse caminho leva a consentir que há um furo no saber, que nem tudo pode ser recoberto pelo simbólico. O luto do falo para qualquer sujeito, independente do sexo no registro civil, abre a possibilidade de frequentar a posição feminina de gozo, que se aproxima do lugar do analista, lugar do objeto *a*, causa de desejo. Com isso, a travessia de uma análise avizinha o sujeito da solidão feminina, em que ele não conta com o amparo do Outro simbólico e despoja-se das vestes fálicas para ocupar o lugar do objeto *a*.

O sujeito que frequenta a posição de gozo feminina dirige-se à falta de significante no Outro, ao $S(\bar{A})$. Nesse enlace com a falta, a solidão *héteros* se inscreve, pois se apoia não-tudo no simbólico e tangencia o real. $S(\bar{A})$ é o algoritmo da inexistência do Outro do Outro, ou seja, inexistência da completude do simbólico, por isso proponho que é essa a letra com a qual se escreve a solidão própria ao feminino. Nesse ponto de furo, a letra é o recurso entre real e simbólico que pode bordejar o vazio, dando lugar para o que *não cessa de não se escrever*.

Recorri à escrita feminina de Marguerite Duras, com seu romance *O deslumbramento*, e à tragédia grega Antígona, de Sófocles, como emblemas dessa articulação entre feminino e solidão. Lol V. Stein e Antígona são personagens que solitariamente sustentam o lugar feminino, situado além da lógica fálica, da lei do significante. Ambas estão no litoral entre-duas-mortes, lugar em que vida e morte se entrecruzam e que o belo desponta, iluminando o desejo. Essas duas obras de arte se colocam à frente do psicanalista, anunciando o entrecruzamento do feminino e com a solidão.

Sendo assim, encontro na criação artística as consequências e as possibilidades de entrever as vizinhanças entre o feminino e a solidão. Nela, podem ser colhidos os efeitos do encontro entre imaginário, simbólico e real, os quais elevam a banalidade dos objetos à dignidade da Coisa (*das Ding*), alteridade absoluta, centro vazio de representação transformado em obra de arte. A criação é oriunda do campo *héteros*, lugar em que o belo se apresenta. O belo, que não se relaciona com o bem, inclui a inquietante estranheza, o ultrajante, transfigurando o horror da morte em vida e abrindo o acesso ao gozo relativo ao que é não-todo contido pela lógica fálica.

No campo *héteros*, em que se localiza o feminino e a solidão que lhe é própria, estão experiências que remetem ao indizível, ao impossível de ser escrito de modo absoluto, ao irrepresentável. Frente ao que *não cessa de não se escrever*, a criação extrai desse campo *héteros* um movimento de escrita do impossível, o que se faz com a letra, que rompe o semblante e libera efeitos de gozo. Sem elidir o indizível, nem fechar o sentido encontrado no terreno simbólico, o contorno litoral operado pela letra demonstra a fertilidade do campo *héteros* na criação que coloca em evidência o vazio, extraindo dele o belo.

O laço entre o feminino e a solidão é efeito do trabalho com a letra, bordado pelo ofício solitário do artista. É a partir da criação que o artista, em solidão, modela o lugar do furo no saber, dá lugar e contorno ao real. Paradoxalmente, a solidão implicada na criação promove o laço social, convocando o leitor, espectador ou ouvinte, por meio do belo na obra, a frequentar o campo *héteros* com sua própria solidão. A obra de arte é, assim, efeito da solidão que promove o laço. Por meio da potência do belo, no qual a morte invade a vida, a arte enlaça feminino e solidão e inspira outros modos de bordejar o indizível.

Como indicação para futuras pesquisas, destaco a importância de desenvolver alguns temas que se encontram muito próximos ao feminino e à solidão, tais como a mística e a arte, essa última brevemente tratada nessa pesquisa. Para tanto, será imprescindível discutir

o conceito de sublimação e seu pertencimento a esse território tão fluido e de difícil apreensão. Finalizo a tese com a impressão de que o objeto sobre o qual me debrucei, não por acaso, é feito de uma imensidão que pede mais palavras, infinitas palavras.

REFERÊNCIAS

- André, S. (1998). *O que quer uma mulher*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Assoun, P.-L. (1998). Métapsychologie de la solitude: clinique de l'être-seul. *Révue Topique*, n. 64.
- Bassols, M. (2009). *Soledades II*. Recuperado de <http://miquelbassols.blogspot.com.br/search?q=soledades+II>.
- Branco, L.C. (1990). *A traição de Penélope* – Uma leitura da escrita feminina da memória. Tese de doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.
- Brandão, J. S. (2009). *Mitologia Grega*, vol. II. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Catão, I. & Vivès, J.-M. (2011). Sobre a escolha do sujeito autista: voz e autismo. *Estudos de Psicanálise*, (36), 83-92. Recuperado em 31 de janeiro de 2017, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372011000300007&lng=pt&tlng=pt.
- Chatelard, D. S. (2005). *Conceito de objeto na psicanálise: do fenômeno à escrita*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília.
- Corrêa, I. (2011). A dissimetria e o par ordenado. Em: *A psicanálise e seus paradoxos: seminários clínicos*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife.
- Costa, A. (2009). Litorais da psicanálise. *Psicologia & Sociedade*, 21(spe), 26-30. Recuperado em 25 de maio de 2017 de <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-71822009000400005>.
- Costa, A. (2015). *Litorais da Psicanálise*. São Paulo: Escuta.
- Didier-Weill, A. (2001). Prefácio. Em: Maurano, D. *A Face Oculta do Amor: A tragédia à luz da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago e Ed. UFRJ.
- Didier-Weill, A. (2015). *Os nomes do Pai*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Duras, M. (1986). *O Deslumbramento (Le ravissement de Lol V. Stein)*. Tradução Ana Maria Falcão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Duras, M. (1994). *Escrever*. Tradução Rubens Figueiredo. Rio de Janeiro: Rocco.
- Eurípedes (2003). *As bacantes*. Tradução Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva.
- Fingermann, D. (2008). Encontro com o feminino: Hilda Hilst e outras. Em: *Revista Brasileira de Psicanálise*, n.42(4), pp. 85-92. Recuperado em 04 de abril de 2017, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2008000400011&lng=pt&tlng=pt.

Fingermann, D. (2015). Amar adentro. Em: *Stylus Revista de Psicanálise*, n.30, pp. 103-110. Recuperado em 24 de maio de 2017 de https://issuu.com/epfclbrasil/docs/stylus_30_digital.

Fingermann, D. (2016). *A (de)formação do psicanalista: as condições do ato psicanalítico*. São Paulo: Escuta.

Ferreira, N. P. (2004). *A teoria do amor*. Rio de Janeiro: Zahar.

Ferreira, N. P. (2005). *Amor, ódio e ignorância: Literatura e psicanálise*. Rio de Janeiro: Rio Ambiciosos Livraria e Editora.

Freud, S. (1987). Projeto para uma Psicologia Científica. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. I). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1895).

Freud, S. (1987). Carta 52. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. I). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1896).

Freud, S. (2016). Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade. Em: *Obras Completas*. Tradução Paulo César de Souza. (Vol. 6). São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1905).

Freud, S. (2015). Sobre as Teorias Sexuais Infantis. Em: *Obras Completas*. Tradução Paulo César de Souza. (Vol. 8). São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1908).

Freud, S. (2010). Observações Psicanalíticas Sobre Um Caso de Paranoia (Dementia Paranoides) Relatado em Autobiografia (“O Caso Schreber”). Em: *Obras Completas*. Tradução Paulo César de Souza. (Vol. 10). São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1911).

Freud, S. (2010). A Dinâmica da Transferência. Em: *Obras Completas*. Tradução Paulo César de Souza. (Vol. 10). São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1912).

Freud, S. (2010). Introdução ao Narcisismo. Em: *Obras Completas*. Tradução Paulo César de Souza. (Vol. 12). São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1914).

Freud, S. (2014). Conferência 25. A Angústia. Em: *Obras Completas* (Vol. 13). São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1917).

Freud, S. (2013). *Luto e melancolia*: Sigmund Freud. Tradução Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify. (Originalmente publicado em 1917).

Freud, S. (2010). Uma dificuldade da psicanálise. Em: *Obras Completas* (Vol. 14). São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1917).

- Freud, S. (2010). O Inquietante. Em: *Obras Completas*. Tradução Paulo César de Souza. (Vol. 14). São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1919).
- Freud, S. (2010). Além do Princípio de Prazer. Em: *Obras Completas*. Tradução Paulo César de Souza. (Vol. 14). São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1920).
- Freud, S. (2011). Psicologia de massas e análise do Eu. Em: *Obras Completas* (Vol. 15). São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1921).
- Freud, S. (2011). A organização genital infantil. Em: *Obras Completas*. Tradução Paulo César de Souza. (Vol. 16). São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1923a).
- Freud, S. (2011). O Eu e o Id. Em: *Obras Completas*. Tradução Paulo César de Souza. (Vol. 16). São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1923b).
- Freud, S. (2011). A dissolução do complexo de Édipo. Em: *Obras Completas*. Tradução Paulo César de Souza. (Vol. 16). São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1924).
- Freud, S. (2011). Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos. Em: *Obras Completas*. Tradução Paulo César de Souza. (Vol. 16). São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1925a).
- Freud, S. (2011). A Negação. Em: *Obras Completas*. Tradução Paulo César de Souza. (Vol. 16). São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1925b).
- Freud, S. (2014). A questão da análise leiga: Diálogo com um interlocutor imparcial. Em: *Obras Completas*. Tradução Paulo César de Souza. (Vol. 17). São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1926a).
- Freud, S. (2014). Inibição, Sintoma e Angústia. Em: *Obras Completas*. Tradução Paulo César de Souza. (Vol. 17). São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1926b).
- Freud, S. (2010). O Mal-estar na Civilização. Em: *Obras Completas*. Tradução Paulo César de Souza. (Vol. 18). São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1930).
- Freud, S. (2010). Sobre a Sexualidade feminina. Em: *Obras Completas*. Tradução Paulo César de Souza. (Vol. 18). São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1931).
- Freud, S. (2010). A Feminilidade. Em: *Obras Completas*. Tradução Paulo César de Souza. (Vol. 18). São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1933a).
- Freud, S. (2010). Conferência 32. Angústia e Instintos. Em: *Obras Completas* (Vol. 18). São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1933b).

- Freud, S. (1976). Análise terminável e interminável. Em: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. XXI). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1937).
- Garcia-Roza, L. A. (2003). *Acaso e Repetição em Psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Houaiss, A. (2001). *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Ed. Objetiva.
- Jorge, M.A.C. (2002). *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan*. As bases conceituais, vol. 1. Rio de Janeiro: Zahar.
- Jorge, M.A.C. (2006). O desejo de saber como laço entre analistas. Um comentário sobre “Nota italiana”. Em: Jorge, M.A.C. (org.) *Lacan e a formação do psicanalista*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- Jorge, M.A.C. (2010). *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan*. A clínica da fantasia, vol. 2. Rio de Janeiro: Zahar.
- Jorge, M.A.C. (2017). *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan*. A prática analítica, vol. 3. Rio de Janeiro: Zahar.
- La Sagna, P. (2007). De l’isolemnet à la solitude. Revista *La cause freudienne*. n.66, pp. 43-49.
- Lacan, J. (1946/1998). Formulações sobre a causalidade psíquica. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1953/1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1953-54/1986). *O Seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1955/1998). O Seminário sobre “A carta roubada”. Em: *Escritos*, Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1955-56/2002). *O Seminário, livro 3: As psicoses*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1956-57/1995). *O Seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1957/1998). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1957-58/1999). *O Seminário, livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1958a/1998). A significação do falo. Em: *Escritos*, Rio de Janeiro: Zahar.

- Lacan, J. (1958b/1998). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1958c/1998). De uma questão preliminar a todo tratamento possível na psicose. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1958-59/2016). *O Seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1959-60/1997). *O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1960a/1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. Em: *Escritos*, Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1960b/1998). Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina. Em: *Escritos*, Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1960c/1998). Posição do inconsciente. Em: *Escritos*, Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1960-61/2010). *O Seminário, livro 8: A transferência*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1962-63/2005). *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1964/2003). Ato de fundação. Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1964/1998). *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1965/2003). Homenagem a Marguerite Duras, pelo êxtase de Lol V. Sttein. Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1967/2003). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1968/2003). O ato psicanalítico. Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1968-69/2008). *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1970/2003). Radiofonia. Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1971/2009). *O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1971-72/2011). *Estou falando com as paredes*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1971-72/2012). *O Seminário, livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1972-73/2008). *O Seminário, livro 20: Mais, Ainda*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1973/2003). O Aturdido. Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.

- Lacan, J. (1973-74). Leçon 15, 11 Juin 1974: *Le non-dupes errent*. Recuperado de: <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-les-non-dupes-errent-1973-1974,322>.
- Lacan, J. (1974). *A terceira*. Recuperado de: http://lacanempdf.blogspot.com.br/2016/09/livros-de-lacan_19.html
- Lacan, J. (1974/2003). Televisão. Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1974/75). *O Seminário, livro 22*, R.S.I. Inédito.
- Lacan, J. (1975/2003). Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos Escritos. Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1975-76/2007). *O Seminário, livro 23: O Sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1977). *Abertura da sessão clínica*. Recuperado de: <http://traco-freudiano.org/tracalacan/abertura-secao-clinica/abertura-clinica.pdf>.
- Lacan, J. (1980/2010). D'écolage. Em: *Manual de Cartéis*. Tradução de Alessandra Thomaz Rocha. EBP-MG Scriptum.
- Lacan, J. (1982/2003). Nota italiana. Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lispector, C. (1998). *Uma Aprendizagem ou o Livro dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Lispector, C. (1999). *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Maurano, D. (2001). *A Face Oculta do Amor: A Tragédia à Luz da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago e Ed. UFJF.
- Maurano, D. (2006). *Clínica psicanalítica das psicoses: a presença do feminino*. Trabalho apresentado no XI Encontro de Psicanálise da Universidade Federal do Ceará.
- Maurano, D. (2011). *Torções: a psicanálise, o barroco e o Brasil*. Curitiba, PR: CRV.
- Morel, G. (1996). Solidão dois. Em: *Revista Curinga. Encontro Desencontro*. Belo Horizonte, n.10, pp. 50-54.
- Ovídio (2003). *Metamorfoses*. São Paulo: Madras Ed. Ltda.
- Paz, O. (2014). *O labirinto da solidão*. São Paulo: Cosac Naify.
- Pereira, M. E. C. (1997), O pânico e os fins da psicanálise: a noção de "desamparo" no pensamento de Lacan, *Percurso*, n. 19, ano X - 2º semestre.
- Pessoa, F. (1986). *O livro do desassossego*, por Bernardo Soares, Ed. Brasiliense, 2ª ed.
- Platão (2011). *O Banquete*. Trad. Donald Schüller. Porto Alegre, RS: L&PM.
- Poli, M. C. (2007). *Feminino/Masculino*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Pommier, G. (1997). *A exceção feminina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Quinet, A. (2009). *A estranheza da psicanálise: a escola de Lacan e seus analistas*. Rio de Janeiro: Zahar.

Riviere, J. (2005). A feminilidade como máscara. *Psychê*, 9(16), 13-24. Recuperado em 17 de setembro de 2015, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?%20script=sci_arttext&pid=S1415-11382005000200002&lng=pt&tlng=pt.

Rosa, M. (1997). O amor e a solidão contemporâneos. Em: *Revista Curinga. Formas do desencontro. Solidão, segregação, amor*. Belo Horizonte, n.11, pp. 140-144.

Santiago, J. (2006). A ética do solteirão: valor autístico do gozo para a sexuação masculina. Em: *Revista Asephallus*. Ed. n.02. Recuperado em 21 de maio de 2017 de http://www.isepol.com/asephallus/numero_02/artigo_03port_edicao02.htm

Sófocles (1990). *Antígona*. Em: *A Trilogia Tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Tradução Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar.

Soler, C. (1997). O sujeito e o outro II. Em: *Para ler o seminário 11 de Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.

Soler, C. (2005). *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Zahar.

Soler, C. (2007). *O inconsciente a céu aberto das psicoses*. Rio de Janeiro: Zahar.

Soler, C. (2011). Repetição e Sintoma. Em: *Stylus Revista de Psicanálise*, n.23, pp. 15-33. Recuperado em 01 de maio de 2017 de https://issuu.com/epfclbrasil/docs/stylus_23.

Soler, C. (2012a). *Seminário de Leitura de Texto Ano 2006-2007: Seminário A Angústia, de Jacques Lacan*. São Paulo: Escuta.

Soler, C. (2012b). *Declinações da angústia: curso 2000-2001*. São Paulo: Escuta.

Soler, C. (2012c). *O Inconsciente: O que é isso?* São Paulo: Annablume.

Vidal, E. (1994). Há-Um. Em: Cesarotto, O. (2001). *Idéias de Lacan*. São Paulo: Iluminuras.

Vieira, M. A. (2000). A inquietante estranheza: do fenômeno à estrutura. *Latusa*, n. 4/5, abril de 2000, pp. 123-138.

Vieira, M. A. (2001). *A ética da paixão*. Rio de Janeiro: Zahar.

Vorsatz, I. (2010). *Antígona e o Fundamento Trágico da Ética da Psicanálise*. Tese de doutorado, Universidade Federal de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

Vorsatz, I. (2013). *Antígona e a Ética Trágica na Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.

Zalberg, M. (2007). *Amor paixão feminina*. Rio de Janeiro: Elsevier.