PSICANÁLISE

Pedro Ambra

O ser sexual e seus outros

Gênero, autorização e nomeação em Lacan

Blucher

O SER SEXUAL E SEUS OUTROS

Gênero, autorização e nomeação em Lacan

Pedro Ambra

O ser sexual e seus outros: gênero, autorização e nomeação em Lacan
© 2022 Pedro Ambra
Editora Edgard Blücher Ltda.

Série Psicanálise Contemporânea
Coordenador da série Flávio Ferraz
Publisher Edgard Blücher
Editor Eduardo Blücher
Coordenação editorial Jonatas Eliakim
Produção editorial Luana Negraes
Preparação de texto Ana Maria Fiorini
Diagramação Guilherme Henrique
Revisão de texto Bonie Santos
Capa Leandro Cunha
Imagem da capa Pamela Facco/Poesia com Elos

Blucher

Rua Pedroso Alvarenga, 1245, 4º andar
04531-934 – São Paulo – SP – Brasil
Tel.: 55 11 3078-5366
contato@blucher.com.br
www.blucher.com.br

Segundo o Novo Acordo Ortográfico, conforme 5. ed. do *Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa*, Academia Brasileira de Letras, março de 2009.

É proibida a reprodução total ou parcial por quaisquer meios sem autorização escrita da editora.

Todos os direitos reservados pela Editora Edgard Blücher Ltda.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Ambra, Pedro

O ser sexual e seus outros : gênero, autorização e nomeação em Lacan / Pedro Ambra. – São Paulo : Blucher, 2022.

512 p. : il. (Série Psicanálise Contemporânea / coordenação de Flávio Ferraz)

Bibliografia

ISBN 978-65-5506-180-2 (impresso)

ISBN 978-65-5506-175-8 (eletrônico)

1. Psicanálise 2. Sexualidade 3. Identidade de gênero 4. Orientação sexual I. Título. II. Série.

21-2624 CDD 150.195

Índice para catálogo sistemático:
1. Psicanálise – Sexualidade

Conteúdo

Introdução 17

1. Realizando a sexuação 39

Fórmulas da sexuação: uma leitura crítica 40

Mil e três 43
Para quê? 46
Fórmulas ou sexuação? 49
Sexuação ou fórmulas? 59
Adultocentrismo 71
Limites 74

Destinos da sexuação 78

O retorno do outro 80
Da tábua ao dizer 81
Autorizações e a questão da escolha 95
Que se diga em fórmulas 102

Nem de um lado nem do outro 105

Nomeação e política 112
O fogo, a água e a letra 117
Orquídeas e besouros: Lacan leitor de Proust 132

O grupo real, o real do grupo 142
Alguns 142
Grupo e autorização 146
"De que gênero é o não besta?" 148
O sexual é a diferença 150
A diferença sexual não existe: gênero e epistemologia psicanalítica 155
A História entre o impossível e o contingente 167
A identificação ao grupo 171

2. Impasses do simbólico: normas, constelações e desejo 175

A sexuação na base da identificação simbólica 178
O significante e a questão da oposição 179
Um caso clínico 197
Complexos 217
Constelações e os Outros Simbólicos 217
Os complexos familiares 230
Um Lacan culturalista 231
O complexo 235
Complexo de desmame 244
Édipos e castrações 246
Édipo, um complexo 246
A edipianização do complexo 253
Sutilezas da castração: um retorno à diferença sexual em Freud 263
O simbólico entre a lei e norma 271
O Lévi-Strauss de Lacan 271
Normatividade e normalização 289
Ser para o Outro 301
Butler, Lacan e Laplanche: conversas possíveis 301
Alteridade e reconhecimento 315

3. Dos outros à nomeação: assunção, júbilo e sinthoma 329

Identificação ao semelhante 329

Lacan tradutor 333

We band of brothers 336

Complexo de intrusão 355

O estádio do espelho sexuado 358

Sofrimento e reconhecimento 374

Semblante 378

Tempo lógico e a coletivização dos meios de sexuação 383

Do júbilo ao gozo 391

Nomeações 399

Sobre nomes 409

Amarrado em nome de Lacan 421

Michel Michelle Corinne 425

Do sinthoma ao nomear: repensar a linguagem a partir da sexuação 441

Considerações finais 463

Referências 477

1. Realizando a sexuação

Lacan ousou, depois de Freud, ir mais longe. Mas em matéria de descrição do ponto impossível que polariza o encontro dos sexos, ele sem dúvida fracassou em fazer do feminino outra coisa que não o limite interno do masculino.

Monique David-Ménard, 1998, p. 113

E eu digo a vocês que não há relação sexual, mas é exagero. É exagero porque isso compete ao sim ou não. A partir do momento em que digo não há, já é muito suspeito.

Jacques Lacan, 1975-1976, p. 168, tradução nossa

Iniciaremos nosso percurso pela discussão das coordenadas a partir das quais a teoria da sexuação lacaniana é apresentada em *Les non--dupes errent*, ou *Os não bestas erram*, seminário que se segue àquele consagrado pelo aprofundamento das noções de gozo do Outro, não todo e da inexistência da relação sexual: *Mais, ainda.* Em primeiro lugar, retomaremos as fórmulas da sexuação em sua escrita clássica, bem como aglutinaremos os argumentos mais centrais de sua leitura

por comentadores. Esse arrazoado nos conduzirá à construção de possíveis limites do uso das fórmulas em relação aos problemas que nos ocuparão ao longo do texto.

Em seguida, procuraremos mostrar como a retomada lacaniana da leitura da sexuação, no contexto da teoria borromeana, nos coloca frente a outros problemas conceituais e convida a uma reconsideração mais radical do que se compreende por "sexuação" nesse momento de seu ensino, a partir de outros critérios, a saber: a questão da autorização, do grupo, da pluralidade guiada pela indeterminação e do retorno da categoria de pequeno outro.

Faremos então uma discussão sobre o possível alcance político de tais avanços conceituais, em especial a partir da *nomeação* e da incidência da noção de *letra* a partir de alguns traços dedutíveis das lutas LGBTTQQIAAP. Resgataremos também a influência de Proust na revisão lacaniana do lugar da homossexualidade na sexuação, o que nos conduzirá a uma reflexão mais detida do estatuto da noção de "grupo" para Lacan e suas relações com o registro do real como abertura ao contingente a partir de sua articulação com a História.

Fórmulas da sexuação: uma leitura crítica

Talvez um dos desenvolvimentos mais comentados de Lacan – e certamente aquele que rendeu os aforismas mais enigmáticos – sejam as chamadas "Fórmulas da Sexuação". Não nos compete aqui retomar minuciosamente todos os detalhes desse quadro, posto que nosso interesse em relação a ele será mais bem elucidado a partir de sua redescrição posterior. Ademais, além de já termos trabalhado com algumas de suas especificidades (Ambra, 2015), há inúmeros bons comentadores aos quais remetemos o leitor interessado.[1]

---

1 Ver Shepherdson (2000); Prates (2001); Cossi (2017); Fink (1998); Zupančič (2012); Soler (2005); Leguil (2015); Le Gaufey (2007); e Fuentes (2009).

De toda forma, é importante apresentar alguns aspectos mais gerais do quadro. Algo que parece aproximar todas as leituras diz respeito ao fato de que as fórmulas expressariam duas ideias fundamentais para Lacan, no início dos anos 1970, momento a partir do qual o registro simbólico se apresentará cada vez mais a ele como um limite para o real. Uma é relativa à *inexistência da relação sexual*. Tal afirmação pode ser compreendida, em primeiro lugar, como uma impossibilidade de encontro sexual entre "um homem e uma mulher" (Lacan, 1972/1993), já que se trata, para "ele", de uma relação com o objeto *a* – retomando a fórmula clássica da fantasia –; e, para "ela", ora de uma relação com o falo, ora de uma relação com o significante do Outro enquanto barrado.

Há, ainda, uma segunda forma de compreender a afirmação, referente à não existência de uma "proporção" entre os "sexos", posto que a palavra *rapport* em francês tem tanto o sentido de "relação" quanto o de "proporção", "razão". Assim, não haveria uma proporção equivalente entre o que se passa do *lado homem* e o que se passa do *lado mulher*: trata-se de dois regimes distintos de existência. Adiantamos aqui que Lacan não se refere a homem e mulher enquanto identidades de gênero, mas como formas distintas de se habitar a linguagem e de lidar com o gozo. Mais especificamente, está em jogo uma (não) relação entre (1) aquele que existe baseado numa contradição, *homem*, e (2) aquela que não existe por conta de uma indecidibilidade, *mulher*; um faz conjunto, a outra não; um se submete à lei fálica, a outra não necessariamente. Não há relação sexual porque não é possível ao *homem* se relacionar com um ser que questiona a própria possibilidade de existência. Mas tomemos o quadro para destrinchar um pouco melhor tais ideias:

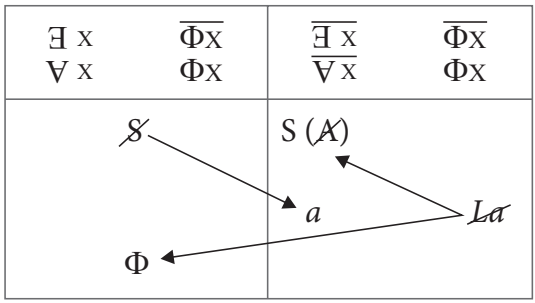


Figura 1.1 Tábuas da sexuação.

Sabemos que o lado esquerdo representa a parte dos seres falantes denominada *homem*, ao passo que o lado direito, a parte *mulher*. Sabemos também que Lacan não aproxima essa classificação do que podemos compreender como homens e mulheres biologicamente determinados, tampouco à identidade de gênero – por mais que tenha feito essa aproximação alguns anos antes, ao comentar Stoller, em 1971, no contexto da discussão sobre o semblante (Lacan, 1971/2009, p. 30). Cossi, retomando Lacan, esclarece que

> *"homens biológicos" podem se colocar do lado* mulher. *". . . como São João da Cruz... sim, porque não se é obrigado, quando se é macho, a se colocar do lado ∀x.Φx, pode-se também se colocar do lado do 'não todo'. Há homens que estão nesse lugar tanto quanto as mulheres . . ." (Lacan, 1972-73/2010, p. 154). O aparato biológico não só não determina os gêneros, como, na sexuação lacaniana, não prescreve a modalidade de gozo do sujeito. (Cossi, 2017, p. 225)*

Ora, se não se trata de fórmulas que servem para pensar a identidade sexual, o que está em jogo então nas tais tábuas da sexuação? Da

forma como elas são apresentadas no Seminário 20, em 13 de março de 1973 (1985b/1972-73), cumpre dividi-las – além dos lados *homem* e *mulher* – em dois patamares. O primeiro diz respeito às fórmulas que versam sobre a possibilidade de existência em relação à função fálica, ao passo que o segundo refere-se às modalidades de gozo.

O lado *homem* funda-se a partir de um tipo de contradição considerada "toda": há x que não está submetido à Φ, função fálica, ao passo que todo x está submetido à Φ. Como entender tal aparente contradição? A figura evocada por Lacan para pensar essa exceção que funda a regra é o pai primevo de "Totem e tabu", na medida em que, ao "gozar de todas as mulheres", ele se colocaria fora do regime de castração e, portanto, não estaria submetido à lei fálica. No entanto, é apenas pela existência dessa exceção mítica que se pautam *todos os homens*, estes sim submetidos à lei e, mais do que isso, enumeráveis a partir dela enquanto um conjunto.

Mil e três

Do lado *mulher* há outro tipo de montagem pautada não propriamente por uma contradição, mas por uma indecidibilidade. Não há alguma que esteja fora da função fálica, ao passo que *não toda* está a ela submetida. Ou seja, não há mito que represente para o "conjunto" *mulher* uma exceção a lei alguma, estando todas, de alguma maneira, marcadas pela lógica fálica. Contudo, na segunda fórmula, Lacan subverte a construção aristotélica clássica e insere a negação sobre o universal, chegando à ideia de que a *mulher é não toda* – ou seja, precisamente pela ausência de exceção, ela não formaria um conjunto. Donde a ideia de que as mulheres se tomariam "uma a uma", mas nunca em conjunto.

Notemos que o paradigma de tal noção é a leitura que Lacan faz de Don Juan, evocando o *mille e tre*, enunciado por Leporello

como o número de conquistas feitas (apenas na Espanha) por Don Giovanni. Opondo-se à leitura corrente entre psicanalistas à época, que ligava Don Juan à homossexualidade, Lacan sublinha diversas vezes ao longo de sua obra que Don Juan seria uma fantasia feminina. Nas palavras de Baas:

> *Se Don Juan não cessa de relançar seu amor de uma mulher a outra – para a maior alegria de seu secretário-contábil –, não é pelo gosto de multiplicar as conquistas. Mas é porque ele não cessa de perseguir em cada mulher o que nenhuma mulher poderá lhe dar. Nenhuma mulher jamais concedeu, nem concederá jamais a Don Juan o segredo de todas as mulheres: nenhuma mulher vale por A mulher. (Baas, 2010)*

Mas o que exatamente implica pensar o não todo a partir de um traço de escolha objetal dessa fantasia do conquistador contumaz? Não estaria em jogo uma noção de que o mais próprio de uma categorização formal da "feminilidade" seria propriamente ser um objeto único, na medida em que não constrói laço ou identificação alguma com outras mulheres, exceto pelo lugar onde são colocadas pelo libertino? Em outras palavras, por que tomar o lugar de objeto (donzelas indefesas de honra perdida) de uma itinerância sexual do outro (Don Juan) como a descrição estrutural de uma identificação sexual?

Ademais, se lembrarmos de nossa proposta, que busca ferramentas para pensar formas locais e inscritas culturalmente de se pensar as questões de gênero a partir da psicanálise, convém evocar o próprio Lacan, ao dizer: "acredito profundamente que o personagem de Don Juan seja precisamente um personagem que está distante demais de nós na ordem cultural para que os analistas tenham podido, justamente, percebê-lo com justeza" (Lacan,

1956-1957/1995, p. 432, tradução modificada). Apliquemos, assim, tal crítica ao próprio Lacan: a hipermetropia causada pela ânsia de formalizações universalizantes (que chegam mesmo a tentar incluir até o que escaparia ao universal) acaba por ignorar transformações culturais de modalidades de desejos, identidades e até mesmo da linguagem – entendida aqui como aparelho de gozo (Lacan, 1972-1973/1985b, p. 75).

Vejamos como esse problema é abordado por Irigaray, retomada por Cossi, para quem

> *"A mulher não existe, mas a linguagem existe. As mulheres não existem nessa linguagem – uma linguagem – regida por um mestre, que [a] ela ameaça – como uma espécie de 'realidade pré-discursiva'? – que [ela] perturba sua ordem" (Irigaray, 1977/1985, p. 89). Irigaray entende que a "estratégia" de fazer com que as mulheres só possam ser encaradas uma a uma tem como finalidade impedir que a mulher possa conquistar uma representação discursiva ontológica, o que seria uma ameaça ao império masculino.*
>
> *Irigaray pensa que o falo, atuante sobre o gozo do corpo do Outro, impõe-lhe "enumeração: um(a) por um(a). As mulheres serão tomadas, testadas, uma a uma, para evitar o* nonsense*" (Irigaray, 1977/1985, p. 98). Localizar o não todo do discurso na mulher é uma forma de fazer com que a falta do indizível seja suportada, dispondo dessa substância chamada gozo. "A falha do acesso ao discursivo no corpo do Outro é transformada nos intervalos que separam as mulheres umas das outras" (Irigaray, 1977/1985, p. 98). Nesse sentido, Lacan ter afirmado*

> *que as mulheres devem ser tomadas uma a uma seria uma manobra discursiva de poder com a intenção de enfraquecer seu conjunto na luta em se fazer escutar. (Cossi, 2017, p. 45)*

Ainda que a leitura de Irigaray possa ser acusada de ser, em alguma medida, demasiado concreta, é mister notar que, para o feminismo, há uma indissociabilidade entre a produção teórica e sua luta política (semelhante àquela evocada pela psicanálise entre a teoria e a práxis); e que, portanto, como pontuou Rosa (2017), uma leitura exclusivamente formal da sexuação pelas fórmulas poderia vir a despolitizar o debate. Insistir, injustificadamente, no uso do significante *mulher* para designar algo que supostamente não se refere nem à anatomia, nem ao gênero, nem ao grupo social "mulheres" é uma manobra e uma escolha com impactos políticos (mas também conceituais) potencialmente muito graves, como busca apontar Irigaray.

Para quê?

Pontuemos diretamente: qual a função ou o ganho conceitual de nomeação de duas modalidades de gozo e/ou de lida com a castração como *homem* e *mulher*? O que ganharia a psicanálise com a aplicação de categorias tão marcadas por significações altamente imaginarizáveis e historicamente cambiantes ao conceituar a alteridade real – justamente aquela que deveria escapar ao simbólico e ao imaginário e, portanto, ao sentido – como marcada pelo gênero feminino? Não poderíamos resumir melhor a questão do que Porchat (2014, p. 126), ao dizer que, "se a anatomia cede lugar à lógica, o sexual, enquanto objeto construído pela psicanálise, deve abrir mão

dos termos que tradicionalmente se referem a realidades ontológicas, ainda que performativas: homem e mulher".

Lembremos que a categoria de "outro" no *imaginário* (pensada a partir do semelhante, suporte da intersubjetividade) e no *simbólico* (o grande Outro) são formalizações muito mais bem-acabadas do que a ideia d'A Mulher como Outro que não existe – ponto que se tornou ainda mais evidente seja pela indiferença, seja pela "não compreensão" das fórmulas no interior do debate com "as feministas". Por que justamente nesse ponto – diferentemente do que havia ocorrido com o objeto *a*, com o esquema ótico do vaso invertido, com o grafo do desejo etc. – Lacan aparentemente recusaria ir até o fim com seu projeto conceitual de emancipação dos conceitos psicanalíticos das experiências fenomenológicas correntes?

Outro caminho seria nos perguntarmos qual o ganho clínico de ligar o não todo à *mulher*. Talvez melhor fosse formalizar a ideia clássica da "femilinidade como cura da histeria" – o que carrega, no entanto, alguns problemas, como pensar a histeria masculina. Um problema adicional se colocaria em relação às fobias, "perversões" e psicoses. Por outro lado, a positivação da ideia do não todo parece ter conduzido essa modalidade de existência a um horizonte de direção de tratamento, sem que possamos nos perguntar com cautela os impactos desse movimento retroativamente em relação à sexuação, que – pontuemos – não se apresenta (ao menos não explicitamente) em nenhum momento do texto lacaniano. Em outras palavras, qual foi de fato o ganho da noção de não todo para as discussões sobre sexo e gênero na psicanálise ou no debate com o feminismo?

De toda maneira, pensar seja o fim de análise, seja a própria posição do analista a partir das fórmulas da sexuação parece ter sido um dos mais frutíferos ganhos desses desenvolvimentos no contexto mais diretamente clínico. Mas esse tipo de operação conceitual e de escuta só é possível caso a ideia de não todo seja, efetivamente,

emancipada de qualquer referência a *mulher* e *homem*. Caso contrário, *in extremis*, os processos de análise teriam como resultado feminilizações a granel, e potencialmente processos de transgenitalização, pelo menos em "homens". Tal ideia parece – e é – absurda, na medida em que nos confronta com a incoerência de aproximar os desenvolvimentos sobre o todo e o não todo das questões relativas à identificação sexuada.

Mas a confusão entre formalização e questões de gênero dentro desse debate não é uma invenção dos pós-lacanianos e pode ser encontrada no interior mesmo dos desenvolvimentos do psicanalista. A escolha de Lacan de não separar essas dimensões foi o que permitiu, por exemplo, que em um trabalho anterior pudéssemos, justamente, denunciar a pretensa a-historicidade das fórmulas, demonstrando como a masculinidade acabou por se constituir ao longo dos séculos a partir de uma exceção que fundaria a regra. Conforme o apresentado, é precisamente uma representação mítica de uma virilidade de total potência perdida no passado que, funcionando como exceção inalcançável, formaria o conjunto dos castrados homens modernos, definição que teve seu auge no final do século XIX e parece ter influenciado Freud (1913/2012a) na composição da famosa cena que tem espaço nas últimas páginas de seu ensaio antropológico "Totem e tabu". Não obstante, tal ideal de "masculinidade" encontra poucas referências em descrições pré-modernas – como na *andreia* grega ou no apego à castidade real entre os francos –, assim como nada garante que ela tenha se mantido nos séculos XX e XXI, como atesta o surgimento dos *men's studies* e de noções como "masculinidades" e "masculinidade hegemônica" (Connell, 2005).

Já o recurso à eleição de personagens, fantasias e modos de vida anteriores à consolidação da modernidade pós-revolucionária em Lacan tem um objetivo aparentemente distinto: desimaginarizar categorias prévias de compreensão de fenômenos humanos – seja na clínica, seja na sociedade –, o que é essencial à formalização.

Não obstante, quando quase a totalidade dessas referências orbita ao redor de montagens culturais específicas (no caso de Don Juan, heteronormativas e, no limite, misóginas – posto que a agência feminina é reduzida ao resgate da honra e ao desejo de vingança do pai morto, mas jamais à mulher enquanto desejante), é possível começar a ver com desconfiança o alcance da pureza formal das fórmulas da sexuação.

Pensando a mesma questão por outra via, é bastante surpreendente que no seminário dedicado ao gozo e ao amor não haja *nenhuma* referência àquele que talvez seja o mais importante texto da Antiguidade clássica sobre o amor: *O banquete*, de Platão. E não que Lacan não o tivesse em alta conta, posto que é o paradigma do amor e da transferência no Seminário 8 (Lacan, 1960-1961/1992a); e não que não seja também útil para pensar o impasse da relação sexual, posto que é um diálogo que gira justamente ao redor da impossibilidade do encontro sexual, no qual se discutem teorias que tentariam dar conta do amor, repetidamente furadas por questionamentos retóricos que parecem colocar a falta no cerne da discussão. Mas talvez o fato de *O banquete* incluir de maneira frontal o amor homossexual como paradigmático tenha impedido Lacan de radicalizar as bases de sua formalização para além do (des)encontro entre "homem" e "mulher".

Fórmulas ou sexuação?

Mas é preciso retroceder um pouco caso queiramos escapar ao risco de ler as fórmulas da sexuação de maneira demasiado literal. Tomemos de partida as seguintes constatações: se as fórmulas da sexuação são um quadro (1) puramente formal – (2) que não diz respeito ao sexo, (3) nem ao gênero, (4) nem propriamente à sexualidade em seu sentido clássico – (5) que tenta escrever o impossível da relação sexual como um impasse lógico da linguagem, (6) que

busca questionar a centralidade de uma lógica toda para se pensar o que é da ordem do ser, elas (7) parecem relegar, inclusive, a categoria de *sujeito* a um caso particular dentro do todo/não todo do falasser. Enfim, se essas fórmulas se apresentam como um grande questionamento – ou, no mínimo, um reposicionamento de todo o edifício teórico lacaniano –, podendo ser consideradas o início de seu último período de ensino,[2] tais desenvolvimentos da sexuação teriam, *in the end of the day*, pouco a ver com o que se convencionou chamar de "gênero", "sexo", ou mesmo "sexualidade", por mais que possam, posteriormente, ajudar a refletir sobre questões relativas a impasses das políticas de identidade.

Nesse sentido, concordamos com Cossi:

> *Como já defendemos, as fórmulas da sexuação revelam preferencialmente a estrutura do funcionamento lógico presente no aforismo "A relação sexual não existe", e não aquela que rege o cenário das relações de poder dadas historicamente entre os gêneros . . . os dois sexos não compartilham o gênero, pensado extensivamente, de tal modo que tudo o que não se localizasse de um lado se localizaria do outro. Lacan, nesse momento, trata de "homem" e "mulher" recorrendo ao número dos sexos e ao sentido lógico da contradição. . . [T]odo e não todo, "categorias irredutíveis ao gênero" (Ragland-Sullivan, 2004, p. 125), não seriam complementares . . . Performatizar o gênero feminino ou ser biologicamente mulher são de uma alçada bem diferente da experiência do gozo feminino . . . As fórmulas da sexuação*

2 Para Miller (2012, p. 38), por exemplo, nas fórmulas da sexuação "Lacan, de fato, serra o galho sobre o qual havia posto todo o seu ensino, e isso implicará, depois, na última parte do seu ensino, um esforço para reconstituir um outro aparelho conceitual com os resquícios do precedente".

> *teriam esta finalidade principal, tratar da não relação sexual, e não seriam a escrita de uma suposta essência de homem e mulher – não pretendem definir homem ou mulher, sob quaisquer critérios (biológicos, de gênero ou quanto à escolha de objeto), mas focam uma não relação. (Cossi, 2017, pp. 267; 246; 235; 211; 201)*

Assim, compreendemos que as fórmulas da sexuação, apesar de epistemologicamente construídas a partir de categorias ligadas ao gênero – *homem* e *mulher* –, apresentam sua importante contribuição como um dos grandes capítulos da crítica lacaniana à metafísica, e não como uma "teoria de gênero", posto que, atualmente, insiste-se sobremaneira na separação entre os "lados" *homem* e *mulher* de qualquer referência seja à identidade sexual, seja à sexualidade.

Pontuemos mais alguns exemplos de como a teoria da sexuação parece repetidamente mostrar seu "poder de fogo" quase sempre em campos mais gerais da teoria do sujeito do que propriamente em questões relativas ao sexo ou ao gênero.

Em uma resposta a Goldenberg (2017b), Dunker – em continuidade ao já anunciado em 2011 (Dunker, 2011, p. 514) – defende que a mais importante crítica lacaniana da metafísica (e não da ontologia) se encontra nas teses de Lacan "sobre a sexuação, onde as relações entre universalidade e particularidade serão questionadas, e o conceito mesmo de conceito será posto à prova" (Dunker, 2017, p. 2). A propósito, tal uso da noção de gozo do Outro – como apresentada a partir das fórmulas – como crítica do conceito de conceito em Lacan foi igualmente trabalhada por nós (Lana & Ambra, 2016), na ocasião do 9º encontro da Sociedade Internacional de Psicanálise e Filosofia (SIPP):

> *gostaríamos de apontar que definições tradicionais de conceito poderiam ser facilmente descritas em termos*

lacanianos como fálicas. *Em outras palavras, se um conceito é uma construção vazia que permite trocas simbólicas entre conhecimentos por uma definição arbitrária, ele não pode ser não fálico. Mais ainda: Gilles Gaston Granger aponta duas definições principais do conceito: pode ser uma função (1) ou o que ele chama de "totalidade do vivido" (2).*[3] *Ora,* função *e* totalidade *são exatamente as duas características fálicas nos desenvolvimentos do Seminário 20. É lícito, inclusive, especular em que medida o expurgo da metafísica do domínio da filosofia e da ciência não representaria precisamente essa exceção que funda a regra, na medida em que a modernidade se assenta, em alguma medida, sob seu assassinato, analogamente à morte do pai, que funda a sociedade marcada pela interdição. Mas e quanto ao outro lado? Gostaríamos de propor que o gozo do Outro é uma resposta anticonceitual a uma crítica da categoria de conceito, que começara já no Seminário 11 – denominado por Jacques-Alain Miller como "Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise". Lembremo-nos do fato de que o título do seminário é frequentemente contestado precisamente porque as tentativas de Lacan são de demonstrar que, na psicanálise, não tratamos de conceitos, mas dos limites dos conceitos: "*Cada vez que falamos em causa, há sempre, nesse termo, algo de anticonceitual, de indefinido*".*[4] *Mas, até 1973, não parece ter sido feita nenhuma alternativa ao "buraco*

3 DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix; MUÑOZ, Alberto Alonso. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2007. [Nota do original]

4 LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. [Nota do original]

> *negro conceitual", que é o objeto* a, causa *do desejo. Com o gozo do Outro temos agora uma nova dimensão em jogo, que não é apenas uma contribuição clínica, mas outra maneira de lidar com diferentes fenômenos além do conceito do próprio conceito, para além das amarras fálicas de totalidade. (Lana & Ambra, 2016, p. 6, tradução nossa, grifos do original)*

A sexuação aparece, igualmente, como uma ferramenta crítica ao princípio de identidade, para o qual a antropologia freudiana de uma exclusão que funda a regra a partir de um paradigma animista apresentar-se-ia como um limite: "o perspectivismo ameríndio desenvolvido por Viveiros de Castro[5] e que tenho tentado trazer para a psicanálise,[6] notadamente para ler as teses sobre a sexuação, procura uma solução para a ontologia identitária e positiva" (Dunker, 2017, p. 6). Mais à frente, lemos igualmente:

> *É exatamente por isso que a teoria da sexuação em Lacan é, ao mesmo tempo, uma crítica dos limites da proposicionalidade em sua relação com a verdade e com o real. . . Ocorre que o não-ser e as suas inúmeras figuras fazem parte incontornável da ontologia lacaniana. (Dunker, 2017, p. 14)*

E, ainda:

> *Em Lacan, particularmente em sua teoria da sexuação, a disparidade de gozos depende de uma confrontação*

---

5 VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015. [Nota do original]

6 DUNKER, C. I. L. *Mal-estar, sofrimento e sintoma*. São Paulo: Boitempo, 2015. [Nota do original]

> *entre as noções lógicas de universalidade e existência. Isso deriva de mais uma volta na crítica da metafísica da identidade . . . Esta crítica da identidade ocasiona uma perturbação do entendimento metafísico tradicional de unidade: não se tratam (*sic*) de duas substâncias (*ousia*, substância ou essência), mas de uma dupla maneira de não ser: não-ser-um (ao menos-um) e não ser Outro (não-uma-que não). (Dunker, 2017, p. 17)*

As fórmulas da sexuação são, a nosso ver, de fato, uma modificação conceitual extremamente radical na teoria lacaniana, potencialmente comparável com a introdução do objeto *a*. Ambos são modalidades radicais de crítica a hipóstases imaginárias, seja da noção de objeto, seja da possibilidade de qualquer traço de intersubjetividade no encontro dos seres sexuados. Ocorre que, por conta disso, suas mais relevantes leituras sublinham não discussões acerca das questões relativas ao sexo, à sexualidade e ao gênero, mas sim disparidades na compreensão da obra lacaniana em seu conjunto.

> *Alguns contraexemplos que aparentemente invertem a disposição crítica da obra de Lacan podem ser encontrados no que chamamos de processo de naturalização conceitual do gozo, mas também na leitura idealista do significante, na absorção sociológica da função paterna, na crítica moral do capitalismo, na estetização do fim de análise, no formalismo lógico destituído de semântica ou semiologia e principalmente no uso metafísico da noção de Real (a suprema e primeira pergunta ontológica). A crítica da linguagem em Lacan é ao mesmo tempo*

> *sua crítica da metafísica.*[7] *Todos estes problemas de uso e leitura de Lacan, sua discussão sobre o ser e o des-ser, sobre a existência e a não existência, parecem aglutinar-se na teoria da sexuação e não é por outro motivo que ela tem sido o ponto de máxima disparidade e variância de leituras entre seus comentadores. (Dunker, 2017, p. 7)*

A partir de Rosa Sanches (2015), é possível observar que – do ponto de vista da diagnóstica em uma relevante gama de autores pós-lacanianos – o único uso da sexuação que teria prosperado no contexto diagnóstico teria sido uma crítica ao modelo de diagnóstico estrutural fechado em Lacan. Citemos a passagem que, apesar de longa, parece demonstrar sobremaneira o caráter radicalmente dessexualizado ou agenerificado necessário para que a riqueza das fórmulas possa prosperar – nesse caso, na psicopatologia psicanalítica:

> *Na leitura do psicanalista [Dunker, 2011, p. 138] a teoria da sexuação em Lacan deveria ser lida, ela mesma, como um antimodelo de qualquer tese que se aspire completa e universal, posto que aquilo que Lacan teria sugerido com seu avanço das fórmulas da sexuação seria justamente que, desde que partilhamos de um universo humano (enquanto universo de seres sexuados e falantes), então não há simetria, não há divisão igualitária, não há um padrão central do qual pode se deduzir simetricamente submodelos, pois a condição de existência da inscrição [na] sexuação é que não há relação. Assim, o autor ressalta que o grande giro conceitual imposto pelas fórmulas*

7 En d'autres termes, si j'ai essayé d'élaborer quelque chose ce n'est pas une *métaphysique* mais une théorie de l'intersubjectivité. Lacan J. (1957) Interview à *L'Express*. [Nota do original]

> *da sexuação seria, sobretudo, um passo lógico. Seguindo esta linha argumentativa, sustenta ainda que, a partir do advento das fórmulas da sexuação, a consequência clínica que Lacan teria introduzido seria o postulado da assimetria entre fantasia e gozo, bem como o postulado da assimetria entre objeto a e falo (antes examinada por meio do conceito de cálculo neurótico do gozo). Isso obrigaria a uma parcialização, ou a um desdobramento, da diagnóstica das estruturas clínicas que até então presumia simetria destes elementos, uma simetria que encapsulava e limitava a própria noção de fantasia . . . Há uma ultrapassagem ao nível do diagnóstico diferencial que deixaria de ser comandada pelo operador conceitual nome-do-pai para passar a ser comandada pelo tipo de fantasia associada à posição de gozo, dentro da proposta de assimetria contida nas fórmulas da sexuação. Este tipo de construção realiza em ato a leitura de uma diagnóstica que abandona a necessidade de um ponto central (o nome-do-pai) para uma diagnóstica que se abre a outros desdobramentos. Assim, de acordo com as teses deste autor, a partir do modelo das fórmulas da sexuação, estaria abolido em Lacan um raciocínio diagnóstico que conta com a pressuposição de um "centro" (neuroticocentrismo) para abrir-se uma diagnóstica não toda. (Rosa Sanches, 2015, p. 124)*

Há uma gama considerável de discussões que, na mesma linha, utilizam as fórmulas para pensar problemas bastante distantes daqueles ligados à questão das identificações sexuadas – por exemplo, Cassin (2013), em seu resgate da sofística, ou Badiou (1993), na crítica à infinitude intuicionista pré-cantoriana de Lacan. Sublinhemos que

o fato de as fórmulas terem se emancipado de seu cercado conceitual primeiro e de terem se tornado, entre os pós-lacanianos, quase uma metarracionalidade geral de análise de questões clínicas, conceituais e até mesmo políticas não é de maneira alguma um problema, e sim um grande mérito que demonstra seu grande alcance teórico. Esse movimento não é propriamente algo inédito na psicanálise, mas reforça a ideia de que o sexual é uma matriz de compreensão do humano. Freud parte, justamente, da constatação do fator etiológico do sexual para resolver o impasse clínico da histeria, mas acaba por construir com isso toda uma teoria universal do sujeito. Contudo, diferentemente de Lacan, é possível em Freud realizar mais diretamente um trânsito conceitual que vai das experiências de sofrimento e vida sexual ao universo anímico, culminando em descrições metapsicológicas e, mais importante, na realização do movimento inverso, que, partindo da metapsicologia, chega novamente aos mais prosaicos descaminhos do eu.

A aposta lacaniana na formalização, a despeito de seus inegáveis méritos, parece ter tido como um de seus ecos uma sorte de "deserotização" da teoria analítica, na medida em que a busca por uma teoria do sujeito universalizante e estrutural (no sentido de que estaria para além de formas históricas ou sociológicas) acabou por relegar à esfera imaginária (ou "do sentido") eventos, sensações, convicções, projetos que não só formam o "feijão com arroz" da clínica, mas também articulam muitas das modalidades de lutas políticas contemporâneas. Bem entendido, tal postura crítica é imprescindível para uma práxis e uma teoria que busquem resgatar o legado freudiano do primado do inconsciente sem se deixar levar por jogos identitários e capturas afetivas. Contudo, sua radicalidade parece ter conduzido justamente a dificuldades em articular o saber psicanalítico, seja com fenômenos da esfera egoica ou imaginária – cuja epítome são os extremismos da chamada "clínica do real" –, seja com outras teorias sobre a sexualidade e a subjetividade, cuja expressão máxima se encontra numa espécie

de relação fóbica com outros saberes, resumida na ideia corrente de que se deve, a todo custo, escapar de uma "sociologização do saber psicanalítico", postura conceituada por Laufer (2015) como uma *melancolização do saber psicanalítico*.

Talvez não seja por outro motivo que o feminismo acabe por utilizar de maneira muito mais profícua e criativa a teoria psicanalítica de base freudiana, conforme mostram os desenvolvimentos de Rubin (1975/1993) e Butler (1990/2002). Ainda que, para Moreira (2017), uma das grandes contribuições das fórmulas fosse poder pensar uma luta política para além da identidade, a grande aporia é que a riqueza formal das fórmulas e a insistente separação de aproximações com noções como "identidade de gênero" a tornaram problemática para se pensarem questões ligadas à maneira pela qual o real da diferença sexual se apresenta socialmente na atualidade.

Entende-se um pouco melhor, assim, por que as feministas se interessam pela psicanálise enquanto uma teoria da sexualidade humana (Rubin), mas acabam por utilizar outras ferramentas para pensar a não identidade (Derrida, no contexto do feminismo francês do início da década de 1970; Deleuze, para Paul B. Preciado [2002], por exemplo). Mas mesmo aí há, no entanto, na militância e na produção teórica, uma tensão referente aos limites da crítica à identidade, na medida em que as poucas conquistas alcançadas por grupos minoritários se deram ao redor de pautas que (ainda que estrategicamente, sem a crença ôntica da pertença sem fraturas a uma identidade, mas utilizada solidariamente visando a uma aposta política) se valessem de identidades para a conquista de direitos. Ademais, um problema de se pensar lutas políticas que tomam as identidades "estrategicamente" é achar que o uso estratégico de uma identidade num contexto político não retroagiria sobre a própria identidade do sujeito a despeito de sua escolha, num horizonte no qual fosse possível uma maestria capaz de separar quais performatividades se precipitam numa ilusão convincente de identidade e quais não. Qual é, afinal,

a relação entre o *fazer* e a *identidade*? Abordaremos esse ponto no momento oportuno. Por enquanto, voltemo-nos ao problema das interpretações vigentes da teoria da sexuação.

Sexuação ou fórmulas?

A despeito dos avanços conceituais inerentes à desimaginarização da sexuação por grande parte dos comentadores, há uma outra leitura das fórmulas que não leva necessariamente seu formalismo às últimas consequências, não desvencilhando completamente seus desenvolvimentos do sexual enquanto encontro de dois corpos – o corpo do homem e o corpo da mulher. Lacan parece, inclusive, oscilar bastante entre o já evocado polo "formal" e o polo da "sexuação", entendido aqui como aquele que pensa a especificidade tanto da identidade de gênero quanto do uso dos corpos num encontro sexual. Passagens como "o gozo fálico é o obstáculo pelo qual o homem não chega, eu diria, a gozar do corpo da mulher, precisamente porque o de que ele goza é do gozo do órgão" (Lacan, 1972-1973/1985b, p. 15) e a insistente e exclusiva exemplificação da (não) relação sexual como o encontro fracassado entre o homem e uma mulher nos faz colocar em perspectiva toda a radicalidade lógica com a qual grande parte dos comentadores vem abordando a questão. Mesmo numa passagem na qual Lacan sublinha justamente a primazia da lógica, vê-se que a aproximação entre sexo e gênero e a crítica da pressuposição da relação sexual como necessariamente heterossexual não entra em questão:

> *Não quero chegar a tratar da pretensa frigidez, mas é preciso levar em conta a* moda que concerne às relações entre os homens e as mulheres. *Isso é muito importante. Decerto tudo isso, tanto no discurso de Freud – lástima! – como no amor cortês, está recoberto*

> *por diminutas considerações que exerceram suas devastações. Diminutas considerações sobre o* gozo clitoriano *e sobre o gozo que se chama justamente, como se pode, de "outro" – aquele que estou tentando fazer com que vocês abordem pela via lógica, porque, até segunda ordem, não há outra. O que deixa alguma chance ao que estou aventando – sabendo que,* desse gozo, a mulher nada sabe *– é que, desde o momento em que se lhes suplica, que se lhes suplica de joelhos (eu vinha falando das* psicanalistas mulheres*) tentar nos dizer... no fim, nem um pio! Nunca se conseguiu tirar nada delas. Então chamamos esse gozo,* vaginal*, do jeito que podemos; falamos do polo posterior do* focinho do útero *e de outras baboseiras – é o caso de dizer.* Se simplesmente ela o experimentasse e não soubesse nada disso, isso permitiria lançar muitas dúvidas do lado da famigerada frigidez. *(Lacan, 1972-1973/1985b, p. 100, tradução modificada, grifos nossos)*

Digamos com todas as letras: os movimentos de aproximação dos desenvolvimentos lógicos das fórmulas às questões propriamente de sexualidade ou de gênero quase sempre se revelam desastrosos em Lacan. Ora, se sua construção lógica critica, de fato, o universal e o binarismo fálico, ao reencontrar o objeto que pretensamente servira de base para seus desenvolvimentos, recai-se, com raras exceções, numa indistinção entre sexo, gênero e escolha objetal, posto que o modelo de falha da relação sexual se revela como um modelo heterocêntrico.

Há ainda um outro ponto que torna ainda mais problemática a utilização das fórmulas para se pensar a identidade sexual, uma vez que, a partir de diversas passagens do Seminário 20, depreende-se que estar de um lado ou de outro da sexuação é algo que seria dado

(ou revelado) só a partir do encontro sexual (ainda que fracassado) propriamente dito.

> *Contrariamente ao que adianta Freud, é o homem – quero dizer, aquele que se vê macho sem saber o que fazer disso, sendo ser falante – que aborda a mulher, que pode crer que a aborda, porque, com respeito a isso, as convicções, aquelas de que eu falava da última vez, as* cão-vicções,[8] *não faltam. Só que o que ele aborda é a causa de seu desejo, que eu designei pelo objeto* a. *Aí está o ato de amor. Fazer amor, como o nome indica, é poesia. Mas há um mundo entre a poesia e o ato. O ato de amor é a perversão polimorfa do macho, isto entre os seres falantes. (Lacan, 1972-1973/1985b, p. 98, tradução modificada)*

Essa passagem, entre muitas outras, parece sublinhar que a definição lacaniana de *homem* e *mulher* pode ser compreendida não apenas enquanto posições lógicas e formas distintas de lida com a linguagem, mas também como formas de se posicionar no desencontro amoroso. Essas duas maneiras, em princípio, não são contraditórias entre si, posto que Lacan parece sublinhar apenas a primazia lógica face ao que se observaria na vida amorosa – como parece ficar claro ao comentar a questão da frigidez. Contudo, no que

---

8 Do original *con-victions*. *Con* é correntemente utilizado em francês como um insulto, equivalente a "idiota", "ingênuo", "desagradável". Contudo, sua origem latina, *cunnus*, remete à genitália feminina, como "bainha", ainda presente em português em *cona* e *cono*. M. D. Magno opta por traduzi-lo por "cão-viccção", privilegiando, talvez, o uso corrente da palavra. *Convulvação* seria uma versão possível que levasse em conta o sentido etimológico, mas perderia o sentido de estúpida ingenuidade a que Lacan parece referir-se ao falar do homem (em relação à mulher, é claro).

tange à questão do gênero, o problema parece ser que, nessa segunda modalidade de leitura das fórmulas, o que se entenderia como a assunção de um sexo estaria submetido a um encontro amoroso.

> *Consideremos, primeiro, as coisas do lado em que todo x é função de Φx, isto é, do lado em que o homem se aloca. E aloca-se aí, em suma, por escolha – facultado às mulheres se colocar aí, se isso lhes aprouver. Todo mundo sabe que há mulheres fálicas e que a função fálica não impede os homens de serem homossexuais. Mas é também ela que lhes serve para se situarem como homens e abordarem a mulher. Para o homem eu vou rapidamente, porque aquilo de que tenho algo para falar hoje é a mulher, e porque suponho que já lhes martelei o bastante para que já o tenham na cabeça – para o homem, tirante a castração, isto é, algo que diz não à função fálica, não há nenhuma chance de que ele tenha usufruto [*jouissance*] do corpo da mulher (dito de outro modo, faça amor). É esse o resultado da experiência analítica. Isso não impede que ele possa desejar a mulher de todas as formas, mesmo quando essa condição não é realizada. Ele não só a deseja, mas faz todo tipo de coisa que parece estupendamente com o amor. (Lacan, 1972-1973/1985b, p. 97, tradução modificada)*

O trecho fala de uma escolha de lados da sexuação, mas a questão é que mesmo tal escolha parece submetida ao fracasso do encontro amoroso (nesse caso, do lado *homem*). A sexuação seria, assim, uma forma de existência (ou melhor, duas formas, ou ainda uma forma e seu outro impossível) cujo paradigma é a posição no encontro com o outro sexo.

> *Mas há uma coisa em que vale a pena insistirmos um pouco mais. Nessa operação do semblante, tal como acabamos de definir no nível da relação homem e mulher, qual o lugar do semblante, do semblante arcaico? Qual é seu papel no fundo, fundador? É certamente por isso que vale a pena reter um pouco mais o momento do que a mulher representa. A mulher é precisamente nesse relacionamento, nessa relação, para o homem, a hora da verdade. A mulher está em posição, em vista do gozo sexual, de pontuar a equivalência do gozo e do semblante. É justamente nisso que reside a distância em que [ele] se encontra dela, o homem. Se falei em "hora da verdade" foi porque é aquela à qual toda a formação do homem foi feita para responder, mantendo, contra tudo e contra todos, o estatuto do seu semblante. É certamente mais fácil para o homem defrontar qualquer inimigo no plano da rivalidade do que defrontar a mulher, na medida em que ela é o suporte dessa verdade, do que há de semblante na relação do homem com a mulher. (Lacan, 1971/2009, p. 33, tradução modificada)*

Há aqui, mais uma vez, a ideia de que a verdade da sexuação do sujeito (masculino e heterossexual) dar-se-ia no encontro com a mulher. Mais ainda, Lacan parece ter aqui uma curiosa teoria da educação masculina, na medida em que a formação do homem seria erigida contra a – mas sempre ao redor da – verdade que o encontro com a mulher representaria. Há na passagem igualmente um estranho apelo à figura de um "semblante arcaico". O que poderia isso querer dizer?

A noção de "arcaico" na economia conceitual lacaniana nos parece um pouco dissonante, posto que rapidamente pode evocar um

certo desenvolvimentismo progressista que o próprio Lacan parece, desde muito cedo, criticar. Os desenvolvimentos que antecedem essa passagem tratam do reconhecimento mútuo da diferença sexual de meninos e meninas na infância. Não obstante, Lacan parece supor que há algo da ordem do encontro do homem e da mulher que seria ainda mais fundamental ou, em suas palavras, *fundador*.

A sexuação parece desenhar-se, assim, como um modelo de crítica à metafísica e aos modelos identitários pautados pela lógica da não contradição, mas que, quando remetidos à esfera propriamente sexual em Lacan, apoiam-se num arcaísmo real da relação homem-mulher bem pouco desconstruído ou complexo. O *genital love* de Balint, tão criticado no seminário sobre os escritos técnicos de Freud (Lacan, 1953-1954/1986), parece supreendentemente retornar aqui, ainda que negativado. Em outras palavras, decretar o fim da relação sexual, tendo como paradigma o fracasso do encontro entre o homem e uma mulher, não necessariamente implica o questionamento dessas categorias, posto que sua redescrição em termos formais, revisitando seu objeto primeiro, parece enfraquecer-se, recaindo na binariedade heterocêntrica que as fórmulas potencialmente criticariam.

Pontuemos brevemente algo relativo à noção de "gozo" – como apresentada no Seminário 20 – e sua relação com a pulsão: "ora, o fim do gozo – é o que nos ensina tudo o que Freud articula daquilo que chama inconsideradamente de pulsões parciais –, o fim do gozo está ao lado daquilo em que ele desemboca, a saber: que nós nos reproduzimos" (Lacan, 1972-1973/1985b, p. 163, tradução modificada).

A passagem merece dois comentários. O primeiro é uma direta aproximação entre gozo e pulsão, resguardando uma questão referente à nomenclatura freudiana, uma vez que o objeto *a* viria a suplantar a ideia de parcialidade pulsional, na mesma medida em que a inexistência da relação sexual tornaria problemática a

utilização da noção de "pulsão genital", já que o outro da relação sexual seria o objeto *a*, o que se explicita em uma outra passagem do mesmo seminário:

> *Enunciando esta frase,* peço-lhe que recuse o que lhe ofereço*, só pude motivá-la com este* "não é isso" *que retomei da última vez. Esse* não é*, isso quer dizer que, no desejo de toda demanda, há apenas a requisição do objeto* a*, do objeto que viria* ***satisfazer o gozo*** *– o qual seria, então, a* Lustbefriedigung *suposta no que se chama* ***impropriamente, no discurso psicanalítico, de pulsão genital****; aquela em que se inscreveria uma relação que seria a relação plena, inscritível, do um com aquilo que resta irredutivelmente Outro. Insisti nisto, que o parceiro deste* eu *[*je*] que é o sujeito, sujeito de toda frase de demanda, é não o Outro, mas aquilo que vem substituí-lo na forma da causa do desejo. (Lacan, 1972-1973/1985b, p. 171, tradução modificada, grifos do original e negritos nossos)*

Lacan parece referir-se a uma passagem do texto "A predisposição à neurose obsessiva", de 1913:

> *No começo eu diferenciara apenas a fase do autoerotismo, em que as pulsões parciais procuram a satisfação do prazer [*Lustbefriedigung*] no próprio corpo, cada um por si, e depois a reunião de todos os instintos parciais para a escolha de objeto, sob o primado dos genitais a serviço da reprodução. (Freud, 1913/2010c, tradução modificada)*

Essa aproximação entre pulsão e gozo – que reaparece igualmente na lição 8 do Seminário seguinte, *Les non-dupes errent* (Lacan, 1973-1974, p. 143) –, apesar de inferível, é extremamente complexa, na medida em que gozo talvez seja o conceito mais problemático e de menor acordo entre comentadores. Mas tal abertura, ainda que potencialmente frutífera, nos levaria demasiado longe.

De toda forma, na referência que Lacan faz a Freud, tanto na segunda passagem quanto na primeira, uma curiosa questão nos pareceu muito estranha, justamente por surgir num momento conceitual de tão profunda formalização e distanciamento de questões imaginárias e mundanas: a *reprodução*.

É aqui que será preciso comentar um segundo ponto da passagem. Notemos que ela diz precisamente que o gozo *aboutit à* (chega a, alcança, realiza, conduz a, leva a, resulta em, desemboca em) a reprodução, ainda que seu *fim* esteja ao lado (ou ao largo) dela (à côté de) – *ainda que o que o gozo alcance* (a reprodução), *esta é lateral a seu fim* (satisfação)[9] –, de acordo com a penúltima citação. Ainda em outras passagens desse mesmo período, é possível localizar trechos em que há tal aproximação entre pulsão e gozo. Ademais, a constatação de tal aproximação (ainda que relativizada) entre reprodução – que aqui é necessariamente referida à prole oriunda do coito entre homens e mulheres cisgêneres – e gozo apontaria para ainda mais problemas na aproximação dessas discussões lacanianas com as teorias *queer* e de gênero.[10]

---

9 Curioso como um dos outros nomes do gozo do Outro seja justamente "*outra satisfação*", noção pouco explanada pelos principais comentadores, já que buscam definir tão formalmente o gozo que acabam por tomá-lo como uma discussão sobre o sexo dos anjos. Ou melhor, das místicas.

10 Uma leitura não toda da relação sexual como inexistente e impossível não poderia, por definição, assentar-se numa simples negação absoluta do que está em jogo na esfera do encontro sexual propriamente dito. Para além da fórmula conhecida, anos antes Lacan enunciara que "não há ato sexual", em seu seminário

Mas seria essa apenas uma passagem isolada? Estaríamos fazendo aqui uma leitura demasiado literal ou conveniente de um deslize de Lacan? Vejamos como Silveira se mostra igualmente em dúvida sobre a suposta separação entre o abstrato conceito e seu efetivo uso:

> *Quando se diz que a cultura é fálica e que o gozo que está para além da linguagem é um gozo feminino não se está reificando a forma histórica de cultura que conhecemos e em que vivemos?*
>
> *Talvez se deva a isso essa circularidade tão aprisionadora que encontramos na teorização das fórmulas da sexuação: a mulher é não toda porque aquilo que é não todo é o que chamamos de mulher. Circularidade apenas estancável, afinal, por um órgão que o homem possui e a mulher não. Em Lacan, essa circularidade parece produzir, a meu ver, consequências tão inaceitáveis quanto alguns momentos do texto freudiano. É, a meu ver, uma circularidade do mesmo tipo que aquela produzida por Freud quando, em sua conferência sobre a feminilidade, discrimina a virilização (o que chama de "complexo de masculinidade")[11] como um dos caminhos possíveis para a mulher diante da castração. Obviamente que já se assumiu previamente que tais e tais características*

---

sobre o ato psicanalítico (Lacan, 1967-1968) – fato pouquíssimo iluminado pelos comentadores das fórmulas –, assim como depois dirá que "o sentido das palavras só aparelha o que chamamos, se quiserem, de coito sexual, e nada mais" (Lacan, 1973-1974, p. 88, tradução nossa). Parece que mergulhamos com muito ímpeto no *rapport*, sua proporção e negatividade, e esquecemos que Lacan fala, também, da trepada.

11 FREUD, Sigmund (1933) "A feminilidade". In: *Obras completas*, vol 18. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. [Nota do original]

> *(que, para Freud, são as características que marcam a ética e a estética) são características masculinas. No Seminário 20, por exemplo, Lacan apresenta a seguinte consideração: "A mulher só entra em função na relação sexual enquanto mãe . . . Para esse gozo que ela é, não toda, quer dizer, que a faz em algum lugar ausente de si mesma, ausente enquanto sujeito, ela encontrará, como rolha, esse* a *que será seu filho"*[12] *. . . O mesmo [Seminário] que teria avançado na formalização da sexuação a ponto de não precisarmos nos referir à anatomia para sinalizar o feminino e o masculino. Será mesmo? Até onde isso vai? Não podemos ler uma coisa como essa e fazer como se não a tivéssemos lido.*
>
> *Certo, temos elementos para falar de um gozo para além da linguagem, mas por que chamá-lo de feminino se ele exatamente não requer uma fêmea? Certo, do ponto de vista psicanalítico, a existência da cultura implica a lei, mas por que qualificar essa lei como masculina ou paterna? (Silveira, 2017, p. 8)*

O filho como rolha do gozo da mulher... Nem com muitas piruetas conceituais parece possível afastar o biológico, o imaginário e a heteronormatividade desse momento da teoria da sexuação em Lacan. Aqui, mais uma vez encontramos o fantasma da reprodução num momento em que supostamente a experiência sexual seria pensada num fracasso para além de qualquer captura de sentido. Parece haver aqui uma espécie de curto-circuito quando, ao tentar

---

12 LACAN, Jacques (1972-73) O seminário, livro 20: *Mais, ainda*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008, pp. 40-41. [Nota do original, modificada]

avançar para além do princípio de satisfação freudiano da pulsão, encontra-se justamente o que Freud havia abandonado como meta sexual, a reprodução.

Um problema adicional que advém da *realização* da diferença sexual é que ela se torna uma espécie de rochedo formal de uma castração (seja estando todo ou não todo a ela submetido) que não é processual, como em Freud, ou no próprio Édipo estrutural nos anos 1950, mas é dada seja como semblante arcaico, seja como ponto inicial e final de articulação no encontro sexual. Teríamos aqui em jogo uma espécie de transcendentalismo do *real da "diferença sexual"* (cf. já apontado por Butler [2000]), na medida em que a inexistência da relação sexual assumiria uma primazia inquestionável, à qual os outros termos e desenvolvimentos teóricos deveriam remeter-se. A questão é que a maneira pela qual essa inexistência é descrita em março de 1973 nas tábuas da sexuação parece remeter-se, ainda, a coordenadas pautadas por uma lógica identitarista, contrária à própria proposta lacaniana de crítica à metafísica.

> *Uma questão parece perdurar quanto à normatividade implícita da máquina lacaniana para pensar a sexualidade: o "não há relação sexual" seria essencialmente pensado a partir da binariedade de gênero? As fórmulas da sexuação estariam a salvo da crítica heideggeriana do sistema oposicional que pensa o* Geschlecht *como dividido em dois e, nesse sentido, essencialmente já tomado pelo decaimento metafísico? . . . Em Heidegger, a questão visa à descrição fenomenológica de um ente que deve ser radicalmente privado de qualidades, pois o* Dasein *deve ser "feito" apenas de possibilidades. Em Lacan, a não complementaridade dos sexos, ou mesmo a impossibilidade de sua relação, garante o hiato, a*

> *carência de sentido da linguagem, visto que ele a situa no primeiro Outro, aquele que acolhe o sujeito por conta de seu desejo. Trata-se, para Lacan, não só da linguagem como constitutiva do sujeito, mas da incompletude da linguagem como condição de existência desse mesmo sujeito a partir do desejo do primeiro Outro. Isso não impede que, nas fórmulas da sexuação, a formalização lacaniana da impossível relação entre os sexos tome como seu ponto de apoio uma compreensão da diferença dos gêneros como dual, abrindo assim a porta para a lógica identitária que ela entenderia enxotar: ou se é homem, ou mulher, e não há outras opções para não se encontrar! (Silva Junior, 2017b, p. 117)*

Assim, a despeito de todos os avanços que a formalização lógico-matemática trouxe para o ensino de Lacan, a descrição da sexuação em termos de Um e não Um, a partir do momento em que é articulada com os significantes *homem* e *mulher*, transforma identidades sexuais que hoje sabemos serem contingentes e instáveis em signos que, por estarem para além do simbólico, não permitem reinterpretações ou questionamentos – que adviriam justamente de pensá-los como elementos dentro de uma cadeia significante, ou propriamente dêiticos, nos quais os sentidos emanariam sempre como referenciados a algo de fora, sendo muito mais relevante sua posição do que propriamente o seu "real".

Mas talvez um dos mais problemáticos capítulos da sexuação formal, pensada enquanto não processual, seja aquele que toma como modelo não apenas uma relação binária (ainda que seja para criticar o binarismo pelo seu fracasso) e heterossexual (ainda que por um contorcionismo retórico *hétero* possa ser aqui remetido à insípida e desencarnada esfera do Outro, como em "O aturdito"

[Lacan, 1973/2003f, p. 497] – quando Lacan afirma que, por isso, todos os seres que falam seriam *heterossexuais*), mas igualmente um modelo de sexualidade *adulta* para pensar o real da sexuação.

Adultocentrismo

No seminário do dia 13 de fevereiro de 1973, na única passagem do Seminário 20 em que discute alguma questão relacionada à infância, Lacan critica a ideia de que haveria uma primazia, no bebê, do *Lust-Ich* (Eu-prazer/Eu-gozo) em relação ao *Real-Ich* (Eu-real/Eu-realidade), sublinhando que o bebê teria já um senso aguçado do real, do "mundo exterior", e que o princípio do prazer – definido como "o que se satisfaz com o blá-blá-blá" –, apesar de ser primário, não seria "o primeiro". A questão é que, em poucas linhas, passa-se de uma acepção do real como ligado à realidade para a inferência do real da inexistência da relação sexual, condensada na ideia de que "a realidade é abordada com aparelhos do gozo". Contudo, não se discute nem se abre nenhuma brecha para pensar de que forma o real da inexistência da relação sexual incidiria ou embasaria toda a teoria psicanalítica referente à sexualidade infantil.

Ademais, tal ideia de uma primazia da diferença sexual real enquanto uma constatação da incomensurabilidade entre dois sexos contradiz sobremaneira quase todas as premissas freudianas relativas à constituição da sexualidade humana: (1) a bissexualidade primária; (2) a sexualidade perverso-polimorfa; (3) a construção de uma posição sexuada como processo decorrente do Édipo e do complexo de castração.

Jean Laplanche talvez tenha sido o primeiro psicanalista francês a abordar mais diretamente no interior da sua teoria toda a complexidade do impacto que a noção de "gênero" aportaria para a psicanálise, sem, por um lado, aceitá-la integralmente como uma

dimensão do psiquismo não conflitiva, puramente social e desvinculada da sexualidade; mas, por outro lado, também sem rechaçá-la rapidamente como algo da alçada dos "culturalistas" – e, portanto, necessariamente estranha à psicanálise, que lida exclusivamente com fenômenos do inconsciente.

Em seu mais conhecido artigo referente ao tema, "O gênero, o sexo e o Sexual" (Laplanche, 2003/2015), o autor propõe tanto uma distinção quanto uma relação entre os três termos que compõem seu título. O gênero seria *plural*, veiculado por uma designação social; o sexo seria *dual*, ligado aqui à matriz da reprodução humana, mas igualmente aos pares de oposições binárias que permitem a simbolização humana (presença-ausência, fálico-castrado etc.); ao passo que o Sexual[13] seria múltiplo e polimorfo, embasado no inconsciente e na fantasia, sendo o "objeto da psicanálise" (Laplanche, 2003/2015, p. 155). A tese laplanchiana sobre a relação entre os três termos seria a de que "o Sexual é o resíduo inconsciente do recalque-simbolização do gênero pelo sexo" (Laplanche, 2003/2015, p. 155). É bem verdade que as noções de "inconsciente", "recalque" e "simbolização" são sensivelmente distintas em Laplanche e em Lacan, mas o que nos interessa nesse momento é o resgate da noção freudiana de "Sexual".

> *Gosto de estabelecer a distinção, a partir de Freud, entre o sexual e o sexuado, o que pertence ao "sexo". Afirmou-se, plausivelmente, que a etimologia de "sexo" é "cortado" – de fato, o "sexuado" implica mesmo a* diferença dos sexos *ou a diferença de sexos, que, em alemão, diz-se*

13 *Sexual* em sua forma substantivada é um neologismo criado por Laplanche, posto que em francês o que se dispõe é do adjetivo *sexuel*. A tradução da edição consultada optou por diferenciar o primeiro pela grafia em maiúscula e o segundo pela grafia corrente, em minúscula. Tal movimento visa marcar conceitualmente essa distinção importante em Freud, como discutiremos a seguir.

Unterschied, *ou "diferença".*[14] *Há Sexual, por exemplo, nos* Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, *ou seja, sobre a teoria do sexual ou do Sexual. Talvez seja uma esquisitice minha falar do "Sexual", e não do sexual, mas é para destacar bem essa oposição e essa originalidade freudiana do conceito.*[15] *Sabe-se que em alemão existem dois termos. Há, certamente,* Geschlecht, *que significa o "sexo sexuado", mas há também o sexual ou Sexual. Quando fala da sexualidade ampliada, a sexualidade dos* Três ensaios, *Freud refere-se sempre ao Sexual [em alemão:* sexual*]. Seria impensável que Freud intitulasse sua obra inaugural: "Três ensaios sobre a teoria do sexuado ou da sexuação". A* Sexualtheorie *não é uma* Geschlechtstheorie.[16] *É uma sexualidade que se quer não procriadora, ou mesmo não principalmente sexuada, diferente do que se nomeia justamente a "reprodução sexuada". Portanto, o Sexual não é o sexuado, é essencialmente o sexual perverso infantil . . . Para defini-lo [o Sexual], Freud é constantemente levado a relacioná-lo*

14 De modo bem geral, embora não sistematizado, Freud emprega o termo *Unterschied* (diferença) para designar uma oposição binária e *Verschiedenheit* (diversidade) quando há uma pluralidade de termos. Diferença entre preto e branco; diversidade das cores. [Nota do autor no original]

15 A derivação em alemão dos termos *sexuell* e *sexual* é muito próxima. Ambos provêm do latim *sexualis*. *Sexual* é mais erudito e mais germânico; *sexuell* é mais romano e mais corrente. [Nota do autor no original]

16 Inversamente, Freud emprega o termo *Geschlechtlichkeit* num sentido bem específico, diferente daquele de "sexualidade". Assim, em *A interpretação dos sonhos* (OCFP, IV, p. 377), numa conversa "durante a qual nós nos reconhecíamos, por assim dizer, em sua condição sexuada, como se disséssemos: 'eu sou homem e tu és mulher'". [Nota do autor no original]

> *com aquilo que ele não é, ou seja, com a atividade sexuada ou de sexo. (Laplanche, 2003/2015, p. 156)*

Parece-nos que a passagem é clara quanto a um possível limite das fórmulas, a saber, uma submissão da discussão sobre o ser e não ser ao sexo sexuado, *Geschlecht*, deixando de lado o fulcro da teoria freudiana, o Sexual – o que ele tem, inclusive, de *real*, de não descritível em termos simbólicos de oposições binárias nem de uma unidade imaginária do eu. A proposta formal de que não há encontro entre o *Um* e o *Outro* parece deixar de lado essa ideia de que o sexual é o sexual *infantil* e não o do impasse do sexo adulto.

Um posicionamento como esse, segundo o qual o que seria da ordem da existência lógica da sexuação tem como modelo negativo a relação sexual adulta e heterossexual – ou, como modelo positivo, o fracasso de qualquer horizonte de relação sexual adulta e heterossexual –, nos parece sensivelmente incompatível com qualquer noção de gênero que se possa ter: desde a mais simples, que o compreende como sinônimo de identidade de gênero egoica, passando pela noção stolleriana de "núcleo de identidade de gênero", sua apropriação como sistema de dominação sexo-gênero em Rubin (Rubin, 1975/1993), a "contrassexualidade" de Preciado (2002), bem como a noção de gênero pensada a partir da paródia em Butler, ou mesmo a leitura que Laplanche (2003/2015) faz do conceito de "gênero" – o que não é necessariamente um problema, desde que se tomem as fórmulas como exclusivamente lógicas, sem referências aos processos de sexuação.

Limites

A noção de "processo" evocada refere-se, talvez, a uma espécie de *desejo metodológico* que tenho de resgatar essa dimensão fundamental, presente em Freud e em Lacan, referente aos caminhos e

descaminhos processuais da subjetivação (sexuada e sexual) no ser falante. Por mais que escapar a um desenvolvimentismo datado seja imprescindível a uma formalização e a uma descrição renovadas dos elementos fundamentais do humano, parece-me igualmente essencial não perder de vista que todo *real* que a psicanálise aborda em sua práxis e teoria é um impossível que se dá contra o pano de fundo de – ou ex-siste a – uma noção de sujeito processual.

Com a palavra, um Freud beauvoiriano:

> *é próprio da peculiaridade da psicanálise, então, que ela não se ponha a descrever o que é a mulher – uma tarefa quase impossível para ela –, mas sim investigue como ela se torna mulher, como se desenvolve a partir da criança inatamente bissexual. (Freud, 1933/2010h, p. 269, tradução modificada)*

Com sua elegância habitual, Freud apresenta, em uma frase, tanto a impossibilidade de uma descrição da mulher[17] como o lugar da psicanálise enquanto saber cuja especificidade é refletir sobre e partir do processo de assunção de determinada posição. É em relação a esse segundo ponto que acreditamos que a sexuação (como aparece nas fórmulas em 1973) nos parece insuficiente.

Em resumo: há duas maneiras de se pensar esse quadro que, talvez, tenha sido o mais conhecido saldo do Seminário 20. Em uma, (1) ele é a demonstração da inexistência de qualquer horizonte universalizante de relação com o Outro pautada por uma lógica identitária, demonstrando que há uma gramática de reconhecimento suplementar que questiona, inclusive, a sua própria lógica

17 Antes de muito rapidamente lermos aí a inexistência lacaniana da mulher, lembremos que Freud sublinhara, anos antes, a impossibilidade metodológica de descrever a femilinidade, mas igualmente a masculinidade como construtos puros. O ser sexuado é indescritível em si.

de classificação – sendo, portanto, não toda. Noutra, (2) ela é uma teoria de gênero *manquée*, na medida em que tem como horizonte de assunção de identidades (e de não identidades) o impasse da relação sexual adulta (presumivelmente genital, heterossexual e com uma visada reprodutiva, ainda que a contragosto), e cujo paradigma de não conformidade entre corpo biológico e posição sexuada é um frade carmelita espanhol do século XVI.

Na primeira, (1) ela pensa a sexualidade não a partir de identificações, mas como modalidades de gozo (Teixeira, 2017), servindo como questionamento de teorias e políticas identitárias, por exemplo, dentro da comunidade analítica: seja para se pensar problemas clínicos na neurose, seja como elucidação da posição do analista em relação à sua comunidade ou como ponto de partida para retomar a importância da sofística (Cassin, 2013), seja, ainda, para se pensar a questão da ciência (Lacan, 1974/2002) e, até mesmo, fazer um questionamento de teorias feministas pautadas por lógicas identitárias ou cuja crítica incide apenas sobre o domínio simbólico em Lacan, conforme Cossi (2017) e Moreira (2017).

Na segunda, (2) a transexualidade é pensada como um delírio psicótico, um "fora do sexo", chegando-se mesmo a propor: que haveria um "terceiro" lado para as fórmulas da sexuação, que contemplaria os sujeitos "*no gender*" (Vallée, 2018); que aquilo de que crianças trans precisam é análise cinco vezes por semana, dada sua grave condição psicótica; e que, na contramão da psicanálise, as teorias de gênero promoveriam o racismo e a segregação (Kardous, 2016).

Pouco a pouco nos deparamos, assim, com um tipo de escolha forçada: ou nos fiamos às fórmulas de maneira completamente desprovida das capturas imaginárias de gênero e sexuais, guardando assim sua especificidade lógica, ou corremos o risco de utilizar as fórmulas como uma grande matriz identitária, nas quais alinhamos homens e mulheres – e eventualmente excluímos (ou tratamos como

paladinos alienados da identidade que buscam apagar "a" diferença sexual) transexuais, *genderqueers*, intersexuais, não binários, assexuais etc. –, de acordo com sua suposta modalidade de gozo, cujo paradigma seria o real de desencontro sexual dual. Tal saída voltaria a aproximar uma diferença apontada já por Stoller (1964) entre sexualidade e identificação sexual, neste caso colocando o real da segunda como subordinado à primeira.

Mesmo com uma apresentação relativamente breve do complexo debate suscitado pelas fórmulas da sexuação, a leitora e o leitor já terão notado, a essa altura, que nossa posição em relação às fórmulas da sexuação é clara: trata-se de um instrumental teórico e clínico poderosíssimo, mas que, em relação a nossos propósitos, não serve diretamente para encaminhar as delicadas questões que as teorias e os novos fenômenos de gênero colocam à psicanálise, salvo se tais encaminhamentos forem as problemáticas categorias heterocêntricas e cisnormativas de *homem* e *mulher*.

Devemos, assim, abandonar as últimas teorizações lacanianas sobre a sexuação, fiando-nos exclusiva e separadamente naquilo que dela prosperou – a saber, as noções de "não todo", "gozo fálico" e "gozo do Outro"? Talvez sim. Mas antes de jogarmos a toalha, convém nos lembrarmos da advertência do próprio Lacan em relação à apresentação formal da sexuação, em 1973:

> *Depois do que acabo de colocar para vocês no quadro, vocês poderiam crer que sabem tudo. É preciso que vocês se resguardem disso . . . Já que tomei o partido de lhes dar o suporte desta inscrição no quadro, vou comentá-la, brevemente, eu espero. Confesso a vocês que nunca a escrevi em nenhum lugar, e em nenhum lugar a preparei. Ela não me parece exemplar, senão, como de costume, para produzir mal-entendido. (Lacan, 1972-1973/1985b, p. 106, tradução modificada)*

Assim, nosso intuito será aqui o de avançar na radicalização de um ponto cego do profético mal-entendido a partir de uma última pergunta, surpreendentemente esquecida por aqueles que aproximam as fórmulas da sexuação das questões de gênero e sexualidade: quais foram seus desdobramentos posteriores ao Seminário 20? Haveria uma sexuação para além das fórmulas?

Destinos da sexuação

Discutiremos agora mais detidamente essa que consideramos a última e mais importante formulação a respeito da sexuação em Lacan. Mais importante, sublinhemos, em relação a nossos propósitos de tomar o gênero como causa da proposta que pretende buscar elementos dentro do arcabouço teórico lacaniano para pensar processos próprios à sexuação.

Em 9 de abril de 1974, pouco mais de um ano após a apresentação das tábuas da sexuação, Lacan as retoma de uma maneira sensivelmente distinta daquela que se consolidou na tradição analítica. Ao comentar o objeto pequeno *a*, diz:

> *Enfim, foi daí [do grafo do desejo] que saiu. Isso não quer dizer certamente que ele não esteja em outros lugares. Ele está em outros lugares também, ele está também no esquema* L *e depois, ele está nos quadrípodes dos discursos a que eu acreditei dever dar lugar, enfim, há alguns anos. E depois, quem sabe, talvez seja o caso de ele vir se colocar no lugar do x nas já célebres fórmulas quânticas que eu chamarei hoje assim – porque, acordando essa manhã, eu escrevi algumas notas –, que eu chamarei da sexuação. . . . o que eu evoco, enfim, é que o pequeno* a

> *venha no lugar dos x das fórmulas que eu chamo de "fórmulas quânticas da sexuação". Será que eu preciso reescrevê-las? (Lacan, 1973-1974, p. 186, tradução nossa)*

Primeira questão importante: quais seriam as implicações de colocar o objeto *a* nesse lugar que, até então, fora descrito como *para qualquer um que seja*? A partir da lógica dos quantificadores, parece muito improvável que esteja em jogo uma referência ao objeto *a* enquanto objeto causa do desejo em seu sentido clássico, como aquele que aparece como o verdadeiro Outro do sujeito – conforme atesta, por exemplo, o título do Seminário 16: *De um Outro ao outro* (Lacan, 1968-1969/2008) –, dado que os quantificadores *ao menos um* e *para todo* não se aplicariam a um *x* que seja um elemento dado, mas antes uma *variável*. Também não encontra ecos nesse seminário uma leitura que tome o *a* como a redescrição dos objetos parciais freudianos (seio, olhar, fezes e voz).

Retomemos a passagem. Quais são as referências evocadas do objeto *a*, além da que teria sido aquela da qual ele teria saído, o grafo do desejo? Uma é do, à época já vintenário, *esquema L*. Sua aparição aqui evoca surpresa, já que, desde 1959, havia sido citado apenas uma única vez, de passagem, no seminário sobre o objeto da psicanálise (Lacan, 1965-1966, p. 360), de forma inespecífica, junto ao esquema R e ao grafo. Por que tal esquema "de juventude" – que versa sobre a diferença entre (1) a relação simbólica do sujeito com o grande Outro e (2) a relação imaginária do eu com o pequeno outro –, aparentemente abandonado por Lacan como modelo aplicativo específico, voltaria à baila quase quinze anos depois de seu último uso conceitual forte, em *O desejo e sua interpretação* (Lacan, 1958-1959/2016)?

A outra menção ao objeto *a* diz respeito à teoria dos discursos. Sabemos que o objeto *a* figura ali como objeto *mais-gozar*, em uso análogo à ideia de *mais-valia* (Ambra, 2015), que pode ocupar um

dos quatro "quadrípodes", ou lugares. No entanto, Lacan não retoma essa ideia nenhuma vez ao longo do seminário, já que realiza o movimento de ligar o *mais-gozar* à sua nova teoria do gozo, e não ao objeto. Ora, a que faria referência, então, essa pontuação sobre a teoria dos discursos?

O retorno do outro

Lembremos que entre os quatro lugares dos matemas dos discursos, junto com *verdade*, *produção* e *agente* (por vezes descrito também como *semblante*), encontramos a categoria *outro*.

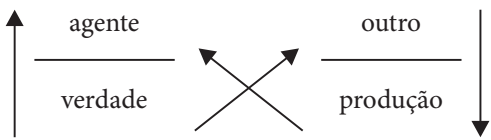


Figura 1.2 Posições nos matemas dos discursos.

Sublinhemos que, por mais que não se trate de uma intersubjetividade ingênua, criticada por Lacan desde o seu primeiro seminário, a ideia de "outro" enquanto lugar na teoria dos discursos claramente não faz referência ao grande Outro simbólico, mas sim a uma modalidade de *laço social*. Alves (2013) retoma a descrição de Quinet referente a essa teoria:

> *Quinet (2012) realiza um trabalho minucioso de análise dos outros que fazem parte dos nossos laços sociais. Há pessoas nas nossas relações que conhecemos bem, conhecemos mal ou até desconhecemos e, segundo ele, cada uma delas é um outro com o qual nos relacionamos. Em cada circunstância nós estabelecemos os laços sociais*

> *condizentes com a situação. São dois lugares distintos: o seu e o do outro, que já estão mais ou menos definidos socialmente. . . . Lacan (apud QUINET, 2012) denomina esses laços sociais de aparelhos de gozo e essa é uma forma de regular o gozo dos sujeitos numa sociedade, pois, sem essa regulação, a sociedade seria destruída. É de Freud que Lacan traz essa questão primordial da regulação social das pulsões, que se dá nessa relação em sociedade. (Alves, 2013, p. 115)*

É importante pontuar aqui que, ao contrário do que se pode supor numa primeira reflexão, o domínio social não é pensado, em Lacan, a partir do grande Outro – como o é, por exemplo, na teorização de George Mead (1934) a respeito do conceito de "outro generalizado". Ao contrário, o lócus do laço social é o pequeno outro, aquele a quem o discurso se dirige em sua concretização. Mas por quais motivos a teoria da sexuação precisaria de tal retorno a uma categoria que não figurava em sua descrição no ano anterior?

Da tábua ao dizer

Antes de continuar, frisemos duas questões que parecem imprescindíveis a uma reflexão que queira levar a teoria da sexuação realmente a sério. Uma refere-se ao fato de que a noção de "sexuação" – que se tornou muito rapidamente sinônimo das fórmulas como apresentadas na escrita dos matemas em 13 de março de 1973 – não aparece em nenhum momento nem nessa lição, nem em nenhuma outra do Seminário 20. A despeito de seu grande sucesso, essa nomeação aparece – única e exclusivamente – na lição de 9 de abril de 1974, na qual Lacan redescreve as fórmulas em outros termos e, como ele próprio afirma, avança em relação a elas. É importante que

Como nos tornamos sexuados, sexuadas ou sexuades? Por meio de um mergulho na obra de Jacques Lacan em debate com a teoria *queer*, o livro implode a fronteira entre normal e patológico e subverte as teses clássicas sobre os processos de assunção de gênero. Ao resgatar a importância do reconhecimento coletivo em psicanálise e da nomeação na estruturação psíquica, a teoria da sexuação ganha um novo capítulo: a autorização sexual como o passo que enoda a singularidade psíquica e as normas sociais. A obra apresenta não apenas as complexidades das questões de gênero, mas efetiva o exercício de uma psicanálise que dialoga com o contemporâneo, epistemologicamente renovada e politicamente implicada.

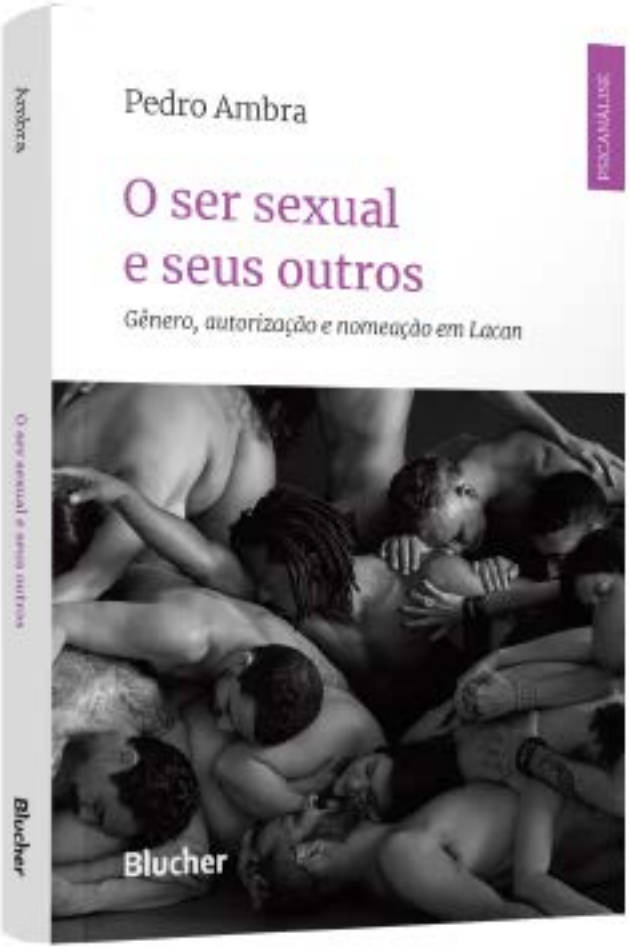
série
PSICANÁLISE CONTEMPORÂNEA
Coord. ***Flávio Ferraz***

PSICANÁLISE

ISBN 978-65-5506-180-2
9 786555 061802

www.blucher.com.br

Blucher



Clique aqui e:

VEJA NA LOJA

O ser sexual e seus outros

Gênero, autorização e nomeação em Lacan

Pedro Ambra

ISBN: 9786555061802
Páginas: 512
Formato: 21 x 14 cm
Ano de Publicação: 2022