

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

PATRICIA DE CAMPOS MOURA

**A ÉTICA DO FEMININO EM LACAN:
UMA CONTRIBUIÇÃO À ÉTICA DO DESEJO**

SÃO PAULO

2022

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

PATRICIA DE CAMPOS MOURA

**A ÉTICA DO FEMININO EM LACAN:
UMA CONTRIBUIÇÃO À ÉTICA DO DESEJO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

Linha de pesquisa: Investigações em Psicanálise.
Orientador: Prof. Dr. Christian Ingo Lenz Dunker.

SÃO PAULO

2022

AGRADECIMENTOS

Ao Christian, meu orientador, pelo trabalho incansável com e pela psicanálise. Por me dar liberdade e confiar mesmo quando parecia discordar. Muito obrigada!

À Michele Faria, outra trabalhadora incansável. Como sua generosidade faz diferença na minha clínica! Agradeço pela formação e, agora, pela leitura.

À Clarissa Metzger, por aceitar participar dessa pesquisa de modo tão gentil e cuidadoso. O trabalho no seu livro foi uma inspiração para essa pesquisa.

Ao Ivan Estevão, agradeço por aceitar ser nosso mais um, por nos acolher em seu consultório para discutirmos a ética e a falta dela, por participar da minha Qualificação e fazer diferença ao longo desta pesquisa.

Aos colegas do grupo de orientação, Rafael Lima e ao Rafael Cossi pelas pesquisas excelentes e por toparem ficar de retaguarda. À Dani Smid, pelo carinho e delicadeza. Ao Augusto Ismerim por além de tão bom pesquisador ser pessoa tão querida. A Lu Guarreschi pela disposição. Ao Rodrigo Gonsalves pela disponibilidade. À Pri David, sua companhia tornou essa trajetória mais leve. Ao João Victor Santos, João Pedro, Renata Bazzo, Beth Brose, Hugo Lana e todas as boas companhias que encontrei por aqui.

Aos colegas do LATESFIP, pelas boas trocas.

Agradeço à minha família. Aos meus amigos. E aos médicos que me trouxeram até aqui. A vocês agradeço em um lugar muito além desta pesquisa.

À CAPES, pelo apoio concedido.

De tudo que é nego torto
Do mangue, do cais, do porto
Ela já foi namorada
O seu corpo é dos errantes
Dos cegos, dos retirantes
É de quem não tem mais nada
Dá-se assim desde menina
Na garagem, na cantina
Atrás do tanque, no mato
É a rainha dos detentos
Das loucas, dos lazarentos
Dos moleques do internato
E também vai amiúde
Com os velinhos sem saúde
E as viúvas sem porvir
Ela é um poço de bondade
E é por isso que a cidade
Vive sempre a repetir

Joga pedra na Geni
Joga pedra na Geni
Ela é feita pra apanhar
Ela é boa de cuspir
Ela dá pra qualquer um
Maldita Geni

Um dia surgiu, brilhante
Entre as nuvens, flutuante
Um enorme zepelim
Pairou sobre os edifícios
Abriu dois mil orifícios
Com dois mil canhões assim
A cidade apavorada
Se quedou paralisada
Pronta pra virar geléia
Mas do zepelim gigante
Desceu o seu comandante
Dizendo: Mudei de idéia
Quando vi nesta cidade
Tanto horror e iniquidade
Resolvi tudo explodir
Mas posso evitar o drama
Se aquela formosa dama
Esta noite me servir

Essa dama era Geni
Mas não pode ser Geni
Ela é feita pra apanhar
Ela é boa de cuspir
Ela dá pra qualquer um
Maldita Geni
Mas de fato, logo ela
Tão coitada, tão singela
Cativara o forasteiro
O guerreiro tão vistoso
Tão temido e poderoso
Era dela prisioneiro
Acontece que a donzela
E isso era segredo dela
Também tinha seus caprichos

E a deitar com homem tão nobre
Tão cheirando a brilho e a cobre
Preferia amar com os bichos
Ao ouvir tal heresia
A cidade em romaria
Foi beijar a sua mão
O prefeito de joelhos
O bispo de olhos vermelhos
E o banqueiro com um milhão

Vai com ele, vai Geni
Vai com ele, vai Geni
Você pode nos salvar
Você vai nos redimir
Você dá pra qualquer um
Bendita Geni

Foram tantos os pedidos
Tão sinceros, tão sentidos
Que ela dominou seu asco
Nessa noite lancinante
Entregou-se a tal amante
Como quem dá-se ao carrasco
Ele fez tanta sujeira
Lambuzou-se a noite inteira
Até ficar saciado
E nem bem amanhecia
Partiu numa nuvem fria
Com seu zepelim prateado
Num suspiro aliviado
Ela se virou de lado
E tentou até sorrir
Mas logo raiou o dia
E a cidade em cantoria
Não deixou ela dormir

Joga pedra na Geni
Joga bosta na Geni
Ela é feita pra apanhar
Ela é boa de cuspir
Ela dá pra qualquer um
Maldita Geni

Chico Buarque, *Geni e o Zepelin*, música cantada na peça “Ópera do Malandro”(1978) pela personagem Genivaldo, um travesti que responde pelo nome de Geni.

RESUMO

Esta pesquisa parte de uma afirmação lateral de Lacan no Seminário XX: *Mais, ainda* sobre a possibilidade de *reescrever* seu Seminário VII: *A ética da psicanálise*. Buscamos apreender o sentido tácito por sob esta afirmação. Nossa hipótese é a de que o possível engajamento ético presente no SXX relaciona-se à possibilidade de uma articulação da demarcação lógica do gozo para além do gozo fálico, estabelecida nesse momento do seu ensino por uma repartição em duas modalidades distintas, o fálico e o outro, suplementar, situado do lado feminino e definido por uma lógica contingente. Para isso, optamos por uma leitura aproximativa e comparativa dos dois seminários aqui estudados, bem como por acompanhar, ao longo do ensino lacaniano, as mudanças que ocorrem entre eles na noção de gozo. Essa nova formulação sobre o gozo, possibilita à Lacan em 1972-73 uma elaboração sobre o feminino que ele não tinha como dispor na época do *Seminário da Ética*. Embora, como também procuramos destacar aqui, o feminino já estivesse presente no Seminário de 1959-60, ainda que de forma difusa. É desta articulação, que defendemos ser possível *reextrair*, no próprio autor, o que aqui denominamos *ética do feminino* que, longe de romper com a *ética do desejo* proposta por ele, a suplementaria.

Palavras chaves: Ética, desejo, gozo, contingência e feminino

ABSTRACT

This research starts from a lateral statement by Lacan in Seminar XX: More, still about the possibility of rewriting his Seminar VII: The ethics of psychoanalysis. We seek to apprehend the tacit meaning behind this statement. Our hypothesis is that the possible ethical engagement present in the SXX is related to the possibility of an articulation of the logical demarcation of jouissance beyond the phallic jouissance, established at this moment of its teaching by a division into two distinct modalities, the phallic and the phallic. the other, supplementary, situated on the feminine side and defined by a contingent logic. As a methodology, we opted for an approximate and comparative reading of the two seminars studied here, as well as for following, throughout the Lacanian teaching, the changes that occur between them in the notion of jouissance. This new formulation on jouissance makes it possible for Lacan in 1972-73 to elaborate on the feminine that he could not have at the time of the Ethics Seminar. Although, as we have also tried to highlight here, the feminine was already present in the Seminar of 1959-60, albeit in a diffuse way. It is from this articulation that we argue that it is possible to re-extract, in the author himself, what we here call the ethics of the feminine which, far from breaking with the ethics of desire proposed by him, would supplement it.

RESUMEN

Esta investigación parte de una afirmación lateral de Lacan en el Seminario XX: Más, todavía sobre la posibilidad de reescribir su Seminario VII: La ética del psicoanálisis. Buscamos aprehender el significado tácito detrás de esta declaración. Nuestra hipótesis es que el posible compromiso ético presente en el SXX está relacionado con la posibilidad de una articulación de la demarcación lógica del goce más allá del goce fálico, establecida en este momento de su enseñanza por una división en dos modalidades distintas, la fálica y la fálico, el otro, suplementario, situado en el lado femenino y definido por una lógica contingente. Como metodología, optamos por una lectura aproximada y comparativa de los dos seminarios aquí estudiados, así como por seguir, a lo largo de la enseñanza lacaniana, los cambios que se producen entre ellos en la noción de goce. Esta nueva formulación sobre el goce posibilita que Lacan en 1972-73 elabore sobre lo femenino que no podía tener en la época del Seminario de Ética. Aunque, como también hemos querido subrayar aquí, lo femenino ya estaba presente en el Seminario del 1959-60, aunque de forma difusa. Es de esta articulación que sostenemos que es posible re-extraer, en el propio autor, lo que aquí llamamos la ética de lo femenino que, lejos de romper con la ética del deseo propuesta por él, la complementaría.

Sumário

| | |
|---|-----|
| Introdução..... | 10 |
| 1. O Seminário VII: A Ética Da Psicanálise..... | 19 |
| 1.1 As figuras do negativo no seminário da Ética..... | 24 |
| 1.1.1 Das Ding..... | 26 |
| 1.1.2 O amor cortês..... | 29 |
| 1.1.3 Criação..... | 31 |
| 2 A Relação Entre Lei Moral E Gozo No Seminário VII: Kant Com Sade..... | 35 |
| 3. A Ética Trágica De Lacan..... | 47 |
| 3.1 A relação entre desejo e morte no seminário VII..... | 50 |
| 3.2 A segunda morte..... | 53 |
| 3.3 O belo ou entre o desejo e a morte..... | 55 |
| 3.4 Desamparo: a morte e o fim de análise..... | 58 |
| 4. A Noção De Gozo E Sua Relação Com A Ética..... | 62 |
| 4.1 Um breve histórico..... | 67 |
| 4.2 Sobre a relação entre gozo e falo no ensino de Lacan..... | 73 |
| 4.3 Do SVII ao XX: entre o gozo impossível e o gozo feminino..... | 79 |
| 5. Sobre O Feminino No Seminário XX..... | 88 |
| 5.1 A sexuação e o gozo feminino..... | 94 |
| 5.2 Mais, ainda. Outras atribuições do feminino: o amor, o saber e a verdade..... | 100 |
| 6. Discussão e Considerações Finais..... | 105 |
| Referências..... | 114 |

Introdução

A formulação de uma ética é uma das maiores e mais inovadoras contribuições de Lacan à psicanálise. Em seu seminário *A Ética da psicanálise*¹ de 1959-60 ele a problematiza pela via do desejo - definido como o universo da falta; e coloca em questão as éticas tradicionais. Retomando o debate sobre o tema desde a ética aristotélica até a formulação da vontade autônoma kantiana, passando pelo utilitarismo de Bentham e pela máxima sadéana do gozo absoluto, Lacan se propõe a tarefa de contrapô-los ao campo da falta. Não se trata, como veremos no decorrer deste trabalho, de uma falta entendida como necessidade sanável pela maturação ou desenvolvimento, mas sobretudo daquilo que Lacan nomeia como falta simbólica; o que ela traz é a relação do sujeito com a dimensão que organiza seu gozo. Ao assentir à Lei que o Outro introduz, o sujeito se inscreve como castrado no laço social interditando-se o acesso ao gozo.

No entanto, apesar da enorme contribuição que por sua originalidade, a ética lacaniana oferece à psicanálise, há também problemas em sua recepção entre diversos comentadores, como Miller (2005), Safatle (2006), Grosrichard (1990), Lutterbach-Holck (2000), Guyomard (1996) e Guimarães (2005). Apenas a título de antecipação, trata-se, na maioria deles, de uma crítica à subjetivação da falta e do reconhecimento intersubjetivo de um desejo pensado por Lacan, como desejo puro - que o levaria a perder as condições para estabelecer distinções claras entre final de análise e perversão. Mas, principalmente, e esse é o ponto que nos interessa reter, um problema daí derivado: a ética tal qual apresentada por Lacan, estaria atada a um excesso de tragicidade, deixando-nos um tanto sem saída para defendê-la em sua aplicabilidade teórica e clínica. Pretendemos mostrar em nossa pesquisa que embora a sua ética do desejo seja sim uma ética trágica, não se pode afirmar que isto seja apenas problemático; antes é fundamental entender o que visava Lacan ao eleger a tragédia grega em sua busca de uma formulação que a diferisse e o que essa construção nos contribui a pensar clinicamente, e o que nos dificulta.

No entanto, ao propor em 1959-60 essa crítica ao discurso ético vigente, não se

¹ Seminário livro 7: A ética da psicanálise (LACAN, 1959-1960). Daqui para frente apenas SVII.

pode dizer que o trabalho de Lacan se encontre concluído. Ao contrário, ao longo de todo seu ensino ele se empenha na busca de construir recursos lógicos que possibilitem a abordagem da experiência psicanalítica de modo inteligível, sem exclusão do que nela existe de paradoxal, ou mesmo de irracional. Trata-se de circunscrever aquilo que desafia a formalização lógica em seus próprios limites. É preciso, então, considerar também o conhecido momento de viragem na racionalidade clínica que o Seminário VII representa, justamente por Lacan não conseguir mais operar com a dicotomia estrita entre imaginário e simbólico e o conceito de real ganhar força. Real, que nesse momento do seu ensino entra em cena através de das Ding.

De acordo com Safatle (2009), a partir de 1960, Lacan começa a rever algumas de suas posições centrais, principalmente após o seminário sobre a Ética, insistindo cada vez mais na necessidade de pensar a psicanálise a partir de uma "crítica da intersubjetividade" (2009, p. 60). Aos poucos, Lacan passará a privilegiar seus próprios conceitos e processos, assim como a confrontação com o pensamento formal e a análise do discurso. Para Safatle, ao abandonar seu programa de fundamentar a psicanálise a partir de uma ideia de intersubjetividade, Lacan precisou repensar os próprios fundamentos da prática analítica, criar novos conceitos e estabelecer uma nova direção para o fim de análise; passagem do impasse da formalização para a formalização do impasse. Embora para o autor, Lacan nunca tenha dito claramente a razão desta mudança de perspectiva, ele justamente defende que tal fracasso esteja atrelado a questão do desejo puro, final de análise e perversão:

Várias são as estratégias para explicar tal fracasso. Uma delas consiste em mostrar como, através dessa compreensão da análise como processo de subjetivação da falta e de reconhecimento intersubjetivo de um desejo pensado como desejo puro, Lacan perdia as condições para estabelecer distinções claras entre final de análise e perversão. Esse era o verdadeiro sentido de textos maiores de *Kant com Sade* e o seminário sobre *A Ética da Psicanálise*. (SAFATLE, 2009, p. 63)

Em Guimarães (2005), encontramos outra crítica. O comentário de Lacan sobre a dimensão trágica da experiência psicanalítica, seria um problema repleto de consequências. Para ele, nesse momento, Lacan sugere que aquilo que se pode observar em Antígona seria análogo ao final de análise. Essa associação entre desejo e tragédia, com soluções heróicas, se mostraria problemática por seu desfecho mortal, e, conseqüentemente inapropriada como possível horizonte a ser buscado por uma ética. Ao denominar o desejo de Antígona, puro desejo de morte, Lacan o teria transformado em um desejo idealizado, o que ao seu ver, seria desastroso; “podendo até ser confundido com uma apologia ao suicídio”² (GUIMARÃES, 2005, p. 123). Podemos identificar o motivo desta crítica, nas próprias palavras de Lacan:

Antígona leva até o limite a efetivação do que se pode chamar de desejo puro, o puro e simples desejo de morte como tal. Esse desejo, ela o encarna. (SVII, p. 333)

E ainda:

(...) a função do desejo deve permanecer numa relação fundamental com a morte. Coloco a questão - o término da análise, o verdadeiro, quero dizer aquele que prepara a tornar analista, não deve ela em seu termo confrontar aquele que a ela se submeteu à realidade da condição humana? (SVII, p. 356)

Outros importantes comentadores reconheceram, como traço das leituras filosóficas modernas, interpretações especulativas e uma transformação problemática do personagem trágico em herói:

Autores como Philippe Lacoue-Labarthe e Jacques Taminiaux reúnem dados importantes para definir a teoria filosófica do trágico ou, ainda, para caracterizar o que poderíamos chamar de o trágico moderno. Ambos agrupam uma série de autores da filosofia que teriam estabelecido uma apropriação metafísica da tragédia. Taminiaux, por exemplo, afirma que as leituras de Shiller a Heidegger, incluindo quase todos os filósofos modernos, e até Nietzsche (com a única exceção de Holderlin), teriam caído nesse modelo de interpretação. Já Lacoue-Labarthe, que tem uma acurada percepção do projeto ético lacaniano e que também é capaz de nos informar sobre as consequências filosóficas do comentário sobre a tragédia, inclui Lacan entre esses autores. (GUIMARÃES, 2005, p. 121)

² Embora não concordemos com essa interpretação, ela encontra subsídios em Guyomard, Patrick. *O gozo do trágico: Antígona, Lacan e o desejo do analista*.

Ainda que a mudança da formalização solucione determinados impasses em seu ensino, Lacan nunca desenvolveu uma outra versão sobre sua ética, mas a retomou, lateralmente, em seu seminário Mais, ainda³ de 1972-1973. É daqui que partimos em nossa pesquisa: a tentativa de compreender o que teria levado Lacan, em seu Seminário XX, a retomar, ainda que de forma tangencial, o tema da ética.

Começamos este trabalho sobre a Ética da psicanálise citando Lacan em 1972-73 em seu seminário Mais, ainda: “Me aconteceu não publicar A Ética da Psicanálise. (...) Com o tempo aprendi que podia dizer sobre isso um pouco mais”. (LACAN, SXX, p. 9)⁴

E ainda:

Mesmo assim, aquele seminário não era nada mau, todo ele serve. (...) É talvez hoje, de todos os seminários que algum outro deve publicar, o único que eu mesmo reescreveria, e do qual eu faria um escrito.” (LACAN, SXX, p. 59)⁵

Sabemos que entre o seminário VII e o seminário XX há movimentos epistemológicos no ensino lacaniano que indicam mudanças de perspectiva; dado nosso recorte, elegeremos aqueles que mais diretamente falam ao nosso tema. Interessa-nos particularmente, aquilo que podemos chamar de um certo 'engajamento ético' do seminário Mais, Ainda (1972-73). Se o próprio Lacan afirma no seminário XX, treze anos depois de sua formulação da ética, que o reescreveria, e se ele só faz tal afirmação a propósito deste seminário, nos parece pertinente o esforço desta pesquisa em hipotetizar

³ Seminário, livro 20: Mais, ainda (LACAN, 1972-1973). Daqui para frente apenas SXX.

⁴ Il m'est arrivé de ne pas publier l'Éthique de la psychanalyse . En ce temps-là c'était une forme chez moi de la politesse : « après vous, j'vous en prie », « j'vous en pire », « passez donc les... » « 'près vous... ». Avec le temps, j'ai pris l'habitude de m'apercevoir qu'après tout je pouvais en dire un peu plus. Et puis je me suis aperçu que ce qui constituait mon cheminement c'était quelque chose de l'ordre du « je n'en veux rien savoir ! ». C'est sans doute ce qui aussi, avec le temps, fait que - encore - je suis là, et que vous aussi vous êtes là, je m'en étonne toujours, encore ! (Staferla, SXX, Encore, 21 Novembre 1972).

⁵ J'aurais fait, moi, plouf! Et puis « L'éthique de la psychanalyse » aurait surnagé. Voilà un exemple - vous savez, il faut prendre les choses toujours au plus près - un exemple de ceci que le calcul ne suffit pas. Parce que, parce que moi j'ai empêché cette Éthique de la psychanalyse de paraître ! Je m'y suis refusé simplement, à partir de l'idée que - mon Dieu - les gens qui ne veulent pas de moi, moi je ne cherche pas à les convaincre. Il ne faut pas convaincre : le propre de la psychanalyse, c'est de ne pas vaincre, con ou pas ! [Rires] C'était quand même un séminaire pas mal du tout ! [Rires]

o que ele atribui ser o sentido desse reescrito. Notemos a interessante e pouco ressaltada associação entre ética e feminino que encontramos em seu seminário XX:

Eu disse que refarei a Ética da psicanálise, mas é porque eu a reextraio.(p.63) Essa reextração, ele relaciona com “esse negócio da relação sexual (...) é justamente do lado das damas, na medida em que é da elaboração do não-todo que se trata de romper o caminho. É meu verdadeiro tema deste ano, por trás desse *Mais, ainda*, e é um dos sentidos do meu título. Talvez assim eu chegue a fazer aparecer algo de novo sobre a sexualidade feminina. (LACAN, SXX, p. 64)

É desta articulação que trataremos no segundo momento desta pesquisa, ao trabalharmos com os conceitos do seminário *Mais, ainda*, especialmente o gozo, mas também com a sexuação e o amor. Veremos que Lacan tem nele - acreditamos que como diferencial - uma formulação sobre a questão do feminino que ainda não havia em seu seminário sobre a ética.

Antes, porém, em um primeiro momento, pretendemos demonstrar o desenvolvimento sobre as figuras do negativo no seminário VII que corroboram para a reconhecida característica da ética do desejo de ser uma ética eminentemente negativa, conceitos que encontram um possível correlato no seminário XX. Do mesmo modo, há um desenvolvimento sobre o gozo no seminário VII e outro, bastante diferente, no seminário XX. Objetivamos, como detalharemos a seguir, mostrar a pertinência de se tomar a noção de gozo para operar esse deslocamento da ética. Lembremos que a noção de gozo, extensa e heterogênea, começa a ser elaborada por Lacan justamente no seminário da ética, sofre diversas mudanças ao longo do seu ensino e encontra uma proposição final justamente no seminário XX.

No entanto, não há no seminário VII um desenvolvimento sobre o feminino, embora, como procuraremos explicitar, ele já esteja aí presente. Esse é o ponto que nos interessa destacar - em nossa hipótese -, sua presença quase que intuitiva, como que faltasse a Lacan justamente desenvolve-lo. E como o feminino aparece no seminário da

Ética? A mãe como a Coisa - objeto perdido desde sempre, impossível de ser reencontrado. A dama do amor cortês - a mulher idealizada, esvaziada de toda substância e, portanto, inatingível e, por fim, Antígona, a heroína trágica que em ato escolhe a morte. Ou seja, podemos afirmar que o feminino atravessa todo seminário da ética, quase como fazendo 'fundo' ao que aqui denominamos figuras do negativo.

Como metodologia, na primeira parte da pesquisa, enquanto propomos uma leitura do seminário da ética, procuraremos sublinhar que o feminino aparece em passant, solto, sem articulação própria. Essa articulação virá justamente no seminário XX e é dela que, pensamos, poderemos extrair uma contribuição possível à ética trágica. A fim de nos mantermos fieis ao modo como o feminino aparece no seminário da ética, utilizaremos a estratégia de marcar em *itálico* o texto, para chamar a atenção do leitor à sua manifestação. A explicitação desse modo de descrição do feminino no seminário VII norteia a elaboração da primeira parte da pesquisa.

Nosso método consistirá, então, principalmente na análise aproximativa e comparativa dos seminários VII e XX de Lacan, conforme o eixo conceitual descrito acima. Embora Lacan jamais tenha, de fato, realizado a tarefa de reescrever seu seminário sobre a ética, sua afirmação nos sugere o reconhecimento de uma mudança e de uma reorientação expressivas. Nesta perspectiva, investigaremos qual cenário teórico permeia tal afirmação; quais conceitos já estavam postos na construção de sua ética que podem ser pensados com o auxílio dos desenvolvimentos posteriores do pensamento do autor. Trata-se de entender o que essa ética contempla, suas repercussões, seu alcance e quais suas limitações.

Será necessário, primeiramente, examinar de modo mais cuidadoso esse arsenal conceitual formulado pelo autor, buscando explicitar o que o autor compreendia em 1959-60, como desejo, real, gozo e morte, para então relaciona-los com a formulação de sua

ética. Estabeleceremos assim, um diálogo com essas proposições do seminário VII, buscando apreender de que maneira este projeto lacaniano se vê, talvez por uma necessidade interna, diante da necessidade de uma reformulação, em larga medida tributária daquilo que podemos chamar de um deslocamento do foco no universal da estrutura para um foco no particular de cada posição de gozo. Pretendemos seguir o fio do desenvolvimento do tema em Lacan, em seus interlocutores e comentadores, a fim de contribuir com mais um passo, com implicações para a própria ética da psicanálise. Poderemos, então, compreender o sentido que a ética poderia assumir a partir daí.

Para alcançar tal objetivo, pretendemos trabalhar a hipótese de que o possível reencaminhamento presente no seminário de 1972-73 relaciona-se à possibilidade de uma articulação da demarcação lógica do gozo para além do gozo fálico, ponto que até então já havia sido percorrido em seu ensino. Diferentemente do percurso até ali, nesse momento Lacan propõe uma outra modalidade de gozo, articulada do lado feminino, com uma lógica que se define pelo não-todo e reparte o campo do gozo em modos distintos. Será dessa nova formulação do gozo, e sua correlação com a dimensão ética das formulações lacanianas, que nos ocuparemos no segundo momento desta pesquisa. Encontramos pouco material que faz essa apreciação entre os modos de gozo como uma possível mudança de perspectiva, capaz de nos auxiliar a atribuir ao seminário XX um certo 'engajamento ético'⁶, e nenhum que pense o desenvolvimento do feminino como uma possível solução para os impasses da ética, o que, acreditamos, justifica a relevância de nossa pesquisa.

Os capítulos iniciais apresentarão a ética do SVII e sua possível vinculação à questão do feminino. Esta primeira parte da pesquisa propõe três recortes de leitura que contemplam os conceitos-chaves citados. No primeiro capítulo, A ética da psicanálise,

⁶ Em especial artigo de Bispo e Couto (2011), *Ética da psicanálise e modalidades de gozo: considerações sobre o Seminário 7 e o Seminário 20 de Jacques Lacan*.

buscaremos contextualizar e fundamentar o seminário VII de Lacan, bem como sua recepção pelos comentadores. Pretendemos demonstrar que o negativo é o operador deste seminário e suas consequências no desenvolvimento da ética lacaniana. Deste modo, passaremos pelas seguintes figuras do negativo especialmente relevantes para a pesquisa: das Ding, amor cortês e pelo conceito de criação. O capítulo seguinte, Kant com Sade, será destinado a demonstrar a relação do gozo com a ética no seminário VII, fundamental para preparar a discussão com a mudança deste mesmo conceito apresentada no seminário XX. O terceiro capítulo, A ética trágica de Lacan tratará da relação entre desejo, morte e ética; de um modo um pouco distinto dos comentadores que o criticam. Para tanto, buscaremos entender o uso que o autor faz da tragédia; o que ele nomeia de segunda morte; e, trazendo para uma perspectiva clínica, discutiremos a relevância disto para a análise, especialmente com seu final. Em todos esses capítulos, buscaremos apreender o feminino, destacá-lo enquanto outros conceitos estão sendo tratados, em primeiro plano, por Lacan.

A segunda parte de nossa pesquisa, tem dois movimentos. O primeiro deles, A noção de gozo e sua relação com a ética dedicado a contextualização e reconstrução da noção do conceito de gozo ao longo do ensino de Lacan. Cabe ressaltar, por não ser nosso tema central e pelas próprias limitações inerentes à pesquisa, trata-se de uma leitura feita principalmente, através de comentadores que se debruçaram sobre a noção e que são pertinentes à nossa investigação. Nosso objetivo, neste capítulo, muito longe de esgotá-lo, e considerando que elegemos as mudanças na noção de gozo como operador central - é o de propor uma leitura horizontal que possibilite demonstrar o deslocamento desta noção entre os seminários aqui estudados. Pensamos que assim obtemos um ganho além do que a comparação apenas dos dois seminários, no que se refere ao gozo, poderia nos proporcionar. Entendemos que se optássemos apenas pela análise comparativa, não

teríamos como apreender o que acontece entre eles, deste modo, conseguimos melhor demonstrar nossa hipótese, trabalhada mais cuidadosamente na leitura do seminário XX.

Por fim, no capítulo Sobre o feminino no SXX, objetivamos apreender que feminino é esse que Lacan apresenta no SXX. Em que ele difere do feminino do SVII? Como consequência, pretendemos tratar desse contexto onde buscamos afirmar que a reextração da ética da psicanálise citada por Lacan pode derivar, como queremos demonstrar, de sua repartição do gozo em duas modalidades no SXX.

Há um deslocamento sensível do sentido das três noções trabalhadas pela primeira parte de nosso estudo: o negativo, o gozo e a tragédia. Ou seja, três questões norteiam essa segunda parte da pesquisa, o modo pelo qual o gozo não-todo 'responderia' ao gozo da transgressão; como o gozo feminino, atado a um certo excesso, se relaciona a uma ética que tem como operador central o negativo; e, por fim, como uma possível ética do feminino poderia contribuir para uma ética trágica.

1. O Seminário VII: A Ética Da Psicanálise

Antes do seminário sobre a ética, proferido em 1959-60, Lacan constrói a estrutura do campo do Outro, e transcorre amplamente sobre o imaginário e o simbólico. Critica a degradação na teoria e na clínica dos conceitos freudianos, principalmente na tradição anglo saxônica, e anuncia sua ruptura com essa perspectiva na conferência de junho de 1953⁷ para retomar a leitura de Freud desde os três registros: simbólico, imaginário e real. Grosso modo, ele trabalhará fundamentalmente o simbólico e o imaginário. Porém, como veremos a seguir, a partir do seminário da ética, a orientação, girará em direção ao real, que aparecerá de modo eminentemente negativo. Nesse momento de seu ensino, aparecerá por meio da associação que se estabelece entre ele, o impossível e a morte.

No decorrer de nossa pesquisa, acompanharemos que ao tratar da questão da ética psicanalítica, Lacan dedica-se a problematizá-la tendo como ponto de partida a análise da ideia aristotélica de um Bem Supremo, e propõe uma releitura dos textos freudianos *Projeto para uma Psicologia Científica*, de 1895 e *O Mal Estar na Civilização*, de 1929-30, a partir de uma perspectiva ética. Nas palavras de Lacan:

O que se reúne sob esse termo de ética da psicanálise permitir-nos-á, mais do que qualquer outro domínio, colocar à prova as categorias através das quais, naquilo em que lhes ensino, acredito dar-lhes o instrumento mais apropriado para salientar o que a obra de Freud e a experiência da psicanálise que dela decorre trazem-nos de novo. (SVII, p. 11)

A novidade freudiana é para Lacan, algo “muito geral e muito particular” (SVII, p.11), geral na medida em que nossa situação atual não nos permite discernir o que significa a obra coletiva na qual estamos inseridos, e particular, na medida em que, em nosso trabalho cotidiano, temos que responder à demanda do paciente conservando uma

⁷ De acordo com Rajchman apud Chaves (2006), nessa época tratava-se da guerra da Argélia e do "idealismo político que ela trazia em si" (RAJCHMAN, 1993, p. 39). Foi também um momento "dramático para Lacan, e para a psicanálise na França, depois do famoso Discurso proferido em Roma seis anos antes, que se transformara numa espécie de manifesto da cisão analítica"(p. 39). Ainda segundo Rajchman, no seminário 7, Lacan apresenta Freud como uma espécie de herói, que teria revolucionado ao nos ensinar em seu *Mal estar na Civilização*, que para esse mal-estar não existia salvação nem reconciliação.

severa disciplina para não adulterar-lhe o sentido inconsciente. A esta altura, menciona não ter sido por acaso que ele escolheu o termo *ética* ao invés do termo *moral*. Ainda que, segundo ele, nos seja impossível desconhecer que estamos mergulhados nos problemas morais propriamente ditos (SVII, p. 12). Vemos assim sintetizado, que a sua formulação de uma ética própria à psicanálise, parte desde o início relacionada com o fazer do analista.

Para Lacan, a problemática do inconsciente é indissociável da problemática da ética; em causa, a relação do sujeito ao Outro, os bens, os meios e os fins. Para tanto propõe uma outra lógica e retoma o Projeto para uma psicologia científica (1895), um dos textos mais “biológicos” de Freud, como um texto ético. O que Lacan está tentando desde aqui e desenvolverá mais à frente em seu ensino, especialmente no seminário sobre Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964), é entender o inconsciente como uma afecção de natureza ética⁸; ético em função do sujeito, do desejo. É preciso reiterar aqui a inovação e a importância que tal proposição apresenta.

Ao longo desse seu seminário, Lacan interroga que ética precisamos para pensar o ser humano como um ser cuja essência é o desejo. Como pensar um ato ético, a partir do fato que é nosso desejo que nos define? Não mais a referência familiar, religiosa, política, cultural, mas o desejo - o que nos leva a uma série de desdobramentos – especialmente clínicos. Historicamente, essas questões se tornam mais presentes na Modernidade, os antigos, grosso modo, não tinham uma noção de sujeito. Na Modernidade, o ser humano passa a ter que se haver com a indeterminação da sua vontade, com um certo estranhamento em relação a si mesmo: sujeito dividido pela linguagem, pelo desejo, entre saber e verdade, enunciado e enunciação. Se a psicanálise sempre se propôs a lidar com o recalque e seus efeitos, isso só foi possível porque Freud

⁸ “O estatuto do inconsciente, que eu lhes indico tão frágil no plano ôntico, é ético.” (LACAN, SXI, p. 40).

buscou evidenciar o desejo do sujeito, levando a análise de forma a se opor à moral e aos ideais. Podemos dizer então que ainda que Lacan empreenda uma discussão inédita, é a partir de Freud que ele o faz.

Como dissemos, o autor situará a ética da psicanálise de modo bastante diferente da tradição filosófica vigente, ainda que servindo-se dela para sua elaboração. Ele afirmará que, a partir de Freud, a prática psicanalítica orientada pelo desejo não poderá conceber a ética como um ideal universalizável, mas com o real da experiência psicanalítica:

Por mais de uma vez, na época em que eu falava do simbólico e do imaginário e de sua interação recíproca, algum dentre vocês se perguntaram o que era no fim das contas, o real. Pois bem, coisa curiosa para o pensamento sumário que pensaria que toda exploração da ética devem incidir sobre o domínio do ideal, se não do irreal, iremos, pelo contrário, ao inverso, no sentido de uma aprofundamento da noção de real. A questão ética, uma vez que a posição de Freud nos faz progredir nesse domínio, articula-se por meio de uma orientação do referenciamento do homem em relação ao real. (LACAN, SVII, p. 22)

Ou seja, Lacan subverte a noção de ética vigente na Filosofia e na própria prática psicanalítica. De acordo com Metzger (2017):

A ética proposta por Lacan diverge em um ponto pelo menos de toda a tradição filosófica: No centro da ética da psicanálise encontra-se algo de eminentemente não ético - ou para além da ética ou indiferente ela: Das Ding. Neste sentido, a psicanálise reconhece no centro de sua ética a barbárie do real. (METXGER, 2017, p. 106)

Na introdução que Lacan faz ao seu ensino da ética, há uma pergunta que nos chama a atenção, posto que em consonância com nossa pesquisa. Ele se questiona porque a análise, que forneceu uma mudança de perspectiva sobre o amor, não foi mais longe na investigação de uma erótica. (SVII, p. 20). E responde:

A esse respeito, o que sei ter sido colocado na ordem do dia nossa próximo congresso, *a sexualidade feminina*⁹, é um dos sinais dos mais

⁹ grifo nosso.

patentes, na evolução da análise, da carência que designo no sentido de uma tal elaboração. (...) Freud lhe diz algo sobre isso - Depois de uns trinta anos de experiência e reflexão sobre o qual fico sem poder dar resposta, e que é - Was will das Weib? O que quer uma mulher? Muito precisamente - O que ela deseja? - o termo will, nessa expressão podendo ter esse sentido na língua alemã. (LACAN, SVII, p. 20) ¹⁰

E termina a introdução de seu ensino deste ano, afirmando que algo permanece em aberto, algo que nos levaria a desistir de qualquer inovação no âmbito da ética:

Alguma coisa, certamente, deverá permanecer aberta no que se refere ao ponto que ocupamos na evolução da erótica e do tratamento a fornecer, não mais a fulano ou sicrano, mas à civilização e seu mal estar. Devemos fazer o luto de toda e qualquer inovação efetiva no âmbito da ética - e até um certo ponto poder-se-ia dizer que algum sinal disso se encontra no fato de que não fomos nem mesmo capazes, após todo o nosso progresso teórico, de originar uma nova perversão. (LACAN, SVII, p. 26)

Mas antes de conseguirmos nos aprofundar em um possível significado de tais proposições, vamos acompanhar o percurso de Lacan. Ele inicia seu seminário VII propondo um programa que parte da noção da falta, - do desejo enquanto falta conforme ele havia trabalhado em seu seminário anterior, onde o valor de uma coisa é sua desejabilidade (SVII, p. 26). “É aí que as fórmulas da fantasia, que lhes forneci no ano passado, atingem seu alcance, e que a noção do desejo como desejo do Outro adquire todo seu peso.” (SVII, p. 25) "Encontramos assim a característica essencial do desejo: desejo de desejo” (SVII, p. 26).

No entanto, essa concepção de desejo irá apresentar problemas na recepção entre os comentadores (além daquela que já apontamos com Safatle), sobre a dificuldade de se estabelecer distinções claras entre final de análise e perversão:

Mas como sustentar a ideia de que o desejo do homem é o desejo do Outro, como recolocar a questão de um desejo de desejo, desejo puro, quando o *SVI* apontava para o papel fundamental que o objeto do fantasma abria junto ao desejo? E, ainda pior, quando o *SVII* explicitou

¹⁰ Lacan retoma exatamente essa colocação no seminário XX, adicionando uma certa “censura” a Freud: “Agora, o outro lado. O que eu abordo este ano é o que Freud deixou expressamente de lado, o *Was Will das Weib? O que quer uma mulher?* (SXX, p.86). Retomaremos isso na segunda parte da pesquisa.

das Ding como objeto causa do desejo, em sua versão real de furo, de vazio — "esse *Ding*, essa causa" (Lacan, 2008, p. 120)? Quando Lacan usa uma fórmula de São Paulo e afirma que "não teria a ideia da concupiscência se a Lei não dissesse — Não cobiçarás" (Lacan, 2008, p. 103), ele o faz imediatamente concluindo que "a relação entre a Coisa e a Lei não poderia ser mais bem definida do que nesses termos... A relação dialética do desejo com a Lei faz nosso desejo não arder senão numa relação com a Lei" (Lacan, 2008, p. 104). Não haveria, aqui, um curto-circuito entre as formas lacanianas de pensar o desejo, de um lado desejo puro, via dialética do sujeito com a Lei e, de outro, como causado pelo objeto perdido? Parece-nos que se trata, novamente, de duas definições que concorrem seu lugar junto ao corpo teórico da psicanálise lacaniana e disputam a primazia da fórmula do desejo, correndo em paralelo, sem conseguirem dialogar a não ser como incoerência. (GARCIA, 2016, p. 721-735)

Do mesmo modo em que podemos encontrar esses impasses sobre o conceito de desejo, o autor anuncia que tratará dos impasses da ética demonstrando a importância de que ela seja orientada para o real e não mais ao ideal como as éticas até então vigentes. Neste momento, o real entra em cena a partir da demarcação do simbólico e de seus limites. É a partir desta constatação que ele demonstra a radicalidade daquilo que permanece excluído e, ainda assim, determinando a estrutura, desta maneira que ele nos apresentará das *Ding*, como objeto partidário dessa lógica da articulação simbólica "... esse objeto, das *Ding*, enquanto o Outro absoluto do sujeito que se trata de reencontrar" (LACAN, SVII, p. 68). A seguir teremos então em foco o campo simbólico, ou seja; a referência ao Outro, à linguagem, como estruturada em torno de um núcleo excluído: o componente real inassimilável, das *Ding*, bordejado pelo significante.

Cabe salientar, como dissemos anteriormente, que o real, nesse momento do ensino lacaniano, surge como eminentemente negativo, o que condiz com um fio condutor que atravessa todo o seminário da ética e que pretendemos descrever: a ética da psicanálise tal como formulada por Lacan, é referida ao que aqui denominamos figuras do negativo. 'Acompanhando' esse real temos o vazio, o desejo enquanto falta, a dama do amor cortês, o gozo, a morte. Se por um lado essa foi a estratégia lacaniana para

contrapor a sua leitura de Freud à dos demais psicanalistas de sua época, e para marcar uma diferença fundamental das éticas transcendentais, naturalistas ou utilitaristas, por outro, ela carrega fundamentalmente o peso de articular desejo e morte como veremos em sua leitura de Antígona, ou seja; o peso de ser uma ética trágica.

1.1 As figuras do negativo no seminário da Ética

Nosso objetivo, ao tratar dessas “figuras’ é o de entender que relação é esta que se estabelece entre desejo e ética no SVII.

A tese de Lacan que abre o seminário é a de que “a lei moral, o mandamento moral, a instância moral, é aquilo por meio do qual em nossa atividade estruturada pelo simbólico, se presentifica o real - o real como tal, o peso do real” (SVII, p. 30). Sabemos desde Freud que a lei moral se afirma contra o prazer, mas temos um estranhamento em falar de real a respeito da lei moral, do real na medida em que ele pode ser a garantia da Coisa¹¹ uma vez que ele não é imediatamente acessível. Vejamos, o real atravessa o pensamento de Freud por uma oposição entre: princípio de realidade versus princípio do prazer; sendo que depois de Além do princípio do prazer ele vai aparecer no modo de uma face opaca - o instinto de morte - a lei para além de toda lei, que só pode se estabelecer a partir de uma realidade impossível de atingir. Para Freud, o princípio de realidade se exerce de modo precário, por isso mesmo que seus mandamentos são tirânicos e que, enquanto guias para o real, os sentimentos são enganadores (SVII, p. 42).

Para acentuar bem o que estou chamando aqui de paradoxo da relação do real, em Freud, gostaria de colocar isto no quadro-negro - princípio do prazer de um lado, princípio de realidade do outro. (...) *Grosso modo*, de um lado é o inconsciente, de outro a consciência. Rogo-lhes que retardem aqui sua atenção para seguirem os pontos que vou tentar fazê-los observar. (LACAN, SVII, p. 47)

¹¹ Em seu seminário, Lacan alterna entre o uso dos termos Coisa e *Das Ding*. Manteremos a opção do autor.

Se todo pensamento, por sua natureza, se exerce por vias inconscientes, para Freud eles só são conhecidos por nós em função das palavras, no sentido em que lemos em Lacan que o inconsciente tem uma estrutura de linguagem. Estamos aqui no nível do objeto, conhecido e desconhecido se opõe, conhecido só pode ser conhecido em palavras. E no nível do sujeito? Lacan propõe que no nível do prazer, o que se apresenta para o sujeito como substância é o seu bem. O prazer governa a atividade subjetiva e é a ideia do bem que o sustenta (SVII, p. 46). A ideia do bem é aquela que encontramos em Aristóteles (2000), em sua *Ética a Nicômaco*, em comum com todas as outras éticas ela tem o fato de referir-se a uma certa ordem que se apresenta como ciência do que deve ser feito, que define o caráter, *ethos*. O homem, diferente de uma pedra, se habitua; habitua-se referido a um Bem Supremo, onde uma ordem particular se unificaria em um conhecimento mais universal. Para Lacan, macrocosmo e microcosmo estão supostos no princípio de toda a meditação aristotélica:

O estabelecimento do *ethos* é feito como que diferenciando o ser vivo do ser inanimado, inerte. Como salienta Aristóteles, por mais vezes que vocês lancem uma pedra no ar ela não se habituará à sua trajetória, enquanto que o homem, este, se habitua - esse é o *ethos*. E esse *ethos*, trata-se de obtê-lo conforme ao *ethos*, ou seja, a uma ordem que é preciso reunir, na perspectiva lógica que é a de Aristóteles, num Bem Supremo, ponto de inserção, de vínculo, de convergência, em que uma ordem particular se unifica num conhecimento mais universal, em que a ética desemboca numa política e, mais além, numa imitação de ordem cósmica. (SVII, p. 33)

Trata-se de uma ética que comporta um ideal humano, de conformação do sujeito a algo que no real não é contestado. Mas o que Freud (1929) está pensando desde seu *Mal-estar na civilização*, é como os “pendores” se dirigem para outro lugar. Para ele, civilização e cultura pedem demais ao sujeito. “Se há algo que se chama seu bem e sua felicidade, não há nada para isso ser esperado nem do microcosmo, isto é, dele mesmo, nem do macrocosmo.” (LACAN, SVII, p. 46) Por isso que, ao longo da história da ética, o prazer e o bem são conceitos tão fundamentais, embora antinômicos, e é por esse mesmo

motivo que Lacan procurará formular sua ética em direção ao real, e não ao ideal.

Lacan defende que esta oposição entre o princípio do prazer e o princípio da realidade que mencionamos acima, é menos da ordem psicológica que da ordem da experiência ética (SVII, p. 48); e que em primeiro plano, o conflito se encontraria desde o início atrelado a uma ordem moral. É desta perspectiva que podemos dizer que todos que lidaram com o tema enfrentam o mesmo problema: a relação do prazer com o bem final; com aquilo que dirige a ação humana enquanto moral. A inovação de Freud nos permite ir mais longe naquilo que é essencial no problema da moral e pensar como qualificar o substrato da operação subjetiva.

Em Freud temos que a satisfação que a pulsão busca é uma constância, busca por haver uma força no aparelho psíquico que age no sentido contrário. Se são necessárias duas forças, não haveria possibilidade de gozo sem interdição; será necessária uma transgressão para ascender ao gozo, por isso que a lei é onipresente. Lacan, nesse momento de seu ensino, pressupõe que a ordem simbólica, o significante, possa modular o gozo, mas sabe que há algo - um resto, que escapa. Ao retirar a referência à uma normatividade racional assegurada por estratégias de determinação transcendental da vontade livre, como pensar o ato moral? Dito de outro modo, o que estava em jogo na maneira de Lacan pensar a ação moral, posto que uma vez que a ação moral enxertou-se no real, os limites éticos da análise coincidem com os limites de sua prática? Recorreremos, para responder a estas questões, aos conceitos de das ding, amor cortês e criação.

1.1.1 Das Ding

Lacan recolherá das Ding em um manuscrito de Freud, Projeto para uma psicologia científica (1895). Das Ding é caracterizado por estar fora da linguagem, ao mesmo tempo que a fundaria, apontando deste modo para o real - é isto que neste

momento interessa à Lacan. Entretanto, para além de toda importância que o conceito terá na concepção da ética no seminário VII, ele praticamente desaparecerá nos seminários subsequentes, posto que de certa maneira, sua função será absorvida pelo objeto a¹².

Acompanhando Lacan, começamos por das Ding, o objeto perdido como tal, o Outro absoluto do sujeito que se trata de reencontrar, ou seja, se trata de encontrar o que não pode ser reencontrado, apenas suas coordenadas de prazer. Precisamos de algo que o alucine enquanto sistema de referência para que a percepção humana possa se organizar. É em torno dessa Coisa que se distingue como ausente e alheia, que gira o processo adaptativo e simbólico no homem: "Quanto a das Ding, trata-se de outra coisa – é uma função primordial que se situa no nível de instauração da gravitação das *Vorstellungen*¹³ inconscientes" (LACAN, SVII, p. 79).

A função desse lugar é de ser aquele que contém as palavras, no sentido em que contém quer dizer retém, razão pela qual uma distância e uma articulação são possíveis, razão pela qual a sincronia se introduz, sobre a qual pode, em seguida, escalar-se a dialética essencial, aquela em que o Outro pode encontrar-se como Outro do Outro. (LACAN, SVII, p. 83)

Para Lacan, é esta topologia que a relação com o real institui, o Outro do Outro encontra-se aí por seu lugar, mesmo que não possamos encontra-lo no real. É nesse sentido que ele situa a lei do incesto no nível da relação inconsciente com das Ding, o desejo pela mãe não poderia ser satisfeito pois ele é o fim da demanda, é o que estrutura o inconsciente do homem. É na medida que a função do princípio do prazer é fazer com que se busque sempre aquilo que se deve reencontrar, mas que não atingirá, que reside a lei da interdição do incesto. Podemos dizer, então, que a distância do sujeito à das Ding

¹² "(...) a partir dos anos 60, Lacan operará certo *retorno ao sensível e ao primado do objeto* repleto de consequências para a clínica e, principalmente, para a noção de Imaginário. É mediante tal retorno que poderemos, por exemplo, compreender o abandono progressivo do conceito de *desejo puro* em prol da rearticulação do conceito de *pulsão*" (SAFATLE, 2006, p. 155).

¹³ Ideias.

condiciona a vida social e regula uma moral. Assim, se o real reencontra-se sempre no mesmo lugar, Lacan avança esse passo para nos levar à crise da moral, onde os princípios devem ser questionados, no nível do imperativo, que faz com que a moral se torne pura aplicação da máxima universal (em Kant) ou puro e simples objeto (Sade). Desenvolveremos essa articulação no próximo capítulo. Aqui o que nos importa reter é que esse ponto é transposto por Freud ao mostrar que no nível do princípio do prazer não há Bem Supremo, esse Bem que é a mãe, das Ding, objeto do incesto, é um bem proibido e não há outro bem. Cabe ressaltar a importância de Freud inverter deste modo a lei moral e derrubar tal fundamento.

Ou seja, Lacan está tentando demonstrar a dificuldade da representação topológica de das Ding, pois se ele está no centro, está justamente no sentido de estar excluído. Quer dizer que, na realidade, ele deve ser estabelecido como exterior, esse das Ding, esse Outro pré-histórico impossível de esquecer, do qual Freud afirma a necessidade da posição primeira sob a forma de alguma coisa que é *entfremdet*, alheia a mim, embora esteja no âmago desse eu, alguma coisa que só uma representação representa (LACAN, SVII, p. 89).

Temos então aqui o que se relaciona à ética: a exigência primeira que é a de das Ding encontrar o que retorna sempre ao mesmo lugar, responder a esse apelo da segurança do retorno, não apenas o fato de haver obrigações, ordenação e lei da sociedade, mas também aquilo que Lévi-Strauss denomina estruturas elementares do parentesco. Mas, para Lacan, a ética começa para além disso, começa no momento em que o sujeito coloca em questão esse bem que busca nas estruturas sociais e onde descobre a ligação pela qual o que se apresenta para ele como lei está estritamente relacionado à própria estrutura do desejo – se não descobre esse desejo de incesto tal como postulado por Freud, descobre que articula sua conduta de tal maneira que o objeto de seu desejo seja mantido a

distância. “Essa distância não é completamente uma distância, é uma distância íntima que se chama proximidade (...)” (LACAN, SVII, p. 95). Como vemos, é deste modo que Lacan postula a tese que mencionamos anteriormente e que ele defende ao longo de seu seminário; a de que a lei moral, a presença da instância moral, é aquilo por meio do qual se presentifica o real, o real como tal, na medida em que ele pode ser a garantia de das Ding; não no sentido de que a Lei seja a Coisa, mas no sentido de que não conheço a Coisa senão pela Lei. A busca pela satisfação plena, que só seria possível no reencontro com o objeto perdido, faz nosso desejo arder em uma relação com a Lei, pela qual ele se torna desejo de morte. Retomaremos essa questão mais a diante em nossa pesquisa.

Há, ainda, uma observação importante. Para o autor, devemos explorar o que o homem foi capaz de elaborar ao longo do tempo que transgredisse essa Lei, algo que faça o desejo ultrapassar essa interdição e introduza, para além da moral, *uma erótica. Foi o que fizeram as religiões, os misticismos, relação que segundo ele permanece em aberto. Pois mesmo Freud, teria colocado no centro da interrogação ética a relação simples entre homem e mulher, uma teoria da sexualidade e não uma erótica. Nesse contexto que Lacan introduz a questão da Dama e que começa a aparecer já em 1959-60 algo do feminino. Cabe notar, seguindo a ordem de apresentação do seminário, ele aparece em subsequência ao desejo de morte que mencionamos acima.*

1.1.2 O amor cortês

É nesta perspectiva que Lacan traz para a sua discussão sobre a ética o amor cortês e todo um estilo de vida que dominou a Europa no final do século XI. Além de o considerarmos uma das figuras do negativo no seminário da ética, trataremos deste conceito por ele demonstrar uma especial apropriação do feminino em Lacan neste momento e, ainda, porque no seminário XX, o amor, de modo mais amplo, é um conceito

central.

Aqui, para Lacan, interessa particularmente as regras então elaboradas da relação homem mulher; ou seja, o “*problema ambíguo e enigmático do que está em questão no objeto feminino.*” (LACAN, SVII, p. 153). Sublinhemos esta passagem, ela nos mostra que em 1959-60 em sua elaboração sobre a ética, o feminino aparece fazendo questão. Lembremos que, para o autor, o objeto não é a coisa, tanto que formula a sublimação nos termos: ela eleva um objeto à dignidade da Coisa:

Tento aqui fornecer-lhes as coordenadas exigíveis da sublimação para que posamos dar conta de sua relação com o que chamamos de a Coisa (...). O pequeno exemplo da última vez, extraído da psicologia da coleção (...) ilustra, em suma, a transformação de um objeto em uma coisa, a elevação, repentina, da caixa de fósforos a uma dignidade que ela não tinha de modo algum anteriormente. Mas, é claro, é uma coisa que nem por isso é, de modo algum, a Coisa. (...). A Coisa (...) ela se apresenta sempre como unidade velada. (SVII, p. 144)

Isso está em consonância com a *sublimação do objeto feminino*, para a qual a literatura do amor cortês, era um exercício poético em torno de um ideal que deixou rastros no inconsciente. Esses ideais se ancoram em uma moral cujo pivô era justamente uma *erótica*, trata-se de uma atividade de criação poética que exerceu influência determinante nos costumes.

Dissemos que o objeto não é a Coisa, ele é instaurado em uma certa relação com a Coisa. Vejamos, por exemplo, ao tratar do amor cortês: o objeto feminino, que se introduz pela privação. Sua inacessibilidade é colocada desde o início, só há possibilidade de cantar a dama, com o pressuposto de uma barreira que a cerque e isole. Nesse campo poético, o objeto feminino é esvaziado de toda substância real. Ou seja, aquilo que o homem só pode demandar, é ser privado de alguma coisa do real. Para Lacan, essa demanda é relacionada à simbolização primitiva que se encontra na significação do dom de amor, assim, o que a poesia cortês tende a fazer é situar-se no lugar da Coisa, de modo

a destacar o caráter arbitrário da Dama e o modo particular de *instauração idealizante do objeto feminino em nossa cultura* (lembramos, por exemplo, da Beatriz de Dante).

Esse lugar, no centro do sistema de significantes, de ser privado de alguma coisa de real, Lacan chama de vacúolo, essencialmente ligado à simbolização primitiva que se encontra no significado do dom de amor. Consoante com o vacúolo, o rodeio, para o autor, se organiza para que o primeiro apareça, projetando uma certa transgressão do desejo, deste modo podemos perceber entrar em cena a função ética do erotismo. As técnicas do amor cortês propõem algo como etapas, em que se sustenta o prazer de desejar, valorização sexual de preliminares ao ato de amor. Lacan diz que não podemos saber exatamente do que se trata esse ato, que misteriosamente era chamado de “dom de misericórdia”, - mas que talvez *o dom de misericórdia possa ser uma união mística, de reconhecimento distante do Outro; “o sinal do Outro como tal e nada mais”* (LACAN, SVII, p. 185). Ainda que fantasioso, o que interessa a Lacan é demonstrar o que a função do significante quer dizer:

(...) mostrar o que dessa construção resultou a título de seqüela na relação com o *objeto feminino*, com o aspecto problemático que ele se apresenta para nós ainda atualmente. *Termos que concebê-lo nas formas da estrutura analítica*¹⁴ (SVII, p. 154).

1.1.3 Criação

“Na análise o objeto é um ponto de fixação imaginária dando, em qualquer registro que seja, satisfação a uma pulsão” (LACAN, SVII, p. 139). O objeto de uma coleção é outra coisa, um conjunto de caixas de fósforos vazias, dependendo de sua forma proposta, pode não ser simplesmente um objeto, mas ser uma Coisa. Neste ponto do seminário da ética, Lacan está tentando demonstrar a função da Coisa na sublimação: é preciso que algo tenha ocorrido no nível da relação do objeto com o desejo. A Coisa está sempre

¹⁴ grifo nosso.

velada, mas isso não o impede de tentar apreender onde ela se situa: na relação que coloca o homem em função do *medium* entre o real e o significante:

(...) se ela ocupa esse lugar na constituição psíquica que Freud definiu sobre a base da temática do princípio do prazer, é que ela é, essa Coisa, o que do real – entendam aqui um real que não temos ainda que limitar, o real em sua totalidade, tanto o real que é o do sujeito quanto o real com o qual ele lida como lhe sendo exterior - o que, do real primordial, diremos, padece do significante (LACAN, SVII, p. 144).

Nesse contexto que ele fala da arte. Apurando como o homem modela um significante, distingue entre seu emprego de utensílio e sua função significante. A criação assume por consequência um lugar central não só na sublimação como na ética em um sentido mais amplo. Ao descrevê-la, Lacan retoma Heidegger e a dialética que ele desenvolve em torno de um vaso para falar de das Ding. Heidegger coloca o vaso no centro entre o céu e a terra, pelo fato de sua dupla orientação; para cima, para receber e em relação à terra da qual ele eleva algo. Aqui, vale a pena retomarmos o tema em Heidegger a fim de entendermos o que Lacan procura.

Heidegger em junho de 1950, portanto quase dez anos do início do SVII, profere uma conferência na Academia de Belas Artes da Baviera (Bayerische Akademie der schönen Künste) chamada A Coisa. Nela, Heidegger se pergunta sobre o que é uma jarra, e afirma que para além de ser um recipiente, a jarra subsiste por si mesma e ao subsistir se distingue de um objeto - de algo que existe por contrapor-se a um sujeito. É deste modo que é apresentada a produção do oleiro, que ao moldar a argila, molda o vazio. Vejamos: ao enchermos a jarra, o líquido vaza para dentro da jarra vazia, o vazio é o que faz a jarra ser um receptáculo que recebe.

Ao moldar a argila, o oleiro faz mais que parede e fundo; é para o vazio que ele conforma, na argila, a jarra. Assim, o ser da coisa da jarra não reside na matéria de que consta, mas no vazio que recebe. Heidegger não está preocupado com o discurso da física,

que diria que na realidade o vazio da jarra está cheio de ar - o vazio real. Ele está buscando em que se assenta o ser jarra da jarra. Para ele o vazio real não é o vazio da jarra, pois quando pensamos desta forma não nos deixamos pensar no que a jarra recebe e como o faz. Para Heidegger, o vazio da jarra recebe acolhendo o que nele vaza, ele retém o recebido. Todo receber necessita do vazio, como recipiente. Nos interessa particularmente lembrar que para Heidegger, o termo Coisa fica reservado para a jarra pensada desta maneira, vazio e vaza, recipiente e doação da vaza, no sentido de uma “moradia, que recolhe e apropria propriedades” (HEIDEGGER, 2001, p. 151).

Lacan diz da função do vaso:

é justamente o vazio que ele cria, introduzindo a própria perspectiva de preenche-lo. O vazio e o pleno são introduzidos pelo vaso num mundo que, por si mesmo, não conhece semelhante. É a partir desse significante modelado que é o vaso, que o vazio e o pleno entram como tais no mundo, nem mais nem menos, e com o mesmo sentido. (...) E é, muito exatamente, no mesmo sentido, que a fala e o discurso podem ser plenos ou vazios. (SVII, p. 147)

Sublinhemos o que Lacan está apresentando com esse exemplo do vaso - pois não é nada menos de sobre como funciona o problema central da Coisa na medida em que ela é o centro do problema da ética.¹⁵ Se considerarmos o vaso como um objeto feito para representar a existência do vazio no centro do real “há uma identidade entre a modelagem do significante e a introdução no real de uma hiância, de um furo.” (SVII, p. 149). É nesse sentido que Lacan afirma que não se trata de saber se o homem é bom ou mal, trata-se do fato do homem modelar esse significante e introduzi-lo no mundo, de saber que o faz modelando o significante à imagem da Coisa; é sobre isso que versa sua pesquisa

¹⁵ Lacoue-Labarthe atribui uma continuidade entre o projeto ético de Lacan e o pensamento heideggeriano ao afirmar, por exemplo, que a ética sustentada por Lacan seria a única possível no tempo da morte de Deus. A ética de Lacan poderia ser interpretada como a ética de Heidegger sem os comprometimentos políticos que a própria história reservou a Heidegger. Como bem observou Balmès, isso seria uma outra maneira de dizer que a filosofia de Heidegger é a única possível para nossa época e que ela é, ao mesmo tempo, insustentável. Sendo assim, Lacan cumpria o papel de fazer valer o heideggerianismo apesar de sua própria recusa em reconhecê-lo. (Cf. Lacoue-Labarthe, De L'ethique: à propos d'Antigone. In: Lacan avec les philosophes, p.36 Balmès, Ce que Lacan dit de l'être, p. 201 apud Guimarães, 2005. p. 127)

sobre a ética da psicanálise - o modo pelo qual a questão do que se trata na Coisa se coloca para nós. Para o autor, toda arte, a religião e também o discurso da ciência, se caracterizam por um certo modo de organização em torno desse vazio, embora não sejam aptas a salvar a Coisa, uma vez que estamos separados dela por nossa relação com o significante, trata-se do efeito da incidência do significante sobre o real. Podemos afirmar assim, que Lacan relaciona a ética da psicanálise e nosso fazer enquanto analistas com a possibilidade de transmissão de uma negatividade.

2 A Relação Entre Lei Moral E Gozo No Seminário VII: Kant Com Sade

Dissemos ao final do capítulo anterior, que Lacan está relacionando o trabalho do analista com a possibilidade de certa transmissão de uma negatividade, própria a toda uma tradição crítica. Ao longo de todo SVII, o autor está tentando situar a dimensão ética como a dimensão mesma de nossa experiência, e distingui-la dos desvios implícitos no pensamento analítico. Critica especialmente as metas mal formuladas, mal confessadas e freqüentemente explícitas, que se alinham à noção de refazer o eu do sujeito. Pretende demonstrar sua inadequação, posto que elas não correspondem, em nossa experiência, às dimensões reais em que o problema ético nos solicita. Para tanto se vale de propor uma confrontação de Kant com Sade, no intuito de levar-nos à transgressão. Transgressão em relação ao desejo, que desde o seminário anterior ele distingue da necessidade. O fato de o homem ser apreendido no campo do inconsciente tem, para a problemática da ética, um caráter fundamental. Esse campo comporta, como sabemos desde Freud, uma divisão que dificulta ao homem sua própria integração.

Por outro lado, o gozo, apresentado como não simplesmente a satisfação de uma necessidade, mas como satisfação de uma pulsão - nomeadamente pulsão de morte; configura-se como um central com aspectos de inacessibilidade e obscuridade. Já a pulsão para Lacan, como veremos adiante, é algo bastante complexo, não redutível à tendência em seu sentido energético como em Freud (onde temos a tendência geral de todos os sistemas de retorno ao equilíbrio); ela comportaria uma dimensão histórica, marcada pela insistência com a qual se apresenta, uma vez que se articula em um nível que só é apreendido em função da cadeia significante, onde se agrava, no registro da experiência, a destruição. Nessa perspectiva que Lacan nos apresenta Sade, pois se a pulsão é pulsão de destruição, deve estar para além da tendência de retorno ao inanimado, assim tal qual uma vontade de destruição direta. Estamos na complexidade da relação entre sujeito e lei

simbólica. Sigamos a articulação de Lacan, nos modos de relação entre desejo e lei.

Neste momento, nosso objetivo consiste em demonstrar a relação entre ética e gozo no Seminário VII e em Kant com Sade (1963), a fim de que possamos retomá-la na segunda parte de nossa pesquisa, pois como dissemos na Introdução, pretendemos tomar o conceito de gozo como operador para pensar as consequências éticas de uma mudança de perspectiva.

Para entrar na questão da relação entre lei moral e gozo, Lacan parte de Freud. Em *Mal-estar na civilização*, Freud (1929), como vimos anteriormente, nos propõe que o que passa do gozo à interdição, vai no sentido de um reforço crescente de interdição; submeter-se à lei moral reforçaria assim as exigências cada vez mais cruéis do supereu. Por outro lado, Lacan afirma que todo aquele que está na via do gozo sem freios, em nome de rejeitar a moral, também encontra obstáculos, o que supõe uma mesma raiz, ou seja, uma transgressão é necessária para ascender ao gozo, é para isso que serviria a Lei: “A transgressão no sentido do gozo só se efetiva apoiando-se no princípio contrário, sob as formas da Lei” (SVII, p. 212).

Fazendo uma analogia com o mandamento cristão de amor ao próximo, Lacan propõe que teríamos que considerar que o verdadeiro problema para o meu amor é o gozo do meu próximo, seu gozo maligno, e cita o exemplo de místicas como *Ângela Folignio que bebia com leite a água com a qual acabara de lavar os pés de leprosos e Maria Allacoque que comia excrementos de doentes, notemos que o que ele está afirmando é que há algo da ordem do erotismo que é aqui velado. Outro ponto digno de nota, é que as místicas que, como veremos, no SXX estarão presentes na formulação de um outro modo de gozo, já aparecem nesse momento de sua formulação da ética. Mas voltemos, pois é a partir desta direção, e no intuito de levar a questão mais longe, que ele propõe mostrar o acesso ao problema do gozo e inclui Sade em sua pesquisa, defendendo que ele*

teria coisas sólidas na articulação do problema ético. Acompanhemos o modo que Lacan formula:

Essa lei do gozo de meu próximo é o ponto pivô em torno do qual oscila o sentido de meu poder. Devo ir na direção do meu dever de verdade na medida em que ele preserva o lugar autêntico de meu gozo mesmo que ele fique vazio? Ou devo resignar-me a essa mentira que, fazendo-me substituir com toda força o princípio de meu gozo pelo bem, me ordena a ficar mudando de opinião? - ou bem que eu recue diante da traição de meu próximo para poupar meu semelhante, ou bem que me abrigue detrás de meu semelhante para renunciar a meu próprio gozo. (SVII, p. 227 - 228)

Desta perspectiva que Lacan retoma a fórmula central da ética kantiana: “Faz de tal modo que a máxima de tua ação possa ser tomada como uma máxima universal” (SVII, p. 96). E a pareia com a máxima sadeana que propõe sua regra ao gozo, ao se dar o direito, à maneira de Kant, de se afirmar como regra universal: “Tenho direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar.”(Lacan, E, p.780) Em Sade o que estaria em questão é a ideia de uma técnica orientada para o gozo enquanto não sublimado. Para Lacan, Kant tem a mesma opinião de Sade, atingir *das Ding*, nos mostra a dor. Ou seja, o extremo do prazer, na medida em que força o acesso a *Ding*, não é suportável.

Dunker, em seu livro *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica* (2011), defende a tese de que há em Lacan uma persistente reflexão sobre a dinâmica de poder envolvido na situação analítica; da dialética do senhor e do escravo à crítica dos modelos de formação de analistas; da noção de ato analítico à teoria dos quatro discursos; a teoria do final de análise e tantos outros exemplos, estamos como que acostumados a reconhecer uma separação entre ética e política - como se fossem excludentes, e a considerarmos a situação analítica como um território no qual de saída, o exercício do poder estivesse banido, mas para o autor, esta garantia por decreto, pode revelar uma concepção frágil e

não histórica sobre o poder. Deste modo, não seria suficiente dizer que a prática psicanalítica inspira uma recusa ao poder, é necessário mostrar como esta recusa se estabelece, qual é a política, a estratégia e a tática desta recusa. O argumento de Dunker é preciso:

Toda forma de poder exercido no tratamento deriva da injunção entre a posição do sujeito, o lugar que este ocupa num discurso e o espaço que o condiciona e limita. O poder funciona pela unificação e pela homogeneização entre espaço, lugar e posição. E cita Lacan em seu seminário da Ética: (...) uma ordem particular se unifica num conhecimento mais universal, em que a ética desemboca numa política e, mais além, numa imitação da ordem cósmica. (SVII, 1959-60, p. 33).

Para nossa pesquisa, interessa particularmente sublinhar que a técnica, a qual pertence o regime das táticas, deve manter uma relação específica com o campo da ética, pois há uma crítica permanente da técnica a partir da introdução da tese lacaniana de uma ética da psicanálise. Lembremos, a rigor, uma técnica só é uma técnica se for independente do desejo do praticante, uma técnica cirúrgica por exemplo; porém a psicanálise por sua dependência intrínseca ao desejo do sujeito para ser efetivada como tal, não pode ser dissociada do desejo; para Lacan, um analista sem desejo de analista não estaria fazendo psicanálise. Por consequência, a ética, no caso da psicanálise, é interna ao tratamento. Ao procurarmos na obra de Freud ou de Lacan, não encontramos um conjunto de regras ou ações protocolares sobre o que fazer, encontramos sim, indicações de alguns pontos cruciais sobre o que não fazer. Se os pacientes nos pedem a felicidade, alguma resposta a psicanálise lhes dá, ainda que subverta os parâmetros do pedido. Lacan os enumera logo no início de seminário VII; os ideais do amor concluído, da autenticidade e da não dependência (SVII, p. 19). Estaríamos pois, conforme afirmamos anteriormente, referidos à uma dimensão negativa: não prometer a cura, não fixar-se em um ideal de felicidade, evitar o furor curandis. “É uma política menor, política prudente, mas que não descarta uma forma específica de liberdade que não seja a realização delirante, mas

compatível com uma experiência de verdade” (DUNKER, 2011, p. 606).

Ainda de acordo com Dunker, haveria, pelo próprio caráter contra intuitivo da ação psicanalítica, uma espécie de lacuna na psicanálise em refletir e estabelecer sobre o que é uma prática. Deste modo, temos os que defendem que há uma ética na psicanálise, com papel regulador, pois o fundamento é o método; e aqueles que defendem que a psicanálise é uma ética, pois nela o método está a serviço de uma ética em sentido constitutivo. Se a psicanálise se configura como recusa da tradição psicoterapêutica e da tradição clínica, isso não nos exime de pensar a concepção negativa de poder que permanece nesta recusa. Como vimos, Lacan escolhe para indexar à ética da psicanálise, o desejo, separando-a decisivamente das éticas utilitaristas, transcendentais ou naturalistas. Segundo o autor, nem todas as éticas são baseadas no conflito, mas toda política o é; a psicanálise se caracterizaria como uma ética que admite o caráter constitutivo do conflito (coadunando com a política), ou para qual ele possui valor derivado. Isso está implícito nos seminários de Lacan, quando aborda o desejo a partir da relação dialética entre o senhor e o escravo; relação definida pelo poder e pelo conflito que a própria situação engendra. O desejo, por efeito desse descompasso, irá ligar-se à noção de reconhecimento. Mas, para Dunker, há também outro fio condutor para esta questão na obra de Lacan, a saber, a hipótese de que o real antecede o sexual - guardemos essa hipótese, ela será importante para o segundo momento de nossa pesquisa.

Ao contrário da sexualidade, que se define em sua constituição, formação e construção como campo do conflito, o Real é causa exterior e condição de possibilidade do conflito. Como paradoxo para o pensamento e para a experiência, o Real não cessa de não se inscrever, sendo, assim, condição de possibilidade para todo conflito possível. (DUNKER, 2011, p. 240).

Dunker nos chama a atenção, ainda, para uma espécie de parênteses que caracteriza a abordagem do tema por Lacan: o uso da topologia caracteriza fortemente os

seminários anteriores e posteriores ao da Ética, contudo, nele e nos textos que lhe são correspondentes, *Direção da cura e os princípios de seu poder* (1958) e *Kant com Sade* (1963), ela está ausente; não encontramos menção às relações entre a ética e o espaço, ou entre ética e matemática. Sua hipótese é de que essa ausência de referências topológicas marca uma posição política em Lacan consoante com seu argumento que citamos anteriormente sobre o exercício do poder, pois uma lógica completa, que unifique lugar, espaço e posição, é justamente o que se deve evitar em psicanálise (2011, p. 603)

Voltemos a *Kant com Sade* (1963). Lacan busca demonstrar que não apenas A filosofia da alcova de Sade escrita oito anos depois da *Crítica da razão prática* são compatíveis, mas que A filosofia da alcova fornece a verdade da *Crítica da razão*. Para Kant nenhum fenômeno pode prevalecer de uma relação constante com o prazer; ele rejeita o patológico, e reconhece a moral como parte incondicional da razão, sem levar em conta a divisão subjetiva. Mas para Lacan, essa distância não opera, pois o imperativo moral nos ordena a partir do Outro.

(...) a bipolaridade pela qual se instala a Lei moral não é nada além da fenda do sujeito operada por qualquer intervenção do significante: nomeadamente, do sujeito da enunciação para o sujeito do enunciado. (LACAN, E, p. 781).

Kant com Sade (1963) é considerado um texto fundamental na obra de Lacan, não só pela sua pertinência para o tema da ética mas também porque a maioria dos comentadores defende que ele representa um momento de viragem na racionalidade analítica, momento em que Lacan não consegue mais operar com a dicotomia estrita entre imaginário e simbólico e o conceito de real ganha força. De acordo com Safatle (2006), a partir de 1961, Lacan abandona seu antigo programa e põe-se a criticar a mesma intersubjetividade que foi, durante anos, o fundamento da sua metapsicologia e da prática analítica. Embora Lacan nunca tenha exposto os motivos de seu impasse, Safatle defende que ele teria recorrido a um procedimento quase teatral, faz um terceiro tomar seu lugar

e o critica. No caso, o terceiro é Kant. Assim, propõe que deveríamos ler Kant com Sade como sintoma do impasse da racionalidade intersubjetiva no interior da clínica. Acompanhemos sua leitura.

Kant quer reconciliar a razão com dimensão prática mediante a fundamentação de uma lei moral incondicional, categórica e de aspiração universalizante, válida em todos os casos e para todos os seres. Não há espaço para algo como uma gênese da lei moral, já que sua realidade objetiva é o resultado de uma dedução transcendental. Particularmente, interessa à Safatle sublinhar que a convergência de Kant e Lacan não se limitava apenas à tentativa de abrir uma perspectiva universalista pela fundamentação de um campo transcendental de reconhecimento intersubjetivo. Havia ainda uma convergência importante de método, pois os dois procuraram afirmar a dimensão da lei contra o primado dos objetos empíricos na determinação da vontade e mediante um “rebaixamento do sensível” (2006, p. 151).

Grosso modo, pode-se dizer que a operação que Lacan tem em vista consiste em aproximar os conceitos de vontade livre e desejo puro. Cada um desses dispositivos indica uma inadequação radical entre o desejo do sujeito e a satisfação prometida pelos objetos empíricos, ao mesmo tempo, nos colocam diante de dois procedimentos simétricos de abertura à realização de um campo transcendental de reconhecimento intersubjetivo por meio da identificação entre desejo e lei. Para Safatle, essas simetrias não são um acaso, visto que ambos definem o sujeito tendo por base uma função transcendental e procuram pensar as consequências desse encaminhamento na dimensão pragmática; ainda que em Lacan tenhamos uma noção ampla de pragmática na qual ética, erótica e estética se misturam. Questão que será retomada mais a diante em nossa pesquisa.

Tentemos, ainda que brevemente, demonstrar essas simetrias. Em Kant recolhemos uma recusa a confundir o bom e o útil - o sujeito deve sacrificar a procura

incondicional pelo bem estar e felicidade. Do mesmo modo, Lacan, não permite que a ética da psicanálise esteja a serviço dos bens, do seu princípio utilitarista. Ou seja, eles percebem no verdadeiro ato moral, a afirmação de uma satisfação para além do princípio do prazer. Essa determinação do ato não deve apenas resistir aos argumentos utilitaristas, deve também ter uma definição como ato feito por amor à lei. Ainda de acordo com Safatle, é desse modo que Kant promete uma reconciliação por meio da determinação da vontade pela lei. "Guardemos esta fórmula: a conformação perfeita dá vontade à lei promete um gozo para além do prazer" (2006, p. 155).

Também Lacan está à procura de um gozo para além do princípio do prazer ligado aos objetos empíricos. Como vimos no SVII ele procura esse gozo através do questionamento sobre o estatuto da distinção freudiana entre princípio do prazer e princípio de realidade, porém, em seu seminário, ele situa essa distinção no plano ético reconhecendo a existência de um real que impulsiona o sujeito para além do princípio do prazer. Neste momento, o real é designado por Lacan das Ding, conceito que considerava simétrico ao das Gute kantiano.

Kant deseja mostrar que a lei coloca em equilíbrio todo o patológico, desconhece o que acontece com o objeto do desejo. Lacan ao formular o desejo como desejo do Outro, atenta para o fato de que uma prática como a psicanálise, que reconhece no desejo a verdade do sujeito, só conhece o que virá depois, demonstrando o que recalca. Já Sade quer a liberdade do desejo, "o direito ao gozo, se fosse reconhecido, relegaria a uma era desde então caduca a dominação do princípio do prazer" (LACAN, E, p. 798).

Mesmo assim, para Lacan, na obra de Sade percebemos que ele deteve-se no ponto em que se ata o desejo à lei - em seus textos a mãe continua proibida e a apologia do crime impele-o apenas ao reconhecimento indireto da lei. Lacan é enfático, se tudo na cadeia dos acontecimentos naturais pode ser considerado submetido a uma pulsão dita de

morte, é somente na medida em que há a cadeia significante. Se em Freud ela é passível de ser articulada como pulsão de destruição, pois põe em causa o que existe, ela também é vontade de criação, de recomeçar.

O que ele busca demonstrar com Sade, é que há o para além dessa cadeia, o ex nihilo sobre o qual ela se funda e se articula como tal. É esse campo que Lacan chama de o intransponível ou o da Coisa, onde se projeta algo para além, onde tudo que é lugar do ser é posto em causa, onde se produz a sublimação, a obra do homem (criação), onde ele se coloca a cortejar, e por isso o exemplo do amor cortês. Se o amor cortês coloca a mulher no lugar do para além, isso não lhe concerne enquanto mulher, mas enquanto objeto do desejo, o ser ao qual o desejo se dirige é um ser de significante, o caráter desumano do objeto no amor cortês é por demais evidenciado para que reste dúvidas.

Lacan está se perguntando sobre esse campo de acesso ao que está em questão em relação ao desejo, como chegar mais perto? E responde: “não se chega perto pelas próprias razões que estruturam o domínio do bem, no sentido mais tradicional, vinculado, por toda uma tradição, ao prazer.” (LACAN, SVII, p. 259). Nos interessa destacar esta apreensão que ele faz de Sade, que quando avançamos em direção desse vazio central que se apresenta para nós como acesso ao gozo, o corpo do próximo se despedaça. Estamos nesse ponto, nessa barreira para além da qual se organiza a inacessibilidade do objeto enquanto objeto de gozo, é aí, onde se situa a Coisa que está o campo de nossa experiência e o que a análise tem de novo no campo da ética. O bem não é a única barreira que dele nos separa, Lacan defende que a verdadeira barreira que detém o sujeito diante do campo inominável do desejo radical e por conseguinte, da destruição absoluta, é o fenômeno do belo. Veremos isso em Antígona.

Façamos uma pequena digressão, há outro ponto em Kant com Sade que nos interessa reter, a exigência sadeana de uma beleza incomparável na aparência das vítimas.

Para além de postulados apressados sobre a atração sexual, Lacan se interessa pela caricatura que se empenhou em demonstrar na tragédia sobre a função da beleza, pensando na Antígona de Sófocles, ele diz novamente da beleza como uma “barreira extrema que proíbe o acesso a um horror fundamental” (LACAN, E., p. 787), e ressalta que esse comentário só é possível no contexto de Kant com Sade, por introduzir o que ele chama de discordância das duas mortes, em Antígona devido à condenação, em Sade por sua postura de refutar o inferno e remeter-se a ele. E retoma Antígona quando diz que a lei não é o Estado nem o cadafalso. A Lei é outra coisa, para ele Freud descobriu que a lei e o desejo recalcado são uma única e mesma coisa. Mais para frente no mesmo texto procura demonstrar com Sade que o desejo é o avesso da lei, na fantasia sadiana eles se sustentam.

Gostaríamos de concluir este capítulo voltando à Freud (1929), pois é retomando a tendência do homem à maldade, à agressividade e à destruição, que Lacan compara o Mal-estar na civilização à elucidação sadista do problema da moral, afirmando que seria preciso enfrentar que o gozo maligno do próximo é o que se propõe como o problema para o meu amor. O que está em questão para Sade, é a ideia de uma técnica orientada para o gozo enquanto não sublimado, assim como Freud afirma, no Mal-estar na civilização, que não há medida comum entre a satisfação que um gozo fornece em seu primeiro estado e aquela que ele fornece em suas formas desviadas ou sublimadas. Se Kant queria reconciliar a razão com sua dimensão prática através da fundamentação de uma Lei moral incondicional, categórica e universal - o que permitiria a construção de um horizonte regulador de validação da conduta racional; em Lacan temos um deslizamento da Lei moral para a Lei fálica e paterna, que pode ser notada na maneira que ele tentou introduzir uma erótica no centro de sua interrogação ética.

Podemos dizer que durante todo o SVII Lacan vincula a ação moral à capacidade

de o sujeito se reconhecer em algo que desarticula sua unidade e sua identidade, mas para esclarecer esse ponto, precisamos lembrar o modo particular de Lacan tratar a pulsão de morte. Para o autor “Toda pulsão é virtualmente pulsão de morte” (E, p. 848), ele opera com um certo monismo pulsional; onde a pulsão de vida se relacionaria a uma ilusão narcísica, na qual o caráter unificador da pulsão de vida refere-se a uma potência unificadora do imaginário. De acordo com Safatle (2006), Lacan compreende a pulsão de morte para além da repetição compulsiva do instinto de destruição, o que abre a possibilidade de estruturarmos uma nova reflexão sobre as figuras do negativo na clínica, colocando a subjetivação da negação no centro da reflexão analítica sobre os protocolos de cura, liberando a categoria de sujeito do pensamento da identidade, onde a cura está relacionada a uma experiência de descentramento, de não-identidade. Mas diferentemente de Freud, no lugar da morte como retorno ao inorgânico, Lacan procura a possibilidade de satisfazer a pulsão por meio de uma morte simbólica, ou “segunda morte”.

Neste sentido, a pulsão de morte não apareceria necessariamente como destruição no laço social, mas também como potência que leva a agir para além dos interesses da pessoa. A morte em vida, tratada por Lacan (2008) em seu comentário sobre Antígona no seminário sobre a Ética da psicanálise, diz respeito à dimensão objetual do sujeito da psicanálise, sujeito que já é dejetivo, resto, uma vez que marcado pelo significante traz a morte inscrita; ou seja a relação do desejo com a morte decorre de sua constituição no campo do Outro. Veremos que é desse estatuto trágico encontrado no sujeito em sua dimensão objetual que resultará uma ética própria à psicanálise. Antes que a filosofia propriamente dita surja no século IV a.C, vindo a formular parâmetros universais de conduta ética, de um saber regulador, a tragédia de Sófocles apresenta em ato a dimensão ética na visada de Antígona, que se move na mais absoluta solidão, sem guias nem confortos. Essa é a dimensão destacada por Lacan para tratar do desejo, desejo que deve

ser sustentado em ato, que constitui transgressão à lei sobre qual se funda e que constitui a ética da psicanálise.

3. A Ética Trágica De Lacan

Nosso objetivo neste capítulo, é o de tentar responder a seguinte questão: por que Lacan em sua tentativa de formular uma ética própria à psicanálise como sendo uma ética do desejo, recorre à tragédia? Por que Antígona? Questão que se desdobra em outra igualmente relevante: que relação é essa tão estreita que ele nos apresenta entre desejo e morte? Não se trata aqui de propormos mais uma leitura de Antígona ou da tragédia grega, o que nos interessa é o uso que Lacan faz. Para o autor é preciso ler Antígona buscando outra coisa que não uma lição de moral. Contrariamente à leitura de Hegel, para quem existe aí um conflito de discurso, que vai sempre na direção de uma conciliação, ele pergunta qual pode ser a conciliação no final de Antígona? Para ele, há Antígona, por cuja imagem o espectador fica fascinado, e há uma ação, a questão da ação na tragédia, é importantíssima. Vejamos primeiramente o porquê da tragédia.

Para tanto acompanharemos a leitura de Vorsatz (2013). Para articular tal discussão, a autora passa em revista as contribuições de consagrados helenistas ao tema. Consideramos, em concordância com Garcia-Roza (2013), que seu livro intitulado Antígona e a ética trágica da psicanálise (2013) é um dos mais importantes trabalhos publicados sobre a ética da psicanálise. Nele, ao contrário de outros comentadores mencionados anteriormente, que tendem a eleger prioritariamente o caráter fatalista da ética lacaniana, conceitos fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa, como morte e tragédia, são tratados de modo a ampliar largamente nossa compreensão sobre tal ética.

De acordo com Vorsatz (2013), o modo singular de questionar pela primeira vez a ação humana e seus determinantes - perspectiva ética por definição -, é próprio da tragédia antiga, evento sem precedentes que desponta no século V antes da era cristã, e desaparece com este. Sabemos que o século anterior foi caracterizado pela poesia épica,

o canto em louvor do herói e seus feitos; o posterior, com o advento da filosofia, abordará a questão da ética a partir da constituição de um saber, princípios de caráter abstrato e valor universal, e dominará o tema. Grosso modo, vimos em suas primeiras formulações, as de Aristóteles na Antiguidade grega, a ética definida como relativa ao Bem a ser alcançado através do exercício voluntário da virtude – a temperança. Na modernidade, com Kant, o padrão foi estabelecido através da proposição de uma razão prática pura, que postula a ação ética como um dever de caráter incondicionado. Assim uma das principais características da filosofia seria justamente evitar a problemática concernente ao desejo. Ao propor a revisão ética em termos da relação da ação com o desejo, Lacan subverte a noção vigente e opera um descentramento, mas não mais como em Kant que ao retirá-la do campo do conhecimento, como razão prática e não pura, na ausência de pathos, resulta em uma lei universal. Lacan a retira do campo do conhecimento referindo-a ao desejo.

A tragédia grega revelaria assim um modo de presença do sujeito no mundo, que teria sido abafado pelo advento da filosofia e pela ciência moderna. Se a rigor não é possível supor o sujeito na Antiguidade, uma vez que seu estatuto é moderno, podemos perceber na relação da heroína trágica com o campo dos deuses e suas leis o cerne da determinação versus responsabilidade do desejo inconsciente. Dito de outro modo, a tragédia é portadora de uma enunciação singular que diz de uma ética sem que isso constitua necessariamente um saber. “Se a filosofia pensa a ética, a tragédia a apresenta em ato” (VORSATZ, 2013, p. 13).

Há outro ponto importante, não se trata de destituir a tragédia de seu pensamento articulado, mas sim de percebermos que se trata de um modo de pensamento que não está submetido às exigências do princípio de não contradição nem às do princípio do terceiro excluído; ao contrário, na cena trágica, assim como na Outra cena, inconsciente, as contradições coexistem. A tragédia antiga apontaria assim para aquilo que escapa à

filosofia, o fato de que o homem não é senhor em sua própria casa, pois há o campo do domínio dos deuses, de sua alteridade imanente, e cujas injunções ele terá que responder por meio da libra de carne que lhe cabe pagar. O homem em sua dimensão de agente, será objeto do conhecimento, a tragédia não o apresenta como agente de sua decisão, mas isso não o torna menos responsável por aquilo que lhe escapa por desconhecer.

A tragédia não julga, não condena, nela não há crime a expiar, ela exclui a reparação e a justiça equitativa, caracteriza a dureza da condição humana, completamente alheia ao que depois se perpetuou com a tradição judaico-cristã. Ela apenas constata e assim delimita, pelo simbólico, um real inapelável. São elementos estruturais homólogos que se encontram articulados na tragédia e no campo psicanalítico, na primeira vemos que o pensamento não é distinto de um fazer, é um pensamento em ato. Trata-se da relação do sujeito com a instância Outra, por um domínio que lhe é opaco – na tragédia pelo desígnio dos deuses; na psicanálise pelo inconsciente; que determina sua inscrição na linguagem e a ética que daí deriva. Assim, a tragédia apresenta a dimensão do sujeito como ele será formulado muitos séculos depois, aquele que comandado por uma instância Outra, e fazendo desta o motivo de sua ação, nem por isso será menos responsável.

Retomando, Lacan ao formular uma ética própria à psicanálise parte, contrariamente ao encaminhamento filosófico, da exclusão de conformidade a um Bem. Para a perspectiva psicanalítica lacaniana, a ética não é uma especulação, não se trata de uma teoria de caráter abstrato orientada ao ideal, ele a fundamenta não no pensamento mas na ação, cuja dimensão trágica procura enfatizar. Elege Antígona como paradigma da relação do sujeito com o campo inconsciente, para nos demonstrar que essa ação não visa a qualquer ganho, mas se inscreve em perda, por meio de um ato. Para ele, Antígona não coloca em questão os desígnios dos deuses ou o destino, mas a relação do ato de um sujeito com o desejo que o constitui. Relação que ressalta a dimensão objetual desse

sujeito, pois se funda em perda, em descontinuidade com a cadeia que antecede e o engendra. Importa destacar que não se trata de adotar Antígona como modelo, o que Lacan nos traz é o valor de exemplo de uma ética própria ao campo psicanalítico, da mais absoluta singularidade, que não prediz nem normativa, fora do âmbito de mestria; uma ética sem qualquer referência ao saber ou subsumida a uma ordem de razões. Em uma época que precede a elaboração ética de Sócrates, Platão e Aristóteles, Sófocles nos apresenta o homem o interrogando nas vias da solidão, e situa o herói em uma zona em que a morte invade a vida, em uma relação que Lacan chama de segunda morte.

Essa relação com o ser suspende tudo o que tem relação com a transformação, com o ciclo das gerações e das corrupções, com a própria história, e nos leva a um nível mais radical do que tudo, dado que, como tal, ele está suspenso à linguagem. (LACAN, SVII, p. 336)

3.1 A relação entre desejo e morte no seminário VII

Para entendermos o que está sendo chamado de segunda morte no seminário VII, vamos primeiramente ver como Lacan estabelece a relação entre desejo e morte desde o seu seminário anterior. Nas últimas lições do seminário 6, O desejo e sua interpretação, proferidas em março e abril de 1959, Lacan comenta longamente sobre Hamlet, a trama de Shakespeare. Começa aproximando as leituras que Freud fez de Hamlet e de Édipo-rei de Sófocles. Sabemos que no decorrer das tragédias, enquanto Hamlet procrastina, Édipo age. Édipo não vacila diante do ato, ele o tinha feito antes mesmo de pensar e sem saber. Isso é extensamente desenvolvido por Lacan; em Hamlet importa mais o encontro com a morte, e não com o fantasma do pai morto. O autor discute sobre o que o herói moderno nos ensina sobre a estrutura do desejo histórico e do desejo obsessivo, já que para a maioria dos comentadores a hesitação em Hamlet gravita em torno do “Que me dêem meu desejo!” (LACAN, SVI, p. 307), ainda assim, apesar de ser lida como uma tragédia do desejo, Lacan é enfático: “O drama em Hamlet é o encontro com a morte.” (LACAN, SVI, p. 307). Diferentemente de Antígona, Hamlet está sempre na hora do Outro, o que

caracteriza seu destino é que a fatalidade para ele tem um valor particular eminente.

Freud nos ensinou a pensar o luto em termos de relação de objeto, uma determinada relação de identificação, de incorporação com o objeto perdido. Lacan se pergunta aqui, em que consiste o trabalho de luto, pois para ele a questão entre luto e melancolia em Freud não está articulada devidamente, trata-se de atermo-nos à experiência de luto acrescentando à discussão as categorias de real, simbólico e imaginário; comentário equivalente ao que ele faz no início do seminário da ética. Para ele, o luto equivaleria a um “rombo no real provocado por uma perda” (LACAN, SVI, p. 356), uma perda verdadeira.

Estabelecendo uma diferença com a Verwerfung (forclusão) - onde o que foi rechaçado no simbólico retorna no real -, mas também uma certa semelhança com a psicose; como uma perturbação no Imaginário (no sentido que Freud nos diz das perturbações narcísicas). O luto seria assim um fenômeno coletivo, mas não de massa - os significantes fálicos não vão recobrir esse buraco no real. Mais adiante em seu seminário sobre A angústia, Lacan (2005) nos lembra que Freud designou a identificação com o objeto do luto em suas modalidades negativas, mas que não devemos esquecer de que ela também tem sua fase positiva; o luto como identificação com o objeto perdido não seria uma definição suficiente.

Vejamos o que é essa dimensão objetual com Hamlet. Seu impasse frente ao desejo, que se coloca a partir da ordem paterna, é o impasse do sujeito; em sua procrastinação, subjugado pelo pensamento, escolhe o amparo do saber e a segurança da maestria, nesse sentido ele é o paradigma do sujeito moderno e a antítese do herói trágico. Hamlet não é o drama da impotência do pensamento em relação à ação, Vorsatz nos lembra que não se trata de uma impotência, mas de um impossível “é em decorrência do conhecimento, por

parte do pai, em relação à própria morte, assim como do insaciável desejo da mãe (e não por ela), que Hamlet se encontra impedido de agir.” (AUTOR, 2013, p.159)

O ponto acima é importante e gostaríamos de destaca-lo, pois será relevante para a segunda parte de nossa pesquisa. Nos remete a forma como o feminino é apreendida neste momento do ensino de Lacan: a questão do luto em Hamlet *é também abordada com relação ao desejo da mãe, não o desejo edipiano de Hamlet, mas o da própria rainha, pois ela ignora o tempo de luto, no qual a bateria significativa seria convocada a contornar a perda instaurada no real (imediatamente casa-se com Claudius, irmão e assassino do marido). Lacan retoma a problemática em torno do desejo da mãe em A ética da psicanálise, quando, a propósito de Jocasta (mãe e esposa de Édipo) diz reencontrar na origem da tragédia grega uma semelhança com Hamlet, mas mais radical, aqui o desejo fundador é estruturalmente criminoso, logo transgressor.* Temos então que em entre 1959-60, Lacan encontrava-se às voltas com a questão do desejo; em Hamlet o impasse do herói moderno, em Antígona, a heroína trágica toma em mãos o dever de agir e, justamente porque não pensa, não recua nem diante de sua sentença de morte.

No entanto, como nos esclarece Vorsatz (2013) não se trata de uma ação irrefletida, se há precipitação por parte de Antígona, trata-se da própria temporalidade em que o ato se inscreve como corte, engendrando, a posteriori, sua causa. Antígona não é o oposto de Hamlet, mas seu contraponto, se na tragédia antiga o desejo aparece em termos de submissão da heroína trágica às suas injunções, em Shakespeare tal questão é apresentada pelo avesso.

Ou seja, ao retomar a problemática freudiana sobre o objeto no luto, Lacan interroga em Hamlet a relação entre luto e a constituição do objeto no desejo, e esclarece que ela não se encontra relacionada a uma presença ou existência, e sim a uma ausência.

O substrato da dimensão do objeto é uma perda real. A dimensão de perda no luto refere-se a um furo no real que em si mesma mobiliza o sistema significante (seu paradoxo diz respeito ao fato de que ao real não falta nada, por definição o real é pleno). Ainda que nesse momento a questão do objeto (aqui objeto no desejo) seja abordada por Lacan através da fantasia, é importante assinalar que ele o faz através do luto, isto é, de uma perda cujo estatuto é real, ressaltando, inclusive, que a dimensão intolerável à experiência humana não é a da própria morte, posto que ninguém a tem, mas a da morte de um outro. “Dessa forma, o luto aponta para a relação do sujeito ao que ele não é, ao estatuto objetual do sujeito” (VORSATZ, 2013, p. 170).

Assim, também é no registro da perda, que será retomado no seminário sobre a ética da psicanálise, a relação intrínseca entre desejo e ética. Ao tomar a heroína trágica como paradigma dessa relação, Lacan aponta para o fato de que a realização do desejo não se confunde com a conquista de um bem material ou não, do mesmo modo em que não há um objeto para o desejo que promova a realização plena do sujeito. Ao contrário; é na dimensão objetual, que o sujeito garante o campo do desejo como causa de seu ato. Evidencia-se um fio condutor no ensino de Lacan, entre Hamlet e Antígona. Pensamos que seu objetivo seja o de estabelecer em novas bases o campo e a estrutura do desejo e as consequências éticas que daí resultam. A diferença, nos parece, é que enquanto em Hamlet o acento recai sobre o luto, em Antígona a questão será diretamente a relação do desejo com a morte.

3.2 A segunda morte

Voltamos assim a nossa questão sobre a segunda morte, para tanto precisamos desenvolver a relação entre desejo e morte no SVII, assim, supomos, poderemos perceber como a catarse faz ver o desejo. Para Lacan, Antígona nos faz ver o ponto de vista que

define o desejo, cabe ressaltar - não é o desejo que nos faz entender a tragédia, mas a catarse que faz ver o desejo.

De acordo com Vorsatz, a morte, para o homem grego do século V a.C., não é uma abstração, caracteriza o que é próprio do humano, os deuses são imortais. Os deuses desconhecem as misérias humanas e a finitude. A morte aqui é uma figura concreta e comum, é um limite a partir do qual tudo se ordena; deuses e homens, cidade e terra, os vivos e os mortos, que permanecem presentes mesmo se não estão mais vivos. Ordena a partir de sua incidência real, não é uma vicissitude da vida ou do vivente, constitui a vida humana enquanto tal, o grego antigo não se ocupa da questão sobre a morte, ou sobre o que ela significa, ocupa-se do fato de que a morte é. Nesse contexto reverenciar os mortos dá sentido aos homens e à comunidade de mortais a que eles pertencem. O gesto de Antígona diria respeito menos à piedade fraterna ou familiar e sim ao fato de que, enquanto mortais, participam de um destino comum.

A morte decretada por Creonte, o emparedamento, significa que ela deve ser enterrada viva, não é a morte do corpo, mas condenação a uma vida no reino dos mortos, uma vida fora da linguagem. Viva entre os mortos, ela habitará o mesmo limbo que o irmão, morto entre os vivos. Sem ainda estar morta, ela é riscada do mundo dos vivos. Lacan usa a expressão “segunda morte” - na medida em que a linguagem exige do homem que ele preste conta do que ele não é -, a primeira é o fim da vida, reações bioquímicas, a segunda é aquela que o sujeito deve à natureza por sua constituição no significante. O significante introduz duas ordens no mundo, a verdade e o acontecimento, mas na tragédia não há em geral nenhum verdadeiro acontecimento, o herói e sua volta situam-se em relação ao ponto de visada do desejo. Uma vez que a linguagem escande tudo que ocorre, a morte é colocada pela linguagem, só há a morte que o significante engendra, ou seja, o significante introduz a morte, a segunda, criando a primeira, a cessação da vida:

O fato de que foi o homem quem inventou a sepultura é discretamente evocado de passagem. Não se trata de acabar com quem é homem como se faz com um cão. Não se pode acabar com seus restos esquecendo que o registro do ser daquele que pôde ser situado por um nome deve ser preservado pelo ato dos funerais. (...) vê-se bem que Antígona representa por sua posição esse limite radical que, para além de todos os conteúdos, de tudo o que Polínicês pôde fazer de bem e de mal, de tudo o que lhe pôde ser infligido, mantém o valor de seu ser. Esse valor é essencialmente de linguagem. (...) Nada mais é do que o corte que a própria presença da linguagem instaura na vida do homem. Esse corte é manifesto a todo instante pelo seguinte, a linguagem escande tudo o que ocorre no movimento da vida. (LACAN, SVII, p. 329-330).

Ao recusar-lhe uma sepultura, é a morte do nome que está em jogo, do sujeito e da linguagem, a sepultura é uma inscrição simbólica cuja função é contornar o vazio da morte (aqui, novamente as figuras do negativo como operadores da ética: o vazio; e a morte como incidência do real). Há ainda outro ponto a destacar, Lacan faz também uma relação entre Kant e Creonte; em ambos a razão prática, a interdição da sepultura à Polínicês, traidor e inimigo da pátria - fundamentada no fato de que não se pode igualmente honrar aqueles que defenderam a pátria e aqueles que a atacaram; Creonte quer o bem. Ou seja, do ponto de vista kantiano trata-se de uma máxima que pode ser dada como regra de valor universal. Lacan nos mostra com a tragédia, antes do encaminhamento ético formulado por Aristóteles e Kant, que o bem não pode reinar sobre tudo sem que apareça um excesso, cujas consequências são fatais. Lembremos, após Antígona decidir se deixar emparedar junto com seu irmão, Hêmon, seu noivo, filho de Creonte se suicida, o que leva ao suicídio de sua mãe. Também Creonte, é um grande perdedor.

3.3 O belo *ou* entre o desejo e a morte

Vejamos agora como o belo se inscreve nessa relação entre desejo e morte. Ao abordar a tragédia Lacan elege primeiramente o brilho de Antígona, defende que para

além dos diálogos, da família, da cidade, da moral, é a imagem da heroína que nos fascina, no que ela tem de desnorteante. Segundo ele é nessa atração que devemos procurar o verdadeiro mistério, o verdadeiro alcance da tragédia - através da série do imaginário. A beleza de Antígona e o lugar que ela ocupa no “entredois de dois campos simbolicamente diferenciados” é de onde ela extrai o seu brilho. Esse lugar Lacan procura apreender pela via da segunda morte, trata-se de um lugar articulado como um limite, zona onde a morte é vivida de maneira antecipada, invadindo o domínio da vida, e a vida invadindo o da morte. Para Lacan, essa zona tem uma função singular no efeito da tragédia, é em sua travessia que temos o efeito do belo no desejo – a função do belo é abordada como sendo a visada do desejo.

Lacan comenta longamente sobre *himeros enarges*, defende que o clarão de beleza coincide com o momento da realização da *Até* de Antígona, o aspecto comovente da beleza faz vacilar o juízo, interrompe a análise e nos confunde em uma espécie de cegamento; ocorre algo para além dela que não pode ser olhado, para ele, trata-se de uma ilustração do instinto de morte tal como formulado por Freud. É essa presença da morte na vida encarada pela heroína trágica que confere a ela o seu brilho intolerável, *himeros enarges*, o desejo literalmente tornado visível no dizer de Lacan. Este seria, pois, o desejo em ato, sua marcha comandada por um tempo sem reversibilidade no qual só é possível avançar em perda. Para ele, o que choca no final de Antígona é o fato dela sofrer uma desgraça igual a todos que são apreendidos no jogo dos deuses. É sempre da relação dos mortais com os deuses que se trata, porém Antígona se apresenta como “autônomos”¹⁶, relação do ser humano com aquilo que ocorre de ele ser portador, do corte significativo que lhe confere o poder de ser o que é, contra tudo.

¹⁶ De acordo com Safatle (2013, p. 19), o termo “autonomia” aparece pela primeira vez em *Antígona*, portanto no século V a.C. No texto, refere-se à decisão de por vontade própria, seguindo sua própria lei, Antígona entrar viva no interior do Hades, pois ela desobedecera deliberadamente as leis da *pólis*, mesmo sabendo que tal desobediência significava a morte.

Lacan indica outro ponto importante; *o desejo da mãe, fundador, estrutural, que deu à luz a Antígona e seus irmãos, é ao mesmo tempo um desejo criminoso. Nenhuma mediação aqui é possível. A descendência da união incestuosa se desdobrou em um irmão que representa o poderio, Eteocles, e outro que representa o crime: Polinices. Antígona escolhe ser a guardiã do criminoso como tal, não há ninguém para assumir o crime senão ela. É na medida em que a comunidade social se recusa a perdoar, esquecer, que Antígona faz o sacrifício do seu ser, ela imortaliza a Até familiar.*

Nesse sentido podemos dizer da função do belo - constitutivo do desejo, indicando o lugar da relação do homem com a própria morte, o desejo seria uma escansão entre um significante e outro, fora da cadeia mas articulado por ela; entre o ser vivo e sua morte; por um lado *hímeros enarges* seria a miragem que indica o lugar do desejo na relação do sujeito com sua falta a ser, dimensão objetual, e por outro, aquilo que por um efeito de ofuscamento o impede de ver esse lugar. Assim, entendemos o que Lacan está chamando de desejo nesse contexto; é na medida que a demanda está além e aquém de si mesma, que ao se articular com o significante, demanda outra coisa, a satisfação formulada se estende nessa hiância, o desejo se forma como o que suporta essa metonímia, ou seja, a demanda para além do que ela formula. Sendo assim, realizar seu desejo se coloca em uma perspectiva de condição absoluta, uma perspectiva de “Juízo final”.

Deriva daí, a relação que Lacan faz nesse momento de seu ensino entre desejo e morte; realizar seu desejo é tê-lo realizado no final, é a invasão da morte na vida que confere dinamismo à questão. É da segunda morte que se trata. Podemos dizer que Lacan quis mostrar a função do significante no acesso do sujeito em sua relação com a morte de um modo tangível, sob uma forma estética, e por isso se vale da função do belo para nos indicar a relação do homem com sua própria morte, indica-la num resplandecimento.

O belo, nesse contexto, nada tem a ver com o que se convencionou denominar

belo ideal, ele nos apresenta, ao decorrer sobre o brilho de Antígona, o desejo visível, o belo como função de uma relação temporal, sua apreensão na pontualidade da transição da vida à morte; a partir disso que podemos tentar restituir a forma ideal do belo; em primeiro plano, a forma humana; apresentada como o limite das possibilidades do belo desde Kant. Em Lacan, ele é o envoltório das fantasias possíveis do desejo humano, o que o faz estabelecer a forma do corpo humano, a imagem, em uma certa relação do homem com sua segunda morte, seu desejo visível. É na medida que a questão do belo faz o ideal entrar em função que se encontra em uma passagem para o limite.

Há um ponto interessante que Lacan começa a estruturar aqui, que diz respeito não só ao desejo, mas também ao gozo, iremos desenvolvê-lo no segundo momento de nossa pesquisa, mas cabe sinalizar; ele questiona se essa mesma imagem que a forma do corpo representa faz barreira à Outra-coisa, que está para além. Ou seja, não é apenas a segunda morte que está para além e com a qual é exigido ao homem prestar conta, há também a libido. Lacan lembra aqui que, para Freud, o único momento de gozo que o homem conhece encontra-se no mesmo lugar em que se produzem as fantasias, fantasias que representam a mesma barreira em relação ao acesso ao gozo. *Assim, pontualmente introduz à discussão, paralela à função do belo, uma outra função – Aídis, o pudor; defendendo que a omissão da barreira que conserva a apreensão direta do que está no centro da conjunção sexual, parece estar na origem de questões sem saída, propriamente no que se refere à sexualidade feminina. E faz uma alusão entre o final de Antígona com imagem de sacrifício de suicídio místico, abominações pagãs e transes.*

3.4 Desamparo: a morte e o fim de análise

Lacan estabelece ainda outra relação sobre essa passagem para o limite, uma relação entre morte e fim de análise, tendo como operador o desamparo. Ao percorrer

sobre o fim de análise, atesta: não devemos reduzi-la a uma posição de conforto a serviço dos bens, não há razão para que nos constituamos como garantia do devaneio burguês. Constituir-se como garantia de que o sujeito possa encontrar seu bem, é uma espécie de trapaça; é preciso mais rigor em nossa confrontação com a condição humana, mesmo porque o serviço dos bens tem suas próprias exigências, e a exigência de felicidade, além de apresentar consequências no plano político, não resolve o problema da relação de cada homem, nesse espaço de tempo entre nascimento e morte, com seu próprio desejo. Se como vimos, nesse momento de seu ensino, Lacan deixa claro que a função do desejo deve permanecer em uma relação fundamental com a morte; o término da análise, aquele que prepara a tornar analista, deve nos confrontar com a realidade da condição humana: "Ao término da análise didática o sujeito deve atingir e conhecer o campo e o nível do desarvoramento absoluto, no nível do qual a angústia já é uma proteção, não *Abwarten*, mas *Erwartung*¹⁷" (SVII, p. 356).

É nesse sentido que Lacan volta à trilogia tebana, agora ao mito de Édipo. Segundo ele, não se deve negligenciar o intervalo de tempo entre o momento que Édipo se cega e o que morre. A travessia dessa região intermediária, onde em sua liberdade trágica, após renunciar ao serviço dos bens, Édipo lida com a sequência de seu desejo de saber; nos mostra que aquele que avança nessa zona, avança sozinho e traído. Édipo foi ludibriado por seu próprio acesso à felicidade. Lacan destaca sua fala derradeira, o *me phynai* – de preferência não ser – para destacar a singularidade de sua morte, uma existência tão perfeitamente acabada, que não é da morte de todos que ele morre, mas da morte verdadeira, em que ele mesmo risca seu ser, “subtração dele mesmo da ordem do mundo” (SVII, p. 358). Para o homem comum, o ser-para-a-morte se apresenta apenas como um véu; preocupado em primeiro viver, as questões sobre o ser ficam para depois. Édipo nos

¹⁷ não *espera* mas *expectativa*.

mostra onde está a zona limite da relação do homem com o desejo, zona repelida para além da morte, maldição assumida e consentida, irreduzível até o termo, absolutamente irreconciliado.

Retomando a questão da análise, é porque de algum modo ela pode vir a se colocar como medida de nossa ação, enquanto precede um retorno a seu sentido inconsciente, que Lacan escolhe como medida da revisão ética a qual a psicanálise nos leva, a relação dessa ação com o desejo que a habita. Essas ações se inscrevem no que ele denomina de experiência trágica da vida e também na dimensão cômica. A dimensão trágica, como vimos, se exerce no sentido de um triunfo da morte. A cômica, na relação da ação com o desejo, evidencia-se no fracasso em alcançá-lo, é representada pela presença do falo. O que nos satisfaz na comédia, não é tanto o triunfo da vida, mas a escapada do falo, que nos faz rir em sua dimensão humana. Mas para Lacan, essas duas dimensões não são incompatíveis, o tragicômico existe:

É aí que reside a experiência da ação humana, e é por sabermos, melhor do que aqueles que nos precederam, reconhecer a natureza do desejo que está no âmago dessa experiência, que uma revisão ética é possível, que um juízo ético é possível, o qual representa essa questão com seu valor de Juízo final – Agiste conforme o desejo que te habita? (SVII, p. 367).

A frase celebre, que por vezes lida erroneamente como imperativo, tornando-se, como vimos, motivo de crítica entre alguns comentadores, refere-se assim a constituição do sujeito em relação ao significante, uma vez que se produz a divisão, a ambivalência, onde se situa a tensão do desejo. O que faz com que possa existir desejo é a suposição de que tudo que ocorre de real é contabilizado em algum lugar, é o que a imortalidade da alma significa. O que nos mostra que existem cadeias de contabilidade permanentes no horizonte da culpa. É também nesse sentido que Lacan propõe que na perspectiva analítica a única coisa que o sujeito pode ser culpado é de ceder de seu desejo. Como vimos em seu comentário sobre o Édipo, ceder de seu desejo, para ele, está sempre

relacionado a alguma traição, normalmente por um bom motivo, pelo bem, se cede ao ponto de diminuir suas próprias pretensões e seguir na via costumeira. Para o homem comum, a traição tem como efeito repeli-lo para o serviço dos bens, mas com a condição de que ele não reencontrará o que procura. Já o herói, é aquele que pode impunemente ser traído. Aqui, é preciso lembrar que Lacan não pretende negar o serviço dos bens, o que ele demonstra com a tragédia é onde está o polo do desejo e a travessia para seu acesso; revira a perspectiva e diz:

Não há outro bem senão o que pode servir para pagar o preço ao acesso ao desejo -, na medida em que esse desejo, nós o definimos alhures como a metonímia de nosso ser. O arroio onde se situa o desejo não é apenas a modulação da cadeia significante, mas o que corre por baixo, que é, propriamente falando, o que somos e também o que não somos, nosso ser e nosso não-ser – o que no ato é significado, passa de um significante ao outro da cadeia, sob todas as significações. (SVII, p. 376).

Concluindo, no ponto de desamparo estrutural, perante o qual não haveria mais pedido a ser endereçado ao Outro, que é barrado, o sujeito deve agir, lançar-se em perda, essa é a condição trágica. É também o encaminhamento dado por Lacan ao fim de um percurso analítico, onde o sujeito se reencontra com o desamparo constitutivo de sua condição - o que ele chama de desarvoramento absoluto, onde a angústia já seria uma proteção. Lacan estabelece assim, uma relação com o final da análise didática, aquela que como efeito se produz um psicanalista, através de uma experiência radical de destituição subjetiva, na qual a suposição de saber já não opera.

Como vimos, essa experiência radical de desamparo também pode ser encontrada no herói trágico, visto que ele a despeito do que se pode considerar, não é o agente do ato trágico, e sim seu efeito, seu resultado sob a forma de um resto inassimilável à operação que o constitui como tal. Não se trata de um autor de um feito de bravura, só há herói trágico na dimensão de queda. Reencontramos aqui o que possivelmente interessou Lacan em seu recurso à tragédia, especialmente à *Antígona*: o sujeito da psicanálise, bem como o herói trágico, advém em perda; assim como retroativamente o herói é efeito do ato, também retroativamente, uma ética é aquilo que do desejo se pode formular em uma análise.

4. A Noção De Gozo E Sua Relação Com A Ética

A psicanálise não é o mundo do ser nem das coisas, mas do desejo e do gozo, e é pelo desejo e pelo gozo que a existência humana assume o seu caráter de drama. Sem o desejo e sem o gozo, as noções de vida e morte não teriam nenhum sentido. (VALAS, 2001, p. 8)

Esse capítulo é dedicado a contextualização e reconstrução da noção do conceito de gozo ao longo do ensino de Lacan. Cabe lembrar, por não ser nosso tema central e pelas próprias limitações inerentes à pesquisa, trata-se de uma leitura feita principalmente através de comentadores que se debruçaram sobre a noção e que são pertinentes à nossa investigação. Nosso objetivo neste capítulo, muito longe de esgotar o conceito de gozo, - porém considerando que o elegemos como operador central para pensar um possível deslocamento da ética - é o de propor uma leitura horizontal que possibilite demonstrar as mudanças em seu desenvolvimento no ensino lacaniano. Não apenas nos seminários da *Ética* e em *Mais, ainda*, objetos de nosso estudo, mas também *entre* os seminários aqui estudados. Pensamos que deste modo obtemos um ganho além do que a comparação dos dois seminários poderia nos proporcionar, pois entendemos que se optássemos apenas pela análise comparativa, não teríamos como apreender o que acontece nesse *entre*. Assim, conseguimos melhor demonstrar nossa hipótese, trabalhada mais cuidadosamente no capítulo a seguir, onde nos debruçamos mais detalhadamente na inovação sobre o gozo feminino apresentada no seminário XX.

Na primeira parte de nossa pesquisa, acompanhamos a inovação e a radicalidade de Lacan ao propor a ética da psicanálise como sendo uma ética do desejo. Uma ética assim entendida, torna-se por um lado, operador central que norteia nossa clínica, e, por outro, passível de críticas, visto que uma prática assim sustentada poderia perder a linha tênue que separa fim de análise e perversão e, ainda mais contundente, a crítica dessa ética ser, conforme acompanhamos com a trilogia tebana, uma ética trágica. Discutimos

como o seminário da ética se organiza em grande medida, ao redor da definição da Coisa, correlata ao real do gozo, e também o modo como Lacan nos apresenta *das Ding* como um vazio, uma perda que resulta a posteriori na constituição do sujeito. É ao redor de *das Ding*, e como mostramos, com o auxílio da filosofia, da literatura, da tragédia, da arte, da religião, da ciência, que Lacan introduz o gozo de modo conceitual em seu ensino, diferenciando-o do uso que fazia até então, com Freud.

Como objeto primeiro de atração para o desejo (desejo de incesto), *das Ding* seria um lugar de desolação e sofrimento para o sujeito se esse desejo se realizasse. Sabemos que a interdição do incesto é a própria condição de possibilidade da palavra; para que a palavra subsista é necessário que a mãe seja proibida. É porque a mãe falta, porque não pode responder completamente às demandas, que o sujeito pode desejar outra coisa. O fato de *das Ding* poder ser determinado retroativamente como um lugar vazio, presentifica sua ausência para que o desejo possa existir.

Vimos também Lacan demonstrar, através da trilogia tebana, o que custa ao sujeito, marcado por um desejo incestuoso realizado à sua revelia, cumprir a *Até* familiar. O desejo do Outro, que preexistiu aos seus destinos, é um desejo criminoso que escapou à mediação da Lei. Na tragédia, Édipo e Antígona cumprem o destino que os leva a esse limite extremo onde o ser do sujeito se abole, isto é, onde ele é atingido pela morte simbólica (segunda morte) antes mesmo que sobrevenha a morte física do corpo. Nessa articulação, Lacan distingue o *fading* do sujeito dividido pelo significante da abolição do ser que resulta da ruptura desses laços e o mergulha no *desser* da Coisa, no fora de significado, isto é, no real.

Mas como já explicitamos, na tragédia há uma outra vertente que o teatro antigo ilustra, a da comédia, e na comédia trata-se da consumação do gozo pelos homens, provocando o riso, mas como os deuses estão por ali, por trás, a dimensão de uma outra

forma do trágico está muito presente. É o que discutimos anteriormente: na ética da psicanálise o sujeito se refere ao desejo e ao real do gozo. Os exemplos que referimos do Seminário VII nos mostram que o gozo pertence a um registro diferente ao do prazer ou do bem, ele se apresenta nesse campo central da Coisa, cercado por barreiras intransponíveis ao sujeito. Assim, o gozo seria nocivo, por estar no princípio de sua abolição. Essa, como mostramos no início de nossa pesquisa, é uma das mais presentes críticas à ética proposta por Lacan, mas é também seu ponto de partida quanto à dimensão do gozo, resultante deste paradoxo: Como o sujeito desejante pode estar à procura do gozo, enquanto este comporta na sua obtenção, a abolição subjetiva?

Essa segunda parte de nossa pesquisa se ocupa em traçar um caminho entre os Seminário VII (1959-60) e o XX (1972-73), acompanhando o modo pelo qual Lacan, ao tratar de modo mais apurado a questão do gozo, do feminino e do amor, retoma o tema da ética. Como citamos anteriormente, Lacan abre o SXX falando sobre a ética e sobre uma possível reescrita. Chama a atenção esse comentário unicamente sobre o SVII, e justamente neste momento da obra. Somos, então, levados a indagar sobre o significado tácito por sob essa afirmação. Nossa hipótese principal, que será desenvolvida ao longo desta segunda parte, propõe um vínculo com o desenvolvimento das noções de gozo. Portanto, nosso objetivo neste segundo momento, é descrever o percurso da noção de gozo, mostrando, por um lado, como Lacan propõe a elaboração do gozo feminino, e, por outro, como este percurso permitiria uma recompreensão da ética da psicanálise.

Procuraremos sustentar, desse modo, que é essa nova sistematização o que possibilitaria a Lacan retomar o tema da ética e chegar a cogitar uma espécie de reescrito de sua obra anterior. É deste modo que apostamos ser possível compreender o gozo como operador privilegiado para pensar as consequências de uma mudança de perspectiva no campo da ética (e, talvez, solucionar os impasses de sua elaboração). Mudanças que

permitem ao autor recolocar a questão sobre a ética da psicanálise, agora a partir de um novo paradigma, não mais referenciado a uma lógica trágica, mas sim a uma reconfiguração da própria estrutura dos termos, reconhecendo no feminino um campo novo de abordagem e de tematização, lógica não dual e não totalitária. Trata-se, como esperamos demonstrar, de uma contribuição à ética do desejo, que aqui denominaremos *ética do feminino*, e que terá, como característica central, uma contingência originária, em contraposição à tragicidade constitutiva que alicerçava a proposição de 1959-60.

Nessa perspectiva, e dando fundamentação a nosso percurso anterior, o SVII aparece como um momento de viragem em seu pensamento, em que já não é mais possível operar dentro de uma dicotomia estrita entre o simbólico e o imaginário, apontando já para uma ênfase do conceito de real¹⁸. Diferentemente da ética tematizada no SVII e lateralmente retomada no SXX; a noção de gozo é longamente sistematizada por Lacan. Iniciando no seminário VII, ela segue um percurso extenso e heterogêneo no decorrer de seu ensino, até chegar a uma configuração singular no seminário XX. Se, como já mostramos, é no seminário da *Ética* que Lacan passa a lidar com o fato de que nem tudo é significativo, reconhecendo a existência daquilo que a linguagem não dá conta (o que o leva a começar a elaborar essa relação entre desejo e gozo na clínica psicanalítica); é em *Mais, ainda* que a noção de gozo encontra uma forma mais acabada, justamente no momento em que Lacan reparte o gozo em duas modalidades distintas, o fálico e o não-todo fálico, ou *mais além* do falo: o gozo feminino. *Mais, ainda* é um seminário que trata do gozo, da repetição, do amor, mas também da disjunção. Para nossa hipótese de investigação, será particularmente importante mostrar que a *não-relação* é o conceito chave desse seminário.

Em *Mais, ainda* (1972/73), ao apresentar as fórmulas da sexuação e repartir o

¹⁸ Da mesma maneira que a noção de gozo, podemos, grosso modo, situar o desenvolvimento do conceito de real em Lacan entre os seminários VII e XX; daí em diante prevalece a teoria dos nós.

gozo em diferentes modalidades, o lado masculino se caracterizará pela exclusividade do gozo fálico; enquanto do lado feminino tem-se acesso a duas modalidades de gozo: o fálico e o suplementar (também denominado de gozo feminino ou gozo outro). Esse é um aspecto original central trazido por este seminário: a ideia de que a mulher não goza de forma simétrica ou complementar, seu gozo não está, como o do homem, ligado à relação entre o categorial e o conjunto. Ele está definido por uma relação com o *não-todo* e será isso, como veremos, que levará a uma subversão do feminino.

Bispo e Couto (2011) em artigo sobre a ética da psicanálise e modalidades de gozo, argumentam nessa direção. Para eles, enquanto no seminário VII a ética privilegiaria a organização de uma lei simbólica cuja ultrapassagem resulta na concepção do gozo impossível de *das Ding*, nos remetendo à um além do princípio do prazer - ou seja, nos remetendo necessariamente à uma ética da transgressão - ; no seminário XX, o além do princípio do prazer já invade o campo de saída, o gozo é *não-todo* organizado pelo simbólico. Para os autores, a leitura milleriana da noção de gozo, nos apresentaria alguns movimentos epistemológicos no ensino de Lacan que indicam essas mudanças de perspectiva. Acompanhemos:

Ele diz que, se no Seminário 7 já se celebra o para-além do princípio do prazer, o gozo que comporta essa dimensão estaria interdito ao sujeito, que não o acessaria senão pela via da transgressão. Isso resultaria numa ética da transgressão, que precisa exigir de Antígona uma vontade heróica para ultrapassar a fronteira (...). Contudo, no Seminário 17, esse aspecto da transgressão já não se mostraria mais. (...) Segundo ele, 'O mais além do princípio do prazer faz-se sozinho o tempo todo' (MILLER, 2005, p. 160) (*apud* BISPO; COUTO, 2001, p. 124).

Pretendemos seguir a leitura de Miller, mas também a de outros comentadores, com o intuito de apontar essas nuances. Embora proponham diferentes sistematizações da noção de gozo, há um consenso entre eles sobre as mudanças ao longo da obra, que nos auxiliam a verificar nossa hipótese. Para tanto, nos deteremos nas mudanças que, segundo essa hipótese, falam diretamente ao tema da ética: a transgressão, a viragem, e o

feminino.

A partir deste desenvolvimento, poderemos, no próximo capítulo, nos concentrar em detalhar o gozo feminino tal como ele nos é apresentado por Lacan no SXX e também no esforço em apreender o feminino de um modo mais amplo na relação entre estes dois seminários. Teremos, assim, condições de compreender como esta mudança de perspectiva retornaria ao seminário da ética, sobretudo pelo deslocamento do sentido das noções trabalhadas pela primeira parte de nosso estudo.

4.1 Um breve histórico

O uso teórico e a experiência clínica nos levam a reconhecer a existência de uma satisfação insatisfatória, um desprazer prazeroso, ou ainda uma aversão desejante na relação do sujeito com seu sofrimento. Esse conjunto de oxímoros por si só serviria como definição preliminar do gozo, em sua relação com a contradição. (DUNKER, 2020, p. 53)

Dunker (2020), considera o gozo um dos mais inovadores conceitos lacanianos, que surge para tentar dar conta de um certo tipo de insuficiência linguística, referindo-se àquilo que seria o ganho primário dos sintomas. Nele, há uma perturbação dessa oposição simples entre prazer e desprazer; onde aquilo que é satisfação para o inconsciente, pode ser sentido na consciência como insatisfação. E aquilo que é sentido na consciência como satisfação, pode ser entendido no inconsciente como insatisfação.

Sobre o termo, que em francês é feminino: *juissance*, Dunker (2020) descreve que as primeiras ocorrências datam de 1466 e 1503, em contexto teológico ou místico, designando um prazer que se experimenta plenamente, os gozos da alma ou do espírito. Em seguida, tornou-se o gozo dos sentidos, que com os românticos, derivou para gozo da vida, e só depois encontramos a expressão gozo sexual. O autor enfatiza contudo, que desde o princípio, o termo envolve “uma conotação de uso ou a satisfação que se atribui

a alguma coisa ou de um lugar, por exemplo, o gozo de um jardim (*la jouissance d'un jardin*). Daí a conotação jurídica do termo para direito de uso, de propriedade, de disposição ou usufruto e até mesmo de dividendo.” (2020, p. 31)

Idéia que segue difundida até nossos dias de que aquele que possui um direito, pode preservar nele, se abster dele ou exagerar no seu uso. Para Dunker, o termo remete à ideia de potência ou poder; um direito que posso ou não exercer; e nos lembra que o direito não deve ser confundido com o exercício do direito:

Nesse sentido, o gozo parece como uma espécie de antecâmara do prazer, uma promessa de prazer, mas também como seu resíduo, como um déficit de prazer ou um excesso de satisfação. Assim, o gozo aparece como expectativa narcísica ou como restituição. (DUNKER, 2020, p. 31).

Ainda de acordo com o autor, em psicanálise não parece se tratar do gozo como sucedâneo do prazer, seu uso mais frequente do correlato em alemão (*Genuss*) liga-se em Freud com textos que versam prioritariamente sobre teoria da cultura ou estética. Para ele, mesmo nesse contexto encontramos associações semânticas como desprazer, insatisfação, dor, etc. Como nos chistes, o gozo se realizaria em uma repetição, onde algo do que foi perdido é retomado. Elemento fundamental para a interpretação em psicanálise, a repetição na linguagem exemplifica a presença do gozo, onde esta parece impossibilitada de introduzir algo novo. Mas mesmo no caso do chiste, da piada, o gozo mostra-se como uma satisfação extraída da satisfação do outro, satisfação mediada e interdita pela linguagem. Assim, no que o autor designa como a primeira matriz do conceito, o gozo exige a mediação da linguagem para se realizar. No exemplo do chiste, esta mediação estabelece o que pode ser recuperado e o que deve permanecer sob recalque.

Rocha, em artigo intitulado: *A heterologia em Georges Bataille: da despesa ao gozo* demonstra a inegável contribuição que a obra de Bataille teve na construção do

conceito de gozo em Lacan:

Acreditamos que Bataille ao utilizar o termo erotismo busca evidenciar que a satisfação sexual vai mais além da dimensão genital e mais além do princípio do prazer – já que era um leitor assíduo de Freud. Logo, pode-se indagar se Bataille, de alguma maneira, antecipa o interesse de Lacan por uma elaboração do gozo e de seus modos variados de manifestação. A partir da obra freudiana das pulsões e, sobretudo, do mais-além do princípio do prazer, Lacan constrói o que ele próprio designa como o “campo lacaniano do gozo” (Lacan, 1992, p. 77) que como se sabe assume um lugar axial em seu ensino. Os trabalhos de Bataille sobre o erotismo, a despesa, o êxtase místico e a heterologia assumem, por sua vez, o valor de uma contribuição que será o fator de uma interlocução cuja repercussão na trajetória do psicanalista é incontestável e evidente. Ainda que se considere que essa interferência tenha sido velada, discreta e, principalmente enigmática, é inegável o caráter profícuo e decisivo da contribuição de Bataille para o destino da questão do gozo no ensino de Lacan. (ROCHA, 2020-21, p. 6)

Também para Safatle, a verdadeira referência ao uso lacaniano do conceito de gozo estaria em Georges Bataille, é interessante notar as correspondências entre os dois autores. Muito resumidamente, Bataille usa o conceito como eixo de uma crítica da sociedade de trabalho. Contra essa sociedade ele apela a tudo que ela compreende como excessivo, tudo aquilo capaz de mobilizar um gozo que não se confunde com o cálculo do prazer e desprazer e toda ação tida como improdutiva. É deste modo que Bataille entende o gozo como aquilo que está para além do prazer, que dissocia prazer e dor, prazer e alegria, para ele toda sociedade é atravessada pela necessidade de experiências de excesso, de dispêndio e de destruição, o que, do ponto de vista econômico, são irracionais. A atividade sexual seria uma experiência dessa ordem (quase como lemos em Lacan que ‘o gozo é aquilo que não serve para nada’). Por essa razão, Bataille pensa a experiência sexual como algo que não obedece a uma lógica que procura maximizar prazeres e evitar desprazer.

Para Metzger (2017), embora as bases para a noção de gozo possam ser encontradas em Freud, não se pode falar no gozo como um conceito em sua teoria. Bases que estariam em *Os Chistes e sua Relação com o inconsciente* (1955), ou ainda antes, no

*Projeto para uma Psicologia Científica*¹⁹ (1895) onde o traumático aparece produzindo um desprazer análogo ao que se entenderá décadas depois, como sendo da ordem do gozo. Traumático incompatível com o princípio do prazer, o qual poderíamos considerar como um ‘freio’ para o gozo. Se é na teoria freudiana do trauma que Metzger localiza o substrato do que virá a ser o conceito de gozo em Lacan, ela também nos lembra que a proximidade do conceito se dá não só com a repetição, mas com a pulsão de morte. Deste modo, se no início do pensamento freudiano o que tinha efeito de trauma era o excesso de libido, com o advento do segundo dualismo pulsional (1920), a pulsão de morte soma-se ao excesso libidinal para compor o que denominamos de traumático (2017, p. 79).

Assim, assistimos a um deslocamento da noção de trauma na teoria freudiana que, se antes era efeito da ação externa, agora passa a habitar o interior do sujeito na forma de traço, de lembrança. ‘O externo tornou-se o mais íntimo, um interior inacessível e ameaçador (Braustein, 2007, p. 22). Curiosa homologia com a característica de ‘extimidade’ de das Ding, tal como a concebe Lacan (METZGER, 2017, p. 78).

Se podemos concluir que Freud não conceituou o gozo, podemos ao menos afirmar que situou seu campo mais além do princípio do prazer, no qual se manifestam fenômenos repetitivos que podem ser remetidos à pulsão de morte. Lembremos que Lacan redefinirá a pulsão de morte como sendo uma pulsação de gozo que insiste na repetição. Temos assim, que o prazer é uma barreira contra o gozo - que se manifesta como um excesso em relação ao prazer; não pertencem, portanto, ao mesmo registro. Ainda que Freud atribua ao princípio do prazer um papel dominante na vida psíquica, o faz diferentemente de uma certa tradição hedonista para a qual a finalidade da ação humana é o prazer, demonstrando que podemos procurar a dor como prazer, é desta leitura que Bataille se utiliza.

¹⁹ Interessante notar que se trata do mesmo texto freudiano do qual parte Lacan em seu seminário sobre a ética da psicanálise.

Nesta perspectiva, Valas (2001) nos lembra que as manifestações que se ligam a pulsão de morte, embora mais-além do princípio do prazer, não estão necessariamente em oposição a ele:

Ao longo da sua obra, Freud mostra como são complexas as relações a satisfação (Befriedigung), o prazer (Lust) e outras sensações que os excedem em força e em intensidade. São os prazeres extremos, a alegria intensa, o júbilo, o êxtase ou a volúpia, para os quais ele usa geral o termo Genuss (traduzido como gozo), mais do que Lust (prazer), e sublinha o seu caráter de excesso em relação ao princípio do prazer, cuja barreira é atravessada, nesses casos. Essas manifestações podem ser sentidas como sensações dolorosas, indo até repulsa, o asco ou horror, na medida em que o sujeito não consegue destacar-se de delas. Sem dúvida alguma, há na elaboração da pulsão de morte uma abordagem do gozo que Freud não conceitua, mas cujo campo ele delinea, traçando a fronteira que o situa mais-alem do prazer. É isto que constituirá o ponto de partida de Lacan para definir o gozo. (VALAS, 2001, p. 25).

O ponto de partida lacaniano para o gozo é decorrente de sua própria concepção do inconsciente estruturado como uma linguagem. Uma vez que a linguagem não permite dizer tudo, Lacan se choca com a dificuldade de explicar as manifestações que escapam ao princípio do prazer. É justamente porque nem tudo é significativo, que Lacan é levado a introduzir a noção de gozo de modo conceitual no seu ensino, o que é feito tomando o termo gozo emprestado do discurso jurídico, a partir do *Seminário da Ética*. Segundo Valas (2001), Lacan desejava que o campo lacaniano fosse denominado campo do gozo, antes dele não se pensou em demonstrar que essa seria uma mola essencial no funcionamento dos sujeitos. É digno de nota esse comentário e a importância que Lacan atribui a noção ao longo de seu ensino, chegando a afirmar no SXVI que o gozo é a única substância que a psicanálise comporta e admite.

Dunker (2020), na mesma direção, explica que a economia de prazer e desprazer, bem como as modelizações da angústia, são difíceis de reduzir ao funcionamento intuitivo da linguagem e defende que, possivelmente, tenha havido uma confusão da crítica lacaniana do paradigma freudiano da quantidade: talvez com a recusa do biologismo e da

metafísica que o envolve, como exemplo, a aceitação do corpo como substância. O que acarretaria duas falsas soluções para o problema do gozo: de um lado o idealismo significativo, como recusa à quantidade, porque biológica; e de outro uma metafísica realista do gozo.

Dunker, adverte ainda que real, simbólico e imaginário são, em Lacan, registros da experiência humana, não registros de linguagem. Muitas vezes a linguagem aparece identificada ao simbólico, e dizemos que só temos acesso a algo pela linguagem, mas isso não nos permite afirmar que o que existe, existe na linguagem. Os registros aparecem e decorrem de categorias linguísticas antropológicas e não o contrário. Para o autor, aí está a metafísica lacaniana, tomar os registros como nossa filosofia primeira, “subaltenizar o significativo aos registros”:

Primeiro há o gozo, o real, o excesso, depois ele é pareado ou defletido em relação ao significativo. Mas aqui é importante não confundir o argumento: não é porque o significativo é condição de acessibilidade, a materialidade básica, o esquema kantiano de Lacan, que só se pode “falar”, “pensar” ou “escrever” o Real e o gozo a partir do significativo. Por melhor que ele seja, este é um argumento epistemológico, que versa sobre as possibilidades de existência (ou de consistência, ou de existência). Portanto, partir da exclusão do tempo do idealismo do significativo não é suficiente para fazer uma crítica radical da naturalização do gozo. Na mesma medida, parece-nos mais crítico empregar o método topológico de Lacan da articulação lógica do significativo e daí reduzir o real, o simbólico e o imaginário, bem como o gozo como noção real-simbólica (fálico) ou real-imaginária (não-tudo) ou discursiva (mais-de-gozar). (DUNKER, 2020, p. 49).

Para o escopo de nossa pesquisa, interessa particularmente as propriedades não identitárias do gozo, começando pelo fato dele não ser uma experiência una. Em seu SXX, Lacan distinguirá o gozo feminino do masculino, especificando que entre eles não há medida comum. Veremos mais a frente, principalmente na teoria da sexuação, que essa disparidade de gozos depende de uma confrontação entre as noções de universalidade e existência. O fio condutor do SXX seria, portanto, o de que há uma impossibilidade de realizar uma relação entre o lado homem e o lado mulher, no sentido de uma proporção

perfeita. Para Dunker, isso deriva de uma crítica da metafísica da identidade, que ocasiona uma perturbação do entendimento da metafísica tradicional de unidade, não se tratam de duas substâncias, mas de uma dupla maneira de não ser; “A teoria da sexuação apoia-se assim em uma desproporção, incomensurabilidade ou não pareamento sistemático entre os elementos envolvidos em uma suposta totalidade.” (2020, p.46). Trataremos disso no próximo capítulo.

4.2 Sobre a relação entre gozo e falo no ensino de Lacan

De acordo com Valas (2001), diferentes modalidades de emergência do gozo são produzidas pela causalidade significante. Com base nisso, propõe a seguinte sistematização: gozo do Outro, devendo entender-se o Outro no sentido em que se trata do corpo próprio²⁰. Gozo fálico, que é o gozo ligado à linguagem. Em seguida, teríamos o mais-gozar, no objeto pequeno *a*. E, por fim, o gozo propriamente feminino que será especificado por estar *mais além do falo* e ser suplementar, não devendo nada ao processo de significação. Valas resume da seguinte maneira: há primeiramente o gozo do Outro, o corpo próprio (a Coisa), anterior à Lei, depois a Lei, e então o gozo fálico depois da Lei, resultado da cifragem do gozo corporal pelo significante (2001, p. 63). O gozo, será chamado de fálico no ensino de Lacan, por volta dos anos setenta, mas sua elaboração, como vimos, começa aproximadamente em 1960. No homem ele se superpõe ao gozo peniano e ambos são quase indiscerníveis. No entanto, o autor nos lembra que o fora do corpo do gozo fálico e seu parasitismo são patentes, como mostram as primeiras manifestações reais do órgão na criança. A experiência de cada um, mostra que o pênis não é apenas comandado por via reflexa, mas que seu funcionamento é comandado

²⁰ “Encontramos em diferentes autores diferentes empregos da nomenclatura ‘gozo do Outro’. No caso de Valas (2001), o gozo feminino é oposto ao gozo do Outro, que por sua vez é tomado como sinônimo de gozo do ser.” (METZGER, 2017, p. 88).

também pela fantasia. Lacan diferencia o gozo masturbatório do gozo sexual, e argumenta que uma mulher não é desprovida do gozo fálico, que nela está no clitóris. Porém, ao contrário do homem, para quem todo o gozo está contido pelo gozo fálico, para uma mulher há outro gozo. Esse outro gozo, Lacan qualifica de suplementar, por estar mais-além do falo. Veremos mais adiante, como Lacan o elabora, mas antes, vamos acompanhar a sistematização proposta por Valas.

Primeiramente, o gozo do Outro é o do corpo (VALAS, 2001). O corpo goza de si mesmo, mas as tensões corporais dependem da homeostase do próprio corpo, modulando prazer e gozo, deste modo, todo excesso de tensão participa do gozo do Outro e se manifesta como sofrimento. Contrariamente às outras espécies animais, o homem conota de gozo suas necessidades fundamentais, o que levanta a questão sobre o estatuto do gozo sexual em relação ao gozo do corpo, pois a lei do prazer, uma lei reflexa do corpo, torna o gozo impossível:

Lacan pode definir o gozo do Outro como o do corpo gozando de si mesmo. Mas, como tal gozo é impossível ao sujeito porque está fora do simbólico, ele qualifica às vezes o gozo do Outro como sendo o do 'ser'. Isso significa que este último depende do processo da significância? Lacan faria uma distinção entre um gozo puro, de certa forma pré-linguagem e um gozo pós-linguagem, mas situado fora da linguagem do corpo? (VALAS, 2001, p. 47).

Valas afirma que se Lacan usa sucessivamente os termos gozo do Outro e gozo do ser, é porque ao introduzir sua elaboração do gozo, ele o situa primeiro em referência ao significante. Aqui, Outro e ser seriam quase equivalentes pois nessa época, temos um real tecido pelo simbólico, razão pela qual Lacan o define como real do ser. Para o autor, é pelo mesmo motivo que Lacan não fala verdadeiramente em gozo puro, mesmo que às vezes essa expressão apareça em seu texto. O Outro do significante comporta uma falta radical, essa falta é identificada com o gozo foracluído desse lugar que, por isso, retorna

ao real. À esse gozo, ele atribui um significante cuja particularidade é ser um significante em posição de exceção em relação aos demais:

É desse significante que depende todo o processo da significância e que condiciona em seu conjunto os efeitos de significado. Esse significante do gozo será definido como o falo simbólico (VALAS, 2001, p. 47).

Para compreendermos a divisão que esse autor propõe, lembremos do falo²¹ e sua função significante, pois a psicanálise define o falo simbólico como um significante em posição de exceção em relação aos outros significantes e faz dele um operador lógico no discurso do inconsciente. Para Lacan, que dá seguimento à essa tese, o falo é a própria significação. O falo, é o objeto que dá à criança a significação das idas e vindas da mãe, tornando-se assim, objeto central de toda economia do desejo²².

Para Valas (2001) a segunda elaboração da noção de gozo no ensino lacaniano refere-se a um algo a mais de gozo - o objeto a - um resto produzido pela operação entre os significantes. Encontramos a primeira elaboração do objeto a no ensino de Lacan é no seminário sobre A transferência, posterior, portanto, ao que encontramos sobre o gozo no seminário da Ética. O objeto a comemora a perda de gozo, mas representa um resto de gozo que escapou ao processo da significância, por isso Lacan o denomina como mais-gozar. Há um longo percurso onde o objeto a passa de sua valência imaginária para seu estatuto real como causa de desejo. A parte de gozo no objeto a, que escapa ao processo de significância, não recai sob o domínio do princípio do prazer, assim o estatuto desse objeto será elaborado por Lacan na diferença da relação do sujeito com o outro (o semelhante) e o Outro (do significante). Isso quer dizer, que o objeto comum e

21 De acordo com Valas, há, em Lacan, uma distinção de três tipos de falo: o falo simbólico significante do gozo, o falo significante do desejo e o falo significado; cada qual com suas respectivas funções na articulação com a castração (VALAS, 2001, p. 53).

22 “Nessa época, Lacan pensa ter englobado todo o gozo na sua elaboração linguageira, dando-lhe o seu significante: o falo simbólico. É um momento em que ele ainda não definiu o objeto *a*, nem especificou o gozo feminino” (VALAS, 2001, p. 59).

intercambiável deve ser distinguido do objeto a causa do desejo(2001, p. 65).

Nos interessa destacar que ao avançar em sua elaboração do gozo, mais as definições se adicionam distinguindo suas diferentes modalidades: gozo da Coisa, do Outro, do ser, gozo fálico, mais-gozar, gozo feminino. “Não se pode mais falar de gozo, mas dos gozos que se tenta definir por formalizações cada vez mais precisas” (VALAS, 2001, p. 80).

O gozo feminino, como dissemos, será sistematizado por Lacan no SXX , ao trabalhar as fórmulas da sexuação. Lacan afirmará que a mulher não existe, ele barra o A e faz dela uma mulher, com isso, define o gozo feminino como sendo dual: fálico e além do falo (suplementar). Por um lado, o gozo da mulher se relaciona com o falo, que ela encontra no campo do Outro, recalcado no inconsciente. Por outro, a mulher é não-toda, o que significa que se uma parte do seu gozo é fálica, resta-lhe uma parte que é corporal. Esse gozo fora da linguagem, fora da castração, é o gozo do Um, que diz não à castração. É o gozo foracluído do lugar do Outro e que retorna para o real, principalmente no corpo próprio. Lembremos:

Situar o gozo feminino com um dizer não à castração implica que esse gozo seja paradoxalmente ligado ao dizer. É o dizer do amor que se situa mais-além da Lei. Assim é importante sublinhar o laço do gozo de a mulher com a impudência do dizer. Os termos que uma mística pode usar em relação a deus, que ela chama de tu, mostram bem que não se trata de impudor. (...). Compreendemos melhor que seja preciso usar da letra para abordar, com o literal, o litoral desse gozo divino. (VALAS, 2001, p. 90).

A medida em que a ordem do discurso impõe a primazia do falo, que condiciona o desenvolvimento da sexualidade, as soluções edipianas se traduzem por posições subjetivas diferentes para cada sujeito. Nas relações entre homens e mulheres gira-se em torno de um ser e um ter, em referência, como vimos, ao falo simbólico: o homem não é sem ter o falo e a mulher é o falo sem tê-lo (VALAS, 2001, p. 81). Ao contrário do

homem, para quem o gozo fálico é um fechamento, pois aquilo de que ele goza é gozo do órgão, para a mulher, o gozo fálico constitui o limiar de acesso para o outro gozo. Deste modo, na relação sexual, há para cada um dos parceiros um gozo que está suspenso ao do outro, mas os gozos não se cruzam:

O gozo masculino está inteiramente no registro da função fálica, daí a sua limitação. O falo como significante em posição de exceção dá ao discurso a sua significação fálica; dá ao desejo a sua razão e ao gozo o seu símbolo.

Para uma mulher, o gozo é dual, por um lado fálico e por outro louco e enigmático, isto é, não-todo fálico. Lacan o caracteriza como mais-além do falo, suplementar e não complementar ao gozo masculino. (VALAS, 2001, p. 82)

A assimetria da relação deles com o falo explica o porque de abordarem a sexualidade de modos distintos. Nas fórmulas da sexuação, veremos Lacan demonstrar que o sujeito pode posicionar-se tanto do lado homem ou do lado mulher. O que o leva a afirmar que a escolha da identidade sexual será resultado de uma “insondável decisão do ser” (Lacan, 1998 [1946], p. 179) e independe do sexo anatômico. Importa destacar que em função de suas posições diferentes em relação ao falo, essas duas modalidades de gozo são também acessíveis ao homem que se posicione do lado mulher ou a uma mulher que se posicione do lado homem.

Com Valas (2001), podemos afirmar então, que para Lacan no seminário XX, o gozo masculino está fora do corpo e o gozo feminino, definido como suplementar, além do falo, está fora da linguagem, fora do simbólico (p. 88). O fato de o gozo feminino se tratar de um gozo corporal, ser experimentado com todo o corpo e ainda estar fora do simbólico, faz Lacan se questionar sobre como saber algo sobre ele, o que o levará a procurar nos escritos dos místicos, onde as variações sobre o gozo feminino vão do êxtase à beatitude. Beatitude seria o gozo puro, do ser, que se define como gozo do corpo, o que nos indica que para chegar ao gozo feminino não é necessário chegar ao falo. Ao contrário

do homem, para quem seu gozo não precisa ser dito, pois geralmente ele se contenta com seu gozo e não quer saber de nada mais, o gozo feminino não existe sem o Dizer do amor, é sobre isso que as místicas escrevem: “Esse gozo se revela pelo escrito; assim, o escrito é o gozo. É necessário passar pela lógica para defini-lo.” (2001, p. 89).

Se esse gozo feminino está fora da linguagem, como saber mais sobre ele? Como a mulher pode testemunhar sobre algo que o experimenta, se está além do saber? Para Valas, o trabalho do sonho pode ser um caminho, pois ele procede de uma escrita:

Freud escreve que o sonho é uma charada. É um modo de decifração do gozo, para um ganho de prazer (Lustgewinn). Lacan propõe inspirar-se nisso e passar, como o sonho, pela escrita poemática, para apreender esse gozo feminino tão profundamente enigmático (VALAS, 2001, p. 89).

A experiência com a clínica psicanalítica faz Lacan introduzir no campo freudiano, a dimensão do gozo - demonstrando seu lugar central na economia subjetiva, modificando radicalmente a direção do tratamento. Resulta daí que o sujeito, aprendendo a servir-se do seu sintoma, pode encontrar outra satisfação e não apenas consumir o gozo que ele comporta. Entretanto, como nos lembra Valas, na medida em que se refere ao desejo, a psicanálise é um discurso de renúncia ao gozo nocivo do Outro, ela abre ao sujeito a possibilidade de reencontrar aquilo que lhe é necessário de gozo para que a sua história continue (2001, p. 91). Vimos acima, que à medida que Lacan avançou nas dimensões do gozo, as definições se multiplicam. Valas, se pergunta se a psicanálise ainda poderia convencer o sujeito, de que ao não se ocupar de seu desejo, é seu gozo que sofrerá com isso. O sujeito teria pois que aprender a manejar o significante de um modo um pouco menos imperativo, mais poético, para chegar a outra satisfação no discernimento dos seus gozos (2001, p. 93).

4.3 Do SVII ao XX: entre o gozo impossível e o gozo feminino

Começamos esse sub capítulo com uma pequena digressão. Como nos adverte Metzger (2017), Miller (2012), ao nomear sua leitura da noção de gozo desenvolvida por Lacan de ‘paradigmas do gozo’, propõe uma sistematização que funciona por rupturas. Reiteramos aqui a advertência da autora, a de que o pensamento lacaniano sustenta antes uma continuidade - no sentido de uma certa ‘preparação para uma significação entrevista’ - do que rupturas. Aliás, é nessa mesma perspectiva que a questão da ética, bem como a do feminino, são tomadas nesse trabalho.

Embora a sistematização do Miller seja fundamental para ilustrar nossa tese da relevância das mudanças da noção de gozo ao longo do ensino lacaniano para pensarmos uma reextração da ética da psicanálise, nessa pesquisa como afirmamos na primeira parte, corroboramos a leitura de Safatle, também destacada por Dunker:

Seria preciso relativizar a oposição entre um primeiro Lacan, lastreado em uma teoria do significante, do falo e do Nome-do-Pai, que se traduziria em uma clínica do simbólico, e um segundo Lacan definido pela teoria do gozo, da sexualização e dos nós, e que se expressaria em uma clínica do real. Se há uma alteração metabólica que altera o regime dos conceitos sua justificação clínica e epistemológica, esta alteração é representada por uma mutação da noção de objeto, ou seja, não entre eles. Nesse ponto, acompanhamos a leitura proposta por Safatle, de que se há uma virada na obra de Lacan ela se verifica a altura dos anos de 1960, com o seminário sobre a Ética da Psicanálise, e com o texto Kant com Sade, não com as mudanças na lógica expositiva, no método ou nas referências autorais, presentes nos momentos terminais da obra. (DUNKER, 2020, p. 57).

Ressalva feita, os seis paradigmas propostos por Miller são: a imaginarização do gozo, a significantização do gozo, o gozo impossível, o gozo normal, o discursivo, e, por fim, o paradigma da não-relação.

O primeiro paradigma é o que Miller denomina imaginarização do gozo. Lacan faz uma leitura de Freud e denomina de imaginário tudo aquilo que não pode ser inserido na ordem da satisfação simbólica (MILLER, 2012, p. 5). O ponto de partida aqui é a

introdução do simbólico como constitutivo de uma dimensão distinta na experiência analítica e de uma ordem própria de existência. Frente ao império da satisfação simbólica, subsiste a satisfação imaginária, o gozo. Este paradigma é seguido pelo da significantização do gozo, que prevalece sobre o primeiro e o domina; é o momento do falo e seu privilégio simbólico (que detalhamos acima com Valas). Mas aqui o que nos interessa, é o terceiro paradigma - o do gozo impossível, ou real - que Miller localiza no seminário da ética, onde, pela primeira vez em seu ensino, Lacan trata de modo aprofundado a noção de gozo. É um momento de ‘reviravolta’:

É por ter levado até seu termo essa significantização do gozo que se introduz a necessidade do terceiro paradigma, isto é, essa reviravolta, essa correção, esse acréscimo, esse paradigma distinto que o Seminário: a ética da psicanálise introduz, e que pode ser chamado de paradigma do gozo impossível, ou seja, do gozo real. Lacan assinalava que esse Seminário constituía, para ele mesmo, uma espécie de corte (MILLER, 2012, p. 11).

E ainda:

Nesse paradigma, onde o gozo é valorizado fora do sistema, não existe acesso ao gozo senão por um forçamento, quer dizer que ele é estruturalmente inacessível, a não ser por transgressão. Daí, o elogio da transgressão heróica e essa população de heróis que começa a invadir o Seminário de Lacan. É, aliás, a grande figura de Antígona que aparece aqui como em primeiro plano como franqueando a barreira da cidade, a lei, a barreira do belo, para avançar até a zona de horror que o gozo comporta (MILLER, 2012, p. 14).

Por fim, em Lacan:

Problema do gozo, visto que ele se encontra como que soterrado num campo central, com aspectos de inacessibilidade, de obscuridade e de opacidade, num campo cingido por uma barreira que torna seu acesso mais o que difícil sujeito, inacessível, talvez, uma vez que o gozo se apresenta não pura e simplesmente como a satisfação de uma necessidade (*besoin*), mas como a satisfação de uma pulsão, no sentido que esse termo necessita da elaboração complexa que tento articular aqui para vocês (LACAN, SVII, p. 251).

Segundo Miller, nesse paradigma Lacan descreveria o gozo como fora do sistema, como tendo um caráter de absoluto, destacamos que um dos modelos que Lacan utiliza é

o do vaso, que ele toma emprestado do Heidegger, vaso que ao mesmo tempo que aparece como um a mais, tem a propriedade de introduzir o menos e a possibilidade de preenchê-lo. É sobre essa propriedade que vimos Lacan situar a Coisa. Para Miller, no seminário da ética, os inúmeros termos que Lacan elenca são susceptíveis de preencher esse lugar, e são dotados dessa propriedade de ser absoluto (2012, p. 13). Também nesse sentido, vimos que a lei moral kantiana, que comporta a anulação do gozo, é ao mesmo tempo avesso e idêntico à *das Ding*. Assim, temos no seminário VII, a mãe, que por princípio é protegida pela barreira do Édipo, ocupando o lugar de *das Ding*. Lacan introduz ao longo do seminário uma lista de objetos, chegando a uma caixa de fósforos (cujo vazio remete ao vaso). No seminário da ética, o gozo está situado do lado da Coisa.

É o que detalhamos na primeira parte de nossa pesquisa com o conceito de *das Ding*, que longe de se tratar de um termo simbólico, nos remete ao fato de que a satisfação pulsional, é da ordem do real. De acordo com Miller, trata-se aqui de uma profunda mudança de posição, de uma barreira que o real opõe tanto ao imaginário quanto ao simbólico, para conter o gozo real. Por fim, vimos no SVII duas outras barreiras contíguas a essa real. A barreira simbólica, que é a da lei; e a barreira imaginária, sob a forma do aparecimento do belo, que ele descreve ao discorrer sobre Antígona.

Situar *das Ding* fora da simbolização, é um impasse que Lacan se esforçará para trabalhar na sequência dos seus seminários, como acompanhamos com Valas. Deste modo, ao longo do desenvolvimento da noção de gozo, ao pensar a relação do significante com o que está fora da simbolização, o gozo aparecerá como objeto. O objeto pequeno *a* responde a isso, mesmo porque, nesse momento de seu ensino, se permanecesse no nível do gozo maciço, não haveria chance de enodar o gozo e o Outro.

Seguindo a leitura de Miller; seu quarto paradigma é o do gozo normal, ou fragmentado, fazendo referência ao seminário XI. Novamente, ao tomar o *Seminário da*

Ética como fundamental para o gozo, defende que há uma antítese entre o ele e *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, no qual Lacan estabelece uma nova aliança entre o simbólico e o gozo:

Em *A ética da psicanálise*, temos, de maneira global, uma apresentação do gozo maciço, colocado em um lugar que, normalmente, não é alcançável e exige uma transgressão. No Seminário sobre *Os quatro conceitos*, temos um gozo fragmentado em objetos pequeno *a*. Ele não está situado em um abismo, mas em uma pequena cavidade. Lacan diz: ‘o objeto pequeno *a* é simplesmente a presença de uma cavidade, de um vazio’. Não se tem acesso ao gozo pela transgressão heróica, mas pela pulsão repensada, por uma pulsão que realiza um ir e vir. (MILLER, 2012, p. 17)

Para Miller a “coloração afetiva” dos seminários é oposta. Enquanto no SVII o gozo está relacionado ao horror, o que faz com que Lacan precise passar pelo sadismo e não seja suficiente uma morte para que ele de conta disso, sendo necessário acrescentar uma segunda; no seminário sobre *Os quatro conceitos*, o modelo de relação com o gozo é a contemplação pacífica do objeto de arte (p. 17). De acordo com o autor, é como se Lacan usasse trajetórias inversas; em *A ética* ele começa pelo princípio do prazer, e chega à fragmentação sádica. No SXI, começa pelo corpo fragmentado pelas pulsões parciais e há uma integração:

No seminário 11, começa-se pelo corpo fragmentado das pulsões parciais, pelas zonas erógenas que são autônomas e que pensam somente em seu próprio bem e, depois, ao contrário, se há uma integração, ela se realiza graças ao gozo pulsional, que é um gozo automático, alcançado ao se seguir o caminho normal da pulsão, seu ir e vir, e sem transgressão (MILLER, 2012, p. 17).

Ainda segundo Miller, no SXI o que Lacan chama de separação seria sua maneira

:

(...) de retraduzir a função da pulsão como respondendo à identificação e ao recalque. Ali onde havia o sujeito vazio, aparece, então, o objeto perdido, o objeto pequeno *a*. Ao passo que na *Ética*, precisamos de uma terrível transgressão para alcançar o gozo (MILLER, 2012, p. 19).

É como se a separação comportasse um funcionamento normal da pulsão, por responder ao vazio resultante da identificação e do recalque. No SXI o gozo parece responder à alienação significante do sujeito sob a forma de objeto, o que Lacan chama de separação. Para Miller isso supõe uma sobreposição da estrutura do sujeito à estrutura do gozo: assim como o sujeito vale como uma falta-a-ser, supõe-se que a pulsão seja definida como uma hiância ou uma pequena cavidade - o que o leva a afirmar que o gozo seria retomado como um mecanismo incluído no funcionamento de um sistema, distribuído sob a instância do pequeno *a*, instância mais modesta e manejável do que a Coisa do seminário da *Ética* (2012, p. 19).

O próximo paradigma, denominado de paradigma discursivo, é localizado por ele nos SXVI, SXVII e em *Radiofonia*. É um paradigma que explora o fato de que, ao mesmo tempo em que o gozo é interdito, ele pode ser dito nas entrelinhas. Aqui há uma perda de gozo que aparece como efeito do significante. Por outro lado, para responder a isso, Lacan introduz um suplemento de gozo: o objeto *a* como mais-gozar.

Para Miller, o seminário *O Avesso da psicanálise* visa demonstrar que a repetição é fundada sobre um retorno de gozo. Nele, o termo que Lacan opõe à transgressão é a simples repetição significante que vale como repetição de gozo. Haveria, desta maneira, uma ruptura com os termos do seu paradigma do gozo impossível. Miller entende essas afirmações do seguinte modo: o acesso ao gozo não se dá mais essencialmente, através da transgressão, mas através da entropia. Há um retorno ao corpo, e um entendimento de que a ordem simbólica é impensável fora de sua conexão com o gozo:

Dito de outro modo, o gozo fálico - que é o gozo exemplar, perfeito, paradigmático - é interdito e alguma coisa vem lhe fazer suplência: o gozo do mais-de-gozar, que é a corporização da perda entrópica. Essa repetição é condicionada e animada pela defasagem entre *-phi* e *a*, ou seja, entre a falta e seu suplemento. Trata-se do princípio do mais... ainda, da repetição como forma fundamental do significante. (MILLER, 2012, p. 33).

E ainda:

O sintoma, tal como ele é tomado na última parte do ensino de Lacan, comporta, em si mesmo, o desenvolvimento temporal dessa relação com o gozo, que não se presta à transgressão, mas se presta muito mais ao que Lacan chama, em *O avesso da psicanálise*, de entrar de fininho, ou ao que, alhures, ele chama de saber fazer com o sintoma. Seu saber como fazer é uma forma de entrar de fininho que é valorizada, justamente, por ser totalmente diferente de uma transgressão que se efetiva. Evidentemente, isso implica que o fim tenha de ser pensado. Trata-se de um basta na repetição ou de um novo uso dela? (MILLER, 2012, p. 35).

Enquanto como vimos no SVII, *das Ding* é pensado como fora da simbolização, Miller nos lembra que a noção de mais-gozar traz algo novo sobre o gozo. Apresentado como o pequeno *a* da pulsão ele segue a lista estabelecida por Freud e ordenada por Lacan: objeto oral, anal, escópico, vocal e, eventualmente, o nada. Porém, o gozo como mais-gozar quer dizer aquilo que preenche sem exatamente preencher o desperdício de gozo; mesmo promovendo o gozar, mantém a falta-de-gozar. Aqui, a lista dos objetos pequeno *a* se estende em Lacan, inclui os objetos da sublimação, da indústria e da cultura, ou seja, tudo que possa vir a preencher - *phi*, sem fazê-lo de modo exaustivo (Miller, 2012, p. 36). É o que Lacan chama de ‘bocadinho’ de gozo, ou seja, esses objetos pequenos *a*, que estão na sociedade a causar nosso desejo e tamponar a falta, mas que sabemos funcionar apenas por um instante, pois não detém a repetição. Como vemos, esse paradigma é inteiramente condicionado pela relação entre o significante e o gozo.

O último paradigma, o da *não-relação*, é aquele que Miller localiza no seminário *Mais, ainda*. Para o autor, tem-se aí uma inversão que incide sobre todo o percurso e que leva, segundo ele, as indicações do paradigma anterior a seu termo. Para o autor, o próprio conceito de linguagem é colocado em causa em *Mais, ainda*. Vamos acompanhar a leitura de Miller e buscar entender a relação dessa proposição com a ética da psicanálise.

Ao contrário do início de seu ensino, onde Lacan parte da linguagem e da fala como comunicação endereçada ao Outro, no seminário XX Lacan parte do gozo enquanto fato. Se, conforme acompanhamos com Miller, Lacan chega a propor uma relação

originária entre significante e gozo, em *Mais, ainda*, ele coloca em questão o conceito mesmo de linguagem. Ele defende que no SXX a linguagem passa a ser considerada um derivado e não originário em relação a lalíngua (p. 38). Lalíngua é entendida como a fala antes de seu ordenamento gramatical e lexicográfico:

Trata-se, certamente também, do questionamento do conceito de fala, concebida, agora, não como comunicação, mas como gozo. Enquanto o gozo era, no ensino de Lacan, sempre secundário em relação ao significante, e mesmo se ele acaba por ser conduzido a uma relação originária, é necessário este sexto paradigma para que a linguagem e sua estrutura, que eram, então, tratadas como um dado primário, apareçam como secundárias e derivadas. O que Lacan chama de lalíngua, é a fala disjunta da estrutura da linguagem, que aparece como derivada em relação a esse exercício primeiro e separada da comunicação. É com essa condição que ele então, propõe uma aliança originária entre o gozo, essa palavra lalíngua, sob a forma do gozo do blábláblá. Nesse paradigma, avança-se até que o antigo conceito da fala como comunicação e também o conceito do grande Outro, o Nome do pai, o símbolo fálico se desmoronem como semblantes. Todos esses termos acabam por ser reduzidos a uma função de grampo entre elementos fundamentalmente disjuntos (MILLER, 2012, p. 38).

Voltamos ao que afirmamos anteriormente, que o SXX é fundado sobre a *não-relação*, sobre a disjunção. Neste sentido lalangue é a fala disjunta da linguagem. A distinção do gozo e do Outro, do significante e do significado, e do homem e da mulher, surgem sob a forma de ‘a relação sexual não existe’. Para Miller, os elementos que asseguravam a conjunção em Lacan (o Outro, o Nome-do pai, o falo) que poderiam ser chamados de transcendentais, pois condicionavam a experiência, são reduzidos a conectores. Em seu lugar temos uma pragmática, inclusive social, que nos permite localizar o laço onde rotina e invenção operam. É deste modo que podemos apreender o conceito de *não-relação* ao longo de todo seminário XX. Conceito, que segundo ele, merece ser colocado diante do conceito de estrutura:

Esse *Seminário: mais, ainda* abre como perspectiva uma outra espécie e de relação que limita o império da estrutura. Esse outro tipo de relação merece ser generalizado. É a *não-relação* que abala tudo que éramos levados a admitir como dado, na forma de contrabando, sob o abrigo da estrutura: a articulação S1-S2, uma vez que tem efeitos de significado, o Outro enquanto aquele que prescreveria as condições de toda a

experiência e, certamente também, a metáfora paterna, articulação nodal do Édipo freudiano, que é da ordem da estrutura, isto é, da relação impensada, da relação dada como o que não cessa de se escrever, próprio a toda a necessidade (MILLER, 2012, p. 41).

Para Miller, o estruturalismo sacramenta relações que, a partir desse novo paradigma, passam a ser questionados: “não haveria aí uma não-relação, quer dizer, fatos de rotina ou invenção”? (2012, p. 41) A partir dessa *não-relação*, a última parte do ensino lacaniano, levanta a pertinência de se tentar operar sobre o gozo a partir da fala, a partir do sentido; e coloca em questão o próprio discurso psicanalítico:

O que distingue esse paradigma, e por um movimento inverso, é que ele toma como ponto de partida o gozo como fato. É, de certa forma, um retorno à Coisa, como também a tentativa extrema de reduzir a Coisa a esse objeto pequeno a finalmente tão manejável. (MILLER, 2012, p. 41).

... o que ocupa Lacan, ao longo de todo esse Seminário, é a evidenciação de tudo o que do gozo é gozo Uno, quer dizer, gozo sem o Outro. É preciso mesmo entender, homofonicamente, o título *Mais, ainda* (*Encore*), tal como Lacan em um certo momento, convida-nos a fazê-lo: *En-corps* (*Em-corpo*). É o corpo que está ali em questão, muito mais do que a repetição abordada em seu *O avesso da psicanálise*, nas núpcias do gozo e do saber. (MILLER, 2012, p. 43).

Temos assim um retorno a Coisa, tão maciça no SVII. Mas, no SXX, já não é mais a Coisa, a mudança no conceito de objeto a tornou manejável. O ponto de partida de *Mais, ainda*, ao contrário do que muitas vezes se pensa, não é ‘a relação sexual não existe’ e sim um Há gozo. Nele, parte-se da evidência de que há gozo enquanto propriedade de um corpo vivo e que fala. Esse ponto de partida, que privilegia o gozo, implica a disjunção entre o gozo e o Outro, pois nos conduz a Um totalmente só, separado do Outro. É o Outro que aparece como Outro do Um. Lacan pode, então, acentuar o Um, na medida em que o Um é o verdadeiro Outro do Outro (2012, p. 43).

Concluindo, vimos que há um corpo que goza por diferentes meios. Lacan nos apresenta o gozo fálico, o gozo masturbatório, o gozo da fala. O gozo da fala aqui não se

refere a uma fala endereçada, mas a uma figura do gozo Uno, isolado do Outro, é isso que quer dizer o blabláblá. Considerada na perspectiva do gozo, a fala não visa ao reconhecimento, em *Mais, ainda*, o gozo como tal é Uno, não estabelece, por ele mesmo, relação com o Outro. Na perspectiva do gozo, a relação com o Outro aparece como derivada. A estrutura não aparece como um a priori. Quando partimos do significante, da comunicação, o Outro é o lugar do código, é aquele que sanciona, mas quando se parte do gozo, o Outro é o Outro do sexo. É sobre esse fundamento que se justifica a proposição ‘a relação sexual não existe’, quer dizer que o gozo provém do regime do *Um*. O conceito de *não-relação* que caracteriza todo o seminário XX de Lacan é, para Miller, um limite do conceito de estrutura, é isso que ele sustenta nesse sexto paradigma. De acordo com o autor, anteriormente, na fórmula da metáfora, ou nos matemas, Lacan valorizou o fato de que a estrutura não cessa de se escrever e se apresenta, portanto, como uma espécie de apriori, como uma necessidade:

A estrutura apareceu sempre como onipotente quando ela era destacada. Ora, seu limite aparece, aqui, no gozo sexual do Outro como ser sexuado, porque existe aí uma relação voltada para a contingência, para o encontro, uma relação subtraída da necessidade. (MILLER, 2012, p. 47).

Mais, ainda começou a explorar tudo o que é subtraído da necessidade. Tudo o que não provém mais da necessidade nos deixa muito mais exigentes quanto à necessidade e explora tudo o que, pelo contrário, se volta para a rotina e para a invenção, ou seja, substitui, pela pragmática, o transcendental da estrutura. (MILLER, 2012, p. 48).

Com esse argumento entramos no que pretendemos denominar de *ética do feminino* e sua característica de ser contingente, diferentemente da ética do desejo presa da necessidade e da estrutura.

5. Sobre O Feminino No Seminário XX

Para finalizar a construção de nossa hipótese, objetivamos neste capítulo entender que feminino é esse que Lacan apresenta no *Seminário Mais, ainda*. Em que ele difere do feminino do *Seminário da Ética*? Como consequência, pretendemos trabalhar esse contexto onde afirmamos que a *reextração* da ética da psicanálise possa derivar da sua repartição do gozo em duas modalidades distintas no SXX.

Como citamos no início de nosso trabalho, Lacan abre seu seminário de 1972-73 mencionando o seminário da ética e a forma como ele tratou então do gozo em 1959-60. Lembra a diferença entre utilitarismo e gozo, e ressalta o fato deste ser uma instância negativa: “O gozo é aquilo que não serve para nada.” (Lacan, SXX, p. 11). Comenta também seu percurso para desenvolver a ética da psicanálise: a consideração de Aristóteles sobre o ser, a teoria das ficções de Bentham - onde demonstra o valor de utensílio da linguagem e a interrogação sobre o bem supremo; e reafirma que aquilo que o discurso analítico interroga é justamente o que o faz partir da ética de Aristóteles, mas também avançar para além dela. E depois dessa breve introdução, deixa a seguinte frase: “O gozo do Outro, do Outro com A maiúsculo, do corpo do Outro que o simboliza, não é signo do amor” (SXX, p. 11).

Temos então os quatro pontos que norteiam o Seminário XX: o gozo, o Outro o signo e o amor. A partir daí, o seminário toma diferentes caminhos, nos quais o discurso analítico e a própria linguagem são postos em questão. Perpassa esses temas centrais enquanto versa sobre o *feminino* e a *não-relação*. Na verdade, podemos inverter essa ordem: a disjunção atravessa esse seminário como uma costura central entre os temas - o discurso analítico se sustentará pela impossibilidade da relação sexual. Através dele é que se determina o que é do estatuto dos outros discursos.

Em *Mais, ainda*, Lacan reformula a diferença entre os sexos pela oposição de duas

lógicas (todo fálico e não-todo fálico) e de dois tipos de gozo (o fálico e o suplementar). Veremos adiante com a tábua da sexuação que o gozo enquanto sexual é fálico, não se relaciona ao Outro como tal. É um gozo limitado e fora do corpo; como gozo *Um*, é aquele que a castração deixa ao se falante. Para Soler (2005), correlato portanto da falta-a-gozar, fundador do imperativo de gozo do supereu do qual se alimenta a culpa; ao mesmo tempo que constitui a substância de todas satisfações capitalizáveis. O gozo fálico não ultrapassa o sujeito. É aquele que se mantém proporcional, assim como o objeto *a*, que se por um lado o divide, por outro se ajusta a sua hiância. Ao contrário do homem, provido do gozo fálico, o sexo da mulher só lhe diz algo por intermédio do gozo do corpo. Do lado mulher:

Um gozo envolto em sua própria contiguidade é outra coisa. Um gozo que não cai sob a barra do significante, que nada sabe do falo, e portanto não causado por um objeto *a*, é um gozo foracluído do simbólico, ‘fora do inconsciente’. Esse gozo, que leva a crer que as mulheres não dizem tudo porque nada dizem sobre ele, será que tem uma clínica sequer concebível? (SOLER, 2005, p. 37).

A autora nos lembra que não se deve imaginar que o gozo suplementar seja ilustrado apenas pelos místicos, com os quais a análise tem pouco a ver, também não são os gozos pré-genitais. É um gozo que a ‘feminilidade furta’, manifesta-se na experiência, contudo não se traduz em termos de saber, resulta daí Lacan localizar esse gozo real em algo *mais-além*, mais-além do falo, do objeto, da consistência do dizer. Por isso ele é desmedido e ultrapassa o sujeito²³.

Lacan também questiona em *Mais, ainda*, de onde parte aquilo que é capaz, de maneira não necessária e não suficiente, de responder pelo gozo do corpo do Outro, *amuro*. Aquilo que aparece em signos bizarros do corpo, traços. Os caracteres sexuais fazem o ser sexuado, mas o ser é o gozo do corpo como assexuado, pois o gozo sexual é marcado pela impossibilidade de estabelecer o *Um* da relação sexual. Gozar do corpo comporta um genitivo que, em suma, significa que é o Outro que goza (SXX, p. 30). É

²³Notemos a semelhança com o erotismo de Bataille.

ao que Lacan se refere ao afirmar que o gozo não é signo do amor, ele mantém a referência ao falo, mas define:

Que tudo gira ao redor do gozo fálico, é precisamente o que dá testemunho a experiência analítica, e testemunho de que a mulher se define por uma posição que aponte com o *não-todo* no que se refere ao gozo fálico.

Vou um pouco mais longe - o gozo fálico é o obstáculo pelo qual o homem não chega, eu diria, a gozar do corpo da mulher, precisamente porque o de que ele goza é o gozo do órgão. (SXX, p. 14)

Se só posso falar do meu lugar, identificado portanto a um significante, homem, mulher, o Outro só pode se referir ao Outro sexo. Lacan se pergunta o que há com esse Outro, o que há com sua posição, com um gozo que o discurso analítico definiu como função do falo - que se articula por fatos de ausência (SXX, p. 45). Ou seja, ainda que o falo seja tomado como função do discurso analítico, o que o autor pretende articular ao longo desse seminário é o gozo não-todo. Lhe resta a segunda parte da afirmação: “não é signo do amor.” É também do amor que se trata no Mais, ainda. Há uma insuficiência da linguagem, e o que vem em suplência da linguagem é o amor: “E teremos mesmo, este ano, que articular o que ali está como pivô de tudo que se instituiu pela experiência analítica - o amor” (SXX, p. 45).

Temos, por um lado, o gozo marcado por um furo que não deixa outra via senão a do gozo fálico. Será que do outro lado algo pode ser atingido e nos dizer como o que até então foi só hiância no gozo, seria realizado? Para Lacan, o ser sexuado das mulheres não-todas resulta de uma experiência lógica da fala, a possibilidade de tomá-las uma a uma as difere do Um da fusão universal. Assim como mostramos anteriormente com Miller (2012), Soler também chama a atenção para o fato de que no SXX a questão não diz respeito ao significante nem ao sujeito, mas aos efeitos do gozo positivo do corpo, notadamente o campo sexual. Importa destacar: aqui o gozo ‘manda’, tese que chama a atenção frente a importância comumente atribuída ao estruturalismo lacaniano.

A hipótese que Lacan traz ao final do SXX é a de que o indivíduo afetado pelo

inconsciente é o mesmo que constitui aquilo que ele chama sujeito do significante. Segundo Soler, a referência ao significante aqui, ao contrário do que possa parecer, rompe tanto com a abordagem linguística quanto com o que se pôde formular no século XX como filosofia da linguagem. Hipótese, segundo ela, que postula que o inconsciente-linguagem regula o gozo do corpo vivo, submetido à reprodução sexuada:

É que o indivíduo aqui evocado, esse outro que não o significante, define-se na linha de Aristóteles, como corpo, e até como corpo vivo. Com esse ser vivo afetado pela linguagem, estamos no oposto diametral da hipótese da linguagem-órgão. E a hipótese de uma linguagem operadora que transforma esse organismo, ou realmente o desnatura. Dito de outra maneira, o inconsciente se encarna, se faz carne, e o indivíduo torna-se falasser. (SOLER, 2005, p. 175).

Trata-se como podemos perceber de uma mudança radical no conceito de linguagem, abrindo todo um campo para a economia de gozo, para o amor, e para as novas definições de sintoma (como uma função de gozo) tal qual as encontramos nos seminários dos anos subsequentes e sua decorrente clínica borromeana. Aliás podemos extrair norteadores clínicos, ou desdobramentos éticos, desde aqui.

Lacan afirma que ainda que o sujeito não tenha muito a fazer com o gozo, o seu signo é suscetível de provocar o desejo e aí está a mola do amor, e segue tentando mostrar onde se reencontram o amor e o gozo sexual. É nessa altura do seu seminário que Lacan entra mais especificamente na questão do gozo: nossas necessidades estão implicadas com uma outra satisfação, à qual elas podem faltar. Essa outra satisfação é exatamente aquela que pode surgir de universais: do Bem, do Verdadeiro e do Belo - notemos a incidência dos temas do *Seminário da ética*, como trabalhamos anteriormente, porém aqui Lacan se pergunta: No que é que isso os satisfazia? No que é que ele teria faltado a um certo gozo? (SXX, p. 61). Arte, pesquisa, toda ação e deliberação refletida tendem para algum bem, mas parece que há uma diferença entre os fins:

Vocês entenderam bem - falta, defeito, alguma coisa que não vai, alguma coisa derrapa no que manifestamente é visado, e depois começa, de repente, em seguida - o bem e a felicidade, o bom ócio. O bé, o bem,

do beócio! (SXX, p. 61) E propõe uma nova fórmula, relacionando gozo e linguagem: “A realidade é abordada com os aparelhos do gozo. Isso não quer dizer que o gozo é anterior à realidade. (SXX, p. 61)

Temos então, que a questão que atravessa o SXX, a da *não-relação* entre os dois gozos, liga a inacessibilidade do amor à *não-relação* sexual. No que concerne às mulheres, Lacan introduziu o novo quanto à sexuação e suas consequências. Se por um lado manteve a ênfase que Freud depositou na falta feminina, ao situar a diferença, reconheceu-a do lado de um gozo *não-todo fálico*, suplementar. Para nossa pesquisa, interessa especialmente destacar que após o desenvolvimento sobre o gozo feminino, o amor fica ao sabor do encontro, das contingências do acaso, posto que isso acarreta, como pretendemos também demonstrar, uma contribuição à ética do desejo.

É que, ao amar demais o hábito que é a imagem, o amor fica fora do sexo, exsexo.

Não menos o fica quando permite, na falta da relação sexual e ao sabor das contingências do acaso, uma relação de sujeito com sujeito, já que essa é a nova definição do amor proposta no final de *Mais, Ainda*. (SOLER, 2005 p. 141).

Voltaremos ao amor, mas antes precisamos entender em que contexto podemos afirmar que a reextração da ética da psicanálise citada por Lacan pode derivar, de sua repartição do gozo em duas modalidades. Em que o feminino do SXX difere do feminino do SVII?

Segundo Lacan no SXX, há duas maneiras de ratear a relação sexual, ou melhor, de girar em torno do fato de não haver relação sexual. É textual a referência na qual ele afirma que é sobre esse tema que ele está se debruçando esse ano, e aqui entrevemos uma ‘associação’ muito pertinente à nossa pesquisa, pois embora o desenvolvimento das fórmulas da sexuação esteja presente desde o Seminário XVIII, Lacan afirma explicitamente que só agora dispõe dessa formulação sobre o feminino; afirmando, na sequência, uma “reextração” da ética da psicanálise:

Há então a maneira masculina de girar em torno, e depois a outra, que não designo de outro modo porque é disto que este ano estou em processo de elaboração - como, da maneira feminina isso se elabora. Isso se elabora pelo não-todo. Só que, como até agora isso não foi muito explorado, o não-todo, isso me causa evidentemente um pouco de mal. (LACAN, SXX, p. 63).

Na sequência, conta aos seus ouvintes sobre uma viagem:

Sobre isto, vou lhes contar uma boa para distraí-los um pouco. (...) Em suma, fui a Milão, e como eu não posso ficar no lugar em que estou, eu sou assim - eu disse que refarei *A ética da psicanálise*, mas é porque eu a reextraio - eu havia dado este título absolutamente louco a uma conferência para os milaneses, que jamais ouviram falar nisso, *A psicanálise em sua referência à relação sexual*. (SXX, p. 63)

Sobre o comentário acima, Lacan diz que os milaneses o entenderam tão bem, que na mesma noite no jornal estava escrito: ‘Para o doutor Lacan, as damas, le donne, não existem!’ (p. 63). E concorda: se a relação sexual não existe, não há damas e argumenta que se há um modo de se esclarecer a relação sexual é justamente do lado das mulheres, pois é da elaboração do *não-todo* que se trata de romper.

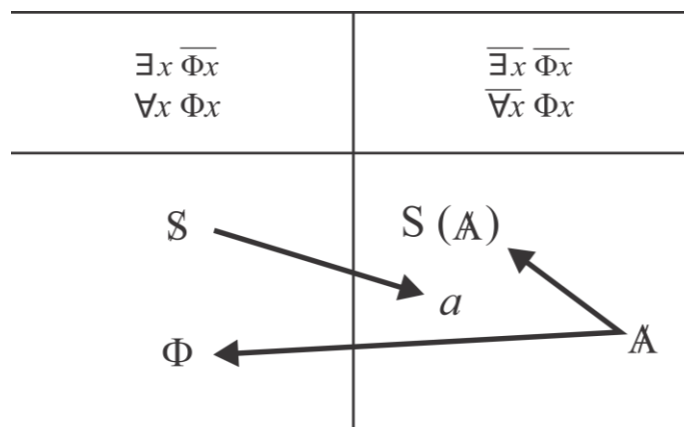
É meu verdadeiro tema deste ano, por trás desse *Mais, ainda*, e é um dos sentidos do meu título. Talvez que assim eu chegue a fazer aparecer algo de novo sobre a sexualidade feminina. (SXX, p. 64)

Sobre as maneiras de ratear a relação sexual, a do macho e uma outra, o autor defende que é sobre isso mesmo que se deve centrar no discurso analítico. “A essência do objeto é a rata.”(p. 64). E ao mencionar ‘essência’, relembra, mais uma vez, do SVII, a essência em Aristóteles, e depois disso o utilitarismo de Bentham, referente ao fato de que devemos pensar na serventia das palavras em uso. Elas servem para que haja o devido gozo. No entanto, para Lacan, há uma ressalva: “Só que - equívoco entre o *dever* e a *dívida* - o gozo devido é de se traduzir pelo gozo que não se deve.” (SXX, p. 65)

O gozo se refere àquele que não se deve. É a partir desse desenvolvimento que Lacan pensa conseguir escandir algo em relação a Aristóteles e Freud. Menciona novamente a *Ética a Nicômaco* e a questão que Aristóteles coloca sobre o prazer, distinguindo-o das necessidades. O prazer em Aristoteles relaciona-se à atividade: o ver,

o olfato e o ouvir. Identifica na experiência da análise, algo que Aristóteles também identifica. Porém, ao ser que em suas linhas mais gerais, a tradição filosófica definiu como correlato do pensamento, Lacan opõe a ideia de que nós somos jogados pelo ser, há gozo do ser. Ele defende, então, que isso já estava posto em Aristóteles: “Se lhes falei da *Ética a Nicômaco*, foi justamente porque o traço está lá. O que busca Aristóteles, e isto abriu a via para tudo que em seguida se arrastou atrás dele, é o que seja o gozo do ser.” (Lacan, SXX, p. 77). O ser, que Lacan opõe a isso é o ser da significância, ele pretende reconhecer a razão do ser da significância no gozo do corpo, mas uma vez que não há relação sexual, para que isso pode servir? (SXX, p. 77)

5.1 A sexuação e o gozo feminino



De acordo com Cossi (2020), a teoria da sexuação é celebrada pela originalidade de seu esforço de formalização concernente à função fálica e a noção de gozo no que diz respeito à diferença dos sexos. Embora a não relação sexual já fosse noticiada antes mesmo do Seminário XVIII, é nele que Lacan apresenta os fundamentos do que virá a ser sua lógica do *não-todo*. Lógica que se distenderá nos dois seminários subsequentes buscando caracterizar o funcionamento específico da posição feminina.

Na sexuação lacaniana destaca-se a tensão entre desejo e gozo, bem como uma

complexa tensão entre operadores lógicos como totalidade, unidade, universal e existencial. Como nos lembra Cossi, sistematizar a diferenciação homem/mulher leva em conta um instrumento conceitual - o gozo, que não pode ser totalmente abarcado pela linguagem, mas que pode ser escrito. É o que Lacan está trazendo em seu seminário XX - uma escrita para a não relação sexual, onde o gozo sexual constitui, como dissemos acima, um obstáculo à relação.²⁴

É nesse contexto é que Lacan apresenta pela primeira vez a tábua da sexuação e a explica. Primeiro, as quatro fórmulas proposicionais, em cima, duas à esquerda, duas à direita. À esquerda, a linha inferior, $\forall x\Phi x$, indica que é pela função fálica que todo homem se inscreve, exceto o pai da horda, ou seja, que essa função encontra seu limite na existência de um x pelo qual a função Φx é negada. O todo repousa aqui na exceção colocada, como termo, sobre aquilo que, esse Φx , o nega integralmente. Em frente, a inscrição da parte mulher dos seres falantes. Afirma ainda que a todo ser falante é permitido inscrever-se nessa parte: “Se ele se inscreve nela, não permitirá nenhuma universalidade, será *não-todo*, no que tem a opção de se colocar na Φx ou bem de não estar nela.” (SXX, p. 86)

Embaixo, sob a barra transversal temos o que Lacan desenvolveu anteriormente sobre a fantasia; enquanto ao homem só lhe é dado atingir seu parceiro sexual por intermédio de ele ser a causa de seu desejo, do outro lado o que se produz é uma diferença radical; a mulher não contata o objeto a . Para Lacan, quando Freud aponta que só há libido masculina, isto significa que todo um campo encontra-se ignorado, o de todos aqueles que se inscrevem do lado mulher. Notemos a relevância que Lacan traz sobre o feminino neste seminário: “Agora, do outro lado. O que eu abordo essa ano é o que Freud

²⁴ Fundamental indicar que “relação sexual”, aqui, não diz respeito à relação como conduta sexual: o encontro de corpos homem e mulher em copulação; vem do francês *rapport* que abarca os sentidos de “razão” e “proporção”- no contexto da matemática. (COSSI, 2020, p. 181).

deixou expressamente de lado, o *Was will das Weib? O que quer uma mulher?*” (SXX, p. 86).

Dito de outro modo (e lembrando, como mencionado anteriormente, que para Lacan, tanto homens quanto mulheres podem se inscrever de qualquer um dos lados), primeiro Lacan investiga sobre o que se passa do lado que se alinha o homem (todo x é função de falo de x). Para o homem, é preciso haver alguma coisa que diga não à função fálica, que haja castração, para que ele goze do corpo da mulher. Segundo o autor é o homem que aborda a mulher, mas o que ele aborda é a causa de seu desejo, o objeto a . Podemos demarcar do lado homem da identificação sexual, “o objeto a , o objeto que se põe no lugar daquilo que, do Outro, não poderia ser perdido.” (Lacan, SXX, p. 69). A fantasia faz de algum modo o lugar do parceiro que falta. Para Lacan, trata-se então de ver a diferença radical que se produz do lado mulher, pois não é do objeto a que se trata e que vem em suplência da não relação sexual.

Quando um ser falante se alinha do lado mulher, ele se funda por ser não-todo a se situar na função fálica. Isso define a mulher, mas, como dissemos a mulher só se pode escrever barrando esse A . Não há a mulher, artigo definido para designar o universal. Justamente por ser *não-toda*, seu gozo é suplementar em relação ao que designa o gozo fálico: “Vocês notarão que eu disse *suplementar*. Se tivesse dito *complementar*, onde é que estaríamos! Recairíamos no todo.” (SXX, p. 79) Há algo a mais, há um gozo para além do falo, que embora talvez a mulher não saiba sobre ele, ela sabe quando o experimenta (SXX, p. 80). O Outro, lugar onde a verdade balbucia, representa para Lacan aquilo com que a mulher fundamentalmente tem relação. Grosso modo, podemos dizer que gozo suplementar e gozo fálico são incompatíveis, experiências inconciliáveis, não são dois a totalizar um.

Ainda de acordo com Cossi, podemos depreender das fórmulas da sexuação que

homens e mulheres travam relações específicas com o infinito:²⁵

Quando digo que a mulher é não-toda e que é por isso que não posso dizer a mulher, é precisamente porque ponho em questão um gozo que, em vista de tudo que serve na função Φx , é da ordem do infinito. (SXX, p. 110).

Para o homem o infinito está em prol da edificação do conjunto finito; enquanto, para a mulher ele "impõe um limite à produção contingencial da lei, infundindo algo novo e que se furta ao circuito repetitivo pulsional - seria a conexão instaurada com o Outro via $S(A/)$ o que aponta para a contingência e falha da lei. A estrutura feminina delata que a consistência do simbólico é afetada pelo real (COSSI, 2020, p. 245).

Pode-se dizer, então, que enquanto Freud teria abordado a mulher com o mesmo 'instrumento de medida' do homem, Lacan adverte contra a universalidade da castração: "É somente do lado mulher que a castração se aplica sem exceção, enquanto é dizimada a referencia ao todo. Ao se tornar universal, a função da castração vira não toda. Como não toda, ela suporta adições, subtrações e gozos suplementares" (COSSI, 2020, p. 244).

No entanto, não estamos no registro coberto unicamente pelo falo. Enquanto no *Seminário da ética* ainda tínhamos essências homem/mulher - ter o falo ou sê-lo - o que sugeria uma relação de complementariedade frente a um objeto comum - ; sublinhemos a mudança trazida no SXX: *a relação sexual não existe*, ela só existiria se girasse ao redor do falo. É da desproporcionalidade que Lacan trata nas fórmulas da sexuação, as normas do Outro fraquejam frente ao campo do gozo.

Para Cossi, Lacan busca desvencilhar a mulher de atributos, como mãe, ou recorrer à empiria, "preservando seu caráter subversivo também quando recorre à lógica - ou para formalizar logicamente a transgressão inerente à posição feminina." (Cossi, 2020, p. 258). Do mesmo modo, para Soler (2005), Lacan acaba por demonstrar o

²⁵ Sobre o infinito, Zupancic esclarece: "Deve-se ter em mente seu sentido na matemática: 'o infinito é o que diz não à exceção do finito.'" (Zupancic in Salecl, 2000, p. 296 *apud* Cossi, 2020, p. 244).

‘forçamento’ freudiano que transpôs para as mulheres o que valia para o homem. Tese que se espalha pelos discursos analíticos e repercute nos movimentos feministas da época. A autora se pergunta até onde os desdobramentos lacanianos conseguiram levar as teses formuladas por Lacan em *O Aturdido* e, em seu seminário *Mais, ainda*.

Temos desde Freud, que um homem não pode amar sexualmente uma mulher sem uma castração do gozo, ou melhor, sem haver renunciado ao objeto primeiro, a mãe. Freud tentou transpor a mesma ideia para o lado feminino, mas segundo Soler o seu “*O que quer a mulher?*” reconheceria o fracasso de sua tentativa. Lacan avança nessa questão central e depreende dela sua inserção na lógica da linguagem que rege o inconsciente. Assim como ele atribuiu às mulheres um outro gozo, por consequência atribui uma relação com o real diferente da mantida pelo homem. “O real aqui, deve ser entendido no duplo sentido da impossibilidade de escrever a relação sexual e da ex-sistência de um gozo não codificado pelo Outro da linguagem” (SOLER, 2005, p. 156).

Há ainda outro ponto fundamental na tábua da sexuação. Lacan esclarece que quando lidamos com um conjunto infinito, o *não-todo* não se produz por uma contradição e só podemos colocá-lo como existência indeterminada. O gozo feminino é assim, marcado pela indeterminação que escancara uma experiência de não identidade. Tema caro aos lacanianos, a não identidade ou uma ontologia negativa (trazida nesse seminário por “a mulher não existe” ou pelo “não existe relação sexual”), é eixo central em se tratando da ética da psicanálise - reencontrando nosso tema conforme explicitado na primeira parte dessa pesquisa por meio das ‘figuras do negativo’ que transitam pelo Seminário VII.

É a esta existência indeterminada que Lacan se refere quando traz a questão das místicas experimentarem a ideia de que deve haver um gozo outro, que esteja mais além. No SXX cita a experiência das místicas como para caracterizar a forma como o gozo

feminino é entendido. “É como se Lacan estivesse restituindo à mulher o enlaço à verdade, o que se daria por meio a um processo atípico onde o corpo, também revalorizado, participa” (Cossi, 2020, p. 260) A mística teria acesso à verdade, um acesso sem mediação. Para Fraisse (2010), Deus fala em Santa Tereza que, por sua vez, transcreve. A mulher como *não-toda* traz um gozo fora da linguagem, enigma não só para o homem.

Lacan menciona Hadewijch d’Anvers, uma beata Beguina, uma mística. As místicas são frequentemente mulheres, como santa Tereza, mas também o homem pode se colocar do lado do não-todo, como João da Cruz, por exemplo, muito embora Lacan nos lembre que o falo pode atrapalhá-los quanto a isso. O que Lacan esta denominando de místicos são aqueles que experimentam a ideia de que deve haver um gozo que esteja mais além; como um a mais. Para ele esse gozo é um modo de se colocar na via da existência e assim, propõe uma aproximação com o divino, onde uma face do Outro, a face Deus, poderia ser suportada pelo gozo feminino.

Para Lacan, enquanto o deus da fé é um deus obscuro, na medida que sua opacidade impele ao sacrifício, o deus das místicas é tudo o que ele não é, além de tudo que se pode passar para a língua. De acordo com Soler, podemos dizer que o que Lacan chama de a outra face de Deus, a sustentada pelo gozo feminino, não é, portanto a do Nome-do-Pai, mas a ausência do Nome.²⁶

É na medida em que seu gozo é radicalmente Outro que a mulher tem mais relação com Deus do que tudo que se pôde dizer na especulação antiga, ao se seguir a via do que só se articula manifestamente como o bem do homem. (SXX, p. 89).

Parece pertinente lembrar que nos dois seminários em que Lacan discorre sobre a ética, ele recorra às místicas. No entanto, no SXX há diferenças - é quando Lacan quer

²⁶ Importa ressaltar o quanto essa leitura de Soler sobre a ausência do Nome acaba por corroborar com a milleriana.

evocar o gozo da mulher, que recorre a experiência mística. O amor extático do místico o subtrai dos interesses e desejos comuns, nada tem a ver com a paixão masoquista do sacrifício. Para Soler, é com alegria que o místico renuncia ao mundo, por ser cativado por Outra coisa, não pela dor, mas pelo sonho de se abolir no gozo de um amor infinito, é um horizonte quase divino.

O que nos faz colocar novamente nosso ponto, a ética do desejo é ilustrada por Lacan pela tragédia, mas após sua formulação do feminino como *não-todo* determinado pela lógica fálica, podemos pleitear que ele estaria reescrevendo uma ética contingente. O que a caracterizaria?

5.2 Mais, ainda. Outras atribuições do feminino: o amor, o saber e a verdade

Vimos acima que a pertença sexuada do sujeito é pois decidida na modalidade de gozo e, assim, Lacan estabelece que não há contradição de que possamos encontrar nelas anatomias diferentes e diferentes escolhas objetais. Reposiciona deste modo sua afirmação no início do SXX, de que o gozo do Outro não é signo de amor, e coloca assim, a questão sobre a verdadeira natureza do amor.

Após o percurso do seu seminário, ele acrescenta à imagem especular que traz desde o início de seu ensino, a ideia de que o amor vem do inconsciente. Antes porém, veremos Lacan relacionar o amor ao amor cortês, ao saber, à verdade e à mulher. Como nos lembra Soler, os paradigmas do amor de outras épocas estão longe de nos oferecerem modelos e cativarem nossos gozos, nem *philia* grega, nem amor cortês, nem amor místico; o que temos são amores "construídos como o sintoma e unicamente regidos, em suas conjunções aleatórias, pelas contingências dos acasos e pelos automatismos do inconsciente" (SOLER, 2005, p. 143).

Embora Lacan mencione, ao nosso ver muito significativamente pois se trata do

amor à mulher, o amor cortês que ele se referia no SVII, há, no entanto, uma diferença que gostaríamos de destacar. Enquanto no SVII a dama é elevada à dignidade da Coisa e por isso a relação sexual é impossível, no SXX partimos da impossibilidade da relação sexual. Como tratamos acima, Lacan retoma a questão do *Um* trabalhada em seminários anteriores. Lembra que em Freud ela já aparecia através do Eros, e, para fazer-lhe obstáculo, Tânatos. Mas Lacan tem que lidar com o Outro: “Esse Outro, se há um apenas, bem que deve ter alguma relação com o que aparece do outro sexo” (SXX, p. 75).

Quanto a isso, não me recusei, naquele ano que evoquei da última vez, de *A ética da psicanálise*, a me referir ao amor cortês. O que é isto? É uma maneira inteiramente refinada de suprir a ausência de relação sexual, fingindo que somos nós que lhe pomos obstáculo. (SXX, p. 75)

Na abordagem do ser pelo amor, há ainda outro ponto que gostaríamos de destacar com relação ao *Seminário da Ética* e à questão dos bens. O ser da significância organiza o gozo, mas não o organiza todo, "ali onde a língua organiza o gozo, todas as diferenças lhe são imputáveis." (SOLER, 2005, p. 232).

A relação do ser ao ser não é essa relação de harmonia que, desde sempre, não se sabe bem porquê, nos arranja uma tradição em que Aristóteles, que só vê nisso gozo supremo, converge com o cristianismo, para qual trata-se de beatitude. Isso é entrar-se numa apreensão de miragem. O ser como tal, é o amor que chega a abordá-lo no encontro. (SXX, p. 156).

No SXX a questão do amor é invariavelmente relacionada à contingência do encontro, marcada, como tratamos acima, pela novidade que o gozo feminino estabelece com a função fálica. Vejamos como isso poderia se relacionar com o saber e a verdade, posto que a análise presume que possamos construir um saber sobre a verdade. Desde o exemplo que Lacan traz no SVII, sobre o imperativo kantiano onde o homem livre deve dizer a verdade ao tirano rival (e que ele menciona novamente no SXX) nos remete ao fato de que toda a verdade não se pode dizer. No SXX essa associação, como vimos, é feita com a mulher. Para Lacan, há ainda outra questão quanto à verdade, a de que o gozo

é um limite, ele só se elabora a partir de um semblante. “Mesmo o amor, como sublinhei da última vez, se dirige ao semblante.” (SXX, p. 99).

Ao relacionar a mulher com a verdade²⁷, Lacan afirma que as duas coisas são para o homem, a mesma. É uma verdade relacionada com o não saber fazer, e afirma que a discordância do saber e do ser constitui seu tema nesse seminário, por ainda estarmos presos à incompetência do saber. Aqui encontramos a relevância desse modo de gozo atribuído ao feminino: “E é por aí que esse jogo, de mais, ainda, se conduz - não que por sabermos mais ele nos conduziria melhor, mas talvez houvesse melhor gozo, acordo do gozo com o seu fim.” (SXX, p. 128)

A formalização matemática, que Lacan traz nesse seminário, busca demonstrar que o real se inscreve por um impasse de formalização, constitui um suporte que vai além da fala sem sair dos efeitos da linguagem, mas que ele acredita possibilita centrar o simbólico e, ao mesmo tempo, ajudar a reter uma verdade cônica, a que se põe em guarda desde a causa do desejo (SXX, p. 100). Esse desejo, como vimos no capítulo anterior, a análise presume que ele se inscreva por uma contingência corporal.

O amor se baseia em uma certa relação entre dois saberes inconscientes. “Não há relação sexual porque o gozo do Outro, tomado como corpo, é sempre inadequado - perverso de um lado, no que o Outro se reduz ao objeto *a* - e do outro, eu direi louco, enigmático.” (SXX, p. 155). Mas para Lacan, é justamente pelo defrontamento desta impossibilidade que o amor é posto à prova. Do parceiro, o amor só pode realizar a coragem em vista deste destino final.

Mas é mesmo de coragem que se trata, ou dos caminhos de um reconhecimento? Esse reconhecimento não é outra coisa senão a maneira pela qual a relação dita sexual - tornada aí relação de sujeito a sujeito, sujeito no que ele é apenas efeito do saber inconsciente - pára

²⁷ Para terminar, eu lhes direi algo que vai fazer, segundo meu modo, um pouquinho de enigma. Se vocês lerem em algum lugar essa coisa que escrevi com o nome de A coisa freudiana, entendam isto ali, que só alguma maneira de poder escrever a mulher sem ter que barrar o *a* - é no nível em que, a mulher, é a verdade. E é por isso que só podemos semidizê-la. (SXX, p. 111)

de não se escrever. (SXX, p. 155)²⁸

Lembro a vocês a maneira que dou suporte a esse termo de contingência. O Falo - tal como a análise o aborda como ponto chave, o ponto extremo do que se enuncia como causa do desejo - a experiência analítica pára de não escrevê-lo. É esse *pára de não se escrever* que reside a ponta do que chamei contingência. (LACAN, SXX, p. 100)²⁹

E ainda:

Por este fato, a aparente necessidade da função fálica se descobre ser apenas contingência. É enquanto modo do contingente que ela pára de não se escrever. A contingência é aquilo no que se resume o que submete a relação sexual a ser, para o ser falante, apenas o regime do encontro. Só como contingência é que, pela psicanálise, o Falo, reservado nos tempos antigos aos Mistérios, parou de não se escrever. Nada mais. Ele não entrou no *não pára*, no campo do qual depende a necessidade, por uma parte e, mais acima, a impossibilidade. (LACAN, SXX, p. 101)³⁰

Parar de não se escrever é a fórmula com que Lacan se refere à contingência, aí o que há é o encontro, “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.” Somente assim tem-se a ilusão de que a relação sexual pára de não se

²⁸ Est-ce bien de *courage* qu'il s'agit ou des chemins d'une reconnaissance, d'une reconnaissance dont la caractéristique ne peut être rien d'autre que ceci : que ce rapport dit sexuel devenu là rapport de sujet à sujet [*l'amour*]... à savoir du sujet en tant qu'il n'est que l'effet du savoir inconscient...que la façon dont ce rapport de sujet à sujet *cesse de ne pas s'écrire*. Ce « *cesser de ne pas s'écrire* », vous le voyez, c'est pas formule que j'ai avancée au hasard. Si je me suis complu au *nécessaire* comme à « *ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire* » [*lapsus*]... *pardon* : *qui ne cesse pas, ne cesse pas de s'écrire*¹¹ en l'occasion, « *le nécessaire* » n'est pas « *le réel* » [*ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire*], c'est « *ce qui ne cesse pas de s'écrire* ». [*le nécessaire ne cesse...*][1] *Lapsus* que Lacan relève et corrige peu après.[142]

²⁹ Je vous rappelle la façon dont je supporte ce terme de « *contingence* ». On peut dire que le *phallus* [Φ]... tel que dans l'expérience analytique il s'aborde comme le point-clé, le point extrême, de ce qui s'énonce comme *cause du désir* ...on peut dire que l'expérience analytique *ne cesse pas de l'écrire* [*production de S₁ asémantiques*]. Or si je l'appelle [Φ] *contingence*, c'est pour autant que c'est là que l'expérience analytique rencontre son terme [S₁∠ S₂], que tout ce qu'elle peut produire c'est ce S₁, ce signifiant, ce signifiant dont la dernière fois, je pense que vous avez encore le souvenir de la rumeur que j'ai réussi à produire de cet auditoire en le qualifiant comme *signifiant de la jouissance*, même la plus *idiote* et - on me l'a fait remarquer - dans les deux sens du terme: – celle de l'idiote d'une part, qui a bien ici sa fonction de référence, – et celle aussi qui est la plus *singulière*. [p.93]

³⁰ Le « *ne cesse pas de ne pas s'écrire* » que j'ai dit par lapsus à l'instant c'est *l'impossible, l'impossible* tel que je le définis de ce qu'il ne puisse en aucun cas s'écrire. C'est en quoi je désigne ce qu'il en est du *rapport sexuel* : *il ne cesse pas de ne pas s'écrire*, mais la correction que de ce fait il nous permet d'apporter à l'apparente nécessité de *la fonction phallique*, c'est ceci: c'est que c'est réellement en tant que mode du *contingent*, c'est-à-dire que le « *ne cesse pas de s'écrire* » doit s'écrire « *cesse - justement - de ne pas s'écrire* ». C'est comme *contingence, contingence* en quoi se résume tout ce qu'il en est de ce qui, pour nous, soumet le rapport sexuel à n'être pour l'être parlant que le régime de « *la rencontre* » [→ *du hasard*]
*. c'est en ce sens, c'est en ce sens qu'on peut dire que par la psychanalyse *le phallus*... *le phallus* réservé aux temps antiques aux « *mystères* »...*a cessé de ne pas s'écrire*, rien de plus. *[Cf. *Aristote* : *τύχη (tuché)* → *εὐτυχία (eutuchia : heureuse rencontre)* ou *δυστυχία (dustuchia : malheureuse rencontre)*] Il n'est pas entré dans le « *ne cesse pas* », dans le champ d'où dépendent la nécessité d'une part, et plus haut *l'impossibilité*. [p.93]

escrever, ilusão de que algo se articula e se inscreve no destino de cada um “pelo que, durante um tempo, um tempo de suspensão, o que seria a relação sexual encontra, no ser que fala, seu traço e sua via de miragem.” (SXX, p.156)

Concluindo, o *feminino*, caracterizado aqui como o *não-todo*, proíbe o universal porque do múltiplo faz apenas série na falta da exceção que o constituiria como conjunto. O interesse do discurso analítico nesse *não-todo* coaduna com o vínculo que se estabelece do *um a um* no qual o amor de transferência tem papel fundamental. Lembremos que em *Televisão* (1973), texto do mesmo ano de *Mais, ainda*, o novo amor aparece como subversão - é porque, como dissemos anteriormente, na transferência espera-se que o amor produza um saber. Podemos apreender dessa leitura do feminino, o amor como indissociável de uma mudança na estrutura do saber, assim como uma ética da psicanálise *mais além* do desejo, é indissociável de uma mudança na estrutura do gozo.

6. Discussão e Considerações Finais

Não por acaso concluímos o capítulo anterior com a citação literal de Lacan sobre a experiência analítica poder *parar de não escrever* o falo: “a aparente necessidade da função fálica se descobre ser apenas contingência” (Lacan, SXX, p.101). Que pese uma afirmação desta ordem e seu contexto supracitado, fica difícil não concordar com Miller quando ele afirma, em seu último paradigma sobre a noção de gozo em Lacan - o da *não-relação*, que no seminário *Mais, ainda* tem-se uma inversão que incide sobre todo o percurso e que leva as indicações do paradigma anterior ao seu termo. Para o autor, o próprio conceito de linguagem é colocado em causa em *Mais, ainda*, os elementos que asseguravam a conjunção em Lacan (o Outro, o Nome-do-pai, o falo) que poderiam ser chamados de transcendentais, pois condicionavam a experiência, são reduzidos a conectores. Em seu lugar teríamos uma pragmática, inclusive social, que nos permite localizar o laço onde rotina e invenção operam. É deste modo que poderíamos apreender o conceito de *não-relação* ao longo de todo seminário XX. Conceito, que segundo ele, merece ser colocado diante do conceito de estrutura:

Esse Seminário: mais, ainda abre como perspectiva uma outra espécie e de relação que limita o império da estrutura. Esse outro tipo de relação merece ser generalizado. É a *não-relação* que abala tudo que éramos levados a admitir como dado, na forma de contrabando, sob o abrigo da estrutura: a articulação S1-S2, uma vez que tem efeitos de significado, o Outro enquanto aquele que prescreveria as condições de toda a experiência e, certamente também, a metáfora paterna, articulação nodal do Édipo freudiano, que é da ordem da estrutura, isto é, da relação impensada, da relação dada como o que não cessa de se escrever, próprio a toda a necessidade (MILLER, 2012, p. 41).

Pode-se discordar da leitura milleriana, mas não há como afirmar que Lacan não disse o que ele disse. Segundo Lacan, no SXX a função fálica passa de necessária à contingente. O que isso significa para nós que estamos pleiteando uma ética do feminino? Que contribuição essa mudança pode proporcionar à ética do desejo?

Em nossa pesquisa atrelamos essa conclusão à hipótese de que ela é tributária das

transformações na noção de gozo ao longo do ensino do Lacan. O fato do desenvolvimento do conceito de gozo começar e terminar nos dois seminários aqui estudados corrobora nosso objeto de estudo. Detalhamos longamente esses movimentos na noção de gozo no capítulo 4, e atrelamos à construção desta hipótese uma presença extremamente relevante, porém incidental, sobre o feminino no seminário da *Ética*. Para tanto, buscamos destacar na primeira parte de nossa pesquisa como o feminino aparecia *en passant* ao longo de todo SVII, sem uma articulação que lhe fosse própria.

Deste modo, apostamos que o ‘novo sobre a sexualidade feminina’ que o autor afirma estar procurando no seu seminário *Mais, ainda*, (justamente no momento que se refere à sua elaboração sobre a ética da psicanálise [SXX, p. 64]), é um tema que já estava posto, de modo difuso, em seu seminário da *Ética*. Aliás não apenas de modo difuso, pois a famosa indagação freudiana ‘*O que quer uma mulher?*’ é citada por Lacan em ambos os seminários.

No Seminário *A ética da psicanálise*, ao mencionar sobre a falta de elaboração a respeito da sexualidade feminina e da premente necessidade de que isso possa avançar na clínica analítica:

A esse respeito, o que sei ter sido colocado na ordem do dia para nosso próximo congresso, a sexualidade feminina, é um dos sinais dos mais patentes, na evolução da análise, da carência que designo no sentido de uma tal elaboração. (...) Freud lhe diz algo sobre isso - Depois de uns trinta anos de experiência e reflexão sobre o qual fico sem poder dar resposta, e que é - *Was will das Weib?* O que quer uma mulher? Muito precisamente - O que ela deseja? - o termo will, nessa expressão podendo ter esse sentido na língua alemã (SVII, p. 20).

No Seminário *Mais, ainda*, afirmando que vai retomar o que Freud deixou de lado:

Agora, o outro lado. O que eu abordo essa ano é o que Freud deixou expressamente de lado, o *Was will das Weib? O que quer uma mulher?* (SXX, p. 86)

O que uma pergunta sobre o que deseja uma mulher estaria fazendo no

seminário da ética? Por que pelo desejo feminino? Lembremos como o feminino aparece neste momento: a mãe como a Coisa - objeto perdido desde sempre, impossível de ser reencontrado; a dama do amor cortês - a mulher idealizada, esvaziada de toda substância e, portanto, inatingível; e, por fim, Antígona, a heroína trágica que em ato escolhe a morte. Ou seja, como afirmamos anteriormente, o feminino atravessa todo o seminário da ética, quase como fazendo 'fundo' ao que denominamos na primeira parte de figuras do negativo. É esse desejo feminino obscuro que no SVII surge com a figura de Antígona desde Jocasta (mãe e esposa de Édipo), que Lacan reencontra na origem da tragédia - desejo fundador estruturalmente criminoso, logo transgressor. Desejo que, atrelado à um gozo impossível, não encontra melhor elaboração no SVII, e que, como tentamos demonstrar, a encontrará no SXX, contribuindo para a própria ética tal qual formulada por Lacan.

Ainda na primeira parte da pesquisa buscamos solucionar os impasses trazidos pela ética do desejo através de uma leitura acurada do próprio SVII, principalmente com relação à tragédia de Antígona, quando demonstramos que, antes de classificarmos a ética proposta por Lacan como trágica, é preciso entender o que isso significa. O problema, ao nosso entender, não é a ética do desejo ser uma ética do negativo, muito pelo contrário, isso a qualifica. O problema é se tratar de um desejo que quer a transgressão do gozo para além do princípio do prazer. Vimos que é ao redor de *das Ding* que Lacan estrutura a ética da psicanálise e aproxima sua metapsicologia da estratégia kantiana de determinação de uma verdade moral. Nesse sentido, alcançar *das Ding* poderia significar derrubar o sistema de determinação fixa de identidades, característica tão cara à ética psicanalítica, mas, novamente, esse gozo que a transgressão visa, é trágico. Podemos supor então que a ética do desejo não poderia contribuir para desfazer o sistema fixo de identidades?

Nesta direção, vimos que a crítica mais contundente de alguns comentadores

refere-se ao fato de que o horizonte de final de análise no SVII seria basicamente o gozo mortífero. Mas lembremos que, no seminário da ética, é o próprio conceito de morte que se transforma. Ao invés do retorno ao inorgânico, Lacan procura pensar a pulsão através da ‘segunda morte’ ou morte simbólica, que não descreveria o fim da presença física, mas uma transformação de ordem moral. Assim como os críticos, nós também entendemos o gozo impossível do SVII como um momento onde o gozo é valorizado como estando fora do sistema simbólico, sendo estruturalmente inacessível, a não ser por transgressão. A direção de Lacan, contudo, é clara, ele o relaciona com a necessidade de se pensar a pulsão de outro modo:

Problema do gozo, visto que ele se encontra como que soterrado num campo central, com aspectos de inacessibilidade, de obscuridade e de opacidade, num campo cingido por uma barreira que torna seu acesso mais o que difícil sujeito, inacessível, talvez, uma vez que o gozo se apresenta não pura e simplesmente como a satisfação de uma necessidade (*besoin*), mas como a satisfação de uma pulsão, no sentido que esse termo necessita da elaboração complexa que tento articular aqui para vocês (LACAN, SVII, p. 251).

Em Lacan, a pulsão não se limita a ser um conceito psicológico, e sim ontológico. Fazendo à sua maneira uma crítica ao primado da consciência, faz da pulsão de morte uma verdade libertadora, como uma ‘sublimação criacionista’. Se, diferentemente de Freud, a pulsão em Lacan não é redutível à tendência em seu sentido energético, por outro lado ela comporta, como afirmamos anteriormente, uma dimensão histórica e também indica o ponto que ele designa alternativamente como sendo o do intransponível ou de *das Ding*, na relação que estabelece, ao valer-se de Sade, com a destruição. É aí que Freud desenvolve sua sublimação, também neste ponto em que Lacan fala da criação e nos traz o exemplo heideggeriano do vaso e relaciona a psicanálise à possibilidade de transmissão de uma certa negatividade própria de toda uma tradição crítica e fundamental para a prática clínica.

A outra crítica que ressaltamos é a de que, no SVII, o desejo pensado como desejo

puro o levaria a perder as condições para estabelecer distinções claras entre final de análise e perversão. Há no SVII um importante questionamento de Lacan nesta direção: por que a análise, que forneceu uma mudança de perspectiva sobre o amor, não foi mais longe na investigação de uma erótica? Já na introdução do ensino deste seminário, ele afirma que algo permanece em aberto, algo que nos levaria a desistir de qualquer inovação no âmbito da ética:

Alguma coisa, certamente, deverá permanecer aberta no que se refere ao ponto que ocupamos na evolução da erótica e do tratamento a fornecer, não mais a fulano ou sicrano, mas à civilização e seu mal estar. Devemos fazer o luto de toda e qualquer inovação efetiva no âmbito da ética - e até um certo ponto poder-se-ia dizer que algum sinal disso se encontra no fato de que não fomos nem mesmo capazes, após todo o nosso progresso teórico, de originar uma nova perversão (LACAN, SVII, p. 26).

Como a 'evolução da erótica' poderia fornecer um tratamento à civilização e seu *mal-estar*? Deveríamos mesmo fazer o luto de qualquer inovação no âmbito da ética? Uma nova perversão poderia contribuir? A aposta dessa pesquisa é a de que a perversão não solucionaria os impasses da ética do desejo, mas a 'evolução da erótica' - que ele já entrevia em seu SVII - sim.

Por que dizemos evolução da erótica? Primeiro porque, como discutimos anteriormente, embora a ética do desejo marque uma enorme inovação em relação às éticas tradicionais até então vigentes, distinguindo-se delas por sua orientação ao real e não aos ideais, citamos várias vezes ao longo dessa pesquisa a afirmação de Lacan em seu seminário *Mais, ainda* sobre reescrever sua ética, sobre reextraí-la, afirmação que deu origem ao nosso estudo. Ainda que possamos notar a maneira como ele tentou introduzir uma erótica no centro da sua ética, ao promover um deslocamento da lei moral para a lei fálica e paterna, o que tentamos demonstrar aqui é a necessidade (talvez de algum modo notada por Lacan em seu SXX), de se pensar *mais-além* dessa lei fálica e paterna e, assim, conseqüentemente, contribuir para uma ética do desejo.

Gostaríamos de concluir esse trabalho retomando a nossa questão inicial sobre a reescrita da ética. Sublinhemos, não se trata de uma ruptura ou de uma substituição, o que buscamos com essa pesquisa é apenas uma contribuição para a ética do desejo; nos termos de Lacan (que nunca reescreveu sua ética), uma 'reextração'. O que é possível reextrair? O feminino. O que é possível reescrever? O gozo. O gozo do lado feminino da tábua da sexuação, além do falo, como que atado a um certo excesso, que possibilita justamente que nem tudo esteja sobre essa lógica.³¹

Como trabalhado, a questão da erótica, retomada acima, está presente em diversos momentos no SVII, principalmente com relação ao feminino, mesmo que enquanto objeto, conforme, por exemplo, a dama do amor cortês, onde a poesia cortês tende a situar-se do lado de *das Ding*. Esse lugar, no centro do sistema de significantes embora excluído dele, é essencialmente relacionado à simbolização primitiva do dom de amor, o vaculo. O rodeio projeta uma certa transgressão do desejo, fazendo entrar em cena, já no SVII, a função ética do erotismo, e também já fazendo referência ao misterioso "dom de misericórdia", dizendo que talvez esse possa ser uma "união mística, de reconhecimento distante do Outro" (SVII, p. 185).

No SXX, acompanhamos Lacan esclarecer na sexuação que quando lidamos com um conjunto infinito, o *não-todo* não se produz por uma contradição e só podemos colocá-lo como existência indeterminada, marcando assim o gozo feminino pela indeterminação e escancarando uma experiência de não identidade. Tema caro aos lacanianos, a não identidade ou uma ontologia negativa (trazida nesse seminário por '*a mulher não existe*' ou pelo '*não existe relação sexual*'), é eixo central em se tratando da ética da psicanálise

³¹ Conforme mencionado anteriormente, no SXX, com a tábua da sexuação Lacan esclarece que posicionar-se do lado feminino ou do masculino, é uma escolha do sujeito, independe de sexo biológico ou de escolha de objeto. É uma construção que rompe com o binarismo, de forte potencial crítico e político.

- reencontrando nosso tema, como explicitado na primeira parte dessa pesquisa. Porém, aqui, a possibilidade de experiências de desidentidade aparece com um *viez* muito diferente do que no SVII com o gozo da transgressão. Trata-se de leituras diferentes do feminino. É a esta existência indeterminada que Lacan se refere quando traz a questão das místicas experimentarem a ideia de que deve haver um gozo outro, que esteja *mais-além*. No SXX, ele cita a experiência das místicas como que para caracterizar a forma como o gozo feminino é entendido; como se Lacan estivesse restituindo à mulher o enlaço à verdade, em que o corpo, também revalorizado, participa. A mística teria acesso à verdade, um acesso sem mediação. Enquanto, em Antígona, o gozo inacessível que a transgressão exige precisa de um sacrifício enorme, as místicas no SXX, ainda que possam se sacrificar, o fazem com prazer. Lembremos que no próprio catolicismo os textos místicos de São João da Cruz incluem uma retórica carregada de erotismo.

Por fim, há outro ponto que nos interessa nessa discussão: acreditamos que uma *ética do feminino* contribuiria para a ética do desejo também por seu forte potencial crítico e político. Mencionamos anteriormente que para Safatle a verdadeira referência ao uso lacaniano do conceito de gozo estaria em Bataille, que serve-se do conceito como eixo de uma crítica à sociedade de trabalho. Contra a sociedade do trabalho ele apela a tudo que ela compreende como excessivo. Nesse contexto, o ‘excessivo’ de Bataille e o ‘excessivo’ do gozo feminino em Lacan, no sentido de ser um *mais-além*, ou suplementar, se aproximam. Notemos a similaridade na descrição de Rocha:

Com efeito, o gozo que o interessa desde o início é o gozo desviado de sua finalidade, o gozo transgressor e, portanto, fora de sentido ou sem finalidade. É, antes de tudo, o gozo que surge da boca das mulheres que interessa a Bataille. Assim vemos com frequência termos como erotismo, êxtase, arrebatamento, abandono, inundamento, desnudamento, apagamento, perdição. Termos que são sempre acompanhados pelos sentimentos de angústia, medo, pavor, horror, desespero, repugnância, perturbação, ligados ao (a)bjeto. Para ele o gozo adquire a dimensão de uma mística singular, uma mística sem Deus e sem nenhum ideal ascético. Interessa-se pelo erotismo ou pelo gozo enquanto experiência extática, ligado ao impossível de dizer, tal

como ele testemunha em sua *Experiência interior* (2016), que é uma tentativa de comunicar em palavras, através do escrito, do informe, do documento, o que dessa experiência insiste em se perder (ROCHA, 2020-2021, p. 6).

Assim, Bataille, ao servir-se do erotismo, principalmente do gozo feminino, como uma crítica à sociedade de trabalho, o fundamenta como uma crítica social ao capitalismo e o coloca sob uma outra lógica enquanto aponta para a sua incompatibilidade; não se trata de uma questão de tempo, e sim estrutural. O tempo profano do trabalho não se assemelha ao tempo sagrado do erotismo, eles não têm medida comum, sua relação é de completa heterogeneidade. Do mesmo modo que vimos Lacan descrever sobre seus modos de gozo e sobre a não relação sexual. Por isso o erotismo é ‘excessivo’. Não por ser mais intenso, não é de ordem de grandeza que se trata, mas da alteridade. Como o gozo feminino em Lacan, seu excesso é a recusa do que não aceita ser calculado e quantificado da mesma forma. Sua lógica não é a dos objetos mensuráveis.

Isso fica mais claro uma vez que o gozo em Lacan pode ser lido como fundamento das críticas às sociedades capitalistas e também o fundamento dos modos normais destas mesmas sociedades; e ao considerarmos que no SXX a dimensão crítica inerente ao conceito de gozo será ‘suplementada’ através da possibilidade de um gozo capaz de abrir a experiência para além da inscrição social do desejo através da lógica paterna.

O que estamos tentando defender aqui é o potencial profundamente crítico que uma *ética do feminino* pode trazer para a ética da psicanálise. Como tratamos detalhadamente ao longo de nossa pesquisa, não é por acaso Lacan coloca o conceito de gozo, e conseqüentemente o real, no centro de sua elaboração sobre a ética no SVII, do mesmo modo esperamos ter conseguido demonstrar que também não é por acaso que ele a retoma, ainda que tangencialmente, no seminário onde o gozo, após tantas mudanças no decorrer de seu ensino, é repartido em modalidades distintas e pode ser colocado como não todo submetido à lógica fálica.

Por isso que a denominamos *ética do feminino* e não ética da contingência, do gozo, ou do amor. O feminino é o que engloba isso tudo e ainda um *mais além* que não pode ser submetido apenas ao significante. Quando a denominamos de *ética do feminino* e comparamos seu gozo suplementar com o excessivo do erotismo de Bataille, estamos dizendo que a contribuição que encontramos nesse modo de Lacan formular o feminino em seu SXX é justamente a de compor uma ética não subsumida apenas a uma lógica fálica e universal, abrindo assim uma série de possibilidades para uma erótica além do desejo, contingente, e a ética daí derivada, que abre consigo todo um potencial político que se pode obter se conseguimos pensar uma ética para a psicanálise para além das amarras da necessidade e da estrutura.

Referências

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2000.
- BASS, B. **O Desejo Puro**. Rio de Janeiro: Revinter, 2000.
- BERNARDINO, H. Um aprofundamento na noção do real – Sobre o seminário a ética da psicanálise. In: **Revista FAPOL**, v.1, 2018.
- BADIOU, A. **Ética: um ensaio sobre a consciência do mal**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- BADIOU, A. **What is Love?** trans. Justin Clemens in *Umbr(a): One*, No. 1 (1996): 37-53.
- BATAILLE, G. **A experiência interior** (seguida de Método de Meditação e Postscriptum 1953 : Suma ateológica, vol. I). Trad. de Fernando Scheibe. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- BISPO, F.; COUTO, L. Ética da psicanálise e modalidades de gozo: considerações sobre o Seminário 7 e o Seminário 20 de Jacques Lacan. In: **Estudos de Psicologia**, 16(2), maio-agosto/2011, 121-129.
- BONFIM, F. Todo fálico e não-todo: construções lacanianas sobre a sexuação In: **Revista Estudos & Pesquisa em Psicologia**, UFRJ, v.14, n.1, 2014.
- BUTLER, J. **O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte**, Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.
- CHECCHIA, M. A. A psicanálise como experiência moral e ética. **A peste**, São Paulo, v.3, n 2, p.63-75, jul/dez 2011.
- COSSI, R. K. **Lacan e o feminismo: a diferença dos sexos**. São Paulo: Zagadoni, 2020.
- DUNKER, C. I. L. A psicanálise como crítica da metafísica em Lacan. **Analytica**, São João del Rei , v. 6, n. 10, p. 1-15, jun. 2017 . Disponível em

<http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-51972017000100002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 10 mai. 2022.

DUNKER, C. I. L. **Estrutura e constituição da clínica psicanalítica**. São Paulo: Annablume, 2011.

DUNKER, C. I. L. **Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros**, São Paulo: Boitempo, 2015.

DUNKER, C. I. L. **O cálculo neurótico do gozo**. São Paulo: Escuta, 2002.

FIGUEIREDO, L. C.; COELHO, N. **Ética e Técnica da Psicanálise**. São Paulo: Escuta, 2000.

FREUD, S. Além do princípio do prazer, In: **Obras Completas**, vol. XVIII, Rio de Janeiro: Imago, 1987.

FREUD, S. Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro, Imago, 1905.

FREUD, S. O mal-estar na civilização, In: **Obras Completas**, vol. XXI, Rio de Janeiro: Imago, 1929.

GARCIA, L. Das Ding e os impasses do objeto: duas fórmulas do desejo em O seminário, livro 7 in: **Estilos da Clínica**, vol 21, n3, SP, dez 2016, p. 721-735 DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-1624.v21i3p721-735>. Acesso em: 08 abr. 2022.

GARCIA-ROZA, L. A. Ética e Política em Psicanálise. In: FRANÇA, Maria Inês (Org.). **Ética, Psicanálise e sua Transmissão**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

GUIMARÃES, B. A. **A ética desde Lacan**. Ouro Preto: UFOP, 2015.

- GOLDENBERG, R. (org). **Goza! Capitalismo, globalização, psicanálise**. Salvador: Ágalma, 1997.
- GOLDENBERG, R. **Do amor louco e outros amores**. São Paulo: Instituto Langage, 2013.
- HEIDEGGER, M. **A Origem da Obra de Arte**. Rio de Janeiro: Editora 70, 1992.
- HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, M. **Ensaio e Conferências**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- KANT, E. **A crítica da razão prática**. São Paulo: Brasil Ed AS, 1959.
- KEHL, M. R. **Sobre Ética e Psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LACAN, J. **O seminário, livro 5: as formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- LACAN, J. **O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação**. Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2002.
- LACAN, J. **Nomes-do-Pai**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- LACAN, J. **O seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- LACAN, J. **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008a.
- LACAN, J. **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**, Rio de Janeiro: Zahar, 2008b.
- LACAN, J. (1968-69). **O Seminário Livro XVI: De um Outro ao outro**. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2005.
- LACAN, J. (1969-70). **O Seminário Livro XVII: O Averso da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

- LACAN, J. **O seminário, livro 20: mais, ainda**, Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LACAN, J. **O seminário, livro 23: o sintoma**, Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- LACAN, J. (1974) Televisão. In: **Outros Escritos**, Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- LACOUÉ-LABARTHE, P.; NANCY, J. L. **O título da letra**. São Paulo: Escuta, 1991.
- MAIA, A.; CALDAS, H. O amor como semblante. In: **Revista Arquivos Brasileiros de Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 63, n.3, 2011.
- METZGER, C. **A sublimação no ensino de Jacques Lacan: Um tratamento possível do gozo**. São Paulo, Edusp, 2017.
- MILLER, J. **A lógica da direção da cura-** Elaboraões sobre o Seminário IV de Jacques Lacan, A Relação de Objeto. Belo Horizonte: O Lutador, 1995.
- MILLER, J. Os seis paradigmas do gozo. In **Opção Lacaniana**, 26/27, 87-105. SP: Edições Eólia, 2000.
- MILLER, J. O último ensino de Lacan. In **Opção Lacaniana**, 35, 5-24. SP: Edições Eólia, 2003.
- MILLER, J. **Silet: os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- NOVAES, A. (Org.) **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- QUINET, A. **A descoberta do inconsciente**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- RAJCHMAN, J. **Eros e verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética**, Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- THOMAZ ROCHA, A.; SANTIAGO, J. A heterologia em Georges Bataille: da despesa ao gozo. **Revista aSEPHallus de Orientação Lacaniana**, 16(31), 05-16, 2011.
- Disponível em www.isepol.com/asephallus. Doi: 10.17852/1809-709x.2021v16n31p05-16. Acesso em: 08 abr. 2022.

- SADE, D. A. F. **Justine ou Os infortúnios da Virtude**. São Paulo: Entrelivros Cultural, 1968.
- SAFATLE, V. **A paixão do negativo**. São Paulo: UNESP, 2006.
- SAFATLE, V. **Grande hotel abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- SAFATLE, V. **O dever e seus impasses**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- SANTOS, A. B. R.; CECCARELLI, P. R. Perversão sexual, ética e clínica psicanalítica. **Revista latinoamericana de psicopatologia fundamental**, v. 12, n. 2, p. 316-328, 2009.
- SOLER, C. **O que Lacan dizia das mulheres**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- SÓFOCLES. **Antígona**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- TEIXEIRA, M. R. **Vestígios do gozo**. Salvador: Ágalma, 2014.
- VALAS, P. **As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- VORSATZ, I. **Antígona e a ética trágica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- ZUPANCIC, A. **Ethics of the Real**. London: Verso, 2000.