



UNIVERSIDADE DO SUL DE SANTA CATARINA
ADRIANA DE OLIVEIRA LIMAS CARDOZO

**O DISCURSO FEMINISTA E A CONCEPÇÃO DE FEMININO
NA PSICANÁLISE: REFLEXÕES ACERCA DE “O SEGUNDO SEXO”
DE SIMONE DE BEAUVOIR**

Tubarão
2014

ADRIANA DE OLIVEIRA LIMAS CARDOZO

**O DISCURSO FEMINISTA E A CONCEPÇÃO DE FEMININO NA
PSICANÁLISE: REFLEXÕES ACERCA DE “O SEGUNDO SEXO” DE SIMONE
DE BEAUVOIR**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado
em Ciências da Linguagem da
Universidade do Sul de Santa Catarina,
como requisito parcial à obtenção do
título de Doutor em Ciências da
Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Maurício Eugênio Maliska.

Tubarão

2014

C26 Cardozo, Adriana de Oliveira Limas, 1974-
O discurso feminista e a concepção de feminino na psicanálise: reflexões acerca de “O segundo sexo” de Simone de Beauvoir / Adriana de Oliveira Limas Cardozo; -- 2014.
152 f. il.; 30 cm

Orientador: Maurício Eugênio Maliska.
Tese (doutorado)–Universidade do Sul de Santa Catarina, Tubarão, 2014.
Inclui bibliografias.

1. Análise do discurso. 2. Feminismo. 3. Mulheres e Psicanálise. I. Maliska, Maurício Eugênio. II. Universidade do Sul de Santa Catarina - Doutorado em Ciências da Linguagem. III. Título.

CDD (21. ed.) 401.41

ADRIANA DE OLIVEIRA LIMAS CARDOZO

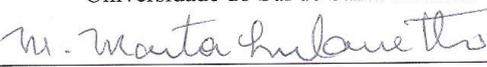
**O DISCURSO FEMINISTA E A CONCEPÇÃO DE FEMININO NA PSICANÁLISE:
REFLEXÕES ACERCA DE *O SEGUNDO SEXO* DE SIMONE DE BEAUVOIR**

Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Ciências da Linguagem e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Ciências da Linguagem da Universidade do Sul de Santa Catarina.

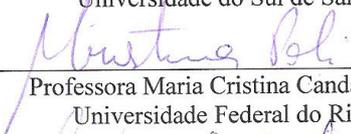
Tubarão, 27 de junho de 2014.



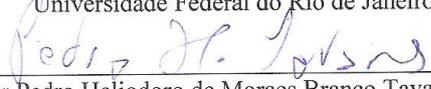
Professor e orientador Maurício Eugênio Maliska, Doutor.
Universidade do Sul de Santa Catarina



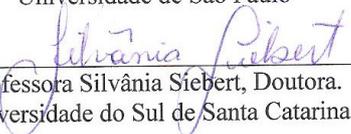
Professora Maria Marta Furlanetto, Doutora.
Universidade do Sul de Santa Catarina



Professora Maria Cristina Candal Poli, Doutora.
Universidade Federal do Rio de Janeiro



Professor Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares, Doutor.
Universidade de São Paulo



Professora Silvana Siebert, Doutora.
Universidade do Sul de Santa Catarina

Dedico este trabalho às duas pessoas mais importantes de minha vida: Marcelo, meu marido e companheiro de todas as horas, e Bruno, filho amado e muito desejado.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a meu orientador, Professor Doutor Maurício Eugênio Maliska, pelo incentivo e apoio em todos os momentos neste percurso, incluindo em meu estágio doutoral.

A meu orientador do estágio doutoral no exterior, Professor Doutor Alain Vanier, pelo fato de me aceitar como sua aluna por quatro meses.

A todos do Programa de Doutorado e de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem, pela compreensão e incentivo desde o início do curso, em especial ao coordenador do programa, o Professor Doutor Fábio Rauen.

Falo com meu corpo, e isto sem saber. Digo, portanto, sempre mais do que sei. É aí que chego ao sentido da palavra sujeito no discurso analítico. O que fala sem saber me faz eu, sujeito do verbo. (LACAN, 1972/1985, p. 161)

RESUMO

O presente trabalho de tese, intitulado *O discurso feminista e a concepção do feminino na Psicanálise: reflexões acerca de O segundo sexo de Simone de Beauvoir*, tem como objetivo investigar, pelo viés da Psicanálise e da Análise de Discurso de linha francesa, as possíveis relações do feminino psicanalítico com o discurso feminista de Simone de Beauvoir na obra *O segundo sexo*. Através da análise dos fragmentos textuais e das relações teóricas estabelecidas referentes à produção textual investigada, evidenciou-se através das contradições discursivas e da negação, questões referentes ao dito e ao não-dito no discurso de Beauvoir, que apontam para uma insistência do feminino presente em sua obra. Pôde-se identificar, pela investigação discursiva proposta, que é pela repetição que um discurso se materializa e que o feminismo se alicerça. Quanto ao feminino, há uma busca incessante por um significante, e as mulheres, por um lugar. Nesta lógica, a relação possível entre feminismo e feminino é pela via discursiva, que por sua “essência” é alicerçada no inconsciente e na repetição. Neste sentido, o *gozo suplementar*, conforme enuncia Lacan, é proposto como essencialmente feminino, e conforme discussão apresentada atravessa as mulheres, e, portanto também o seu discurso, inclusive o feminista.

Palavras-chave: Discurso Feminista. Feminino na psicanálise. Sexuação.

ABSTRACT

This thesis, entitled *The feminist discourse and the concept of femininity in psychoanalysis: reflections on The Second Sex by Simone de Beauvoir*, aims to investigate the perspective of psychoanalysis and French Discourse Analysis, the possible relations the psychoanalytic femininity with feminist discourse of Simone de Beauvoir's work the Second Sex. Through the analysis of textual fragments and theoretical relationships established regarding the textual production investigated, showed up through the discursive and denial contradictions, questions regarding the said and the unsaid in Beauvoir's speech, pointing to an insistence of this female in his work. It was possible to identify, by discursive research proposal, which is by repeating a speech materializes and that feminism is founded. As for the female, there is a constant search for a significant, and women, for a place. In this logic, the possible relationship between feminism and female is the discursive route than by its "essence" is rooted in the unconscious and repetition. In this sense, the additional enjoyment, as Lacan states, is proposed as essentially feminine, and as discussion presented through women, and therefore also his speech, including feminist..

Keywords : Feminist Discourse. Femininity in psychoanalysis. Sexualization.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – As fórmulas da sexuação.....	38
Figura 2 - Os quatro discursos de Lacan.....	52
Figura 3 - Nó Borromeu 1.....	80
Figura 4 - Nó Borromeu 2.....	81
Figura 5 - Esquema L.....	101

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	ERRO! INDICADOR NÃO DEFINIDO.1
2	O FEMININO NA PSICANÁLISE.....	25
	2.1 O feminino na Psicanálise	25
	2.2 A Psicanálise enquanto um campo discursivo da sexualidade	48
3	O DISCURSO FEMINISTA	59
	3.1 O feminismo e o discurso feminista	59
	3.2 Simone de Beauvoir, O Segundo Sexo e o feminismo: uma contextualização discursiva	70
4	PSICANÁLISE E ANÁLISE DO DISCURSO COMO CAMPO DE INVESTIGAÇÃO DISCURSIVA.....	79
5	PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS PARA UMA ANÁLISE DISCURSIVA .	87
6	O DISCURSO FEMINISTA ATRAVESSADO PELO INCONSCIENTE.....	95
	6.1 A concepção de imaginário na psicanálise e na teoria de Beauvoir: (im)possibilidades teóricas	95
	6.1.2 O discurso feminista em Beauvoir e o sentido de plenitude apresentado como precursor à noção de diferença sexual	104
	6.1.3 A "castração" na Psicanálise e a "igualdade" no discurso feminista como organizadores do feminino uma questão imaginária	122
	6.1.4 Contradições discursivas: paradoxo do feminino presentes no discurso feminista de Beauvoir	131
7	ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O DISCURSO FEMINISTA, O SEGUNDO SEXO, E O FEMININO: HÁ RELAÇÃO POSSIVEL?	143
	REFERÊNCIAS.....	148

1 INTRODUÇÃO

A presente tese surgiu de uma questão que se estabeleceu para a autora com base na sua experiência clínica direcionada à escuta de pacientes que marcam suas inquietações diante da feminilidade. O que aparece nessa escuta refere-se a um discurso sobre o feminino diante das questões frente ao outro, que está representado pelo parceiro, pela maternidade ou pelo lugar que se ocupa profissionalmente. Percebe-se que, por mais discussões sociais que ocorram e mesmo havendo um esforço formalizado pela busca de igualdade de direitos, o discurso das mulheres, de certo modo, refere-se a uma posição que se marca por um (não) saber sobre o corpo e a sexualidade.

Na medida em que ser feminina é uma questão subjetiva e evocada pela relação estabelecida com o outro, é também uma questão que reflete uma posição que pode ou não ser assumida pelas mulheres. Neste sentido, cabe inicialmente destacar que o ser mulher e ser feminina são possibilidades subjetivas diferenciadas na perspectiva teórica da psicanálise, e é também uma interrogação clínica desde a sua invenção.

Quanto às mulheres, cabe argumentar que a famosa pergunta freudiana - O que quer uma mulher? – produz até os dias atuais ecos e respostas que promovem uma busca pelo saber, por sentidos, e, por que não dizer, por tentativas de esboços teóricos e clínicos de investigação psíquica que mobilizam o contexto psicanalítico. A posição feminina e as mulheres, muitas vezes associadas e dissociadas, passam a ser objeto de investigação teórica e clínica na atualidade, seguindo assim a insistência por uma busca dirigida a um saber possível sobre esta questão apontada e discutida, de acordo com suas possibilidades por Freud.

No contexto social brasileiro, o discurso feminista faz parte do cotidiano e é recorrente a discussão da desigualdade de direitos e de oportunidades mercadológicas e econômicas entre homens e mulheres. Esse discurso envolve particularmente as mulheres, por se tratar de uma busca por um lugar, que inicialmente está contextualizado no social, mas que pulveriza as possibilidades nos mais variados contextos da atualidade. A desigualdade de direitos atravessa o discurso das mulheres que pensam sobre suas questões afetivas e familiares, fomentando questões subjetivas

no sentido de repensar sua possível feminilidade, principalmente no que diz respeito às relações amorosas e à maternidade. A feminilidade é abolida e tomada como uma posição de submissão da mulher e que deve ser substituída por outros interesses, mais importantes, e que, de preferência, assegurem um lugar de competitividade com o outro. Assim, para ser mulher na atualidade, a feminilidade como é tomada no senso comum – posição de submissão – precisa ser abandonada, ou negada - para que ocorra um lugar social ativo. Neste sentido, instala-se a curiosidade em investigar o que se revela no discurso feminista tão disseminado na cultura e reproduzido pelas mulheres, que reflete a posição das mulheres na atualidade quanto à negação referente à posição feminina.

O lugar das mulheres e do feminino, na literatura e na filosofia, não é uma discussão nova, embora seja também atual. No final dos anos quarenta, Simone de Beauvoir inaugura suas concepções fenomenológicas e sociais a respeito das mulheres e do feminino, estabelecendo um contraponto com as teorias que pensaram sobre a temática em sua época. Para pensar sobre as mulheres, Beauvoir recorre à Psicanálise freudiana, promovendo um contraponto com as questões das mulheres e da feminilidade em seu contexto social. Estabelece ainda a autora em pauta, que Freud ao pensar as mulheres, parte da concepção falocêntrica, e, portanto, não alcança o contexto estabelecido para pensar sobre as mulheres e o feminino. A teoria psicanalítica, desta forma, foi à teoria mais debatida em sua obra *O Segundo Sexo*, resgatando teorias de Freud que falam sobre a constituição da menina e da representação imaginária sobre o corpo infantil, principalmente sobre o conceito freudiano referente à castração. Ainda com relação a esta obra, a autora conseguiu um destaque importante no movimento feminista de sua época, e até os dias atuais, influencia o movimento feminista no Brasil.

No Site *Brasil de Fato*¹, a blogueira Bia Cardoso comenta sobre a importância da obra de Beauvoir para a atualidade. Segundo Cardoso (2014) Beauvoir se pergunta sobre o que é ser uma mulher no momento em que escreve a obra *O Segundo Sexo*, e isto ocorre pelo fato de ter se colocado no mundo dentro de uma lógica própria. Para Cardoso, esta questão ainda ecoa na atualidade, e deve ser feita pelas mulheres em algum momento de suas vidas.

Enquanto no Brasil a obra de Beauvoir ainda possui destacada relevância, cabe ressaltar que o impacto não é o mesmo em outros países. Desde a década de

¹ Endereço virtual - <http://www.brasildefato.com.br/node/27035>

noventa, principalmente nos Estados Unidos, autores contemporâneos que possuem um destaque no que se refere ao feminismo, lançam críticas severas à obra da autora.

Neste sentido, a obra *O Segundo Sexo*, segundo Simon (1996) reproduz uma argumentação em sua escrita que revela o falocentrismo de Beauvoir, e, portanto não merece tanto destaque no feminismo. O contexto de sua obra revela uma operação de uma mulher que aspira a ser como um homem, e cuja voz é a do boneco do ventríloquo. *Mulheres Beauvoir*, na verdade, são homens, segundo a autora.

Cabe ainda destacar que a escolha quanto à obra *O Segundo Sexo* se estabeleceu no decorrer do processo de orientação da tese, por ser uma obra que embasou, durante décadas, o discurso feminista referente à ideologia da igualdade de direitos, o que marca sua importância e grande impacto social quanto ao discurso feminista, além do fato de Beauvoir estabelecer um contraponto com a teoria freudiana quanto a concepção de feminino que merece uma investigação discursiva.

Desta forma, propõe-se investigar, no discurso feminista, qual a sua relação com o feminino na acepção psicanalítica, através da análise discursiva referente ao *O Segundo Sexo*. Para tanto, definiu-se como *corpus* desta obra o volume 2, com o objetivo de se estabelecer um recorte mais específico do que se propõe promover na tese.

Cabe ainda esclarecer, que o recorte estabelecido e analisado nesta tese, refere-se ao olhar da autora sobre o desenvolvimento da sexualidade entre meninos e meninas, que difere da interferência do olhar da Psicanálise sobre a descoberta do “ter” ou “não ter” um falo por parte da criança. Neste discurso, o olhar masculino define a passividade feminina e determina sua submissão histórica, negligenciando sua atividade social e política. Para Beauvoir, como já mencionado neste trabalho, o olhar social é “falocêntrico”, e não o olhar da criança sobre o desenvolvimento de sua sexualidade.

Para uma maior compreensão referente à proposta do presente trabalho de tese, serão discutidos ainda nessa introdução os conceitos freudianos que inauguram o interesse da Psicanálise direcionado às questões das mulheres e do feminino, e que estimularam as pesquisas mais atuais sobre a referida temática, como forma de iniciar o aprofundamento teórico necessário.

A Psicanálise, proposta por Sigmund Freud, desde sua invenção desenvolveu conceitos e concepções teóricas que auxiliassem na compreensão do funcionamento psíquico humano. Seu alicerce está fundamentado na experiência clínica que se estrutura pela escuta dos sintomas apresentados pelos pacientes, e no

entendimento sobre a posição subjetiva que os sujeitos assumem. Neste sentido, pensar a Psicanálise implica desenvolver um direcionamento além do que é aparente, significa pensar na possibilidade de haver algo que não esteja sob o pretense controle da consciência.

Ao questionar sobre como situar a Psicanálise enquanto campo teórico, Garcia-Roza (2004, p. 20) comenta que, “primeiramente, não lhe parece que o lugar da Psicanálise seja o cartesiano”. Segundo o autor, o próprio Freud apontou a Psicanálise como a terceira ferida narcísica sofrida pelo saber ocidental ao produzir um descentramento da razão e da consciência, sendo que a primeira foi apresentada por Copérnico, e a segunda por Darwin. Houve uma queda na construção científica que até então propunha um lugar sagrado à consciência. Freud chegou a esta constatação sobre o descentramento da consciência a partir de seus estudos junto a Jean-Martin Charcot e Josef Breuer, destinado à formação de sintomas histéricos.

Ainda de acordo com o mesmo autor (2004, p. 20), “antes mesmo de a Psicanálise ser criada, Freud já se perguntava sobre uma possível origem inconsciente de sintomas que poderiam ser apresentados no corpo”. Nesse momento, o encontro com as mulheres que desenvolviam algum tipo de sintoma, identificado na época como histérico, passou a ser objetivado. O jovem médico, instigado por sua curiosidade em desvendar o funcionamento e a origem dos sintomas inconscientes, aproxima-se de tudo que pode desvendar esse mistério, incluindo novas práticas alternativas que surgiam com a promessa de “cura”.

Com a descoberta do inconsciente, o pensamento freudiano lançou um impacto no saber construído sobre a patologia, seja ela orgânica ou psíquica, provocando significativas mudanças no olhar médico e psicológico da contemporaneidade.

Antes de Charcot, a histeria se confundia com o feminino, pois, durante muito tempo, acreditou-se que esta “patologia” só poderia ser produzida por mulheres, sendo considerada uma doença que estava ligada diretamente ao útero. Nesse sentido, Ramos (2008, p. 20) afirma que “a concepção de histeria parece estar presente já na Grécia Antiga, e desde esta época passou a ser uma preocupação, sendo descrita e pensada por Hipócrates. Histeria vem de *hýstera*, que se traduz por útero ou matriz.” Platão, que era relativamente contemporâneo de Hipócrates, descreveu que no sexo feminino, “após longo tempo de esterilidade uterina, a mulher é acometida por vários sintomas corporais, levando à produção das piores angústias, ocasionando enfermidades

de todo o tipo”. (PLATÃO *apud* RAMOS, 2008, p. 20). Para Hipócrates, outro fator desencadeador da histeria referia-se à abstinência sexual, característica esta levada em consideração também por Freud nos primórdios da Psicanálise.

Embora a histeria tenha desencadeado a curiosidade pelo funcionamento inconsciente, inaugurando o encontro das mulheres e das questões do feminino com Freud, Assoun (1993) afirma que antes de Freud falar da mulher, seu inconsciente já falava dela, ou seja, já apontava seu lugar. Nesse sentido, não houve um eixo intencional de Freud em estudar as mulheres ou seu funcionamento corporal/psíquico. A curiosidade freudiana se construiu a partir da clínica e de sua escuta sobre o que as mulheres tinham a lhe dizer sobre seu corpo e sua feminilidade.

À medida que Freud se embrenhava nas questões do inconsciente e das suas manifestações, algumas construções passam a interrogá-lo, como por exemplo, as construções acerca da insatisfação das mulheres. “O que quer uma mulher?” pergunta-se Freud (1932/1996). Esta questão acaba assumindo vários desdobramentos e, conseqüentemente, aparecem várias possibilidades de respondê-la. Em uma das diretrizes sobre esta questão, Assoun (1993, p. 19) aponta que ela deve ser revista e recolocada: “O que quer a mulher da Psicanálise?” Dessa forma, a questão assume outra conotação na escuta, daquilo que demarca um lugar simbólico sobre a relação estabelecida no contexto da clínica analítica: “O que demanda esta mulher à Psicanálise?”.

No texto *Feminilidade*, Freud (1932/1996)² sintetiza quase todo seu alcance a respeito do tema sobre a posição inconsciente que as mulheres acabam assumindo. Passa neste texto a estabelecer de forma mais esclarecedora a diferença entre ser mulher, ser feminina e a histeria. Para a Psicanálise, entender as manifestações femininas é também entender o funcionamento inconsciente, e a relação estabelecida entre o funcionamento psíquico e o corpo/sexualidade. Dessa forma, nas publicações freudianas, as investigações a que o autor se propõe referem-se à questão pertinente ao funcionamento psíquico e sua relação com a descoberta do corpo ligada à sua finalidade sexual. Para o autor, o que irá organizar o masculino e o feminino passa, inicialmente, pela introjeção da compreensão do corpo referente à presença e à ausência.

² As referências freudianas e lacanianas serão identificadas ao longo deste trabalho com o ano de publicação do autor, e o ano de publicação da edição brasileira utilizada, como forma de situar o momento teórico das produções textuais desses autores.

De acordo com o autor, a organização psíquica e os destinos pulsionais passam também pelo corpo, principalmente no que se refere ao imaginário construído sobre a diferença sexual, no sentido de que somente a partir da percepção do corpo ocorre a possibilidade de uma compreensão quanto aos seus desdobramentos: o Édipo e a castração. Na teoria freudiana, o Édipo e a castração são nomeados como complexos, e ocorrem de forma diferente para o menino e a menina, e, portanto, possuem peculiaridades também diferenciadas.

Num menino, o complexo de Édipo, no qual ele deseja a mãe e gostaria de eliminar seu pai, e por ser este um rival, evolui naturalmente da fase da sexualidade fálica. A ameaça de castração, porém, impele-o a abandonar esta atitude. Sob a impressão do perigo de perder o pênis, o complexo de Édipo é abandonado, reprimido e, na maioria dos casos, inteiramente destruído, e um severo superego instala-se como herdeiro. O complexo de castração prepara para o complexo de Édipo, em vez de destruí-lo; a menina é forçada a abandonar a ligação com a mãe através da influência de sua inveja do pênis, e entra na situação edípica como se esta fora um refúgio. Na ausência do temor da castração, falta o motivo principal que leva o menino a superar o complexo de Édipo. (FREUD, 1932/1996, p. 129).

Portanto, compreender o feminino resulta em Psicanálise, inicialmente, na compreensão do pensamento inaugurado por Freud sobre a introjeção do posicionamento feminino a partir da lógica infantil, diferenciando-se da compreensão social e de gênero do termo. Sobre a constituição do feminino, ainda no texto *Feminilidade* de 1932, Freud aponta algumas características importantes para pensar a sua constituição. A primeira característica psíquica refere-se “a dar preferência a fins passivos”, o que, para o autor, é diferente de afirmar que a feminilidade é passiva, e afirma que é necessário grande esforço ativo, para um fim passivo. A segunda refere-se à relação constante entre os caminhos pulsionais e a feminilidade, e “não podemos desprezar”, segundo o autor, esta relação tão significativa. Quanto ao destino pulsional, Freud (1932/1996) aponta o masoquismo como “verdadeiramente feminino”, e quanto a este fator, argumenta que a “supressão da agressividade das mulheres” é resultado de uma imposição social, favorecendo o desenvolvimento de poderosos impulsos masoquistas, promovendo a possibilidade de “ligar eroticamente as tendências destrutivas, que foram desviadas para dentro” (FREUD, 1932/1996, p. 117). Acrescenta ainda o autor que, mesmo que existam homens com tendências masoquistas, revela-se aí uma manifestação do feminino, presente neles, comprovando a disposição bissexual presente nos seres humanos.

A influência social possui seu papel, como fator de desvio da agressividade feminina, e, portanto, não é negada. Mas cabe inferir que o social está distante também da ideia de uma determinação psíquica e subjetiva, no que se refere à feminilidade. Além das características psíquicas citadas acima — fins passivos e masoquismo — outras questões se revelam a Freud.

Para o autor em pauta (1932/1996), a relação infantil de maior importância, além da relatada sobre a descoberta das diferenças sexuais para a compreensão do feminino, refere-se ao entendimento da relação entre mãe e filha, que ele mesmo admite a ter negligenciado durante muito tempo pelo fato de não ter o entendimento de quão complexa é esta relação. Quanto à construção teórica, o próprio autor admite que a sua masculinidade o impedira de olhar a fase mais significativa do desenvolvimento infantil para as meninas, identificada por muitas analistas mulheres como a porta central para compreender o feminino: a relação mãe e filha e a fase pré-ediípiana. Nesta fase, que pode ser interpretada como anterior à fase fálica, ou seja, anterior ao falo, a menina mantém uma relação intensa com sua mãe. Esta, por sua vez, também reflete situações vivenciadas pelos meninos, que parecem lidar com ela de forma menos hostil.

A teoria freudiana sobre o feminino possui, dessa forma, conforme o exposto, sua matriz na figura materna ou na representação existente no sujeito sobre o que se entende sobre a representação da primeira mulher: a mãe. A partir da constatação de que a figura materna é aquela que possui representações imaginárias sobre o feminino, e que inaugura o desejo e, conseqüentemente, o inconsciente freudiano, tem-se aí o ponto que daria origem à relação da Psicanálise ou da teoria freudiana com a feminilidade. A Psicanálise propõe, então, investigar as questões clínicas que manifestam as mais complexas formas de funcionamento humano, incluindo a posição subjetiva feminina.

Assim, poderemos desfiar tal qual uma teia de aranha, essa primeira genealogia feminina que inaugurou a relação freudiana com a feminilidade, e que, de certo modo, a constituiu, mais até do que foi condicionada por ele. Nessa teia a mãe tem a vocação de encarnar o nó primordial, ela é, no sentido mais radical, a primeira mulher (ASSOUN, 1993, p. 31).

Conforme o exposto, o feminino, a partir de Freud, passa a ser entendido enquanto um lugar que resulta de uma constituição e, em consequência da introjeção infantil da figura materna e seus cuidados primordiais, ao Complexo de Castração e ao Complexo de Édipo.

A partir destas concepções, a menina pode assumir três caminhos futuros quanto à sua feminilidade, segundo Freud (1932/1996): 1. Cessação de sua vida sexual (neurose); 2. Uma desafiadora superenfaturação de sua masculinidade (possível caminho sublimatório/ caminho intelectual/ homossexualidade); 3. O caminho da feminilidade definitiva (maternidade). Assim, a posição feminina remonta à condição psíquica que manifesta um “ajuste” diante do Complexo de Castração, levando as mulheres a escolherem saídas específicas que as definam enquanto um ser diferente e que, por isso, podem agir, pensar e escolher de forma diferente dos homens.

Para Freud (1932/1996), as saídas apontadas como possibilidades subjetivas estão também atreladas às perspectivas infantis direcionadas à “inveja do pênis”, que ocorre nos meninos e nas meninas diante da percepção da castração, embora nas meninas esta inveja seja muito mais significativa, pois possui um valor subjetivo destacado pelo autor. Vale a pena aqui destrinchar o raciocínio freudiano, de forma introdutória.

Quanto à “inveja do pênis”, Freud (1932/1996, p. 125) argumenta:

É difícil duvidar da importância da inveja do pênis. Os senhores podem imaginar como sendo um exemplo de injustiça masculina eu afirmar que a inveja e o ciúme desempenham, mesmo, um papel de relevo maior na vida mental nas mulheres, do que na dos homens. Não é que eu pense estarem essas características ausentes nos homens, ou julgue que elas não tenham nas mulheres outras raízes além da inveja; estou inclinado, no entanto, a atribuir sua quantidade maior nas mulheres a essa influência.

Cabe ainda comentar que a “inveja do pênis” é um termo atribuído por Freud para pensar o impacto da constatação infantil diante da diferença e que, portanto, se trata de uma inveja fálica, já que falo/pênis possui um deslizamento importante na lógica infantil, conforme é apresentado em discussão de forma aprofundada no próximo capítulo deste trabalho de tese. Dessa forma, está atrelada à capacidade simbólica e imaginária de que alguém possui um atributo de completude, e, portanto, não está ligada ao biológico de fato, mas a um imaginário promovido pela percepção infantil do corpo. Neste sentido, a presente tese também se propõe a compreender de forma os registros referente ao imaginário, ao simbólico e ao real, conforme proposição lacaniana, se articulam na constituição da feminilidade e da masculinidade, que embora não estejam nomeados na teoria freudiana desta maneira, se presentifica pela manifestação teórica proposta desde Freud. Esta argumentação será aprofundada no capítulo seguinte deste trabalho de tese.

Quanto à “inveja do pênis”, cabe salientar ainda que os meninos também a vivenciam de forma peculiar, por exemplo, ao comparar seu corpo com o de outro menino. Para a teoria freudiana, esta inveja pode ocorrer ainda entre duas meninas, em que uma menina imagina ser a outra a fállica, e, portanto, não se refere somente à percepção de uma constatação da realidade de corpo, mas de uma constatação totalmente imaginária. A questão decisiva para a Psicanálise é o impacto nas meninas ser muito maior, promovendo desta forma as mais variadas saídas subjetivas.

Em consequência da castração e da “inveja do pênis” que se instala a menina perde, muitas vezes, o interesse ativo pelo seu corpo, perdendo o prazer na sexualidade fállica. Neste momento, renuncia à satisfação masturbatória, repudia a mãe, e alimenta um imaginário de que o menino possui um corpo “superior”, reprimindo as inclinações dirigidas à sexualidade até então existentes. Ao se deparar com a castração materna, também abandona a mãe como objeto amoroso, pois seu interesse e afeto estavam dirigidos a um imaginário de que sua mãe também era portadora de um falo. Inicia a relação hostil com a mãe. Desta forma, com o abandono da atividade destinada aos interesses sexuais, a menina dá lugar à passividade, e volta-se para o pai. Neste sentido, há uma preparação do destino pulsional para a feminilidade. Espera que o pai ceda o pênis/falo que a mãe lhe recusou. No entanto, para Freud (1932/1996, p. 128), “a situação feminina só se estabelece se o desejo por um pênis for substituído por um bebê”, inaugurando a lógica da substituição fállica, que impulsiona a maternidade. Ainda vale ressaltar que é a partir deste momento que a menina entra no Édipo. Quanto ao Édipo, no menino e na menina, há desdobramentos diferentes que resultarão em posições subjetivas para ambos os sexos referente à feminilidade ou à recusa desta: no menino, há uma dissolução do Édipo como defesa importante à ameaça de castração, e, um austero superego instala-se como resultado. Nas meninas, revela-se uma posição oposta: ela reluta em sair do Édipo como uma forma de se refugiar psicologicamente da constatação da castração.

Segundo Freud (1932/1996, p. 129), a afirmação referente à continuidade do Édipo nas meninas e do consequente impacto na formação em seu superego são impasses subjetivos que impedem as meninas de conseguir “intensidade e independência, as quais lhe conferem sua importância cultural”. Cabe destacar o comentário de Freud na continuidade desta citação: “e as feministas não gostam quando lhes assinalamos os efeitos desse fator sobre o caráter feminino em geral”.

Desta forma, retomando a feminilidade para Freud, para que se formalize como uma saída subjetiva, algumas características importantes, referentes à percepção da castração, precisam se fazer presentes: dar preferência a fins passivos, masoquismo como destino pulsional, relação mãe-filha, inveja do pênis, e a maternidade como forma de identificação materna e de substituição fálica.

Afirma ainda Freud que mesmo que prevaleça às características mencionadas acima, a menina ainda “permanece exposta a perturbações motivadas pelos fenômenos residuais do período masculino inicial”, isto porque, “muito frequentemente ocorrem regressões às fases pré-edípicas; no decorrer da vida de algumas mulheres existe uma repetida alternância entre períodos, em que ora a masculinidade, ora a feminilidade, predominam”. Para o autor, os homens, ao se depararem com esta dicotomia feminina, consideram esta questão um enigma – sua bissexualidade (FREUD, 1932/1996, p. 130) –, o que equivale a dizer que não há uma posição única a ser tomada pelas meninas e nem pelas mulheres. Há uma “alternância” de posição, o que assegura que a atividade, a passividade e a bissexualidade compõem as três saídas subjetivas assumidas, incluindo a “feminilidade normal”. O que configura estas saídas refere-se à prevalência de uma destas posições, que, vale ressaltar, não são excludentes.

Quanto ao “complexo de masculinidade” como prevalência subjetiva, há uma recusa da menina a reconhecer o fato indesejado – a castração –, e, como forma de desafiar rebeldemente esta constatação, exagera sua masculinidade, refugiando-se ou na mãe fálica como uma identificação intensa, ou com seu pai. A essência desse processo é que, nesse ponto, “evita-se a afluência da passividade que abre caminho à mudança rumo à feminilidade.” (FREUD, 1932/1996, p. 129). Ainda para o autor, o ponto máximo deste complexo de masculinidade refere-se à homossexualidade manifesta nas mulheres.

No que se refere às discussões feministas presentes no próprio movimento psicanalítico, Freud faz alusão aos comentários de analistas mulheres dirigidos às considerações e teorias da Psicanálise que provocaram discordâncias teóricas, e ao quanto foi polêmico apontar a existência da diferença existente entre os sexos.

Em épocas recentes, começamos a aprender um pouco acerca dessas coisas, graças à circunstância de várias de nossas excelentes colegas de análise terem começado a trabalhar a questão. A discussão deste aspecto adquiriu atração especial, a partir da distinção entre os sexos. Pois essas senhoras, sempre que alguma comparação parecia mostrar-se desfavorável ao seu sexo,

conseguiram expressar a suspeita de que nós, analistas homens, não tínhamos conseguido superar nossos preconceitos profundamente arraigados contra aquilo que era feminino, e que esse fato estava sendo responsável pela parcialidade de nossas pesquisas. Nós, por nossa vez, com base na bissexualidade, não tínhamos dificuldades em evitar a indelicadeza (FREUD, 1932/1996, p. 117).

De acordo com Brousse (2007), quando surge a Psicanálise, o movimento feminista já existia no final do século XIX, mas Freud se detinha sobre algo mais específico, a uma parcialidade das mulheres: a Neurose Histórica. Isso ocorreu pelo interesse do autor em desvendar a neurose e, portanto, inclinou-se a discutir esse aspecto. Neste momento histórico, o Movimento Feminista representava uma posição oposta ao caminho traçado pela posição feminina, em que se traduz a atuação sobre o desejo das mulheres de serem como os homens, negando, dessa forma, a sua diferença, que possui um início na constituição corporal. Ainda para a autora, na atualidade, o movimento de mulheres se confundiu com os diferentes movimentos das minorias sexuais, nos quais a busca de igualdade está colocada como uma premissa social, e que a cultura deverá absorver para poder evoluir.

Diante da busca feminista e a sua construção de gênero, Zinani (2006, p. 55) comenta que, “segundo Hall, o impacto do movimento feminista é o quinto descentramento social provocado pelas teorias que propõem uma noção referente ao sujeito, sendo precedido pela teoria marxista, à teoria do inconsciente de Freud, a linguística estruturalista de Saussure, e a genealogia do sujeito moderno de Foucault.” Para a autora, o impacto do movimento feminista ganha maior intensidade a partir da década de 60, juntamente com as revoltas estudantis, a contracultura e a luta pelos direitos civis. Este movimento retoma discussões referentes aos aspectos sociais como família, sexualidade, responsabilidade doméstica, além de discutir as noções de gênero levando em conta sua construção. Embora este tenha sido um momento necessário para a história e, portanto, compreendido como um movimento social válido, também produziu discussões quanto à busca deste movimento em lançar uma diminuição referente às diferenças de gênero, levando ao posicionamento crítico quanto à radicalidade de suas propostas.

Nesse sentido, Showalter (*apud* ZINANI, 2006, p. 20) afirma que:

O domínio do território da crítica, definido pela autora como “território selvagem”, é, por sua essência, masculino, e visa a responder às questões propostas pelo feminismo a partir de uma tradição patriarcal, cuja ideologia

interdita a aceitação do discurso do outro, do discurso marginalizado da mulher.

Esta crítica também foi, em determinado momento, destinada à Psicanálise, que verificou, diante do olhar infantil, o quanto as meninas que constatavam a relação entre a presença e ausência de um órgão sexual, e conseqüentemente a sua castração, passam então a se organizar em torno do “falicismo”. Embora esta constatação se marque de forma significativa, a organização psíquica definida por Freud em nenhum momento marginaliza a mulher, pois a noção de diferença não se refere, na Psicanálise, a uma relação de “déficit”. A diferença marca que há distinção e não uma deficiência. Por outro lado, Lacan situa ainda que esta diferença, embora essencial, se marca por uma falta. Esta falta, claramente não está situada no corpo feminino, mas na linguagem. Como não há na linguagem uma representação que designe o que é a mulher, a lógica que prevalece é a representação de um corpo, diante de outro corpo.

Para Lacan (1972/1985, p. 99), “sobre o que falta, é um significante – não há mulher senão excluída pela natureza das coisas que é a natureza das palavras.” Seguindo esta ótica, Lacan comenta que, de fato, no corpo da mulher nada falta, o que lhe falta é um significante, na linguagem, que a represente.

Sobre o significante, este se caracteriza, para Lacan, “por representar um sujeito para outro significante. O sujeito é efeito intermediário entre o que caracteriza um significante e outro significante, isto é, ser cada um, ser cada qual, um elemento.” (LACAN, 1972/1985, p.68). A designação através do corpo representa os embaraços da linguagem, que, pelo fato de não haver uma designação que represente o que é ser um homem, e o que é ser uma mulher, leva às mais variadas combinações linguísticas possíveis, e se restringe às impossibilidades e às metáforas. Assegura ainda Lacan (1972/1985, p. 54) que “o homem, uma mulher, não são nada mais que significantes. É daí, do dizer enquanto encarnação distinta do sexo, que eles recebem sua função”.

A diferença, ou a falta de um significante, embora seja para as indicações discursivas sociais uma desqualificação das mulheres, para a Psicanálise constitui uma possibilidade de inscrição na subjetividade, o que implica algumas conseqüências peculiares na manifestação do feminino, como um evento psíquico, e não definido pelas questões biológicas, embora esteja, sim, sujeito às questões pulsionais.

Cabe resgatar que, ao lançar a proposta de uma Instituição, os psicanalistas abrem as portas para as mulheres se formarem analistas, seguindo uma trilha referente à “libertação feminina”, conforme afirma Netto (2010). Seria uma incongruência prática e

teórica permitir a prática analítica às mulheres, se Freud de fato intencionasse desqualificar o intelecto ou a posição destas. Desta forma, é no mesmo “pé de igualdade” dos homens que muitas se dedicaram à análise de crianças e tiveram a oportunidade de fazer uma escuta mais próxima e mais competente que a do próprio Freud.

A partir da argumentação exposta sobre o olhar da Psicanálise acerca do feminino, constrói-se a questão de pesquisa que norteará a proposta de tese: Qual a possibilidade de o discurso feminista de Beauvoir ser uma reação ao feminino concebido pela Psicanálise?

Busca-se, através da articulação proposta, provocar uma reflexão sobre como as mulheres estão inseridas no discurso feminista e no discurso psicanalítico. Pretende-se identificar os indícios do efeito da castração no feminino, através das manifestações discursivas inseridas no “movimento” criado pelas mulheres, partindo-se da premissa de que o feminino se revela como uma posição subjetiva constituída pela diferença, sendo esta uma condição inconsciente que se mostra na linguagem.

Aponta-se, ainda, como objetivo geral da pesquisa: analisar o discurso feminista e suas relações com a concepção de feminino na Psicanálise; e como objetivos específicos:

- a) Averiguar, através da Psicanálise, os efeitos de sentido inconscientes no discurso feminista;
- b) Identificar elementos da posição feminina no discurso feminista;
- c) Investigar a posição das mulheres no discurso feminista e no discurso psicanalítico;
- d) Articular a posição feminina no discurso feminista como um efeito da castração a partir da concepção sobre o feminino na Psicanálise.

A hipótese que se segue quanto ao estipulado acima se refere à possibilidade do discurso feminista de ser um efeito da castração, de acordo com a concepção psicanalítica. Para embasar a discussão proposta, serão destacados, a seguir, os pontos que servirão de referência teórica. Cabe, nesse sentido, situar a Psicanálise como um campo de construção discursiva que se instaurou sobre o percurso direcionado às mulheres e sua posição subjetiva, além de compreender, de forma pormenorizada, a relação pensada por Freud e Lacan sobre o feminino. Como já articulado no início desta introdução, a Análise do Discurso de linha francesa será, juntamente com a Psicanálise,

o viés investigativo e, portanto, faz-se necessário, ainda, relacionar as duas abordagens no que se refere às suas convergências.

Como forma de estruturar e aprofundar as questões introduzidas na presente introdução serão apresentados os seguintes capítulos, devidamente ampliados: Feminino e Psicanálise: O feminino na Psicanálise e a Psicanálise como campo discursivo da sexualidade; O discurso feminista: O feminismo e o discurso feminista, e Simone de Beauvoir, *O segundo sexo* e o feminismo: uma contextualização discursiva.

Como forma de abranger e analisar o *corpus* selecionado para a discussão da tese será ampliado ainda os seguintes eixos: Psicanálise e a Análise do discurso como campos de investigação discursiva e procedimentos metodológicos para uma análise discursiva. Os eixos apresentados seguem ainda os seguintes critérios de análise discursiva adotados na tese: 1. A concepção de imaginário da Psicanálise e na teoria de Beauvoir: (im)possibilidades teóricas; 2. O discurso feminista em Beauvoir e o sentido de plenitude como precursor da noção de diferença sexual; 3. A “catração” na Psicanálise e a “igualdade” no discurso feminista como organizadores no feminino: uma questão imaginária?; 4. Contradições discursivas: paradoxo do feminino presente no discurso feminista de Beauvoir.

2 FEMININO E PSICANÁLISE

2.1 O FEMININO NA PSICANÁLISE

As mulheres, para a Psicanálise, sempre foram um enigma. Como já exposto, além das questões que envolvem as mulheres, Freud também se depara com as questões do feminino desde o momento em que passa a trabalhar com a *Histeria*, que durante séculos foi identificada como uma manifestação específica às mulheres e que, conseqüentemente, estaria ligada diretamente ao biológico. Dessa forma, só as mulheres poderiam desenvolver quadros histéricos.³

À medida que Freud avançava teoricamente, deparava-se com outras constatações que desmentiam a certeza construída por Platão e outros pensadores históricos. Nos trabalhos com Charcot, como já mencionado, inicia-se uma revolução na esfera psiquiátrica da época que constata uma não ligação direta da “patologia” histórica com o biológico.

A partir dos trabalhos com Breuer e da publicação referente à teoria da sexualidade infantil lançada em 1905, através da obra *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud rompe uma das barreiras mais significativas à sua teoria, ao afirmar que a disposição sexual não é determinada pelo biológico, mas pela disposição pulsional e que, portanto, possui uma premissa biológica, porém não é a biologia que a determina. Nessa obra, inaugura o conceito de pulsão sexual que, segundo Freud (1905/1996), impulsiona o sujeito a uma determinada ação de preservação da vida, e que é regida por um psiquismo constituído na relação triangular (Complexo de Édipo) e no Complexo de Castração. A pulsão é definida pelo autor como uma força constante que se situa no limite entre o psíquico e o somático. Revela, ainda, não haver distinção entre meninos e meninas com relação às descobertas e às investidas sexuais na infância.

Inicialmente, para Freud (1905/1996), embora a pulsão passiva e ativa esteja sempre presente, é somente na puberdade que se distingue o caráter passivo e ativo

³ Neste momento teórico, não há uma distinção clara sobre *as mulheres, o feminino e a histeria*, sendo muitas vezes tomadas como sinônimos nas obras freudianas. Somente no texto de 1905 – *Três Ensaios sobre a sexualidade* - este esclarecimento se faz presente.

referente à sexualidade, que será articulado neste momento como feminino e masculino, ou seja, que a atividade sexual estaria ligada a uma posição ativa pulsional que, conseqüentemente, resulta no caráter masculino da sexualidade, e que a feminilidade, embora possua um caráter inicialmente ativo, irá resultar num fim passivo no que se refere à pulsão sexual, ou seja, embora a pulsão seja ativa, pode desembocar em um fim passivo no que se refere à organização sexual feminina.

É certo que já na infância se reconhecem bem as disposições masculinas e femininas; o desenvolvimento das inibições da sexualidade (vergonha, nojo, compaixão, etc.) ocorre nas garotinhas mais cedo e com menor resistência do que nos meninos; nelas, em geral, a tendência ao recalçamento sexual parece maior, e quando se tornam visíveis às pulsões parciais da sexualidade, elas preferem a forma passiva. Mas a atividade autoerótica das zonas erógenas é idêntica em ambos os sexos, e essa conformidade suprime na infância a possibilidade de uma diferenciação sexual como a que se estabelece depois da puberdade. Com respeito às manifestações autoeróticas e masturbatórias da sexualidade, poder-se-ia formular a tese de que a sexualidade das meninas tem um caráter inteiramente masculino, o que promove a diferença entre ser menina e feminina, e de ser menino e masculino. O feminino e o masculino, são posições assumidas pelo sujeito, seja menina ou mulher, ou ainda, menino ou homem.

A rigor, se soubéssemos dar aos conceitos de “masculino” e “feminino” um conteúdo mais preciso seria possível defender a alegação de que a libido é, regular e normativamente, de natureza masculina, quer ocorra no homem e na mulher, e abstraindo seu objeto seja este homem ou mulher (FREUD, 1905/1996, p. 207).

Estas teorias ligadas à sexualidade e à constituição do caráter feminino e masculino são os alicerces de sua construção sobre uma investigação do feminino, que permanece viva em Freud de 1905 a 1932, com a publicação do texto *Feminilidade*, o último de que se tem registro sobre a compreensão freudiana referente ao tema, conforme discussão apresentada na introdução deste trabalho. O autor esclarece que, para falar de feminilidade nas mulheres, é necessário entender como se constituem ou se organizam diante de um corpo que é marcado pela falta, já que a lógica para que a posição feminina ocorra refere-se a uma lógica infantil relacionada à sexualidade. Para a Psicanálise, como já referido anteriormente, falar de sexualidade implica, portanto, falar de uma disposição psíquica, embora tenha o corpo como referência para sua organização.

Em seu texto de 1925, *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos*, Freud avança em suas constatações já observadas em 1905, argumentando que homens e mulheres possuem formas diferentes de se organizarem psiquicamente diante das verificações infantis da existência da falta. Nesse sentido, o corpo assume um estatuto organizador infantil, que direciona as diferenças sexuais e, posteriormente, a posição feminina ou masculina a ser assumida pela criança. Altera, dessa maneira, sua percepção sobre a organização psíquica e sexual, pois, inicialmente, estas constatações iriam ocorrer somente na puberdade. Fica evidente a busca de Freud em relacionar o funcionamento mental com a descoberta sexual infantil e com o paradoxo estabelecido entre o ter ou não ter um falo.

Segundo Freud (1925/1996), para uma criança, o corpo entra como referência direta enquanto representante da linguagem, para a organização psíquica infantil, na qual a dúvida instalada refere-se a quem de fato é portador de um falo. A lógica infantil passa a ser, então, a de compreender como está estabelecida a diferença sexual, sendo, portanto, o pênis o representante fálico das partes corporais que denunciam a possibilidade ativa da busca pelo prazer. Tanto a menina quanto o menino procuram estratégias para se organizarem diante desta descoberta, embora o Complexo de Édipo e de Castração ocorram como estruturas de grande importância para o desfecho psíquico quanto à organização sexual. Esta organização infantil referente ao “falo”, embora seja extremamente significativa para o advento da masculinidade ou da feminilidade, não é um evento da biologia. O corpo toma o *status* de uma possibilidade de organização psíquica, porém não é o fato de a criança ser a portadora ou não de um “pênis” que irá definir sua posição sexual e estrutural.⁴

A respeito do complexo de Édipo e de castração existe um contraste fundamental entre os dois sexos. Enquanto nos meninos o complexo de Édipo é destruído pelo complexo de castração, nas meninas o Édipo se faz possível e é introduzido pelo complexo de castração. Esta condição se esclarece a partir da reflexão de que o complexo de castração sempre opera no sentido implícito em seu conteúdo: ele inibe e limita a masculinidade e incentiva a feminilidade.

A diferença entre o desenvolvimento sexual dos indivíduos dos sexos masculino e feminino no estágio que estivemos considerando é uma consequência inteligível da distinção anatômica entre seus órgãos genitais e

⁴ Neste sentido o conceito de imaginário estabelecido por Lacan, e que será aprofundado no decorrer da tese, auxilia na compreensão da proposta freudiana referente à introjeção da percepção infantil dirigida à diferença sexual e a ideia de que alguém é portador de um falo.

da situação psíquica aí envolvida; corresponde à diferença entre a castração que foi executada e outra que simplesmente foi ameaçada. Em suas essências, portanto, nossos achados são evidentes em si mesmos e teria sido possível prevê-los (FREUD, 1925/1996, p. 285)

O Complexo de Castração implica, segundo a citação acima, na consequência de uma verificação corporal que refletirá na organização psíquica do sujeito referente às posições masculinas e femininas. Desta forma, ser homem e assumir uma posição masculina, ou ser mulher e assumir uma posição feminina são possibilidades estabelecidas pelo encontro do homem (corpo) com seu “falo” (construção da linguagem como algo que pode ser retirado dele) e da mulher (corpo) e sua “falta” (algo que lhe foi cortado ou tirado), e, portanto, referem-se a características subjetivas e psíquicas que se organizaram a partir da construção infantil de que algo poderá ser perdido. Diante dessa organização, outros fatores subjetivos também irão se formalizar, como o caráter de atividade e passividade a ser assumido internamente e socialmente pelo sujeito.

Lacan também irá pensar o Édipo e a Castração como pedras angulares referentes ao masculino e ao feminino, além de outras possibilidades subjetivas como a estruturação psíquica. Com relação ao Édipo, no *Seminário 5*, intitulado *As formações do inconsciente*, de 1957-58, Lacan irá destrinchar a questão edipiana em três tempos, e propõe pensar o complexo de Édipo a partir da possibilidade da entrada de um terceiro na relação com o bebê. A proposta, então, se refere a pensar o Édipo em estágios precoces infantis a partir dos efeitos do *Estádio do Espelho*, teoria lacaniana referente à constituição do eu.

Enquanto Freud argumenta que o Édipo ocorre como uma consequência da fase fálica – fase referente à psicosexualidade infantil que compreende as diferenças sexuais na infância –, Lacan enuncia que, antes mesmo de a criança pensar sobre a diferenciação sexual, ela já introduz um terceiro na relação com a mãe, promovendo, assim, sua entrada no simbólico, que por ser um registro psíquico articulado à linguagem, também está articulado à “Lei”. Vale ressaltar que, por ser um Édipo mais primitivo, a estruturação do superego acompanha a teoria de Freud, ou seja, irá se estruturar em seu último tempo.

Sobre os tempos do Édipo, em um artigo intitulado *Psicanálise e feminilidade: algumas considerações*, Olívia Bittencourt Valdívnia afirma que “para compreender a feminilidade lacaniana, é também necessário esclarecer que o Édipo,

para Lacan, se institui em três tempos, nos quais há modulação na relação do sujeito ao falo.” (VALDÍVIA, 1997, p. 25). Seguindo a ótica da autora, “o primeiro tempo é chamado de etapa fálica primitiva. Nele, o falo está presente na ordem da cultura, como pano de fundo.” Desta forma, a criança se instala em um momento psíquico onde o desejo da mãe prevalece, havendo um estado de submissão à mãe e seus caprichos. Assim, o desejo da criança é o desejo da mãe. Aqui, nesse primeiro tempo, a “mãe é fálica”, pois é possuidora de um falo muito peculiar: a criança. No segundo tempo, a autora afirma que, segundo Lacan, a função paterna intervém através do pai como privador, instaurando a castração, através da promoção da separação da mãe e de seu objeto fálico, além de separar também “a criança de seu objeto incestuoso”. Segundo a autora em pauta, “É o momento da intervenção da Lei (do pai)”.

De acordo com Valdívia (1997, p. 25),

Para que a Lei produza seus efeitos é necessário que ela seja veiculada ao discurso da mãe. Lacan vai chamar de metáfora paterna a operação significante, pela qual o desejo bruto da mãe é simbolizado pela intervenção do significante do Nome-do-Pai.

Ainda assim, um sentido é atribuído, pois a falta se faz presente e a castração é instaurada. É neste tempo edípico, o segundo, que se constituem as possibilidades estruturais neurótica, psicótica ou perversa. Com relação ao terceiro tempo edípico pensado por Lacan, o pai intervém como um pai potente, e que possui o falo desejado pela mãe. Cabe ressaltar que:

O falo é aqui restaurado como objeto do desejo da mãe. Desse tempo dependerá a identificação sexual e a saída do Édipo. Essa identificação vai instaurar-se através do ideal do eu (*Ich-ideal*), instância distinta do supereu o qual para Lacan, exerce uma função tipificante na assunção da posição subjetiva: masculina ou feminina. É assim que Lacan descreve a saída do Édipo: "É nessa medida que o terceiro tempo do Édipo pode ser ultrapassado". O menino se identificará com o pai, enquanto possuidor do falo, e herdará as “insígnias” que são da ordem de um traço e que vai lhe garantir a "virilidade", masculinidade esta que mais tarde será usada para abordar as mulheres. No caso da menina, é neste tempo que ela reconhece o homem enquanto possuidor do falo: "ela sabe onde ele está, onde deve ir buscá-lo, do lado do pai, aquele que o tem" (VALDÍVIA, 1997, p. 25 - 26).

No que se refere à citação acima, a autora destaca algumas questões importantes relativamente à teoria lacaniana, pois Lacan, mesmo enfatizando a importância de teorias freudianas como o ideal de eu e a identificação materna e paterna, ele insiste nas saídas edípicas, incluindo a feminilidade como uma destas

possibilidades. Quanto à histeria e à feminilidade, já apontadas por Freud, elas se situam como questões distintas. A feminilidade é alcançada via análise, enquanto a histérica se identifica com a figura paterna, visando à completude imaginária referente à função fálica e afastando-se da feminilidade. Assume assim a masculinidade e o reconhecimento de que o pai é portador do falo.

Ainda para a autora,

Lacan estabelece como uma diferenciação entre a posição histérica e a posição feminina. Ele afirma que a feminilidade está mais além e que é possível ser alcançada via análise. Isso não quer dizer que exista uma mulher alicerçada em verdade. A feminilidade, neste contexto, de certa forma, é sempre mascarada (VALDÍVIA, 1997, p. 26).

Nos tempos do Édipo, pensados por Lacan, estão estruturados os pensamentos freudianos em sua essência, embora a divisão em três tempos possibilite uma compreensão mais delineada sobre as questões que envolvem a sexualidade além da castração, como fatores que promovem a masculinidade e a feminilidade. A lógica freudiana prevalece: a diferença se instaura, um é portador do falo, o outro o castrado, e daí as possibilidades de uma identificação que instaurem a posição subjetiva.

Lacan (1968/2008, p. 218) assevera, ainda sobre o tema, que a lógica freudiana indica com clareza que tudo o que foi introduzido referente à sexualidade decorre de um único termo, que realmente é seu termo original, que é a conotação de uma falta, e que se chama castração: “Tanto no homem como na mulher toda normatividade se organiza em torno da transmissão de uma falta”.

Embora a falta seja constituinte no sujeito, e muito mais significativa nas mulheres, Lacan (1971/2012, p. 45) também alerta no *Seminário 19*, intitulado *...ou pior*, que “é preciso admitir que a essência da mulher não está na castração”. Novamente este alerta se dirige a uma não radicalidade dos termos psicanalíticos, ou seja, a falta é constituinte, importante nos seres falantes, pois ela não se instaura só nas mulheres, mas nos homens também. Portanto, não se pode dividir a humanidade em dois grupos, os castrados e os “não” castrados, pois esta divisão não transmite a essência das mulheres e dos homens. A falta, por ser constituinte no sujeito, está para todos, homens e mulheres, independente do real que se estabelece a partir de um corpo. Ainda para o autor, pelo fato de as mulheres não possuírem um pênis, a castração referente a um corte no corpo que implica na perda de um pênis em si não se impõe de fato. Desta feita, a castração só pode ter efeitos pelo imaginário referente à completude

e incompletude alimentada pela vivência edipiana e pelo simbólico representado na linguagem. Mesmo com tantas considerações, cabe salientar que, para Lacan, é pela falta, pela castração imaginária e simbólica constatada pela menina, e pelo impossível referente ao fato de ser castrada – real – que há a possibilidade de um interesse pelo sexo oposto, e que conseqüentemente é possível a relação com o outro sexo.

Em suma, a partir do real, isto é, deixando de lado um nadinha insignificante – não digo isto por acaso – elas não são castráveis. Porque o falo, que sublinho ainda não ter dito o que é, pois bem, elas não o possuem. É a partir do momento em que é pelo impossível como causa que a mulher não está essencialmente ligada à castração, é a partir daí que o acesso à mulher é possível, em sua indeterminação (LACAN, 1971/2012, p. 45).

Lacan ainda esclarece que “o que concerne ao valor sexual *mulher* articula-se na medida em que é na contingência que a mulher se apresenta, à maneira de argumento, na função fálica”. Isto equivale a dizer que é pelo fato de a mulher não estar de todo na castração e na função fálica, que se pode ter acesso às mulheres (LACAN, 1971/2012, p. 46).

Quanto à *contingência*, para Lacan está articulada à castração, enquanto a função fálica articula-se à *universalidade*. Esses dois termos, utilizados por Aristóteles, referem-se às seguintes proposições embasadas na lógica matemática: o *Não-todo* e o *Todo*. Conforme a lógica aristotélica denominada *prosdiorismos*, o *Todo* é designado como universal, e o *Alguns* como contingente. A partir desta lógica, Lacan articula uma nova perspectiva referente à castração, se distanciando da proposta aristotélica para pensar a lógica inconsciente, o que significa dizer que se propõe uma nova lógica referente à falta: a contingência. Nas palavras do autor:

Já não resta senão completar aqui para chegar a contradição e chegar ao *não-todas*, que, em suma não é nada além da expressão da contingência. Como já assinali em tempo hábil, a alternância entre a necessidade, o contingente, o possível e o impossível não está na ordem fornecida por Aristóteles, porque aqui é do impossível que se trata, ou seja, no final das contas, do real (LACAN, 1971/2012, p.202).

Para o autor em destaque a lógica do *Não-todo* já está presente desde os escritos de Freud. Esta construção pode ser identificada nos textos em que visa mostrar as relações possíveis entre homens e mulheres, desde as mais primitivas percepções humanas. A metáfora paterna é um exemplo disto. É pelo pai, pelo que representa o pai, que as mulheres podem se organizar diante da falta, e é a sua articulação com o Édipo e

com a “Lei” que ocorrem seus desdobramentos. Sendo assim, argumenta Lacan (1971/2012, p. 44):

Será preciso colocar os pingos nos is para vocês? Totem e tabu foi o que se pôde fazer para dar ideia desta condição lógica da abordagem indireta que a mulher pode fazer do homem. Por si só já é extraordinário que o enunciado desse mito não pareça ridículo, ou seja, a história do homem original que usufruiria precisamente daquilo que não existe, isto é, de todas as mulheres, o que não é possível, não simplesmente por estar claro que temos nossos limites, mas porque não existe um *todo* das mulheres.

A questão apontada por Lacan indica que, além de não haver *um todo* das mulheres, desde Freud, outras articulações teóricas são possíveis. Ao desvendar a relação metafórica com o pai, o *não-todo* se faz na presença de um outro, e se estabelece pela via simbólica. É somente por esta via que podemos representar a sexualidade e pensar na diferença que se estabelece entre dois corpos. É a constatação da incompletude que nos aproxima do outro, pelo fato de imaginariamente termos acesso à completude. Há ainda a contradição que nos aproxima da lógica inconsciente delimitada por Freud: mesmo o pai da horda primitiva, aquele que tudo podia, sem o limite de um *Outro* que o interditasse em seus atos, precisa ser inscrito na falta, na castração, no *não-todo*, pois, para ser pai, precisou ter uma relação sexual. Esta é a lógica do *não-todo*, que também é a lógica do inconsciente. Ainda para Lacan (1971/2012, p. 46), “o uso da lógica não deixa de se relacionar com o conteúdo do inconsciente. Não basta Freud ter dito que o inconsciente não conhecia a contradição para que ele não seja uma terra prometida para a conquista da lógica”.

Antes de adentrarmos nas questões pertinentes à lógica aristotélica e às fórmulas da sexuação cabe ainda verificar alguns conceitos freudianos que configuram a feminilidade e a masculinidade como questões pertinentes a esta contradição inconsciente. Neste sentido, o que indica a existência de polaridades “opostas” na assunção da feminilidade e da masculinidade em Freud refere-se ao fato de a atividade e a passividade coexistirem na lógica inconsciente.

Freud (1932/1996, p. 116), ao referir-se à relação passiva e ativa ligada à organização psíquica, que resultaria em posições subjetivas, conforme já exposto, esclarece que se poderiam considerar características psicológicas da feminilidade em dar preferência a fins passivos, o que, naturalmente, não é o mesmo que passividade; para chegar a um fim passivo, pode ser necessária uma grande quantidade de atividade. Nesse momento, desvincula a posição feminina da passiva, argumentando que há uma

preferência, porém isto não quer dizer que sempre ocorra passividade no feminino, embora ocorra, sim, um fim passivo.⁵ Nesse texto, ainda, retoma as questões anteriormente apontadas em seus escritos sobre o tema, conquanto acrescente que as saídas para o feminino resultem em caminhos possíveis e que são tomados pelas mulheres com a finalidade de se organizarem diante da falta, e para diminuir sua angústia de castração. Esse processo se dá de forma inconsciente e, portanto, só poderá ser percebido *a posteriori*, ou seja, em um momento secundário na vida das mulheres.

Lacan, sobre a lógica inconsciente da atividade e da passividade como características que marcam uma posição subjetiva, alerta para o radicalismo que muitos teóricos alimentam com relação a estas questões e adverte: a máxima freudiana quanto à atividade nas mulheres é constituinte, assim como a passividade. Desta forma, não há sentido em designar a atividade como unicamente masculina, ou ainda, como um privilégio masculino, embora seja uma característica peculiar à masculinidade, não exclui a possibilidade de também se manifestar nas mulheres. Afirma o autor (1971/2012, p. 179): “Essa é a moeda corrente: o homem é ativo, o queridinho. Mas, na relação sexual, parece-me que é a mulher que entra com mais vigor. Não é tão evidente que, na vida normal, o ativo e o passivo se distribuam como nos dizem”.

O alerta lacaniano é bem-vindo, no sentido de que há um radicalismo quanto aos dizeres de Freud referentes às definições que objetivam revelar a prevalência na posição assumida na feminilidade, pois, conforme Freud (1915/1996), o inconsciente possui como uma de suas características mais peculiares, a contradição, podendo, sim, haver as polaridades mais absurdas quanto aos afetos e às ações/pensamentos. Desta forma, a atividade e a passividade se alternam como as polaridades referentes ao amor e ao ódio, e as características pulsionais referentes à destruição e à sexualidade – sadismo e masoquismo. O que ocorre é uma prevalência destes afetos.

As saídas subjetivas nas mulheres apontadas por Freud (a Histeria, o Complexo de Masculinidade e a Feminilidade), já discutidas na introdução deste trabalho, por possuírem extrema importância no texto freudiano, serão retomadas para o aprofundamento necessário à argumentação que se propõe. Neste sentido, a construção freudiana mencionada refere-se de fato a saídas narcísicas que podem ser assumidas pelas mulheres. As três linhas de desenvolvimento revelam o caráter narcisista feminino

⁵ Para Freud, a contradição inconsciente implica na coexistência da oposição de afetos e na oposição pulsional, e esta lógica será pensada por Lacan nas fórmulas da sexuação. A contradição inconsciente, não é excludente na psicanálise.

que é apontado por Freud (1932/1996, p. 131) como “verdadeira” e única demanda referente às mulheres: a de ser amada. Portanto, neste texto de 1932, Freud tenta responder à questão que estabelece em outras publicações: O que quer uma mulher? Para o autor, as mulheres de fato só desejam ser amadas, nada mais, seja por um homem, por um filho ou pela escolha dirigida a uma produção (profissional ou a busca por um saber). “[...] assim, atribuímos à feminilidade uma quantidade maior de narcisismo que também afeta a escolha objetual da mulher de modo que para ela ser amada é uma necessidade mais forte que amar” (FREUD, 1932/1996, p. 131).

Sobre o amor e a forma feminina de amar, Lacan afirma, no *Seminário 20*, intitulado *Mais, ainda* (1972/1985, p. 12-14), que o amor demanda o amor. “Ele o demanda [...] mais [...] ainda. Mais, ainda, é o nome próprio dessa falha, de onde no Outro, parte a demanda de amor”. Por demandar incessantemente, o amor nunca é satisfeito. Corroborando Freud no que se refere ao amor, complementa que a análise demonstra que o amor, em sua essência, é narcísico, impotente, já que não se satisfaz na relação com o outro. Ao delimitar a posição feminina, Lacan pensa a relação que as mulheres estabelecem com seus parceiros, muitas vezes insatisfeitas justamente por haver uma expectativa de que o outro a complete, não fechando, assim, sua ferida narcísica ligada à castração. Para entender esta demanda feminina, dirigida ao outro, e já descrita por Freud como essencial no feminino, Lacan articula as implicações subjetivas da posição feminina ao demandar este amor.

O que rege, dessa forma, a demanda de amor nas mulheres refere-se ao imaginário construído pelo qual o outro poderá completá-la: dois corpos se tornariam *Um*. Esta construção não deixa de ser fomentada pela negação da castração, já que, de fato, a possibilidade de estabelecer a relação com o outro está relacionada a um resgate do que se acredita ter perdido (o falo).

Do que se trata então no amor? O amor será que – como promove a Psicanálise com uma audácia tanto mais incrível quanto isto mais vai contra toda a sua experiência, e quanto mais ela demonstra o contrário – o amor, será que é fazer um só? Eros será ele tensão para o *Um*? (LACAN, 1972/1985, p. 13, grifo do autor).

O *Um*, em Lacan, possui uma conotação referente à lógica do todo, da completude, e que exclui a falta. Para pensar sobre esta questão, Lacan irá recorrer mais uma vez à matemática, que afirma a inexistência do *um* enquanto objeto. Na matemática, o *um* é uma representação, e como tal, existe apenas como uma maneira de

quantificar os objetos de forma imaginária. Esta questão está presente em Lacan, desde o *Seminário 16*, intitulado *De um outro a outro*. Neste, Lacan (1968/2008) argumenta que só há um significante diante de outro significante, assim como só existe o *Um* ao anteceder o Dois, o Três [...]. Sendo assim, o *Um*, enquanto número, enquanto elemento, não existe de forma completa, única, pois precisa do dois para ter um sentido, para ser uma representação. Pode-se articular então que o *Um* existe diante do *dois*, ou seja, diante de outro número que revele quem ele é. Da mesma forma, um significante. Assim, a lógica matemática sustenta a perspectiva lacaniana na argumentação referente à existência do *Um*, e por que não dizer, da sexualidade.

Quanto à relação sexual, como designam os poetas, Lacan também se pergunta se é possível dois corpos se fazerem *Um*. Não só os poetas, mas as mulheres baseiam seus relacionamentos afetivos e sua demanda de amor a partir desta perspectiva: que há tensão do *dois* para o *um*. Seguindo esta lógica, Lacan assevera que esta tendência de aglutinar dois corpos em um, para que um complete o outro, não existe. Designa, assim, o fato de que “*não há relação sexual*”. Afirma o autor: “Se não há relação de dois, cada qual continua a ser um – portanto não há relação sexual que torne dois corpos, um” (LACAN, 1971/2012, p.151).

A teoria dos conjuntos o auxilia nesta argumentação, revelando ainda o quanto a teoria dos significantes pode ser aproximada à lógica matemática. Estas, por sua vez, também se articulam com a sexualidade e o inconsciente na Psicanálise.

Nesse ponto, não é inútil nos servirmos de algo que, não por acaso, veio à luz há algum tempo. Já introduzi, da última vez, uma consideração sobre o que é situado sobre a teoria dos conjuntos. Os homens e as mulheres – também podemos brincar um pouco, são igualmente *conjuntos*. O que não os impede de estarem cada um do seu lado. A questão é saber se, a propósito deste *há-um* de que se trata, não poderíamos tirar algum esclarecimento do conjunto, que nunca foi feito para isso. Já que estou fazendo balões de ensaio aqui, eu me proponho simplesmente ver com vocês o que pode servir nisso, eu não diria de ilustração, porque se trata de algo bem diferente, mas para investigar o que o significante tem a ver com o *Um* (LACAN, 1971/2012, p. 151, grifo do autor).

O *Um* pode designar, ainda, que há uma possibilidade de compreender a sexualidade e a incompletude, o que significa afirmar que é a existência da diferença que permite a relação com o Outro, e que, portanto, possibilita a relação sexual. É pela diferença que existe a possibilidade do *um* existir para outro *um*. Para Lacan (1972/1985, p.68), “o significante, se caracteriza por representar um sujeito para outro

significante. O sujeito é efeito intermediário entre o que caracteriza um significante e outro significante, isto é, ser cada um, ser cada qual, um elemento”.

Isso permite afirmar que há a possibilidade de existir a relação sexual, na medida em que a castração ou a falta se institui, não havendo a pretensão do *dois fazer o um* no sentido da completude, mas do *um ser um* diante do outro, marcando assim, sua incompletude. Seguindo esta lógica, o *Um* existe, dentro de sua contingência e de sua particularidade. Para o autor citado, a lógica do *Um* passou a ser tomada a partir do termo instaurado por Lacan, designado como *Há-um*. Este, por sua vez, representa assim a seguinte perspectiva: existe a possibilidade de o *Um* existir diante da função fálica, que inclui o sujeito na falta, e na castração. Desta forma, a função fálica inclui a castração, pois só pode haver o *Um* imaginariamente completo diante do *Um* imaginariamente incompleto. Esta é a questão trabalhada pelo autor para pensar a existência dos homens e das mulheres. Lacan remete ainda à metáfora paterna, para pensar a questão: há *ao menos um* dentre os homens que não responde à lógica fálica, ou seja, nem *Todos* os homens estão atrelados a ela. Esta perspectiva teórica está alicerçada na crença de que, se houve uma relação sexual, é porque a castração, a falta, está inscrita no sujeito. Neste sentido, o autor esclarece:

A denotação do homem prende-se ao *todo* na função fálica. Mas apesar desse *todos*, existe – e, nesse ponto, *existe* quer dizer exatamente *existe*, como na solução de uma equação matemática – existe *ao menos um* para quem a verdade de sua denotação não cabe na função fálica. Esta expressão *ao menos um* desempenhará um grande papel no que teremos a dizer na sequência. No nível do *ao menos um* é possível que seja subvertida, que não mais seja verdadeira a prevalência da função fálica. É no nível do *ao menos um* do pai que se introduz o *ao menos um*, o que significa que isso pode funcionar sem ele (LACAN, 1971/2012, p.44, grifos do autor).

Ainda de acordo com o autor citado acima, revela-se a presença e a ausência referente à função fálica, ou seja, se há a função fálica (presença), é porque a castração também existe (ausência). Esta demarcação psíquica possibilita a exceção essencial presente na lógica designada por Lacan, demonstrando que há a *contingência* diante do *Universal*. Para Lacan, “a proposição existe *ao menos um x* que não é escravo da função fálica,” revela que, “se *todo* macho é escravo da função fálica, sempre há a exceção”, ou seja, *ao menos um* não o é (LACAN, 1971/2012, p. 105).

Sobre o *Universal* e o *contingente*, estas proposições de Aristóteles são de extrema importância para a compreensão das fórmulas da sexuação de Lacan. Evidencia-se ainda que “a existência não poderia estabelecer-se, de modo *algum*, a não

ser fora da *universal*”, dessa forma, Lacan situa a existência no nível particular (LACAN, 1971/2012, p.103). Cabe ainda destacar uma diferença teórica importante em Lacan. Para o autor, o *traço unário* estabelecido em seu *Seminário 9*, intitulado *Identificação*, não pode ser confundido com o *Há-um*. No *Seminário 19*, Lacan (1971/2012) estabelece esta diferença como forma de esclarecer que uma coisa é a repetição – *traço unário* – e outra é o *Há-Um*, que revela que há uma exceção à função fálica.

O conceito de sexuação, como teoria articulada à proposta da lógica referente ao *Todo e Não-todo*, foi também pensado por Lacan como uma forma de quebrar o radicalismo teórico na Psicanálise, e fora dela, aponta para a tendência a banalizar os termos freudianos, que muitas vezes se assemelham às anedotas referentes à sexualidade proferidas pelo senso comum. Esta questão faz Lacan pensar sobre o termo freudiano referente à constatação da falta, a castração, e faz com que o autor referido proponha a lógica da sexuação como uma saída para pensar de forma mais madura sobre o termo. Para o autor:

Em todo estudo rigoroso da abordagem sexual, o passo que a análise nos levou a dar revela-nos o desvio, a barreira, a chicana, o desfilamento da castração. Isso só pode articular-se de maneira apropriada no discurso analítico, conforme a estrutura que forneci dele, o que nos conduz a pensar que a castração de modo algum pode reduzir-se à anedota, ao acidente à intervenção desajeitada de um dito de ameaça, ou mesmo de censura. A estrutura é lógica (LACAN, 1971/2012, p.38).

Lacan argumenta ainda, sobre a questão da castração, que esta se refere a uma lógica inconsciente, e que “é exigível, que ela não se reduza à anedota da fala ouvida. Está muito claro que ela nada tem de anedótica, que é rigorosamente fundamental naquilo que não instaura, mas impossibilita o enunciado da bipolaridade sexual como tal” (LACAN, 1971/2012, p. 41).

As afirmações acima em destaque, revelam que não abandona a teoria de Freud ao propor uma compreensão lógica da sexualidade feminina, mas lança a possibilidade de uma nova percepção sobre ela, para abrandar o ponto cego referente à inércia teórica em que a Psicanálise se encontrava quanto aos avanços sobre a temática. Afirma o autor: “Hoje, começarei a lhes mostrar como é possível dar ao que concerne à castração outra articulação que não a anedótica, fazendo uso das funções lógicas” (LACAN, 1971/2012, p. 42). Neste sentido, inicia sua argumentação referente às fórmulas da sexuação no *Seminário 19*, definindo a sexuação a partir da lógica

aristotélica denominada *prosdiorismos*, que, embora não seja utilizada na sua literalidade, é utilizada como baliza para a compreensão inconsciente da lógica infantil referente à sexualidade e às posições subjetivas assumidas, em destaque, a feminilidade.

Conforme Murta (2003, p. 91), Lacan demarcou uma nova lógica ao propor as fórmulas da sexuação, pois, ao mesmo tempo em que toma Aristóteles como referência, se distancia dele. Lacan resgata dois termos propostos por Aristóteles, e afirma que servem à teoria psicanalítica, e, ao mesmo tempo, à filosofia: o *pas* e o *Ti*, que significam em português, respectivamente, *Todo* e *Alguns*. O *Todo* e *Alguns* são quantificadores matemáticos na teoria de Aristóteles.

Ao retomar a lógica aristotélica, conforme já apontado neste capítulo, designa outra lógica para pensar a sexuação: o *Todo* e o *Não-todo*. No caso deste último, promove um deslizamento de sentido referente ao “*Alguns*” de Aristóteles, para o *Não-todo*, como um ajuste, adequando a teoria freudiana referente ao falo e à castração à lógica proposta por Aristóteles. Para o autor em pauta, a teoria aristotélica referente ao *Todo* e ao *Alguns* designa de fato a questão da existência humana, e neste sentido, a Psicanálise pode servir-se também dela.

Nesta ótica, afirma Lacan (1971/2012, p. 21):

Todos sabem que o que surge, digamos, ingenuamente, da chamada proposição particular em Aristóteles é que existe alguma coisa que lhe seria correspondente. Com efeito, quando vocês empregam o *alguns*, isso parece evidente. Mas não é evidente, porque não basta negar o *não-todo* para que, de cada um dos dois pedaços, se me posso exprimir desta maneira, seja afirmada a existência. É claro que, se a existência é afirmada, produz-se o *não-todo*. É em torno desse *existe* que deve girar nosso avanço.

Outros autores auxiliaram Lacan a pensar na construção das fórmulas da sexuação; um deles foi Gödel, sendo destacado por Lacan no *Seminário 19* de forma mais esclarecedora. Afirma Lacan que a ideia de lógica que ele abarca em sua construção é, de acordo com o teorema de Gödel, concernente à Aritmética. Conforme Lacan, Gödel, diferentemente de Aristóteles, trabalha com a concepção que concerne à Psicanálise no que se refere à *derivação*, não procedendo a partir dos valores da verdade filosófica, mas levando em consideração os valores referentes a *verdadeiro* e *falso*. Busca assim Lacan, na lógica matemática, aquilo que a lógica da linguagem não possibilita: uma articulação possível referente à sexualidade na lógica inconsciente.

Gödel procede à demonstração de que, no campo da Aritmética, sempre haverá algo, enunciável nos próprios termos que ela comporta que não estará

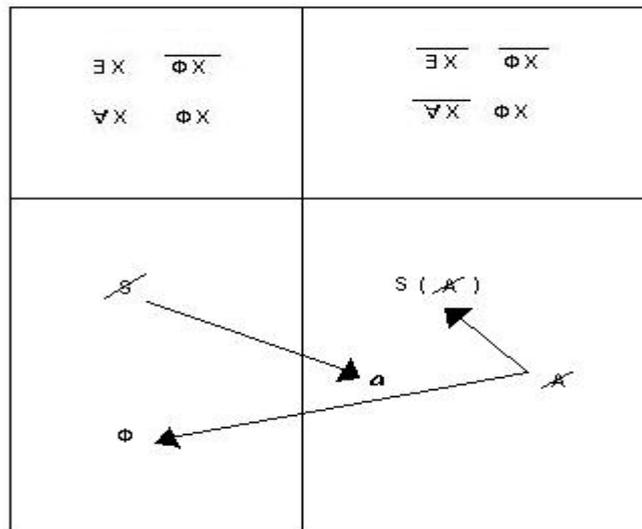
ao alcance do que ela postula para si mesma como modo da demonstração a se considerar aceito. O notável é que Gödel não procede a partir dos valores da verdade, da ideia de verdade, mas a partir da ideia de derivação. É ao deixar em suspenso os valores de *verdadeiro* ou *falso*, como tais, que o teorema é demonstrável. Este ponto vital ilustra o que disse sobre a hiância lógica (LACAN, 1971/2012, p.40).

As fórmulas da sexuação auxiliam ainda na compreensão de três registros importantes para Lacan (1971/2012): o primeiro registro trata da afirmativa “*não existe relação sexual*”; o segundo do “*campo da modalidade*”; e o terceiro da “*negação*”. O termo *existe*, presente na primeira proposição lacaniana, refere-se à existência da sexualidade como um todo, que não configure a falta, o que, para Lacan, não ocorre na lógica do inconsciente. Se existe a possibilidade de uma relação sexual, não é em torno da completude que ela se configura, mas em torno da incompletude que ela se torna possível, ou ainda, da impossibilidade, conforme já discutido neste capítulo. O *campo da modalidade* refere-se àquilo que se torna possível, que pode ocorrer, conforme a lógica aristotélica. A *negação* é acrescentada como a possibilidade de marcar a existência e a não existência do falo, remetendo à falta, à castração. Está presente no *Não-todo* demarcado pelas fórmulas que serão apresentadas mais adiante neste capítulo.

Conforme Netto (2010, p. 131), a definição de sexuação, descrita por Lacan, diz respeito à maneira como homens e mulheres se referem ao próprio sexo, bem como às questões da castração, da diferença dos sexos e, sobretudo, à sexualidade feminina. Este conceito de sexuação foi proposto por Lacan para mostrar que a divisão do sujeito diante da sexualidade não aponta para a divisão entre os dois sexos, mas, sim, entre os dois gozos – o masculino e o feminino. Seguindo este percurso apontado, a diferença sexual reflete, assim, modos diferentes de ambos – homem e mulher – usufruírem de seu sintoma. Cabe salientar que a conotação de gozo tem sua especificidade para a Psicanálise, situando-se no registro do *Real*, pois implica uma manifestação psíquica que parte do corpo, e que, portanto, não pode ser articulado a um significado. Por ser uma questão essencial para a compreensão do feminino em Lacan, o Gozo será aprofundado teoricamente ainda no presente capítulo, como continuidade da discussão das fórmulas da sexuação a seguir.

A figura 1 situa as fórmulas da sexuação descritas por Lacan no *Seminário* 20:

Figure 1 – As fórmulas da sexuação



Fonte: LACAN, J. **O Seminário**, Livro 20. *Mais, Ainda*. 1972. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1985, p. 105.

Para Lacan (1972/1985), conforme já introduzido, as fórmulas refletem a presença e a ausência descritas por Freud sob outra ótica: o *Todo* e o *Não-Todo*. Conforme o quadro expõe, o lado direito apresenta o lado das mulheres e o lado esquerdo, o dos homens.

Primeiro, as quatro fórmulas proposicionais em cima, duas à esquerda, e duas à direita. Quem quer que seja ser falante se inscreve de um lado ou de outro. À esquerda, a linha inferior $\forall X \Phi X$ indica que é pela função fálica que o homem como *todo* toma inscrição, exceto que esta função encontra seu limite na existência de um x pelo qual a função ΦX , é negada, $\exists X \overline{\Phi X}$. Aí está o que chamamos função do pai - de onde procede pela negação a proposição $\overline{\Phi X}$. O que funda o exercício do que supre, pela castração, a relação sexual – no que esta não é de nenhum modo inscriável. O *todo* repousa, portanto, aqui, na exceção colocada, como termo sobre aquilo que esse ΦX o nega integralmente (LACAN, 1972/1985, p. 107).

Conforme a citação acima cabe complementar alguns pontos importantes sobre as fórmulas da sexuação apresentadas por Lacan no quadro exposto. No lado esquerdo, designado como o *Todo*, o símbolo $\forall X \Phi X$ indica que é pela função fálica que o homem como *todo* se inscreve, exceto que esta função encontra seu limite na existência de um X pelo qual esta função é negada ($\exists X \overline{\Phi X}$). Para este ao qual a função fálica é negada, Lacan designará como função do pai. “O *Todo* repousa”, segundo Lacan (1975/1985, p. 107), “na exceção colocada, como termo, sobre aquilo

que o ϕX – o falo – o nega integralmente”. Em outras palavras, se existe um X que não se inscreve na função fálica, é porque existe um X que se inscreve na função fálica. Cabe salientar que o *Todo*, designado como o lado esquerdo, e como o lado do homem, refere-se ao imaginário de completude infantil, como forma de refúgio diante da constatação da falta.

Na sequência de seu texto, assevera ainda que a inscrição do sujeito na parte da mulher, a da direita, independe das características referentes à masculinidade serem introjetadas e manifestadas. O fato de haver uma inscrição nesta parte revela a contingência e não a universalidade, mesmo que o sujeito não queira estar inscrito nesta parte. Para o autor, qualquer um dos seres falantes se inscreve de um lado ou de outro, e para os dois, *Todo*, ou *Não-Todo*, há a inscrição da linguagem, e, portanto, da falta.

Continuando a lógica das fórmulas da sexuação, abaixo, sob a barra transversal, Lacan designa as possibilidades referentes às identificações sexuais. Do lado esquerdo, está posicionado o \mathcal{S} , e o ϕ que o suporta como significante e que também se encarna no S1.

Do lado do homem, inscrevi aqui, não certamente para privilegiá-lo de modo algum, o \mathcal{S} e o ϕ que suporta como significante o que bem se encarna também no S1 que é entre todos os significantes, o que não há significado, e que, quanto ao sentido, simboliza seu fracasso. O \mathcal{S} só tem a ver, enquanto parceiro, com o objeto *a* inscrito do outro lado da barra. Só lhe é dado atingir seu parceiro sexual, que é o Outro, por intermédio disto, se ele for causa de seu desejo. O gráfico S em conjunção apontada ao *a* designa fantasia (LACAN, 1975/1985, p. 108).

Quanto ao lado da mulher, cabe retomar a parte superior das fórmulas. Do lado direito, para a fórmula $\forall X \overline{\phi X}$, traduz-se, segundo Lacan, que nem *Todo* X se inscreve na função fálica, e a fórmula $\overline{\exists X \overline{\phi X}}$, designa que não existe x em que a função fálica não seja negada, ou seja, não existe x que não seja faltante.

Na parte inferior das fórmulas, o \mathcal{A} tem relação com o significante. A enquanto barrado, ou seja, um significante isolado perde seu sentido se não está diante de outro significante. A fórmula S (\mathcal{A}) assinala que só há significante diante de um Outro (*A* de *Autre*, que se refere a Outro em francês), ou seja, só há possibilidade de existir como significante, diante de um Outro, que designe a possibilidade de existência feminina. “A flecha, que parte do \mathcal{A} , designa que nada se pode falar sobre *A mulher*,

pois ela não é toda, e por isso se duplica na fórmula. Por outro lado, ela pode ter relação com ϕ ” (LACAN, 1975/1985, p. 109).

Cabe ainda apontar que ϕ é designado por Lacan como Falo, por ser o significante que não tem significado, aquele que se suporta, no homem, pelo *gozo fálico*. Ainda com relação às fórmulas, refere-se a uma distinção importante proposta por Lacan (1975/1985, p. 111): “o *a*, deve ser reduzido ao que é do imaginário, e o \mathcal{A} , ao que é do simbólico”.

O sentido que Lacan propõe nestas fórmulas visa a auxiliar o entendimento que a Psicanálise atribui à posição subjetiva apontada por Freud, através de sua complexidade inconsciente. Cabe ressaltar, ainda, que Lacan, ao definir as fórmulas da sexualização, não desconsidera a teoria freudiana, mas convoca a Psicanálise a destrinchar o masculino e o feminino, homens e mulheres, na perspectiva instaurada pela diferenciação sexual, do *Todo* e do *Não-Todo*. Segundo André (1998, p. 17), “convém perceber a continuidade que liga as obras de Freud e Lacan – a tal ponto que se poderia afirmar que de um a outro a mesma obra tem prosseguimento.” Em ambas nota-se a ênfase em conceitos como a bissexualidade, libido, a diferença dos sexos como organizadora de uma subjetividade e o advento do feminino como uma posição a ser assumida ou adotada pelas mulheres como uma consequência deste processo.

Para Lacan, pensar as mulheres é pensar na lógica da falta, da presença e ausência, e nas relações possíveis com o *gozo*. Este conceito é designado por Lacan como também essencial na sua proposta sobre a compreensão do feminino, pois perpassa as questões da falta, através do excesso, para que justamente a falta não apareça, e ao mesmo tempo, se revele para o outro como a falta em seu excesso. Neste sentido, cabe retomar e abrir teoricamente as questões que envolvem o *gozo* em Lacan.

No *Seminário 19*, o conceito de *gozo sexual* é estabelecido como um obstáculo à relação sexual. Estabelece ainda a função ϕx como forma de representar o *gozo sexual* e esclarece que o conceito de *gozo* é muito mais abrangente. Assim, é definido o *gozo* (em seu sentido geral) e o *gozo sexual* (ou fálico). Afirma o autor:

O gozo sexual abre, para o ser falante, a porta do gozo. Nesse ponto, apurem um pouco os ouvidos e percebam que o gozo, quando o chamamos assim, puro e simples, talvez possa ser o gozo para alguns, não o elimino, mas na verdade não é o gozo sexual. Esse é o mérito que podemos dar ao texto de Sade, o de ter chamado as coisas pelo nome. Gozar é usufruir de um corpo. Gozar é abraçá-lo, é estreitá-lo, é picá-lo em pedaços. No Direito, ter o

usufruto de algo é justamente isso, é poder tratar alguma coisa como um corpo, ou seja, demoli-la (LACAN, 1971/2012, p. 31).

No *Seminário 20*, Lacan aprofunda o conceito estabelecido no ano anterior, e estabelece que o *gozo* aponte a relação estabelecida entre as mulheres e seus sintomas, muitas vezes dirigidos ou canalizados a seus parceiros. Ao pensar a forma de amar das mulheres, Lacan (1972/1985) retoma a ideia de que o *gozo* reflete o caráter de usufruto, e insiste na questão referente ao direito e à possibilidade de dirigir determinado investimento em um objeto, dentro dos limites empregados na “Lei”, embora nem sempre ocorra desta forma.

Esclarecerei com uma palavra a relação do direito com o gozo. O Usufruto – é uma noção de direito, não é? – reúne numa palavra o que já evoquei em meu seminário sobre a ética, isto é, a diferença que há entre o útil e gozo. O útil serve para quê? É o que jamais foi bem definido, por razão do respeito prodigioso que, pelo fato da linguagem, o ser falante tem pelo que é um meio. O usufruto quer dizer que podemos gozar de nossos meios, mas que não devemos enxovalhá-los. Quando temos usufruto de uma herança, podemos gozar dela, com a condição de não gastá-la demais. É nisto mesmo que está a essência do direito – repartir, distribuir, retribuir, o que diz respeito ao gozo (LACAN, 1972/1985, p. 11).

Diante da noção descrita, o autor expõe, ainda, que o *gozo* se reduz a uma instância negativa, pois não serve para nada, além de estabelecer uma relação inconsciente de direito de usufruir do sintoma, como se o sujeito encontrasse neste (sintoma) sua real parceria, usufruindo e deslocando-o para a relação com o outro. A reserva que implica o campo do direito ao *gozo* é situada, no apontamento do autor, sobre o fato de que o direito não é um dever. “Nada, neste sentido, força ninguém a gozar senão o supereu”, que, segundo o autor, “é o imperativo do gozo” (LACAN, 1972/1985, p. 12).

Nas articulações referentes ao *gozo*, Lacan elucida que, embora esteja presente a noção de usufruto concernente ao Direito, e, portanto, o aspecto subjetivo desta questão, não se pode deixar de lado a existência de um corpo pulsional, e que, portanto, o sujeito, além de usufruir do corpo do outro, diante da falta, pode ainda, usufruir do próprio corpo como instrumento de prazer/desprazer. Neste sentido, o *gozo fálico*, que se refere ao *gozo do órgão*, ou ainda do usufruto que se estabelece diante de um imaginário fálico e de completude, em que todos os seres falantes estão também inscritos, designa o *gozo masculino*. Há uma consideração quanto a esta questão

apontada por Lacan: a diferença entre sexo e reprodução, ou seja, entre *gozo do órgão*, e o *gozo do corpo do outro*.

Para Lacan (1971/2012, p. 41):

É certo que o sexo é apenas uma modalidade particular daquilo que permite a reprodução do corpo vivo. Longe de ser um instrumento típico, o sexo é apenas uma de suas formas. Embora Freud tenha dado uma indicação, quanto a isso, se bem que aproximativa, ainda se confunde demais a função do sexo com a reprodução.

Para o autor, isto denota o quanto há uma confusão diante do corpo, e de suas possibilidades sexuais. Complementa, na sequência de suas palavras, que, “no ser falante, é essa relação perturbada com o próprio corpo que se chama gozo”. Neste sentido, ainda segundo o autor, o discurso analítico, enquanto um discurso da sexualidade e das manifestações do inconsciente demonstra que o corpo está como centro, e que possui como ponto de partida uma relação privilegiada com o *gozo sexual*.

Segundo André (1998, p. 212), “a dialética que se envolve entre o gozo em geral e o gozo sexual ou fálico pode ser correlacionada à relação entre o ser e o significante, que Lacan evoca opondo Aristóteles e Benthan”. Esta oposição revela o sentido filosófico que Lacan promove entre a “filosofia do ser”, em Aristóteles, e a “filosofia da ficção”, em Benthan. Afirma ainda, com base nessas premissas, que a lógica estabelecida por Lacan refere-se ao fato do “ser não preexistir ao significante, mas ser produzido por ele”.

Ao pensar o corpo, evidencia-se que este possui características que escapam à universalidade, pois é peculiar a cada ser falante o *modo de gozo*. Isto quer dizer que, para Lacan, parte-se da perspectiva de que há um corpo pulsional e gozante na esfera psicanalítica, o que implica afirmar as interpolações e os atravessamentos existentes de acordo com as possibilidades subjetivas entre o corporal e o psíquico, já que os destinos pulsionais orientam o *modo de gozo* possível, para cada sujeito, na esfera psíquica.

Quanto ao corpo, ele está presente, e neste sentido há consequências, inclusive subjetivas. Esta perspectiva denuncia que, assim como há a diferença sexual, há modos diferentes de *gozo*, entre homens e mulheres, revelando assim a peculiaridade de cada um. Assim, como o corpo está situado no registro do real, do impossível, para Lacan, é possível abordá-lo por outro caminho que não o da linguagem, mas das possibilidades estabelecidas pela via simbólica com relação ao *gozo*.

Se o valor de parceiro diferente, aquele que designei, respectivamente por *o homem* e por *a mulher*, é inabordável na linguagem, é, muito precisamente, porque a linguagem funciona, desde a origem, como suplente do gozo sexual. Através disso ela ordena a intromissão do gozo na repetição corporal (LACAN, 1971/2012, p. 42).

Embora ambos, homens e mulheres, se articulem com o *gozo*, cada um irá estabelecer uma relação diferenciada. Assim, a noção de usufruto se estabelece de acordo com as particularidades entre eles. Lacan (1971/2012, p. 44) argumenta que “entre o que funda simbolicamente a função argumental dos termos o homem e a mulher persiste a hiância da indeterminação de sua relação comum com o *gozo*. Não é a partir da mesma ordem que eles se definem em relação a ela”. Com relação ao homem, cabe assinalar que, para Lacan, (1972/1985, p. 97) “a menos que haja a castração, quer dizer, alguma coisa que diga não à função fálica, não há nenhuma chance de que ele goze do corpo da mulher, ou, dito de outro modo, de que ele faça o amor”.

A diferença maior entre o *gozo feminino*, e o *gozo masculino*, é pensado por Lacan também referente à lógica do *todo* e do *não-todo*, ou ainda, do universal e do contingente. E neste sentido, estabelece que o masculino esteja no universal fálico no que se refere ao *gozo*, e por isso irá chamar de *gozo fálico*, para o *gozo masculino*. Quanto ao feminino, situa-se além do falo, mesmo que muitas vezes ocorra uma insistência em se fazer também universal; no caso das mulheres, o feminino se diferencia por estar também na lógica do *não-todo*, não dependendo do falo para se fazer presente. O *gozo feminino*, neste sentido, por estar além do falo, aparece como o excesso, que denuncia a falta, a castração. Nesta lógica, é pelo excesso de demanda, pela presença, que o excesso de ausência se presentifica.

A universal só faz surgir para a mulher a função fálica, da qual ela participa como vocês sabem – essa é a experiência, cotidiana demais, infelizmente, para não dissimular a estrutura. Mas a mulher só participa dela ao querer arrebata-la do homem, ou então, meu Deus, ao lhe impor o serviço dela, no caso,...ou *pior*, caberia dizer, em que ela lha devolvesse. Mas isso não universaliza a mulher, nem que seja por isso, que é a raiz do *não toda*: por ela encerrar em si um gozo diferente do gozo fálico, o gozo dito propriamente feminino, que não depende dele em absoluto (LACAN, 1971/2012, p. 101).

Esta distinção também é crucial para a compreensão do feminino em Lacan, que apresenta uma possibilidade de pensar a existência do feminino, seguindo a lógica aristotélica, que se diferencia de modo estrutural do funcionamento masculino: o modo de gozo. Lacan irá nomear ainda este *gozo feminino* como *Bi-gozo*, pois há, segundo o

autor, um *gozo duplo*, que revela justamente o excesso de demanda ao outro – ao sintoma, ao parceiro, ao filho, ao trabalho. Nas palavras do autor: “Se a mulher não é toda, é porque o seu gozo é duplo” (LACAN, 1971/2012, p.101).

O fato de a mulher não estar de *todo* inscrita na função fálica não quer dizer que se negue a função fálica na mulher. Este esclarecimento é importante, pois a lógica não é excludente. Ele afirma que as mulheres se situam entre o centro e a ausência no que se refere à função fálica, o que possibilita a contingência diante do seu modo de gozo. Para Lacan, as mulheres estão no centro da função fálica, pois *ao menos um* renuncia à função fálica para se mostrar faltante na relação sexual – e neste sentido, este *ao menos um* indica a possibilidade de encontro com o sexo oposto denunciando assim a sua falta. Assim, ela assume um lugar diante do outro, que lhe possibilite pensar em sua existência, e estabelecer um gozo diante do outro, designado como *gozopresença*. Já a ausência, se revela naquilo que lhe permite não participar da função fálica, não havendo um gozo fálico; há a sua ausência. Nem por isso ela deixa de gozar, pois como já mencionado, é pelo excesso de demanda que a ausência se presentifica e, neste sentido, Lacan irá designar a *gozoausência*. É esta interpolação referente ao gozo que designa o gozo feminino como duplo. Embora o *gozopresença* denuncie que *ao menos um* estabeleça um lugar na função fálica, isto não a torna inteiramente inscrita na função fálica, e por ser um contrassenso à sua existência, sua exceção fica excluída, o que enfraquece este Outro, que não está na função universal.

O que vem a ser para a mulher esta segunda barra, que só pude escrever ao defini-la como *não-toda*? Ela não está contida na função fálica, mas nem por isso é sua negação. Sua forma de presença está entre o centro e a ausência. Centro – esta é a função fálica de que ela participa singularmente, posto que *ao menos um*, que é seu parceiro no amor, renuncia a tal função por ela, esse *ao menos um* que ela só encontra no estado de ser apenas pura existência. Ausência – é o que lhe permite deixar aquilo por cujo meio ela não participa disso, na ausência que não é menos gozo por ser ausência de gozo, *gozoausência*. Que o *ao menos um* seja pressionado a habitar a *gozopresença* da mulher, se assim posso me exprimir, nessa partida que não a torna inteiramente aberta à função fálica, constitui um contrassenso radical em relação ao que a existência dela exige. É em razão deste contrassenso que ele nem sequer pode mais existir, que a própria exceção de sua existência fica excluída, e que desvanece o status do Outro feito por não ser universal (LACAN, 1971/2012, p. 118).

No *Seminário 20*, propõe pensar o *gozo feminino* de forma mais abrangente, e argumenta: “Por ser *não-toda*, ela tem, em relação ao que designa de gozo à função fálica, um *gozo suplementar*” (LACAN, 1972/1985 p. 99). O *gozo suplementar*,

segundo o autor, é o que faz suplência à função fálica, ou seja, o gozo está no lugar daquilo que falta. Sendo assim, não é o falo que entra em pauta, mas o gozo. Sempre há a expectativa de que o Outro a complete, que lhe atribua a completude. Este *gozo suplementar*, pelo fato de estar vinculado à falta, está situado, conforme Lacan, no corpo da mulher, e neste sentido, deve ser pensado além do falo, além do simbólico. Nas palavras do autor: “Há um gozo, gozo do corpo, que é para além do falo. Desse gozo, a mulher nada sabe, nada pode falar sobre ele” (LACAN, 1972/1985, p. 100-101).

Embora o gozo seja suplementar e esteja além do falo, além do simbólico, o autor esclarece que “não é porque ela é *não-toda* na função fálica que ela deixe de estar nela de *todo*. Ela não está lá não de *todo*. Ela está lá de *toda*. Mas há algo a mais” (LACAN, 1972/1985, p. 100). Este esclarecimento se faz crucial na compreensão referente à função fálica nas mulheres, pois o fato de serem *não-todas* não as exclui da função fálica e, neste sentido, ela está de *todo* nela.

Sobre a função na relação sexual, Lacan afirma que o discurso analítico estabelece que é somente pela maternidade que a mulher entra em função na relação sexual. A maternidade tampona o gozo suplementar, pois está ausente enquanto sujeito. Para o autor:

O discurso analítico põe em jogo o seguinte: que a mulher não será jamais tomada senão *quod matrem*. A mulher só entra em função na relação sexual enquanto mãe. Para este gozo que ela é *não-toda*, quer dizer, que a faz em algum lugar ausente de si mesma, ausente enquanto sujeito, ela encontrará, como rolha, esse *a* que será seu filho (LACAN, 1972/1985, p. 49).

O fato de, para Lacan, as mulheres não se inscreverem de todo na função fálica está relacionado à teoria freudiana referente ao superego feminino, onde Freud (1932/1996) reconhece que há algo de peculiar às mulheres, fazendo com que seu superego se constitua de forma diferente, não estando ela tão submetida à “Lei”, como consequência do Édipo. Há nas mulheres uma regressão à fase pré-edípica impossibilitando sua permanência de todo na função fálica. Nesta perspectiva, há uma peculiaridade em Freud que Lacan resgata ao estipular que há algo de singular no feminino, e neste sentido a teoria do *gozo feminino* pôde ser pensada. A peculiaridade feminina pode ser pensada também em Freud, no que se refere à maternidade, e nas consequências psíquicas direcionadas a esta possibilidade tão particular nas mulheres.

Neste sentido, André (1998, p. 209) argumenta que Lacan irá enfatizar mais algumas questões freudianas e menos outras, como forma de estruturar sua teoria sobre

o feminino. Para o autor, “Lacan acentuará menos a questão da identificação feminina do que a do gozo feminino, e menos a castração e a reivindicação dela decorrente do que a divisão que o primado do falo introduz na menina. Há assim um deslocamento do pólo do desejo para o pólo do gozo”. Cabe retomar aqui a conotação negativa do gozo no que se refere ao seu usufruto, pois não se limita às leis referentes ao significante. Sendo assim, não se reduz ao princípio do prazer e à autoconservação, conforme designou Freud.

Até o momento, buscou-se delimitar as relações estabelecidas na Psicanálise sobre o feminino a partir de Freud e Lacan, visando, ainda, a esclarecer o que se entende sobre o feminino através destes dois teóricos. Os conceitos estruturados neste capítulo servirão de base, e, portanto, serão explorados de forma mais abrangente no capítulo de análise dos fragmentos textuais que servirão de apoio para a presente tese.

A seguir, será focado como a Psicanálise se encontra no campo discursivo, enquanto um discurso da sexualidade, e como se articula a proposta da Análise de Discurso (A.D.).

2.2 A PSICANÁLISE COMO CAMPO DISCURSIVO DA SEXUALIDADE

A Psicanálise teve um percurso único no que se refere à sua construção teórica e prática, que funda seu campo discursivo. O que mais lhe é peculiar está relacionado à sua construção enquanto teoria sobre o psiquismo, organizado a partir da descoberta corporal e sexual na infância. Foi criada como nova discursividade em uma época em que a Europa passava por uma efervescência de teorias filosóficas e psicológicas que rompiam com paradigmas estipulados por gerações de cientistas e médicos.⁶

Sigmund Freud circulou por várias concepções médicas e filosóficas a respeito da origem de determinadas manifestações psíquicas e orgânicas, considerando que a medicina não encontrava uma “cura” e não oferecia uma explicação razoável para

⁶ Cabe aqui referir que, em 2005, Maria Cristina Carpes **mostra**, em sua Dissertação *Freud e a construção do discurso fundador da Psicanálise*, a constituição da psicanálise enquanto um campo discursivo do inconsciente.

tais manifestações que fosse legitimado pelo meio científico da época. Este foi o fator decisivo para que Freud abandonasse sua insistência em realizar parcerias com outros médicos e desenvolvesse um percurso “solo”, “único”, referente ao entendimento de certas manifestações psíquicas relacionadas à sexualidade.

Freud, em seu texto de 1914, *A história do movimento psicanalítico*, depõe no início dessa produção textual:

Não é de se estranhar o caráter subjetivo desta contribuição que me proponho. Trazer a história do movimento psicanalítico nem deve causar surpresa o papel que nela desempenho, pois a Psicanálise é criação minha; durante dez anos fui a única pessoa que se interessou por ela, e todo o desagrado que o novo fenômeno despertou em meus contemporâneos desabou sobre minha cabeça em forma de críticas (FREUD, 1914/1996, p. 18).

Nesse momento, o criador da Psicanálise lança seu desapontamento inicial com aqueles que desacreditavam de sua forma de entender ou de buscar uma compreensão acerca do que ocorria internamente, no aparato psíquico, que resultava no acometimento de uma “Neurose Grave”, que, na época, eram as manifestações que mais ocorriam nos pacientes atendidos por Freud.

A teoria freudiana marcava seu entendimento dos sintomas psíquicos tendo sua base na sexualidade, porém esta sexualidade, entendida pela Psicanálise como a base para estes sintomas, não estava direcionada apenas à fase adulta de seus pacientes. Para o autor, a origem referia-se a situações vivenciadas na infância, que estavam ligadas à descoberta da existência de um corpo e de uma sexualidade parcial, tida como *perversa polimorfa*, termo utilizado por Freud (1905/1996, p. 180) no texto *Três ensaios sobre a sexualidade*, para revelar que a sexualidade possui um caráter perverso e que “a libido possui um objeto desviado de seu destino” Esta revelação, dentre outras, provocou desavenças teóricas e custou ao autor o caminho solitário percorrido por ele.

Entender o movimento psicanalítico passa, portanto, pela compreensão da formação da teoria e da Psicanálise enquanto um campo discursivo, pela compreensão do que fez com que Freud perdesse o apoio para estabelecer a sua clínica e o tratamento de seus pacientes, pelas decepções de Freud ao perceber que determinados conceitos por ele estabelecidos deveriam ser abandonados e, finalmente, pelo entendimento do que provocou laço⁷ em seus seguidores, que fundaram o movimento psicanalítico que até os

⁷ O termo “laço” é usado pela autora como uma forma de designar a possibilidade de outros teóricos encontrarem na teoria freudiana uma possibilidade de pensar sobre a psique. É usado ainda como uma

dias atuais é reconhecidamente uma forma de trabalho respeitada por suas descobertas, convocando a cultura a pensar no seu *mal-estar*. O caminho a ser perseguido, neste capítulo, tentará seguir esses fatores apontados por Freud e por Lacan como essenciais para a compreensão do discurso psicanalítico a partir do movimento de pessoas que apostaram na causa de uma prática clínica e que, por consequência, acreditavam no inconsciente.

Embora reconhecesse que o mérito pela criação da Psicanálise fosse seu, Freud reconhecia também as interferências de suas parcerias estabelecidas no início de sua construção teórica. A mais significativa apontada pelo autor, nos momentos iniciais da Psicanálise, refere-se a Josef Breuer. Chegou a afirmar, em sua primeira conferência sobre a teoria psicanalítica, em 1909, nos EUA, que o mérito deveria ser de Breuer pelo descobrimento da Psicanálise, já que este apontou caminhos importantes para a construção da técnica e da noção de inconsciente.

As descobertas de Breuer já foram descritas tantas vezes que posso dispensar o exame detalhado das mesmas aqui. O fundamental delas era o fato de que os sintomas de pacientes histéricos baseiam-se em cenas de seu passado que lhes causaram grande impressão mas foram esquecidas (traumas); a terapêutica nisto apoiada que consistia em fazê-los lembrar e reproduzir essas experiências num estado de hipnose (catarse); e o fragmento da teoria disto inferido, segundo o qual estes sintomas representavam um emprego anormal de doses de excitação que não haviam sido descarregadas (conversão). Sempre que Breuer em sua contribuição teórica aos Estudos sobre a histeria (1895) referia-se a este processo de conversão, acrescentava meu nome entre parênteses, como se coubesse a mim a prioridade desta primeira tentativa de avaliação teórica. Creio que na realidade, esta distinção só se aplica ao termo, e que a concepção nos ocorreu simultaneamente e em conjunto (FREUD, 1914/1996, p. 19).

Nessa citação evidencia-se a sintonia teórica que a parceria com Breuer representava para Freud. Não só nestas construções, mas outras situações estabelecidas com o referido médico provocaram igual sintonia. Embora reconheça tais considerações, aponta, também, que seu primeiro desentendimento teórico com Breuer refere-se à ideia proposta por Freud da existência de um mecanismo psíquico mais apurado na Histeria. Breuer buscava uma compreensão mais fisiológica no aparelho mental, e tentava explicar a divisão mental nos pacientes pela ausência de comunicação entre vários estados mentais, entre eles os estados de consciência. Para Freud (1914/1996 p. 21), esta questão era menos científica e encarava a “divisão psíquica

produção de um enlaçamento social de Freud, na medida em que é convidado por outros médicos e não médicos a pensar a cultura e sua teoria.

como um efeito de repulsão”, que na época foi denominado como defesa e, em momento posterior, de repressão. Nesse sentido, Freud insistiu que o conteúdo traumático que gerava a repressão estava diretamente ligado à sexualidade, principalmente na descoberta infantil de sua existência, o que de fato gerou o rompimento com Breuer.

O surgimento do amor por parte do paciente dirigido ao analista sob a forma de afeição ou de hostilidade resultou, ainda, no conceito de transferência na Psicanálise, que, para Freud (1914/1996, p. 23), representava algo francamente sexual, já que o vínculo estabelecido nesta relação também representa o conflito do paciente e, assim, tem suas origens nas forças que impulsionam a neurose. Tanto o conceito de transferência quanto o conceito da etiologia sexual das neuroses estabeleceu o rompimento definitivo entre Freud e Breuer. Nesse momento, Freud reconhece que, sem o apoio de Breuer, logo estaria sozinho, passando, então, a assumir um percurso sem parcerias durante algum tempo.

O consolo que tive em face da reação negativa provocada, mesmo no meu círculo de amigos mais íntimos, pelo meu ponto de vista de uma etiologia sexual da neurose – pois se formou rapidamente um vácuo em torno de mim –, foi o pensamento de que estava assumida a luta por uma ideia nova e original (FREUD, 1914/1996, p. 23).

Pouco tempo depois, Freud recebe a notícia de que, embora não tenha sido apoiado, Breuer, Charcot e Chrobak (famoso ginecologista de Viena) afirmavam publicamente que respeitavam a nova teoria formulada por Freud, e que, portanto, essa solidão não resultava em descrédito ou demérito algum por parte dos referidos médicos.

Para o criador da Psicanálise, o momento que se inaugurava referia-se à construção de determinados conceitos advindos da prática clínica, e aponta que este momento é crucial para abandonar o método catártico, técnica proposta por Breuer. Em particular, menciona “a teoria da repressão e da resistência, o reconhecimento da sexualidade infantil e a interpretação e exploração de sonhos como fonte de conhecimento do inconsciente” (FREUD, 1914/1996, p. 25).

Com o tempo, o interesse social pela Psicanálise se fortaleceu, gerando confiança em Freud e a certeza de que tinha pensado algo diferente do que havia se estabelecido até o momento. Convites para falar sobre a Psicanálise e sobre a constituição subjetiva a partir da sexualidade começaram a surgir, o que abriu cada vez

mais espaço em sua teoria para aqueles que, embora sem formação médica, tinham interesse pelo inconsciente.

Na França o interesse pela Psicanálise começou entre os homens de letras. A fim de compreender isso, deve-se ter em mente que, desde a época em que foi escrita *A interpretação de sonhos*, a Psicanálise deixou de ser um assunto puramente médico. Entre seu surgimento na Alemanha e na França está a história de suas numerosas aplicações e departamentos de literatura e estética, a história das religiões e à pré-história, à mitologia, ao folclore, à educação e assim por diante. Nenhuma destas coisas tem muito a ver com a Medicina; de fato, é somente através da Psicanálise que estão ligadas a ela (FREUD, 1925/1996, p. 65).

Ainda para o autor, muitos de seus escritos foram desenvolvidos para satisfazer seus interesses não médicos, pois sempre foi um simpatizante da Literatura, sempre encontrou na ficção, principalmente na mitologia, algo enigmático, e, ao mesmo tempo em que pensa no que acontece na vida mental, reflete sobre o que há de mais humano nestas criações, incluindo-se aí as tendências criminosas mais inconscientes. Através do parricídio, muitas ficções mostram o desejo de morte do pai. Neste mesmo texto, Freud (1925/1996) comenta sobre o artista e o neurótico, e o destino dado aos seus impulsos.

Nesse sentido, o movimento psicanalítico abre suas fronteiras, possibilitando que cada vez mais a Psicanálise seja pensada por pessoas que não necessariamente possuem um interesse no psiquismo, mas na compreensão de tudo o que é humano, incluindo produções artísticas, literárias e, porque não, discursivas. De acordo com o exposto, a Psicanálise também é um campo discursivo sobre as pulsões e o inconsciente, apresentando inicialmente um valor clínico, mas também diz respeito a todos que se interessam pelas manifestações do inconsciente, que, conseqüentemente, revelam algo sobre o sujeito.

Quanto ao discurso psicanalítico, Jacques Lacan, No *Seminário 16*, também tece concepções sobre o que marca a Psicanálise como um campo que busca um saber sobre o inconsciente e suas manifestações. Afirma que a Psicanálise também se compõe de um discurso que produz efeitos. Para o autor, a condição de seriedade que permeia um discurso é particularmente exigível numa técnica cuja pretensão é que o discurso tenha conseqüências nela, uma vez que o paciente só se submete a um discurso pautado por regras para que ele tenha conseqüências. O autor, ainda, compara o campo da física com um campo discursivo, argumentando que “a energética nem sequer é concebível senão como conseqüência de um discurso” (LACAN, 1968/2008, p. 32).

Em continuidade à citação acima:

Isso importa ao mesmo tempo em que a Física implica a existência de um físico. Além do mais é preciso que um físico que não seja qualquer um, mas que tenha um discurso correto, no sentido de que acabo de articulá-lo, isto é, um discurso que valha a pena enunciar e que não seja apenas um pulsar do coração, como se torna a energética quando a submetem a um uso tão delirante e confuso quanto o que é feito da noção de libido, quando se vê nela o que é chamado de pulsão de vida (LACAN, 1968/2008, p. 32-33).

Conforme o exposto, um discurso só poderá ser uma referência discursiva na medida em que delimite e crie identificações para um determinado grupo, que busca construir um saber ou uma identificação subjetiva através de seus representantes. Seguindo esse olhar, Lacan afirma, ainda, que é o discurso da física que determina o físico, e não o contrário. Assim como é o discurso da física que determina um físico, pode-se inferir, segundo o autor, que esta “fórmula” seja válida para outras construções discursivas, incluindo-se aí a Psicanálise, ou seja, é o discurso da Psicanálise que determina o psicanalista, e não o contrário.

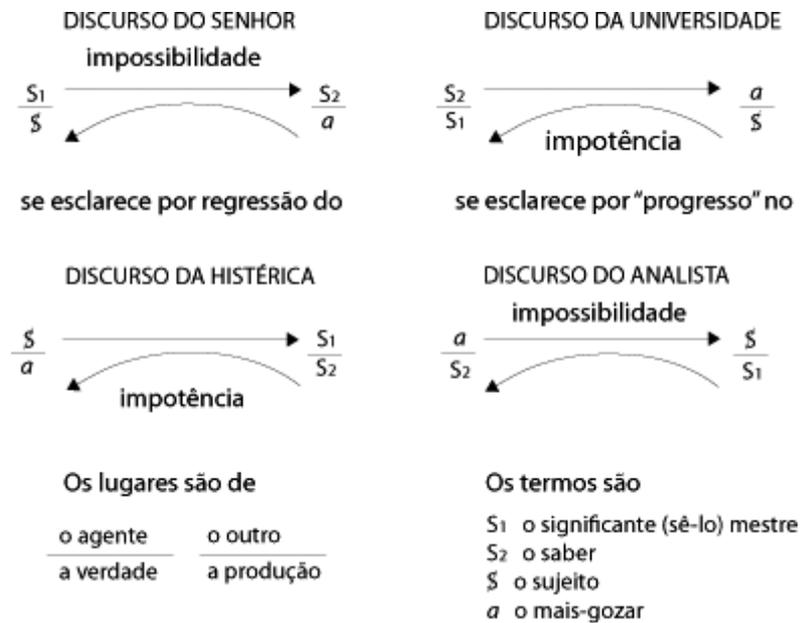
Além do *Seminário 16*, dedica-se em outros trabalhos a pensar a Psicanálise como um campo discursivo que possui uma lógica própria e muito particular. Entre eles o *Seminário 19* e o *Seminário 20*, já referidos nesta tese, que também possuem como objetivo pensar o discurso psicanalítico como um discurso do corpo, da sexualidade e da lógica inconsciente. No *Seminário 19*, em seu capítulo intitulado *Da anedota à lógica*, Lacan argumenta que devemos privilegiar a lógica no que se refere ao escopo do inconsciente, como uma lógica discursiva, que produz efeitos – como todo discurso. Argumenta o autor:

Qual é o objeto da lógica? O objeto da lógica é aquilo que se produz pela necessidade de um discurso. A lógica pode mudar completamente de sentido conforme o lugar onde todo discurso adquire sentido. Todo discurso adquire sentido a partir de todo discurso (LACAN, 1971/2012, p. 39).

No *Seminário 20*, no capítulo intitulado *A Jakobson*, ao falar do amor demandado pelas mulheres, e do limite discursivo que compreende esta questão, pois sempre haverá algo no discurso que escapa à simbolização — como o *gozo feminino*, por exemplo —, retoma a questão dos discursos enunciados pela Psicanálise e a proposta de pensar o discurso analítico a partir de quatro lugares de enunciação: o discurso do senhor/mestre, o discurso da universidade, o discurso da histórica e o discurso do

analista. Para pensar esta proposta estabelece o quadro abaixo, como forma de representar sua lógica discursiva:

Figura 2 – Os quatro discursos



Fonte: LACAN, J. **O Seminário**, Livro 20. *Mais, Ainda*. 1972. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1985, p. 27.

Ao pensar os discursos representados na figura 2, Lacan (1972/1985, p. 27) profere que S1 representa o significante mestre, S2 o saber, § o sujeito, e a o *mais-gozar*. Esclarece que, no que se refere aos campos discursivos descritos pela Psicanálise, deve sobressair o sujeito em sua singularidade, em sua contingência, não em sua coletividade. Nas palavras do autor:

Existem quatro apenas sobre o fundamento desse discurso psicanalítico que articulo com quatro lugares, cada um deles lugar de apreensão de algum efeito de significante, e que eu situo por último nesse desenvolvimento. O que em nenhum caso é para ser tomado como uma série de emergências históricas – que um tenha aparecido muito depois dos outros, não é o que importa aqui. Muito bem, eu diria agora que desse discurso psicanalítico há sempre alguma emergência a cada passagem de um discurso a outro (LACAN, 1972/1985, p. 27).

Como já apresentado, não é objetivo desta tese aprofundar os quatro discursos em Lacan, mas cabe enunciar um breve comentário sobre eles como forma de situar o campo discursivo referente à sexualidade, que pelo fato de desde Freud se

dirigir ao interesse na fala proferida pelos pacientes histéricos, pode ser pensado como uma prática e uma teoria também do discurso, e que, portanto, estabelece um atravessamento possível entre o saber sobre o corpo e o laço que se estabelece a partir dos lugares discursivos estabelecidos pela Psicanálise: do Senhor, da Universidade, da Histórica e do Analista.

O quadro apresentado deve ainda ser pensado em sua emergência, pois o discurso psicanalítico faz sua travessia de um discurso ao outro, como representam as setas articuladas ao esquema. Neste sentido o Discurso do Senhor, do amo, deve ser pensado como o agente, e que se revela pela impossibilidade do sujeito em estabelecer um saber em relação ao objeto *a*, identificado por Lacan como *mais-gozar*. O Discurso do Senhor se esclarece pela regressão do discurso da histérica, que revela ser o discurso da impotência do sujeito como agente do saber em relação ao objeto *a*, ao *mais-gozar*. Já o discurso da Universidade, representa o outro e o saber em relação ao *mais-gozar* estabelecendo a impotência do sujeito em relação ao significante mestre. Este discurso se esclarece por “progresso” no discurso do analista, que representa a produção diante da impossibilidade do objeto *a*, ou *mais-gozar* em relação ao sujeito, e do significante mestre em relação ao saber. Cabe ainda comentar que o pequeno *a*, ou o objeto *a*, está relacionado ao *mais-gozar*, pois representa uma parte do corpo do outro que evoca o desejo, e que promove a busca pelo outro como objeto: objeto de desejo, objeto de amor, e objeto de gozo.

Esta estrutura discursiva nos serve para pensar o lugar do discurso analítico, que não é único, em relação a seu contexto – pois se apresenta através de quatro lugares – do agente, da verdade, do outro e da produção. Os sentidos promovidos em torno dos impasses e impossibilidades que se configuram em sua história marcam que, desde Freud, o discurso da Psicanálise produz laço e efeitos no sujeito, esteja ele no contexto analítico ou fora dele, já que o laço estabelecido pode ser puramente discursivo. A proposta da clínica analítica refere-se a compreender os efeitos do inconsciente no que concerne à possibilidade e impossibilidade de atribuição de sentido, através da linguagem, como forma de acessar ao sintoma. Além da clínica, os efeitos de sentido promovidos pela Psicanálise transcendem outros lugares, como a literatura e a arte. Neste processo, cabe ainda inferir que a sexualidade está implícita, pois ao falar da sexualidade e do corpo, falamos também da subjetividade e das possibilidades discursivas construídas a partir de um posicionamento. De acordo com Lacan, a Psicanálise se interessa justamente pela questão referente ao que se revela do sujeito que

está submetido a um inconsciente, e este sujeito também está atrelado a um corpo, a uma sexualidade. Na argumentação do autor, “o que nos interessa, é o que do inconsciente o discurso nos revela” (LACAN, 1971/ 2012, p. 40).

Ao pensar o discurso, Eni Orlandi, em sua obra *Análise de discurso: princípios e procedimentos*, estabelece que “a palavra discurso, etimologicamente, tem em si a ideia de curso, de percurso, de correr por, de movimento”. Neste sentido, articula-se com o pensamento lacaniano ao conciliar movimento e linguagem. Ainda segundo a autora, “com o estudo do discurso, observa-se o homem falando” (ORLANDI, 2010, p. 15).

Conforme o exposto argumenta-se que é pela fala que o inconsciente se revela, e neste sentido, permite sua exploração pela via do saber e do não saber subjetivo. É deste lugar que fala a Psicanálise, pois é pela via do saber sobre o sintoma e da subjetividade que se estabelece como prática e teoria.

A análise do discurso, como forma de estabelecer um saber discursivo daquele que fala e que possui um lugar de enunciação, se apropria da questão lacaniana referente ao inconsciente estruturado como linguagem para estabelecer um elo com a Psicanálise, e neste sentido, compor seu viés de trabalho. Por outro lado, Lacan pensa o discurso desde a posição de analista, como um clínico. Isto não o impede de pensar o discurso como uma produção linguística que possui seu contexto e sua aplicação, pois serve a Psicanálise como uma forma de compreender as manifestações inconscientes.

Pensar o discurso falado, para a Análise de Discurso e para a Psicanálise, significa pensar o lugar de enunciação, que não necessariamente está cerceado à linguagem falada, proferida pelo sujeito. Neste sentido, todo efeito de discurso pode ser compreendido como uma produção referida ao lugar de enunciação. Nesta lógica, Lacan (1971/2012, p. 49-50) enuncia que “a letra, radicalmente, é efeito de discurso, assim como a escrita é efeito de discurso”.

A partir do exposto, ainda sobre a concepção de discurso e sobre o lugar de enunciação, cabe afirmar que para a Análise de Discurso alguns aspectos auxiliam a pensar sua proposta. Segundo Orlandi (2010, p. 16):

Levando em conta o homem na sua história, [a A.D.] considera os processos e as condições da linguagem, pela análise da relação estabelecida pela língua com os sujeitos que a falam e as situações em que se produz o dizer. Desse modo, para encontrar as regularidades da linguagem em sua produção, o analista do discurso relaciona a linguagem à sua exterioridade.

A exterioridade pode ser pensada como aquilo que está “fora” do sujeito, embora também faça parte dele, porém não depende dele para existir, como os grupos sociais, a política, e a ideologia. Ainda segundo a autora em destaque, “para Pêcheux, não há discurso sem sujeito e não há sujeito sem ideologia” (ORLANDI, 2010, p. 17).

Neste sentido, o discurso analítico também possui um efeito ideológico, na medida em que faz laço social e que produz efeitos de sentido em um campo discursivo. Para Lacan (1971/2012, p. 147) “discurso é o que faz laço social pelo efeito puro da linguagem. O discurso analítico é isto. É o mesmo que comumente chamamos de ideologia”.

A questão que concerne à Psicanálise, e que cabe esclarecer, é poder pensar o sujeito, e para tanto, não se assemelha aos grupos sociais que levantam “uma bandeira” como forma de “protesto político”. Neste sentido não se promove uma ideologia na Psicanálise. A Psicanálise se opõe a esta questão, pois ela subverte a questão social referente à luta pela igualdade, que é concernente a todo movimento social posto. Ela estabelece a diferença como constituinte e evoca outro sentido: de estabelecer um saber sobre ela, e dissociar a “diferença” do “déficit”. Outra questão apontada por Lacan e tão discutida no presente trabalho é que a Psicanálise não trabalha com o “coletivo”, mas com o particular de cada sujeito.

Seguindo esta perspectiva, cabe retomar o eixo deste trabalho de tese, referente ao feminino no discurso da Psicanálise e no discurso feminista, sendo importante enfatizar ainda que se parte do princípio de que o feminino, assim como o feminismo, são discursos. Pensar as mulheres, o feminino, e a histeria, refere-se a estabelecer uma concepção discursiva sobre o que chamam de feminino/masculino, sobre as mulheres e a neurose. Neste sentido retoma-se Lacan (1971/2012, p. 54) em suas palavras: “o homem e uma mulher, não são mais que significantes”. Assim, a proposta apresentada aqui segue a linha psicanalítica, que aposta em algo diferente da concepção social de gênero, visando compreender e esclarecer a construção discursiva existente nestes dois campos.

Sobre o discurso feminista, cabe ainda articular que, como todo manifesto de grupo alicerçado pelo ideal estabelecido em seu movimento social, está também imerso em um campo discursivo, que apresenta uma formação ideológica e uma formação discursiva.

A noção de formação discursiva, ainda que polêmica, é básica na Análise de Discurso, pois permite compreender o processo de produção dos sentidos, a sua relação com a ideologia e também dá ao analista a possibilidade de estabelecer regularidades no funcionamento do discurso. A formação discursiva se define como aquilo que numa formação ideológica dada – ou seja, a partir de uma posição dada em uma conjuntura sócio-histórica dada – determina o que pode e deve ser dito (ORLANDI, 2010, p. 43).

Através desta noção discursiva que compõe uma ideologia própria a cada formação discursiva, conforme exposto acima, será articulada, a seguir, uma breve noção sobre o discurso feminista enquanto vinculado a uma ideologia do apagamento da diferença, “assumida” pelas mulheres, independente de estarem inseridas ou não em um movimento.

3 O DISCURSO FEMINISTA

3.1 O FEMINISMO E O DISCURSO FEMINISTA

O movimento feminista, chamado também de feminismo, está, historicamente, situado como contemporâneo à Psicanálise, tendo início também no final do século XIX, início do século XX, nos Estados Unidos (EUA) e na Europa. Nesta seção serão contextualizadas as origens do movimento e do discurso feminista, além de serem situadas as relações sobre as possíveis diferenças entre o feminismo e o feminino tal como pensado pela teoria psicanalítica.

No início do século XIX, nos EUA, outro movimento é considerado inspirador do movimento feminista: o revivalista, que, segundo Alves (1980, p. 66) era caracterizado como um movimento religioso de grande penetração das massas. Nesses movimentos, era estimulado o comprometimento social, em que os fiéis religiosos eram convocados a expressar a sua fé através de boas ações sociais, ao invés de esperar passivamente pela salvação futura. Legitima-se, assim, num momento em que a mulher de classe média começava sua ociosa carreira de consumidora improdutiva, o trabalho voluntário, fora do lar. Abria-se um campo de atuação direcionado a instituições filantrópicas, que seria, na época, o único setor considerado apropriado às mulheres dessa classe social.

Para a mesma autora (1980), o mais importante do revivalismo foi que trouxe uma causa à mulher, um incentivo à sua expressão, à sua participação ativa nas esferas públicas. Entre essas esferas, o movimento abolicionista também promove um lugar frente aos direitos da minoria, tendo como um de seus representantes Theodor Weld, que defendia a participação das mulheres nestes movimentos, e oficializava em seus discursos e publicações que estava na hora de as mulheres inteligentes *orarem e falarem*. Theodor casou-se com a líder abolicionista e feminista Angélica Grinké, que foi grande inspiradora das mulheres de sua época. No mesmo período, inicia-se a luta pela abolição dos escravos no Norte dos EUA; nesse movimento, as mulheres eram quem mais se destacavam e, provavelmente, o faziam como um ensaio à sua busca

política e social referente a seus direitos. Nesta causa, grandes líderes, políticos liberais e pensadores da época, tanto dos EUA quanto da Inglaterra, abriram a guarda para que as mulheres que estavam implicadas nos movimentos religiosos falassem na esfera pública sobre o tema, pois este teria grande projeção social. As duas mulheres que circulavam na época, e que enfrentavam um público masculino com grande desenvoltura, eram as irmãs Sara e Angelina Grinké, que iniciavam, assim, sua grande jornada pela busca e luta dos direitos dos negros e das mulheres. As duas causas se encontram e iniciam seu destaque de forma simultânea.

Na década de 1830 floresceram dezenas de associações femininas abolicionistas, verdadeiros ensaios para a futura organização do movimento pelos direitos da mulher. Entretanto, já neste período, já se delineava a resistência masculina à causa da mulher, prenúncio de conflitos que levariam à separação dos dois movimentos e à formação especificamente dedicada ao feminismo. Líderes abolicionistas criticavam por sua vez a atuação das irmãs Grinké, considerando a opressão da mulher um “mal menor” se comparada à do negro (ALVES, 1980, p. 67).

Em 1840, em uma convenção abolicionista em Londres, duas representantes do movimento feminista norte-americano, Lucretia Mott e Elizabeth Stanton, que já estavam habituadas a falar em público, escandalizaram as assembleias britânicas, sendo obrigadas pelos organizadores a não fazer o uso da palavra. Dessa forma, o ideal feminista deparou-se com uma grande barreira social que impedia a projeção do destaque feminino no contexto político da época, pois as mulheres não possuíam representação nenhuma nos processos eleitorais no século XIX e, sendo assim, não eram respeitadas o suficiente para serem ouvidas em suas reivindicações. Nasce a primeira causa feminista referente à busca por igualdade de direitos: o direito ao voto.

No Brasil, embora o movimento feminista ganhe maior significação em 1960 com os movimentos estudantis, as mulheres já se organizavam há mais de quarenta anos antes desse período, sendo que, segundo Porto e Paiva (1980, p. 40), o direito ao voto é considerado a primeira conquista feminista no país e ocorreu em 1932, embora em 1922 tivesse sido fundada a Federação Brasileira pelo Progresso Feminino. Em 1873, Francisca Senhorinha da Motta Diniz, em artigo publicado em 25 de outubro no jornal *O sexo feminino*, já discutia as reivindicações, no âmbito do direito, sobre o que as mulheres buscavam.

Para Gohn (2010, p. 94), somente na década de 1970 o movimento feminista ganha maior impacto social junto ao ano internacional da mulher em 1975, quando

havia o contexto da anistia política e, em 1978, com a realização do I Encontro Nacional Feminista realizado no Rio de Janeiro. Em 1982, uma das conquistas implantadas refere-se ao Conselho da Condição Feminina, que chegou à Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres. Nos anos 1990 e 2000, a luta feminista lança sérias conquistas de direitos que visam a acabar com a indiferença quanto à violência dirigida à mulher. Os avanços referentes ao movimento feminista objetivaram, no decorrer dos anos, conforme já exposto, um único propósito, embora assumissem caminhos diferenciados: a busca por direitos iguais e pela diminuição da diferença de tratamento social.

Farrell (2004, p. 18) reflete sobre o conceito de feminismo afirmando: “Defino ‘feminismo’ no seu sentido mais amplo, o comprometimento com a melhoria das vidas das mulheres e a eliminação da dominação por gênero.” O *feminismo*, termo também utilizado para o movimento feminista, atualmente é tratado como um protesto ao olhar masculino sobre a história social, que omite a luta feminista como um fator significativo para as conquistas sociais alcançadas pelas mulheres.

Não é demais reafirmar que os principais pontos da crítica feminista à ciência incidem na denúncia de seu caráter particularista, ideológico, racista e sexista: o saber ocidental opera no interior da lógica da identidade, valendo-se de categorias reflexivas incapazes de pensar as diferenças. Em outras palavras, atacam as feministas, os conceitos com que trabalham as ciências humanas são identitários e, portanto, excludentes. Pensa-se a partir de um conceito universal de homem, que remete ao Branco-Heterossexual-Civilizado-do-Primeiro-Mundo, deixando-se de lado todos aqueles que escapam deste modelo de referência (RAGO, 1998, p. 25).

Por outro lado, Touraine (2007, p. 109), ao pensar as mulheres na atualidade, afirma que recai sobre o contemporâneo a era pós-feminista, que, após a luta por seus direitos e melhorias sociais, e conquistas adquiridas nas últimas décadas, resulta em uma condição de autoafirmação acompanhada por uma ausência de movimento social em que se lute ou busque uma causa significativa no campo político e econômico. Lança a hipótese, ainda, de que este fenômeno se dá pelo fato de que, nos dias de hoje, não ocorra uma dominação masculina: os homens da atualidade estão numa posição relativamente enfraquecida e diante da qual manifestam certa ansiedade.

Dessa forma, diante do “declínio do viril”, as mulheres lançam outros objetivos que não implicam mudanças coletivas ou diminuição das diferenças. Embora representem a maioria da população universitária, e conquanto o mercado de trabalho acolha cada vez mais as mulheres, ainda há muito a conquistar, como melhores salários

e direitos que precisam sair do papel. Uma das críticas do feminismo às mulheres da atualidade é que não emplaca novas causas, como entrar de forma mais expressiva na política e em cargos de chefia, por exemplo, o que preocupa as feministas quanto ao futuro de seu movimento.

Mesmo que, supostamente, não tenha uma causa específica nos dias atuais, o feminismo ainda persiste em sua busca e adota como discurso ideológico a igualdade de direitos e diminuição da diferença entre os gêneros, mesmo no mundo contemporâneo.

Outras questões sobre o discurso feminista surgem como forma de repensar as mulheres na cultura, buscando lançar possibilidades de articulação entre o feminismo e o pensamento filosófico e psicológico sobre a construção da subjetividade nas mulheres. Nesse sentido, autoras mulheres se lançam a subverter o pensamento posto sobre a subjetividade construída sobre o feminino através do olhar masculino⁸, propagando criticidade aos padrões teóricos estabelecidos entre as décadas de 40 e 70.

Uma dessas autoras, Judith Butler, em sua obra *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade*, publicada em 1990, provoca um embate sobre as teorias lançadas por Jean-Paul Sartre, Lévi-Strauss e Jacques Lacan, além de repensar as propostas de algumas autoras feministas. Butler busca confrontar os diversos olhares teóricos entre o feminino estabelecido pela Filosofia, pela Psicanálise e pela Antropologia, resgatando, ainda, os olhares construídos sobre a subjetividade feminina pensada por mulheres como Simone de Beauvoir.

Judith Butler lança, ainda, a possibilidade de repensar, através de críticas teóricas importantes, a ideia definida pelas feministas de que as mulheres assumem um lugar de “sujeito” do feminismo. E este movimento, pelo fato de ser um grupo social que foi criado, pensado e articulado pelas mulheres, é, portanto, autônomo e diferenciado do masculinismo preponderante na cultura, já que propõe uma identidade definida e comprometida com as mulheres, enquanto classe política e social.

Em sua essência, a teoria feminista tem presumido que existe uma identidade definida, compreendida pela categoria de mulheres, que não só deflagra os interesses e os objetivos feministas no interior de seu próprio discurso, mas constitui o sujeito mesmo em nome de quem a representação política é

⁸ Cabe esclarecer que a diferença entre as concepções referentes a homens e masculino – mulheres e feminino, não é estabelecido teoricamente nas obras que pensam sobre o feminismo, havendo em muitos textos o mesmo sentido. Assim, será preservada esta lógica nos comentários referente aos materiais comentados neste trabalho.

almejada. Mas *política e representação* são termos polêmicos (BUTLER, 2003, p. 18, grifo da autora).

Para a autora referida acima (2003), o termo *representação* serve como operacional no seio de um processo político que busca estender visibilidade e legitimidade às mulheres como sujeitos deste processo. Supõe que a representação seja, por outro lado, uma função normativa de uma linguagem que revelaria o que é tido como verdadeiro sobre a categoria das mulheres. Para as feministas, o desenvolvimento de uma linguagem capaz de representá-las completa ou adequadamente pareceu necessário a fim de promover a visibilidade política das mulheres, fato este importante, pensando na sua história, considerando que durante muito tempo foram mal representadas ou ainda não-representadas. Nesse sentido, ainda, aponta a autora que recentemente a concepção dominante entre a teoria feminista e a política passou a ser questionada no interior do movimento feminista. A qualificação do ser sujeito tem que ser estendida para que essa representação seja atendida, tanto na política como na linguagem.

Para Butler (2003), a política vigente está articulada segundo o poder jurídico e, conseqüentemente, as leis sociais estabelecidas, que de fato representam modelos sociais que refletem o poder masculino; dessa forma, segundo Butler (2003, p. 19), um impasse se faz: como se emancipar de um modelo sem reproduzi-lo diretamente no movimento feminista? O sujeito do feminismo, para a autora, suscita a possibilidade de não haver um sujeito que se situe “perante” a lei, à espera de uma representação na lei que, por sua vez, está articulada ao masculino.

Nessa perspectiva, ainda para a autora supracitada (2003), lança-se uma questão crítica ao feminismo, referente ao lugar na cultura e à construção subjetiva tão almejada pelo discurso feminista: há uma especificidade na cultura das mulheres, independente de sua subordinação na cultura masculinista hegemônica? Existe uma região do especificamente feminino, diferenciada do masculino como tal e reconhecível em sua diferença por uma universalidade indistinta e, conseqüentemente, presumida nas mulheres?

Ao entrar na discussão de gênero, proposta pelo feminismo como uma discussão importante para as mulheres, embora gere mais impasses que soluções a respeito, Butler (2003, p. 26) argumenta que Beauvoir sugere em sua obra *O segundo Sexo* que “a mulher não nasce mulher, torna-se mulher”. Nesse sentido, a noção de gênero é construída, mas ao mesmo tempo há um agente implicado em sua formulação,

um *cogito*, que de algum modo assume ou se apropria desse gênero, podendo em princípio assumir algum outro. Assim, argumenta Butler de forma a lançar questões que problematizam a noção de gênero tão defendida pelas feministas: Pode a noção de construção reduzir-se a uma forma de escolha? Para a autora, Simone de Beauvoir diz claramente que a mulher torna-se mulher, mas sempre sobre uma compulsão cultural em fazê-lo. E tal compulsão obviamente não vem do sexo.

Ainda para a autora em destaque (2003, p. 64), quando o feminismo buscou estabelecer uma relação entre as lutas contra a opressão racial e colonialista, passou a ser fundamental “resistir à estratégia epistemológica colonizadora que subordinava diferentes configurações de dominação de uma noção transcultural do patriarcado”. Nesse sentido, o recurso feminista tem de ser cauteloso, pois, ao desmascarar as afirmações “autorreificadoras do poder masculinista”, deve-se evitar promover uma “reificação politicamente problemática” da experiência das mulheres. Importante, ainda, salientar que, para a autora referida, a autojustificação de uma lei repressiva ou subordinada quase sempre baseia-se no histórico de como eram as coisas antes do advento da lei, e de como se deu seu surgimento em sua forma presente e necessária. A história das origens é, assim, uma tática astuciosa no interior de uma narrativa que, por apresentar um relato único e autorizado sobre um passado irrecuperável, faz a construção em que “a lei parece uma inevitabilidade histórica”. São muitos os esforços do feminismo socialista e estruturalista para encontrar na história e na cultura momentos ou estruturas que estabeleçam uma hierarquia de gênero.

Ainda para Butler, a antropologia estruturalista de Lévi-Strauss foi apropriada por algumas teóricas feministas para dar suporte e elucidar a discussão sexo/gênero como uma suposição de haver um feminino natural e biológico subsequentemente transformado numa “mulher” socialmente subordinada com a consequência de que o “sexo” está para a natureza assim como o “gênero” está para a cultura. Segundo Butler (2003, p. 65), se a perspectiva de Lévi-Strauss fosse verdadeira, seria possível mapear a transformação do “sexo” em gênero localizando o mecanismo cultural estável — as regras do intercâmbio de parentesco — que efetua esta transformação de forma regular. Dessa forma, o “sexo” vem antes da lei, no sentido de ser cultural e politicamente indeterminado, constituindo-se, por assim dizer, na “matéria-prima” cultural que só começa a gerar significação por meio de e após a sua sujeição às regras de parentesco. Para a autora:

A relação binária entre cultura e natureza promove uma relação de hierarquia em que a cultura “impõe” significado livremente à natureza transformando-a, conseqüentemente num Outro a ser apropriado para seu uso ilimitado, salvaguardando a idealidade do significante e a estrutura da significação conforme o modelo de significação (BUTLER, 2003, p. 66).

Comenta, ainda, Butler (2003) que as antropólogas Marilyn Strathern e Carol MackCormack argumentaram que o discurso natureza/cultura, normalmente, concebe que a natureza é “feminina” e precisa ser subordinada pela cultura, invariavelmente concebida como masculina, ativa e abstrata. Revela-se, aqui, mais um exemplo em que a razão, a mente e a ação estão relacionadas ao masculino, e “o corpo e a natureza são consideradas como facticidade muda do feminino” à espera de significação a partir de um sujeito masculino oposto. Vale ressaltar a noção de masculino assumida pelo estruturalismo, que norteia as teorias antropológicas e psicanalíticas sobre esta posição subjetiva. Sobre a lei e o estruturalismo, a autora afirma que o discurso estruturalista tende a se referir à lei no singular, seguindo o argumento de Lévi-Strauss, de que existe uma estrutura universal da troca reguladora que caracteriza todos os sistemas de parentesco.

Segundo *As estruturas elementares de parentesco*, as mulheres são o objeto da troca que consolida e diferencia as relações de parentesco sendo ofertadas como dote de um clã patrilinear para outro por meio da instituição do casamento. A ponte, o dote, o objeto de troca constitui “um signo e um valor”, o qual abre um canal de intercâmbio que atende não só a um objetivo *funcional* de facilitar o comércio, mas realiza o propósito simbólico ou ritualístico de consolidar os laços internos à identidade coletiva de cada clã diferenciado por este ato (BUTLER, 2003, p. 68).

Conforme o que estabelece a autora sobre a teoria de Lévi-Strauss, as mulheres, dessa forma, não só asseguram a reprodução do nome de seus homens como viabilizam o intercuro simbólico entre eles. Esta relação de parentesco faz apelo a uma lógica universal que parece estruturar as relações humanas. Outra questão é, ainda, apontada, no que se refere ao tabu contra o ato de incesto heterossexual entre filho e mãe como a fantasia incestuosa instala-se como verdade cultural universal. Para Butler (2003, p.70), “a apropriação lacaniana de Lévi-Strauss está centrada na proibição do incesto e na regra da exogamia na reprodução da cultura”, sendo esta primordialmente entendida como um conjunto de estruturas e de significações linguísticas.

Para Lacan, a lei que proíbe a união incestuosa entre o menino e a mãe inaugura as estruturas de parentesco, uma série altamente regulamentada de

deslocamentos libidinais que ocorrem por intermédio da linguagem. Embora as estruturas de linguagem, coletivamente entendidas como simbólico, mantenham uma integridade ontológica separadas dos vários agentes falantes pelos quais atuam, a Lei reafirma e individualiza a si mesma nos termos de toda entrada infantil na cultura (BUTLER, 2003, p. 73).

Nesse sentido, a autora comenta ainda que, para Lacan, a linguagem não deixa de ser o resíduo e a realização alternativa do desejo insatisfeito, ou ainda a produção diversificada de uma sublimação que nunca satisfaz realmente.

O tabu e a lei de proibição do incesto, teorias embasadas em obras sociológicas e antropológicas, também pensadas por Freud (1913/1996) em *Totem e Tabu*, refletem a descoberta freudiana referente à possível universalidade do complexo de Édipo, através de publicações de antropólogos de sua época sobre a organização social em povos “primitivos”. Menciona, também, a autora que as culturas de povos primitivos estabelecem o tabu como uma forma de manter a exogamia heterossexual falocêntrica. Dessa forma, comenta ela sobre a obra de Lévi-Strauss:

O tabu produz a heterossexualidade exogâmica a qual Lévi-Strauss compreende como obra ou realização artificial de uma heterossexualidade incestuosa obtida mediante a proibição de uma sexualidade mais natural e irrestrita (hipótese compartilhada por Freud em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*) (BUTLER, 2003, p. 71).

Em continuidade à citação acima, há, ainda, um comentário sobre a obra de Lévi-Strauss que pode auxiliar na manutenção do olhar heterossexual falocêntrico, que a autora convida a repensar em sua lógica social: “A famosa afirmação de Lévi-Strauss de que o surgimento do pensamento simbólico deve ter exigido que as mulheres, como as palavras, fossem coisas para serem trocadas” é destacado pela autora em análise como uma inferência performativa, considerando que o momento em que a linguagem surgiu não poderia ter sido testemunhado pelo autor. Para Butler (2003), ainda que exista um domínio sexual que é excluído pelo simbólico e pode, potencialmente, revelá-lo como hegemônico, a releitura da lei estruturalista explica a produção da diferença sexual e centra-se na fixidez e universalidade produzida desta lei. A lei que proibiria o incesto é o *locus* da economia de parentesco que proíbe a endogamia.

Ainda para a autora (2003), Lévi-Strauss argumenta que a centralidade do tabu do incesto estabelece o nexos significativo entre a Antropologia e a Psicanálise. Nesse sentido, Butler assinala que Lacan ressalta o trabalho de Lévi-Strauss, mesmo

que este não concorde de todo com a teoria freudiana referente à proibição do incesto, o sentimento de culpa e origem da neurose como um sintoma do processo civilizatório.

Dessa forma, a especificação ontológica do “ser”, ou sua subjetivação, é determinada por uma linguagem estruturada e seus mecanismos de diferenciação. Seguindo, ainda, a lógica lacaniana apontada pela autora, não há nenhum acesso ao “ser” sem que este perpassa a lógica fálica, significação esta autorizadora da lei que toma a diferença sexual como pressuposição de sua própria inteligibilidade. “Ser” o falo e “ter” o falo denota posições sexuais diferentes ou não-posições – posições impossíveis, no interior da linguagem. Portanto, o sujeito só passa a existir no corpo da linguagem, sob a condição de um recalçamento primário dos prazeres incestuosos pré-individuados associados com o corpo materno.

De fato, o “ser” e o “ter” o falo estão na dimensão cômica dos termos, pois para a Psicanálise, assim como para Lacan, a noção fálica é ilusória para ambos os sexos e, por conseguinte, calcada num imaginário no qual alguém é portador de um falo, ou pode vir a ter um falo substituto. Nesse sentido, a lógica paterna resgatada por Lacan reflete apenas o quanto a relação do “ter” e “não ter”, efetivamente, marca uma posição de espera e de satisfação diante do outro, assim como se situa a linguagem, em que um signo sempre espera que o outro o complete, formando uma cadeia de significantes, visto que por si só é falho. Assim, a posição masculina e feminina é subjetiva e se organiza de forma análoga à da linguagem.

Cabe retomar Lacan (1966/1998), em seu texto *A significação do falo*, publicado em 1958 na obra *Escritos*, em que o autor resgata a questão referente ao complexo de castração inconsciente lançado por Freud sobre a organização infantil em torno deste complexo, situando a lógica fálica como central para a estruturação psíquica e para a posição subjetiva a ser assumida pelo sujeito. Nesse sentido, vale salientar que, para o autor, a discussão referente a estas questões infantis é pertinente à Psicanálise para poder pensar o discurso do analisante na clínica, revelando, assim, que a teoria psicanalítica não deixa de ser um artifício para refletir sobre a questão do sujeito com o falo.

Não passa de um artifício invocar, nesta ocasião, um legado amnésico hereditário, não só porque este é em si discutível, mas porque deixa intacto o problema: qual o vínculo entre o assassinato do pai e o pacto da lei primordial, se nele está implícito que a castração consiste na punição pelo incesto? É somente com base em fatos clínicos que a discussão pode ser fecunda. Estes demonstram uma relação do sujeito com o falo que se

estabelece desconsiderando a diferença anatômica entre os sexos [...] (LACAN, 1966/1998, p. 693).

Com relação à mulher, Lacan (1966/1998) marca a importância de se considerar algumas questões para entender a relação da metáfora paterna e a organização psíquica da sexualidade. Para tanto, deve-se interpretar, especialmente, quatro tópicos propostos pelo autor:

O primeiro refere-se à explicação criada pela menina, que se considera, nem que seja por um momento, castrada, na aceção de privada de falo, e castrada pela operação de alguém, que primeiro é a sua mãe, ponto importante, e em seguida pelo seu pai, sendo que temos que perceber neste percurso, o sentido transferencial aplicado na teoria psicanalítica. Em *segundo*, porque em ambos os sexos, a mãe primordialmente é considerada como provida de falo (como mãe fálica). Em *terceiro*, a significação da castração só adquire de fato (cl clinicamente manifesta) seu alcance eficiente na formação dos sintomas a partir de sua descoberta da castração da mãe. Em *quarto*, esses problemas culminam na questão da razão no desenvolvimento da fase fálica (LACAN, 1966/1998, p. 693, grifos do autor).

A articulação do autor exposta acima se torna essencial para pensar a Psicanálise no contexto citado, não universalizando a metáfora paterna para pensar a cultura ou o social, ou ainda para pensar a sexualidade natural e o gênero cultural, como propõem as feministas, mas para pensar a mulher na perspectiva da clínica analítica, que, mesmo integrante de uma coletividade, se particulariza pela perspectiva do inconsciente. Assim, as mulheres podem ser pensadas na Psicanálise como únicas diante de sua estrutura, ou seja, devem ser tomadas *uma a uma*.

Como discutido anteriormente, Judith Butler convoca as mulheres a refletir sobre as teorias que definem sexualidade e as posições masculinas e femininas, definidas como um problema e um enigma pelo saber contemporâneo, lançando sua problematização ao feminismo sobre como pensar as mulheres neste contexto falocêntrico. A autora explica em seu prefácio da obra *Problemas de gênero*, que o termo “problema”, utilizado para evocar a criticidade, não precisa ter uma valência negativa, pois problemas são inevitáveis.

Comenta, ainda, que sua maior referência para pensar o feminismo surgiu de literaturas fenomenológicas, em especial Sartre, e a partir da leitura de obras como *O segundo Sexo*, de Beauvoir, em que o termo ‘problema’ é utilizado como uma questão a ser vivenciada e confrontada pelas mulheres.

Li Beauvoir, que explicava que ser mulher nos termos de uma cultura masculinista é ser uma fonte de mistério e de incognoscibilidade para os homens, o que pareceu confirmar-se de algum modo quando li Sartre, para quem todo o desejo, problemáticamente presumido como heterossexual e masculino, era definido como um *problema*. Para este sujeito masculino do desejo, o problema tornou-se escândalo com a intrusão repentina, a intervenção não emancipada de um “objeto” feminino que retornava inexplicavelmente o olhar, revertia a mirada, e contestava o lugar e a autoridade da posição masculina (BUTLER, 2003, p. 7).

Dessa forma, problematizar o feminino significa problematizar a posição feminina que permeia a passividade e o fato de as mulheres não contestarem o “lugar” que a cultura atribui a elas. Assim, no discurso feminista, o feminino deve ser pensado como uma posição a ser contestada e deve ser revertida em ações que objetivem diminuir as diferenças sociais e subjetivas. Todo o pensamento que argumente o falocentrismo deve ser criticado e repensado enquanto teorias propostas para determinar o não-lugar das mulheres.

Migrando da problematização de gênero proposta por Butler para o campo discursivo sugerido, quanto ao que se pretende investigar no discurso feminista, a Psicanálise, por sua vez, se interessa pelo que se revela de uma manifestação inconsciente, que, muitas vezes, é encarada como contraditória frente às ações adotadas. Nesse sentido, questiona-se: dentro dos pressupostos da Psicanálise o que está implícito no discurso feminista que marca a condição feminina?

Quanto à autora que será destacada como uma representação do discurso feminista na análise proposta, Simone de Beauvoir, cabe ainda argumentar que ela promove algumas questões do feminino pelo viés filosófico e social, visando refletir sobre a condição feminina no contexto social e político de sua época, através de um convite à mudança de posição das mulheres, buscando um lugar que demarque a igualdade social e de direito, embora a própria autora reconheça o quanto este lugar está impossibilitado pelas próprias mulheres pelo seu não posicionamento diante do outro. Neste sentido, a obra *O segundo sexo*, referido pelas autoras neste capítulo como ponto de partida para pensar as mulheres e o feminino, possuiu um impacto importante não só na França, mas nos grupos sociais feministas em todo o mundo. O embate alicerçado pela autora, entre o discurso da Psicanálise e o discurso das mulheres sobre o corpo e o advento da descoberta da sexualidade, serve para pensar estes dois discursos, como discursos que se atravessam, embora divergentes, e que, portanto, nos revelam a posição feminina como contraditória em sua “essência”.

Como forma de contextualizar as questões que se introduzem como eixo da análise da presente tese, será exposto, a seguir, o percurso da autora em destaque: Simone de Beauvoir e a construção discursiva proposta por ela na obra *O segundo sexo*.

3.2 SIMONE DE BEAUVOIR, *O SEGUNDO SEXO* E O FEMINISMO: UMA CONTEXTUALIZAÇÃO DISCURSIVA

Nesta seção objetiva-se contextualizar a obra *O segundo sexo*, da autora Simone de Beauvoir, que será analisada nesta tese, estabelecendo de forma mais específica questões entre o movimento feminista e o momento histórico da autora ao pensar suas teorias sobre as mulheres e o feminino. Nesta perspectiva, propõe-se inicialmente compreender o contexto da autora, sua história e sua relação com a filosofia e a literatura. Esta contextualização discursiva não visa a uma análise da autora, mas a discutir as questões que levaram Beauvoir a pensar as questões do feminino e o impacto social da obra gerado dentro do próprio movimento feminista.

Simone Lucie-Ernestine-Marie-Bertrand de Beauvoir nasceu em Paris, em 1908, no dia 9 de janeiro. Em meio às descrições de em sua autobiografia, intitulada *Memórias de uma moça bem comportada*, publicada em 1958, a autora em análise busca rememorar sua infância através de um álbum de família, e descreve suas memórias como percepções parciais e fragmentadas de uma época já vivida e rememorada na fase adulta. Nessa obra, descreve sua primeira infância como uma experiência envolta a mobílias e sensações que inspiraram uma época:

Dos meus primeiros anos, ficou-me, por assim dizer, apenas uma impressão confusa: algo vermelho, e preto e quente. O apartamento era vermelho, vermelhos o tapete de lã, a sala de jantar Henrique II, a seda estampada que mascarava as portas envidraçadas, e no escritório de papai, as cortinas de veludo (BEAUVOIR, 1958, p. 9).

Na medida em que suas memórias avançam, Beauvoir se descreve como uma menina divertida e muito alegre, embora protegida, e mimada. Quanto aos momentos de “derrota”, descreve como momentos onde não se sentia humilhada, nem ressentida. Embora chorasse e gritasse, não ruminava pensamentos ou sensações. Estas

características aparecem em seu discurso, como peculiar, e se destaca no olhar da família como algo identificado como “insociável”, revelando sua posição perante as imposições familiares. Conforme sua descrição:

Papai, parodiando não sei quem, divertia-se em repetir: ‘essa menina é insociável’. Diziam também, não sem uma pitada de orgulho: ‘Simone é cabeçuda como uma mula.’ Tirei vantagem disso. Tinha caprichos e desobedecia simplesmente pelo prazer de não obedecer. Nas fotografias de família eu mostro a língua, viro as costas e em torno de mim os outros riem. Estas pequenas vitórias animaram-me a não considerar insuperáveis as regras, os ritos, a rotina; constituem as raízes de um certo otimismo que devia sobreviver a todos os processos de dominação (BEAUVOIR, 1958, p. 18).

À medida que Simone de Beauvoir se desenvolvia, a relação com os pais gradativamente refletia suas escolhas, e ao mesmo tempo revelava seu lugar diante da diferença social referente à sexualidade e à religiosidade. Os afetos direcionados ao pai e à mãe, na adolescência e na entrada na vida adulta, começam a delinear as relações da autora.

Com relação ao pai, afirmava que “quanto mais a vida lhe era ingrata, mais a superioridade dele o cegava. Ela não dependia nem da fortuna nem do êxito.” Isso não a impedia de ter pena dele: “acreditava ser desprezado, incompreendido, vítima de obscuros cataclismos.” Beauvoir era mais grata pelos seus momentos de alegria. Seu pai é descrito como alguém que contava velhas histórias, zombava de tudo e de todos, dizia piadas. Descreve que quando seu pai ficava em casa lia Victor Hugo, Rostand; falava dos escritores que apreciava, de teatro, de grandes acontecimentos do passado, de uma porção de assuntos elevados, e Simone “era transportada para bem longe do cotidiano” (BEAUVOIR, 1958, p.108).

Quanto à mãe, era tomada como sua verdadeira rival:

Minha verdadeira rival era minha mãe. Eu sonhava ter relações mais pessoais com meu pai, mas mesmo nos raros momentos em que nos achávamos sós, falávamos como se ela estivesse presente. Em caso de conflito, se eu apelasse para meu pai, ele me diria: ‘faz o que te diz tua mãe’ (BEAUVOIR, 1958, p.109).

À medida que crescia, a religião era tomada como um ponto de alívio e ao mesmo tempo como um ponto de angústia, que a auxiliava a lidar com os conflitos familiares e sexuais. Durante a adolescência submetia-se cegamente à autoridade

católica; Deus parecia estar alheio ao mundo que agitava os homens, incluindo as suas ações. Conforme as palavras da autora:

Assim como o papa no vaticano não tem que se preocupar com o que ocorre no século, Deus, no infinito do céu, não devia interessar-se de verdade pelos pormenores terrestres. De há muito eu aprendera a distinguir sua lei de autoridade profana; minhas insolências na aula, minhas leituras clandestinas não eram de sua alçada. De ano para ano, minha devoção depurava-se em se fortalecendo e eu desdenhava a insipidez da moral em benefício da mística. Rezava, meditava, tentava tornar a presença divina sensível a meu coração. Por volta dos doze anos inventei mortificações: fechada na privada – meu único refúgio – esfregava-me com pedras pomes até sangrar, fustigava-me com uma correntinha de ouro que usava ao pescoço (BEAUVOIR, 1958, p. 135).

Sobre as relações com as pessoas e com o sexo oposto, Beauvoir declara que desde a adolescência pensava de forma diferente de suas companheiras de colégio. Pensava em estabelecer uma relação com um homem de forma igualitária, que fosse seu “duplo”, e ao mesmo tempo diferente dos homens. Este deveria ser realizado, ser seu parceiro. A ideia de se submeter a alguém era percebida pela autora como uma impossibilidade. Descreve que a relação entre homens e mulheres deveria ser da seguinte forma:

Tudo deveria ser posto em comum; cada um deveria desempenhar perante o outro papel de testemunha que eu atribuía antes a Deus. Isso excluía a possibilidade de amar alguém *diferente*; só me casaria se encontrasse mais realizado do que eu, meu semelhante, meu duplo. Porque exigia que fosse superior a mim? Não creio absolutamente que tenha procurado nele o sucedâneo do meu pai. Queria minha independência; exerceria minha profissão, escreveria, teria uma vida pessoal, não me encarava nunca como a companheira de um homem: seríamos dois companheiros. Entretanto a ideia que eu tinha dessa união foi indiretamente influenciada pelos sentimentos que atribuía a meu pai. Minha educação, minha cultura, e a visão da sociedade tal e qual é, tudo me convencia de que as mulheres pertencem a uma casta inferior (BEAUVOIR, 1958, p.146).

Sobre os homens, alicerçava sua exigência baseada na figura paterna: membro de uma espécie privilegiada, desfrutando desde o início uma vantagem considerável: “se no absoluto um homem não valesse mais do que eu, eu julgaria que, relativamente, valia menos: para reconhecê-lo como meu igual, era preciso que me sobre excedesse” (BEAUVOIR, 1958, p. 147).

À medida que construía sua leitura sobre o mundo e as coisas, outras construções foram desenvolvidas, e a posição da mulher era sempre alvo de extrema importância para Beauvoir. Afirma que em determinado momento na adolescência, ao

terminar sua vida escolar, por volta dos 15 anos, na busca de um lugar social tivera que escolher entre a busca de um casamento ou a busca de uma profissão.

A erudição não me atraía. O que me agradara fora continuar meus estudos de filosofia. Lera numa revista um artigo sobre uma mulher filósofa que se chamava Mlle. Zanta: doutorara-se e havia uma fotografia dela, sentada à escrivaninha, mostrando uma fisionomia grave e calma; vivia com uma jovem sobrinha que adotara; conseguira, pois, conciliar sua vida cerebral com as exigências da sensibilidade feminina. Como gostaria que escrevessem um dia coisas tão lisonjeiras a meu respeito! Podia-se contar nas mãos as mulheres que possuíam, então, grau de *agrégé* ou de doutor em filosofia; aspirava a ser uma destas pioneiras (BEAUVOIR, 1958, p. 161).

Ao mesmo tempo em que se decidia a ter uma profissão, pensava sobre a sexualidade, suas descobertas teóricas sobre o corpo e as excitações sexuais, o que a distanciava da religião, aprofundando um novo saber e uma nova crença: a filosofia. Na família, mesmo tendo o apoio dos pais, não recebia a aprovação das educadoras e da mãe, que havia sido advertida sobre o fato de uma mulher investir seriamente nos estudos. Argumenta ainda que, na época, “achavam, então, absurdo que uma jovem fizesse estudos sérios; ter uma profissão era diminuir-se” (BEAUVOIR, 1958, p. 178). Evidentemente o pai era rigorosamente antifeminista e estimava que o lugar da mulher fosse o lar e os salões. As questões familiares possuíam um peso significativo para a autora, onde o lugar da mulher possuía um contexto religioso, e não havia claramente um incentivo à carreira acadêmica.

Na obra norte-americana intitulada *Interpretação feminista de Simone de Beauvoir*, organizada por Margaret Simon, publicada em 1995, em um capítulo elaborado pela mesma autora, é relatado que Beauvoir busca alcançar, mesmo sem o incentivo familiar, um lugar de destaque e de reconhecimento social, o que a levou a perseguir títulos e certificados que lhe garantissem seu desejo.

Contra a vontade de sua mãe, que se desesperou diante de seu futuro, e a pressão de se render a seu pai antifeminista para mascarar a desonra de uma carreira, foi acumulando títulos, e assim Beauvoir perseguiu três licenças: na literatura, filosofia e matemática (SIMON, 1995, p.01).

Aos 21 anos, decidiu prestar concurso para a *Sorbonne*, imaginando obter uma libertação familiar definitiva para a sua carreira, iniciando uma jornada de estudos e se dedicando a ser aceita. Este momento é descrito por Beauvoir como importante

para sua percepção pessoal, no que se refere a sua intelectualidade. Inicia assim sua luta por um lugar na filosofia e na literatura.

Em junho de 1927, Beauvoir foi uma das três principais destinatárias do certificado em filosofia geral, precedido por Simone, seguido por Maurice Merleau-Ponty, que se tornou seu amigo e guia para o prestígio, e, até aquele ano, a *École Normale Supérieure* era exclusivamente masculina, onde (juntamente com Jean-Paul Sartre, Claude Lévi-Strauss, e Simone Weil) era uma estudante. Não chegou a assistir às aulas especiais preparatórias para a *École Normale Supérieure*, Beauvoir registrou-se para as aulas na Sorbonne, e escreveu um longo ensaio sobre "A Personalidade" para Jean Baruzi, que "parabenizou a publicidade e anunciou que viu em si as sementes de um trabalho importante" (FRANCIS e GONTIER *apud* SIMON, 1995, p. 02).

Beauvoir escreve, ainda, que esteve entre os maiores pensadores de sua época, o que resultou em influências teóricas importantes para sua formação. Estas referências de peso foram significativas, embora todas masculinas: Merleau-Ponty, Lévi-Strauss e Jean Hippolyte. Neste momento encontra no meio acadêmico a sensação de igualdade, de parceria entre os colegas filósofos, promovendo uma perspectiva diferente dos olhares atribuídos pela família e pelos professores sobre uma carreira intelectual. Argumenta:

Não lamentava por certo ser mulher; tirava, ao contrário, grandes satisfações disso. Minha educação convencera-me da inferioridade intelectual de meu sexo, o que admitiam muitas de minhas congêneres. "uma mulher não pode esperar obter *agrégation* sem cinco ou seis malogros, pelo menos. Era o que me dizia Mlle. Roulin, que já experimentara dois. Esse handicap dava a meus êxitos um brilho mais raro do que aos estudantes masculinos; bastava-me igualá-los para me sentir excepcional. Na realidade, não encontrara nenhum que me houvesse impressionado; o futuro apresentava-me tão largamente aberto quanto a eles: não detinham nenhuma vantagem. Nem o pretendiam, de resto; tratavam-me sem condescendência e até com particular gentileza; pois não viam em mim uma rival; as mulheres eram classificadas nos concursos de acordo com as mesmas regras que os homens, mas não lhes disputavam os lugares, só ocupando as vagas. Assim foi que uma dissertação sobre Platão me valeu, da parte de meus discípulos – em especial Jean Hippolyte – felicitações que nenhuma segunda intenção atenuava. Eu sentia-me orgulhosa de ter conquistado a estima deles (BEAUVOIR, 1958, p. 302).

Conforme sua descrição estudava e participava de discussões teóricas e filosóficas com Herbaud, Nizan e Sartre. Estudavam juntos, e acabou sendo aprovada para a *Sorbonne* junto com Sartre e Nizan. Passou a se envolver com Sartre na mesma época, fortalecendo os laços com a filosofia e o humanismo, o que resultou em construções teóricas importantes, incluindo uma proposta de Beauvoir sobre a busca da

essência feminina: publica, assim, *O Segundo Sexo*. Sobre a obra, houve um impacto importante na literatura francesa e foi considerada a principal obra da autora a influenciar o movimento feminista na Europa.

Em 1949, portanto aos quarenta e um anos, publica a primeira edição da obra que a consagrou como escritora e como uma mulher que propõe refletir o lugar social das mulheres e da construção da feminilidade. *O Segundo Sexo* inaugura uma discussão formal que articula argumentos filosóficos, sociais, biológicos, psicanalíticos e humanistas sobre a temática. Influencia até os dias atuais o movimento feminista no Brasil, e alicerça a argumentação científica sobre esta questão.

Embora essa temática tenha sido desde o início assumida com muita curiosidade pela autora, também foi pensada como um grande desafio, pois pensar a mulher e seu desenvolvimento significa aprofundar seu olhar em um contexto difícil para as mulheres, pois implica discursar sobre um corpo, um corpo e seus desdobramentos.

Já no início de sua obra, a autora manifesta o seu pensamento sobre as mulheres e o contexto de sua obra:

Hesitei muito tempo para escrever um livro sobre o assunto. É a mulher irritante, especialmente para as mulheres, e esta história não é nova. A discussão do feminismo tem derramado tinta o suficiente, agora está muito perto: não falemos mais. Ou, contudo, ainda falando. E não parece que os grandes absurdos debitados durante o último século têm esclarecido muito o problema. Além disso, há um problema? E o que é isso? Existe mesmo as mulheres? (BEAUVOIR, 1949, p.11).

Segundo a argumentação da autora, o que a fez escrever sobre as mulheres foi o fato de se dar conta de que as grandes teorias estabelecidas foram pensadas pelos homens, e, portanto, foram pensadas para promover a diferença e a distância social entre os sexos. Inaugura assim Beauvoir sua teoria “existencialista feminina”.

Embora a obra tenha provocado um impasse sobre as construções direcionadas às mulheres e ao funcionamento feminino, de 1949 a 1970, foi também a autora criticada por ativistas norte-americanas, que buscam um radicalismo essencial para o feminismo, o que implica criticar severamente as influências teóricas existentes na referida obra, em que os autores masculinos foram os mais utilizados e argumentados. Segundo Simon:

Com o renascimento do feminismo como um movimento político no final dos anos - 1960 -, ativistas e teóricas como Sulamita Firestone (1970) e Kate Millet (1969), modelaram seu feminismo radical sobre *O Segundo Sexo*. Segundo as filósofas feministas, encorajadas pela formação da sociedade para as mulheres em Filosofia, em 1969, surgiram críticas do cânone filosófico a Beauvoir em *O Segundo Sexo* e começou o desafio de sua exclusão. Mas a integração de Beauvoir no cânone provou ser uma fenomenologia existencial problemática e dificilmente poderia ser considerada uma tradição feminista filosófica, sendo que havia descrições de Sartre do corpo feminino em *O ser e o nada*, muitas vezes citado como o fundamento filosófico para *O Segundo Sexo*, o que deixou a autora repleta de desgosto. Beauvoir se uniu às dificuldades interpretativas por rejeitar os esforços de filósofas feministas para uma interpretação que definisse sua posição como filosoficamente diferente de Sartre, cuja reputação e saúde estavam em declínio. Em meados dos anos 1970 - e com o surgimento da política feminista com base na mulher, a filosofia definida em geral e o existencialismo sartreano em particular tornou-se o foco intenso da crítica feminista (SIMON, 1995, p. 9).

Ainda para Simon (1995), muitos autores se referem à obra de Beauvoir como inovadora em sua argumentação, mas também uma obra que mantém o discurso “falocêntrico”. Entre os defensores de Beauvoir, a autora Sonia Kruks argumenta que Beauvoir originou uma filosofia diferente em *O Segundo Sexo*, a que Sartre teve que adaptar seus últimos escritos. Kruks argumenta ainda que Sartre, em sua *Crítica da Razão Dialética*, publicada em 1960, modificou a noção absoluta e radicalmente individualista da liberdade que ele tinha elaborado em *O ser e o nada*, adotado e mediado socialmente por Beauvoir em 1949. Beauvoir começa, então, a se perguntar sobre a influência sartreana e insiste em contra-argumentar, afirmando que "nem toda situação é igual" a partir do ponto da liberdade referente à teoria existencialista. O resultado foi um impasse interpretativo que não foi quebrado até depois da morte de Beauvoir, em 1986.

Outra autora, Michèle Le Doeuff, é citada por Simon (1995) como uma grande estudiosa de Beauvoir, sendo que muitos de seus trabalhos publicados entre 1979 e 1989 descreveram o uso engenhoso que Beauvoir fez da filosofia de Sartre na obra *O Segundo Sexo* para minar a legitimação da opressão das mulheres. Em suas publicações, também busca uma nova resposta à questão da relação entre o feminismo de Beauvoir e o existencialismo de Sartre.

Seguindo a crítica feminista à obra de Beauvoir, Leighton e Dorothy Kaufmann se referem a uma linha de argumentação que emprestou credibilidade a uma ideia desconfortável que se desenvolveu entre as feministas: que o pensamento de Beauvoir foi o que os americanos poderiam chamar de "macho-identificada", e que as feministas francesas já estavam denominando Beauvoir de "falocêntrica". Para Léon

(*apud* SIMON, 1995), na obra de Beauvoir repousa a inegável noção de igualdade, com uma diferença que, no seu entender, implica inferioridade. Ela imagina uma mulher que, longe de viver sua feminilidade como uma mutilação, não poderia invejar um “pênis”. As mulheres iriam perceber que o trabalho traz independência econômica e social, e consequentemente poderiam afirmar-se como indivíduo.

O desejo de Beauvoir, com base na rejeição da maioria das diferenças assumidas entre masculino e feminino, pode ser tomada no início como um deslocamento da diferença sexual, um desafio para categorias, com o resultado de que o gênero seria totalmente superado. Apesar de Beauvoir não especificar se um não dos homens também tem que ser o melhor de ambos os sexos, ela está ciente da impossibilidade e da dificuldade talvez - para o "outro sexo" - de assegurar a sua libertação. Ela sente claramente que: "para mudar a mentalidade das mulheres seria também necessário alterar a dos homens, de modo a criar uma pessoa em quem se combinou o melhor do homem e o melhor de mulher" (MOOREHEAD *apud* SIMON, 1995, p. 9).

Schwarzer (*apud* SIMON, 1995, p. 53) afirma que Beauvoir, sentindo que a noção de determinados valores femininos implica a crença em uma essência feminina, rejeitou em primeira mão seu sexo. Embora a mulher liberada seja tão criativa quanto o homem, Beauvoir argumenta que “ela não traz novos valores e que pensar o contrário seria restabelecer a crença na existência de uma natureza feminina, um conceito que ela tem desde o início”.

Diante do contexto descrito, Beauvoir, ao se lançar no aprofundamento teórico proposto pela filosofia e pelo humanismo, aposta em uma premissa radical quanto às mudanças sociais, e na busca da descoberta de uma essência que fale das mulheres, sem o recurso masculino, sem o intermédio da polaridade do outro.

Na perspectiva psicanalítica, esta existência fora da lógica fálica remonta à possibilidade de pensar algo do feminino que não esteja emerso na concepção do falo, e, portanto, do simbólico, conforme discussão já apontada nos capítulos iniciais deste trabalho. Nesta perspectiva, o que foge ao simbólico remete ao gozo feminino, pensado por Lacan como uma manifestação de algo puramente feminino.

Cabe aqui retomar que este fora da lógica fálica não pode ser pensado de *Todo* na Psicanálise. Lacan (1972,1985) assevera que há algo no feminino que foge à função fálica, pois a falta de um significante para designar o que é a mulher demonstra o quanto dela não pode ser simbolizado, não pode ser dito. Isto não quer dizer que ela não se inclua na lógica fálica.

Pelo fato de esta questão na Psicanálise tocar a proposta de Beauvoir, dentro de suas possibilidades discursivas na proposta referente a pensar o feminino em sua obra, pretende-se aprofundá-la na análise. Como forma de contextualizar, ainda, os eixos discursivos que foram selecionados, apontaremos os pontos de aproximação entre Psicanálise e Análise de Discurso como campos de investigação discursiva.

4 PSICANÁLISE E ANÁLISE DE DISCURSO COMO CAMPOS DE INVESTIGAÇÃO DISCURSIVA

Este capítulo objetiva refletir sobre as possibilidades teórico-metodológicas entre a Psicanálise e a A.D. como formas de investigação discursivas. Parte-se do princípio de que tanto a Psicanálise quanto a A.D. trabalham com a noção de inconsciente, e que, conseqüentemente, o discurso é uma das possíveis manifestações deste mecanismo psíquico. Cabe esclarecer que, por haver esta convergência teórica, torna-se possível trabalhar com as duas vertentes enquanto método para análise discursiva. Dessa forma, há um intercruzamento de conceitos entre as referidas teorias, mas com as necessárias ressalvas, visto não haver identidade conceitual, de objetivos e de práticas, conforme discussão apresentada neste capítulo.

Em relação ao discurso, Lacan (1968/2008, p. 79) afirma que:

A partir do momento em que se sustenta um discurso, o que surge são as leis da lógica, isto é, uma coerência refinada ligada à natureza do que é chamado de articulação significante. É isso que faz com que um discurso seja ou não sustentável, pela estrutura do que é chamado signo, e que tem a ver com o que é comumente chamado de letra, para contrastá-la com o espírito. As leis desta articulação, eis que domina inicialmente o discurso.

Desse modo, o autor argumenta em continuidade à citação acima, que o discurso baseia-se no que, através da criação da Psicanálise, se mostrou ser distinto do discurso filosófico e próximo de um discurso literário. Prova disso é o fato de Freud buscar na Literatura elementos de uma narrativa psíquica, como, por exemplo, em *Édipo Rei*, *Gradiva*, *Hamlet*, entre outros, como forma de metaforizar a teoria psicanalítica e deixar seu discurso mais próximo da Literatura.

Nesse sentido, o discurso freudo-laciano diferencia-se do discurso filosófico, pois bem mais do que se servir de um discurso para fixar no mundo sua lei e na história suas normas, conforme insiste o dizer filosófico, segundo Lacan (1968/2008, p. 157), “o discurso psicanalítico coloca-se nesse lugar em que o sujeito pretensamente pensante percebe desde logo que só pode se reconhecer como (e)feito de linguagem”.

Concebendo, então, a lógica supracitada — a Psicanálise e a AD como campos discursivos e considerando que elas se constituem enquanto discursos que

possuem como premissa o efeito de linguagem, ou ainda os efeitos de sentido produzidos pela linguagem e pelo discurso — argumenta-se, de acordo com Teixeira (2005, p. 65), que “é por uma teoria da subjetividade de natureza psicanalítica que Pêcheux institui e articula seu projeto: no materialismo histórico, na Linguística, e na teoria do discurso.” Assinala-se, ainda, que a Psicanálise não se encontra ao lado da AD, mas a atravessa justamente nos três campos assinalados pelo autor. Este atravessamento permite entender o discurso como um *efeito de sentido* que é interpretado como algo que está implícito e articulado à noção de sujeito e da constituição subjetiva através da linguagem. Isto não significa dizer que se trata dos mesmos objetos, pois o trabalho da Psicanálise está designado à escuta do discurso na clínica, contextualizado pelo *setting* analítico. Embora a noção de inconsciente adotada por Freud e Lacan abarquem as duas abordagens discursivas, cabe ressaltar suas peculiaridades e distanciamentos.

O efeito de sentido para a Psicanálise e para a AD coincide em aspectos próprios referentes à subjetividade e ao seu direcionamento discursivo, já que compartilham da existência de um inconsciente que insiste em se fazer presente, e que pode haver um manejo deste através da construção em análise de algo que produza efeitos na vida do sujeito, porém os efeitos podem também ser pensados quanto à sua forma singular. No contexto analítico, Freud e Lacan articulam o efeito de sentido à intervenção do analista, que pode ser pensado através do ato analítico como a quebra do sentido e uma possível mudança subjetiva.

O efeito de sentido é, para a Psicanálise, uma produção específica entre analista e analisante, necessitando, dessa forma, de um contexto próprio para que este ocorra. Para tanto, cabe esclarecer as diferenças e possíveis convergências para os campos discursivos da Psicanálise e da A.D. no que se refere a esta construção.

Para Freud (1937/1996), o efeito de sentido é o resultado de uma intervenção analítica que possui como premissa a construção em análise. O autor diferencia a interpretação da construção analítica, embora a interpretação tenha o mesmo objetivo de uma construção: o efeito que produz na relação do sujeito com seu sintoma. A diferença é que a interpretação ocorre de forma isolada do material clínico. Já a construção, articula o fragmento esquecido com o fragmento presente, causando um efeito de reparo de uma lembrança. Assim, provoca efeitos, como algo novo ou como uma descoberta tocando o paciente e provocando as reações mais diversas.

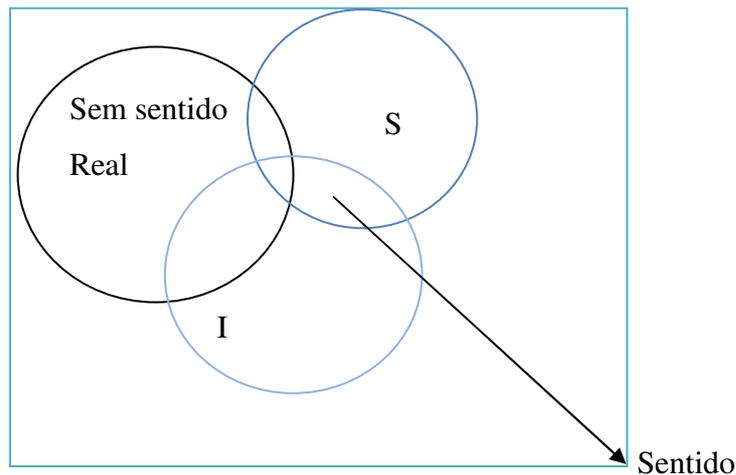
A interpretação analítica, por tratar de um material isolado, que escapa ao sujeito, possui sua importância na clínica de forma singular, pois trabalha com o que foi

dito ou não-dito, porém de forma mais flexível. Uma interpretação não possui o objetivo de reconstruir a história do sujeito, mas de revelar que algo de inconsciente surge nos gestos e atos do paciente de forma inesperada e que, ao mesmo tempo, refere-se a um conteúdo que busca um sentido ou uma “quebra” de sentido. Nesta proposta freudiana, todo analista deve conduzir seu trabalho de forma que auxilie o paciente a ter acesso a um conteúdo parcialmente inacessível e, portanto, sem sentido, e que construa um direcionamento nos efeitos que uma intervenção possa resultar.

A interpretação tem sentido ou procura uma quebra? Como, pela atividade do eu, qualquer palavra gera sentido, poderíamos pensar que a intervenção pode ser qualquer coisa, contudo falar do sem-sentido não é o mesmo que falar sem sentido, ou seja, não devemos confundir o “tratamento do sem sentido”, com o tratamento sem-sentido (REMOR, 2008, p. 219).

Segundo Remor (2008), Lacan afirma, em seu seminário RSI, que o sentido é uma parte da lúnula resultante da intersecção entre Imaginário (I) e Simbólico (S). Esta relação lacaniana refere-se ao sentido, e não ao efeito de sentido, mas auxilia a localizar no entendimento psicanalítico do que se entende por *sentido* e do que se entende por *não-sentido*, inacessível e, portanto, inconsciente. Tanto o *sentido* quanto o *não-sentido* — ou aquilo que toma o lugar deste (sintoma, sonhos etc.) — pode provocar efeito de sentido, já que se articula com a intervenção do analista.

Figura 3 – Nó borromeu representando os três registros e seu entrelaçamento



Fonte: REMOR, C. A. M. Efeito de Sentido. **Revista de Ciências Humanas**. Florianópolis, EDUFSC, v. 42, n. 1 e 2, p. 217-226, abr./out. 2008, p. 223, adaptado.

Conforme a Figura 3, o sentido, está na intersecção entre o Imaginário e o Simbólico. O efeito de sentido ocorre, segundo Remor (2008), na sua leitura de Lacan, com o sentido gerado no analisante, que, muitas vezes, vai contra o sentido, sai do sentido e, conseqüentemente, da lógica que pode ser entendida como consciente. Seguindo esta ótica, o sem-sentido, portanto, é articulado ao registro do Real.

Quanto aos registros propostos por Lacan e nomeados pelo autor como Real, Simbólico e Imaginário – RSI – cabe alguns esclarecimentos referentes à constituição do sujeito e dos registros apontados como essenciais para a Psicanálise lacaniana. Em toda a sua obra, Lacan situa a constituição do eu pelo advento do *Estádio do Espelho*. Este conceito, por sua vez, refere-se ao fato de haver uma constituição subjetiva que inaugura o sujeito submetido ao inconsciente, desde os estágios mais primitivos da infância. Para Lacan, é necessário que a criança perceba através do outro, e de sua representação, que há separação entre o corpo do *infans* e o corpo materno, para que se inaugure o Imaginário.

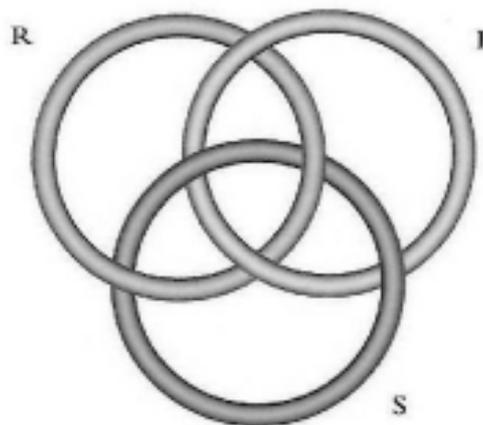
Segundo Roudinesco (*apud* NETTO, 2010, p. 85) o *Estádio do Espelho* é o termo utilizado por Lacan, em 1936, para “designar um momento psíquico e ontológico da evolução humana, situado entre os seis e dezoito meses de vida”, em que “a criança antecipa o domínio sobre sua unidade corporal” através de uma identificação com um outro, semelhante, como a percepção de sua própria imagem em um espelho.

Como há uma identificação com uma imagem, e esta identificação promove um corte na relação com a mãe, o Imaginário se instaura, a partir da entrada do

Simbólico, que ocorre pela linguagem e pela existência de um outro além da mãe, que divide o desejo materno. Este outro que divide o desejo materno está representado para Lacan na função paterna, que propicia a inauguração da linguagem como um advento articulado à lei, ao falo. É pelo simbólico que o efeito de sentido se revela, possibilitando um deslizamento que promova a constituição do sujeito. O Real, por não estar articulado ao simbólico, é o registro designado por Lacan como não passível de simbolização, e desta forma, “é definido como a parte que nos escapa” (VANIER, 2005, p. 21).

Os registros são articulados através do nó borromeu, conforme a figura 4:

Figura 4 – Nó borromeu



Nó borromeu: (R) Real, (S) Simbólico e (I) Imaginário.

Fonte: *Ágora* (Rio J.) vol.13 no.1 Rio de Janeiro Jan./June 2010
Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982010000100003>

Lacan propõe, em vários de seus seminários, que as articulações propostas no nó borromeano promovam uma compreensão referente à estruturação psíquica, em que, a partir das articulações entre os registros, que são muitas entre si, se estabeleça a subjetividade humana e sua relação com o sintoma. Neste sentido, compõe também o inconsciente.

Conforme apresentação da figura 3, o sentido está entre o Simbólico e o Imaginário, mas cabe lembrar que o Real não está desarticulado, apenas fica de fora

quanto a este arranjo entre os registros, e, portanto, pode ser pensado como o lugar do *não sentido*, por justamente escapar ao simbólico.

Em uma articulação com a A.D., o sentido pode ser pensado, segundo Possenti (1997), conforme Pêcheux propõe, como um efeito de sentido, ou seja, não se trata de conceber o sentido na sua vertente linguística, como sendo a contraparte do significante, mas como um efeito da enunciação do significante. O papel da enunciação é mais relevante do que o papel do significante. Assim, falar de discurso é mais do que falar de sentido, é falar de efeito de sentido. O efeito de uma enunciação contextualiza os efeitos produzidos de um determinado discurso, produzindo assim as possibilidades discursivas enquanto efeito de sentido, descentrando o discurso do eixo significante – significado. O autor em pauta retoma a tirada espirituosa como forma de pensar o efeito de sentido como uma produção única, no momento em que é proferido um discurso. Desta forma, o sentido de um chiste se produz no próprio momento de sua enunciação.

Esta relação é bem-vinda, e segundo Possenti (2009), configura o que a AD entende por efeito de sentido, conforme Pêcheux enuncia, desvinculando a compreensão de um discurso da configuração pragmática e da análise do discurso de linha inglesa, onde os sentidos estão atrelados ao eixo das palavras, em sua literalidade. Neste sentido a AD propõe que o eixo significado-significante possa ser repensado em sua contextualização, e que o efeito de sentido promova a quebra de sentido, no eixo consciente.

Ainda para o autor:

[...] o sentido é um efeito de sentido porque resulta de uma enunciação (e não simplesmente, dos signos, das palavras, dos enunciados, ou seja, da língua). O sentido não é apenas a contraparte do significante, ele é um efeito do aparecimento dos significantes em condições dadas, mas ele não é para a AD, seria importante dizê-lo, puramente um efeito de significante, mas um efeito da enunciação do significante em situações históricas mais ou menos precisas (POSSENTI, 2009, p. 134).

A Literatura psicanalítica e a discursiva convergem neste ponto – elas possuem esta função de articular possibilidades quanto a um encontro “possível” entre o *sentido* e o *sem sentido*. Esta possibilidade de encontro é, para Lacan (1968/2008), o que favorece a busca ou a tentativa do sujeito em atribuir sentido para a repetição, que é movida por um Real, e, portanto, da ordem do *sem sentido*. Na práxis analítica, a repetição é definida por Freud como o retorno de uma experiência infantil atualizada através do sintoma ou da transferência analítica. Inicialmente, a repetição causa um

estranhamento no sujeito, ao perceber que algo se repete em sua história, nas suas relações afetivas e parentais. O conteúdo que mobiliza esta repetição é definido por Lacan como o Real que insiste em produzir efeitos na vida do sujeito em análise.

Esse real, onde o encontramos? É, com efeito, de um encontro, de um encontro essencial que se trata do que a Psicanálise descobriu de um encontro marcado, ao qual somos sempre chamados a um real que escape [...] Primeiro a *tiquê* que tomamos emprestada do vocabulário de Aristóteles em busca de sua pesquisa da causa. Nós a traduzimos por *encontro do real*. O real está para além do *autômaton*, do retorno, da volta, da insistência dos signos ao qual nos vemos comandados pelo princípio do prazer. O real é o que vige sempre por trás do *autômaton* (LACAN, 1964/1988, p. 55, grifo do autor).

Nessa passagem, Lacan deixa clara a articulação entre a possibilidade do encontro do Real com a repetição, resgatando os conceitos de *tiquê e autômaton* da literatura aristotélica como forma de propor uma compreensão destes conceitos. A *tiquê* representa o *encontro do Real* através do *retorno*, articulado pelo autor como *autômaton*. Assim, mesmo que não haja sentido no Real, visto que ele escapa ao sentido, algo dele escapa a esta lógica e acaba produzindo efeitos, sendo definido por Lacan como uma “possibilidade” do encontro do *sem sentido* com o *sentido*, que não está capturado pela palavra, mas pela possibilidade de um retorno.

O *efeito de sentido*, dessa forma, é para a A.D. e para a Psicanálise algo que está além da palavra, embora abarque a concepção de significante; cada significante pode produzir um sentido, porém nem sempre o significante produz efeito de sentido, já que o efeito está relacionado a um contexto mais amplo, implícito em uma enunciação, ou na história do sujeito, além do lugar em que um discurso se origina e para quem se destina.

Cabe enfatizar que, para Balieiro e Gallo (2002, p. 95), na A.D., a linguagem é tomada como prática — mediação, recurso simbólico e não instrumento de comunicação, não ocorrendo uma ligação direta entre as coisas do mundo e a linguagem, sendo ambas diferentes em sua natureza. Sujeito e sentido não existem por si sós. Dessa forma, precisam de um contexto discursivo para existir, para se articularem e provocar, conseqüentemente, um efeito de sentido.

Esse contexto discursivo pode ser articulado à metáfora, que, por ser uma mediação do recurso simbólico, atribui um *sentido* à construção discursiva que visa a articular o que se pode referir como *sem sentido*. Por sua essência, para a AD, a

metáfora serve como um exemplo da possibilidade do encontro entre o sentido e o sem sentido.

Os sentidos só existem nas relações de metáfora, dos quais certas formações discursivas vêm a seu lugar mais ou menos provisório: as palavras, expressões, proposições, recebem seus sentidos das formações discursivas nas quais se inscrevem (ORLANDI, 2007, p. 21).

Conforme a citação acima, o *sem sentido* que é articulado à metáfora produz um efeito de sentido inesperado em um discurso, pois, embora não estejam claros, compõem uma formação discursiva e, portanto, estão inseridos e imbuídos de sentidos. O silêncio pode ocupar este lugar metafórico, conforme Orlandi (2007), que declara não haver sentido sem o silêncio, que, por sua vez, é fundante e revela a incompletude da linguagem.

A Psicanálise também surgiu desta perspectiva, em que o sintoma, por exemplo, é uma metáfora silenciosa do insuportável da linguagem, resultando, assim, que se tenha acesso ao mecanismo psíquico do sujeito do inconsciente. Este sujeito que está assujeitado a um inconsciente que busca permanecer inacessível, mas que está permeado pela linguagem (ou por sua falta), e que, portanto, falha.

Nesse sentido, Lacan (1975/2007, p. 144) afirma que “se há um inconsciente, a falha tende a querer exprimir alguma coisa, que não é somente o que o sujeito sabe, uma vez que o sujeito reside na divisão dirigida pela relação de um significante com outro significante. A falha exprime a vida da linguagem, pois está articulada a um corpo, que é composto por furos, e que está na ordem do Real.”

Milner (1987 *apud* FERREIRA, 2000, p. 26) infere que:

É pelo Real da língua e, em consequência, pelo inconsciente que aparecem sintomas inscritos na ordem da língua, ou seja, é na falta de palavras que a ideia de ausência, defeito, insuficiência, imperfeição aparecem. Esta concepção de língua afetada pelo Real permite perceber o equívoco e os fatos que estão representados no Simbólico, o que lhe é próprio.

Na língua, o *sem sentido*, embora esteja sempre presente, confunde-se com o sentido parcial revelado pelas metáforas, pelos equívocos, pela falta de palavras, que mostram e revelam o não controle sobre este mecanismo tomado como próprio e como instrumento da comunicação conforme identificação da cultura. Em sua obra *O amor da Língua*, Jean-Claude Milner (1987) infere que a língua é o que o inconsciente pratica, prestando-se a todos os jogos imagináveis para que a verdade, no domínio da palavra,

fale. Retomando o discurso de Lacan, em *Télévision*, no qual o referido autor afirma que a verdade não se diz toda, e isto porque faltam palavras. A verdade enquanto *Não-Toda* atinge o Real.

A língua, dessa forma, é uma construção do sujeito, para inscrever sua condição de faltante na cultura, partindo-se do princípio de que a língua é faltante por si só. Toca o Real naquilo que é possível fazer um laço de representação, insistindo em buscar um sentido, produzindo efeitos na vida do sujeito, e sendo, ao mesmo tempo, inatingível.

O efeito de sentido, quando produzido, rompe com o movimento de busca incessante pelos sentidos, impulsionando os analistas, sejam psicanalistas ou analistas do discurso, a atravessarem um percurso na compreensão destes efeitos de sentido provocados pela sua prática, convocando-os a pensar sobre a falta e sobre o sem sentido como oriundos de um mecanismo que não se apreende, apenas a que se tem acesso pelas suas manifestações. Desta forma, as possíveis articulações entre a Psicanálise e a A.D. ocorrem na medida em que a interpretação que se produz articulada a um discurso é manejada e possui um objetivo de revelar, justamente, o que as palavras que compõem o material discursivo acabam não dando conta de revelar.

Como forma de dar continuidade à discussão apresentada até o momento, a seguir serão apresentados os procedimentos que nortearão a análise discursiva proposta nesta tese além da análise do *corpus*. No próximo capítulo, as teorias até o momento enunciadas serão aprofundadas na medida em que sejam possíveis, direcionando mais especificamente as questões apontadas como eixos aos recortes selecionados.

5 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS PARA UMA ANÁLISE DISCURSIVA

A convergência destacada anteriormente, referente ao “efeito de sentido”, mostra o quanto a subjetividade pode ser tocada e, ao mesmo tempo, inatingível em sua completude, visto que o “efeito de sentido” é sempre parcial e articulado à singularidade de um sujeito.

Ao pensar o discurso feminista e sua articulação com o *não-dito* no discurso, revela-se a intenção da autora da presente tese em investigar as manifestações do inconsciente no discurso de mulheres que assumem uma posição diante da sua subjetividade e pretende-se, através da Psicanálise e da A.D., identificar os efeitos de sentido desse inconsciente no discurso feminista.

Em relação a uma análise discursiva, para Orlandi (2010, p. 65) “existe uma passagem fundamental entre a superfície linguística e o objeto discursivo, que, por sua vez, é definido pelo fato de que o *corpus* já recebeu um primeiro tratamento de análise superficial, feito, inicialmente, pelo analista, e já se encontra superficializado”. Este processo de superficialização é, justamente, o que se denomina de materialidade linguística: o como se diz, o quem diz em que circunstâncias, e qual o lugar em que o sujeito se marca devem ser percebidos pelo analista, fornecendo pistas para se compreender o modo como o discurso que se pesquisa se textualiza. Observa-se isso em função de formações imaginárias direcionadas a vários contextos ideológicos, como, por exemplo, de um eleitor universitário, de um candidato a reitor, de um docente, de um movimento social e de suas relações de sentido e de forças, de um lugar de enunciação, através do vestígio que deixam no fio do discurso.

A partir do referido acima, a autora especifica ainda:

Com isto procuramos dar conta do chamado esquecimento número 2 (do domínio da enunciação) e que dá a impressão de que aquilo que é dito só poderia ser dito daquela maneira. Com este primeiro movimento de análise, trabalhamos no sentido de desfazer os efeitos dessa ilusão: construímos a partir de um material bruto um objeto discursivo em que analisamos o que é dito nesse discurso e o que é dito em outros, em outras condições, afetados por diferentes memórias discursivas (ORLANDI, 2010, p. 65).

Tal procedimento revela o modo de funcionamento do discurso, que, para a autora supracitada, possibilita a observação da relação existente entre diferentes superfícies linguísticas face ao mesmo processo discursivo, detectando, dessa forma, a relação do discurso com as formações discursivas.

A concepção de discurso relaciona-se à noção de Pêcheux, retomada por Authier-Revuz (1998, p. 28), que situa o discurso como atravessado pelo inconsciente e articulado ao “sujeito que não é uma entidade homogênea exterior à linguagem, mas o resultado de uma estrutura complexa, efeito da linguagem: sujeito descentrado, dividido, clivado, barrado”; segundo a autora, “de fato pouco irá importar a palavra a ser utilizada para sua definição”.

Retomam-se ainda as noções que embasam a teoria de Pêcheux para definir os conceitos de discurso e de formação discursiva que se referem à heterogeneidade mostrada e à heterogeneidade constitutiva, noções teóricas importantes para a A.D..

Para Authier-Revuz (1998), a heterogeneidade “mostrada no discurso” e a heterogeneidade “constitutiva do discurso” representam duas ordens de realidades diferentes, uma de processos reais de constituição de um discurso e a outra de processos não menos reais de representação. As diversas formas de heterogeneidade apresentadas no corpo do discurso e mostradas pela própria heterogeneidade constitutiva possibilitam as manifestações discursivas do sujeito.

A autora afirma, ainda, que é no corpo do discurso e na identidade do sujeito que as diversas formas de heterogeneidade mostrada se articulam com a heterogeneidade constitutiva, enquanto as formas não marcadas da heterogeneidade mostrada – discurso indireto livre, ironia [...] (de um lado), metáforas, jogos de palavras [...] (de outro lado) – representam, pelo contínuo, a incerteza que caracteriza a referência ao outro. Entretanto, é outra forma de negociação com a heterogeneidade constitutiva, mais arriscada porque joga com a diluição, e com a dissolução do “outro” no “um”, em que este, precisamente aqui, pode ser enfaticamente confirmado, mas também pode se perder.

Quanto à articulação com o discurso, há um nível do sentido a que o sujeito não tem acesso, por ser de dimensão inconsciente. Trata-se do que Pêcheux (1988) denomina “esquecimento número 1”.

Concorda-se em chamar de esquecimento nº 2 ao esquecimento pelo qual todo sujeito-falante “seleciona” no interior da formação discursiva, no sistema de enunciados, formas e sequências que nela se encontram em formação de paráfrase,

tendo a impressão de relativa transparência ao referir-se ao mundo e a si mesmo ao utilizar esse aparato, até porque pode retomar as próprias palavras numa metaenunciação. Por outro lado, apela-se para a noção de “sistema inconsciente” para caracterizar um outro “esquecimento”, o esquecimento nº 1, que dá conta do fato de que o sujeito falante não pode, por definição, encontrar-se no exterior da formação discursiva que o atravessa. Nesse sentido, o esquecimento nº 1 remete a uma “analogia com o recalque inconsciente, definido pela Psicanálise, a esse exterior”, na medida em que – como se viu – esse exterior determina a formação discursiva em questão (PÊCHEUX, 1988, p. 173).

O esquecimento do tipo 2, por ser pré-consciente, tem relação com a dimensão enunciativa do sujeito e com o que Authier-Revuz (1998) denomina heterogeneidade mostrada. Trata-se, nesse caso, do movimento de reformulação do sentido (e do sujeito).

Dessa forma, a metodologia para a análise discursiva do *corpus* selecionado para a elaboração da tese permeará o que foi acima estabelecido como possibilidade de articulação do discurso com o inconsciente psicanalítico, que se encontra, segundo Lacan, entre o Imaginário e o Simbólico, pois está articulado a palavras, mas que também toca o Real, como efeito de sentido produzido por um discurso.

No que se refere à A.D., além das evidências discursivas referentes ao esquecimento nº 1, esquecimento nº 2, e a heterogeneidade mostrada como “vestígios no fio do discurso”, na análise do presente trabalho serão considerados os procedimentos e princípios apontados por Orlandi (2010, p. 77) como método de investigação discursiva, enfocando “a observação dos processos e mecanismos de constituição de sentidos e de sujeitos, lançando mão da paráfrase e da metáfora como elementos que permitem um certo grau de operacionalização dos conceitos”. A autora em destaque trabalha ainda com três etapas no que se refere à análise discursiva, que pode ser pensada a partir do quadro abaixo:

Quadro 1 – Procedimentos para uma análise discursiva

1º. Etapa: Passagem da	Superfície linguística	Texto
	para o	(Discurso)

2º. Etapa: Passagem do	Objeto discursivo	Formação Discursiva
	para o	
3º. Etapa:	Processo Discursivo	Formação Ideológica

Fonte: ORLANDI (2010, p.77)

Segundo a ilustração adaptada pela autora do presente trabalho de tese, o quadro acima, Orlandi (2010, p. 77) orienta que, na primeira etapa de uma análise discursiva, intenciona-se através de uma superfície linguística, o texto, observar a sua discursividade. Em torno deste texto, faz-se incidir uma primeira proposta de análise de “natureza linguística enunciativa” e “se constrói um objeto discursivo enunciativo”. Neste, considera-se o esquecimento número 2. Desta forma, possibilita-se uma desconstrução referente ao enunciado, quebrando a “ilusão de que aquilo que foi dito só poderia sê-lo daquela maneira”. Aqui, nesta fase do trabalho, é essencial colocar em pauta as paráfrases, sinonímia, relação do dizer e não dizer, etc. Nesse processo, destaca a autora, é que o analista é preparado para vislumbrar as formações discursivas que estão “dominando a prática discursiva em análise.” Passa então, através das paráfrases, a relacionar o que foi dito, com o que não foi dito, aparecendo assim a contradição presente no discurso textual.

Na segunda etapa apresentada no quadro 1, a autora que a propõe argumenta que “a partir do objeto discursivo” há o objetivo de identificar e relacionar as formações discursivas distintas que podem ter-se delineado no “jogo de sentidos observado pela análise do processo de significação com a formação ideológica que rege estas relações”. Nesta etapa, cabe ao analista observar o que é chamado pela autora de efeitos metafóricos.

É na terceira etapa que o analista visualiza “a constituição dos processos discursivos responsáveis pelos efeitos de sentidos” produzidos pelo texto, ou seja, a formação ideológica. Quanto ao efeito metafórico, a autora esclarece:

A definição do efeito metafórico permite-nos, pondo em relação discurso e língua, objetivar, na análise, o modo de articulação entre estrutura e acontecimento. O efeito metafórico, nos diz M. Pêcheux (1969), é o fenômeno semântico produzido por uma substituição contextual, lembrando que este deslizamento de sentido entre x e y é constitutivo tanto do sentido designado por x como por y (ORLANDI, 2010, p.78).

Conforme o exposto, o efeito metafórico revela a articulação entre *estrutura* e *acontecimento*, e por ser constitutivo, promove os deslizamentos de sentido; segundo as palavras da autora, “não há língua que não ofereça lugar à interpretação.” (ORLANDI, 2010, p.78).

A *estrutura* refere-se à língua que direciona o discurso, enquanto o *acontecimento*, segundo Teixeira (2005, p.179) é definido por Pêcheux como “o ponto de encontro entre uma atualidade e uma memória.” Para a autora referida é o que denuncia uma proximidade maior entre a A.D. e a Psicanálise, pois implica o “desaparecimento do corte, que funda a história, entre o passado, seu objeto, e o presente, lugar de sua prática”. Comenta ainda a autora que o *acontecimento* é “fundamentalmente uma interrupção e uma emergência na e pela fala”. Dessa maneira, pensar o discurso como *acontecimento* é a possibilidade de promover uma quebra de repetição, conforme propõe a teoria e prática psicanalítica no direcionamento do sintoma inconsciente. Na AD, teoricamente, seria a quebra das paredes da formação discursiva, que é um lugar de repetição, de paráfrase.

Neste sentido, cabe ainda comentar que o deslizamento, como efeito metafórico, como constituinte da língua, e presente em todo processo discursivo, é o lugar da interpretação, da ideologia, da historicidade. Aponta desta forma para um discurso “duplo” e “uno”. Para Orlandi (2010, p. 80), “essa duplicidade faz referir um discurso a um discurso outro para que ele faça sentido; na Psicanálise, isso envolve o inconsciente, na Análise de Discurso, envolve também a ideologia.” Cabe afirmar ainda que, para a autora, essa duplicidade, tomada como equívoco, “é a questão ideológica fundamental, pensando a relação material do discurso à língua e a da ideologia ao inconsciente” (ORLANDI, 2010, p. 81).

A partir da perspectiva de análise do *corpus* apresentada, leva-se em conta a Psicanálise e a A.D. como teorias discursivas que irão embasar os procedimentos adotados. As duas abordagens trabalham com a metáfora, com o equívoco e as contradições discursivas como questões que revelam o inconsciente e a posição subjetiva tomada pelo autor de um texto a ser analisado. Os efeitos metafóricos, os deslizamentos e as contradições revelados pelo *dito* e o *não-dito* no discurso possibilitam pensar sobre a subjetividade e sobre os efeitos de sentido promovidos; sendo assim, a curiosidade em torno da presente tese visa compreender como os discursos se intercalam, se direcionam, se atravessam, mesmo que estejam em pauta o seu avesso, a

contrariedade e os impasses teóricos. Desta forma, seguindo os critérios já apontados neste capítulo, serão revelados a seguir os recortes do texto que serão analisados como forma de propiciar a apresentação do *material linguístico enunciativo* visando à *construção de um material discursivo enunciativo*.

6 O DISCURSO FEMINISTA ATRAVERSADO PELO INCONSCIENTE

O presente capítulo objetiva apresentar os recortes selecionados para a análise discursiva, seguindo os critérios utilizados para a proposta de tese, já apresentadas na introdução e no capítulo anterior. Neste sentido, cabe destacar o caráter discursivo que servirá de apoio para os critérios pensados, que auxiliaram na análise do texto de Beauvoir, que se apresentam atravessados pelo inconsciente, e que denunciam a presença e a ausência da posição feminina, segundo o viés psicanalítico.

Ressalta-se ainda que, para Lacan (1957/1998, p. 496, grifo do autor), “o escrito distingue-se, com efeito, por uma prevalência do *texto*, que por sua vez é composto pela letra, instância que por si só se evidencia em outro registro no que se refere à linguagem falada”. O autor define Letra como o suporte material que o discurso concreto toma emprestado da linguagem. Neste sentido, propõe ainda Lacan que a linguagem não se confunda com as “diversas funções somáticas e psíquicas” existentes no sujeito falante, pelo fato de que, “por sua estrutura, a linguagem preexiste à entrada de cada sujeito no momento de seu desenvolvimento mental”. (LACAN, 1957/1998, p. 498).

Assim, a letra representa uma tentativa de tocar o real da língua, o que produz efeitos de sentido diferenciados ao sujeito falante, incluindo-se aí os efeitos discursivos. Nesta perspectiva, este trabalho é uma possibilidade de aproximar a proposta escrita pela autora sobre a percepção do outro, da identificação, e do Outro da linguagem que atravessa a cultura, existente em seu discurso, em sua obra, através da escrita de seu texto.

Os recortes selecionados para a presente análise tiveram como critérios norteadores os vestígios no discurso de Beauvoir que apontam para o equívoco, para a contradição discursiva, para a repetição, e para o efeito metafórico, que revelam uma manifestação inconsciente. Nesta heterogeneidade mostrada, conforme configura a A.D., o indício selecionado como mais significativo refere-se à concepção de imaginário na teoria estabelecida por Beauvoir que atravessa a teoria social e de gênero, e sua (não) articulação com o conceito psicanalítico de imaginário, apontado pela autora como teoria análoga. Estas concepções possuem especificidades importantes, pois

configuram perspectivas teóricas divergentes. Como Beauvoir não menciona isto em seu texto, configuram-se o *não-dito* e a *duplicidade* textual. Nesta perspectiva, o agrupamento dos recortes teve ainda como critério a análise textual proposta por Orlandi (2010), que aponta a duplicidade discursiva, caracterizada pelo deslize referente à argumentação textual, as formações discursivas e ideológicas que constituem a estrutura de texto, presentes no *corpus*, além da contradição argumentativa, que aponta, segundo a A.D., para a posição-sujeito assumida pelo autor, revelando o inconsciente através do esquecimento número 1 e do esquecimento número 2.

A partir do exposto, foram selecionados os recortes do *corpus* e articulados para análise em seções da seguinte forma:

1. A concepção de imaginário na Psicanálise e na teoria de Beauvoir: (*im*) possibilidades teóricas;
2. O discurso feminista em Beauvoir e o sentido de *plenitude* apresentado como precursor da noção de diferença sexual;
3. A “Castração” na psicanálise e a “Igualdade” no discurso feminista como organizadores do feminino: uma questão imaginária?
4. Contradições discursivas: o paradoxo do feminino presente no discurso feminista de Beauvoir.

O agrupamento acima objetiva articular a discussão proposta neste trabalho de tese, resgatando-se no decorrer da análise a concepção de feminino para a Psicanálise freudiana e lacaniana, e a concepção de feminino presente no discurso feminista como uma possibilidade de *desconstruir o material linguístico-enunciativo*, para que se possibilite *a construção de um material discursivo-enunciativo*, conforme propõe a A.D.

Cabe retomar os objetivos propostos no início deste trabalho, que se referem à possibilidade de investigar o que se revela no discurso feminista tão disseminado na cultura e reproduzido pelas mulheres, que reflete a posição da mulher contemporânea. Neste sentido, promove-se uma busca no discurso feminista em sua relação com o que se denomina feminino na acepção psicanalítica. Através dessa articulação, propõe-se ainda identificar os indícios do efeito da castração no feminino, através das manifestações discursivas, partindo-se da premissa de que esta é uma condição inconsciente que se mostra na linguagem, e que, portanto, compõe uma ideologia

evidenciada como uma posição subjetiva constituída pela diferença. Diante desta proposta, busca-se provocar uma reflexão sobre como as mulheres estão inseridas no discurso feminista e no discurso inconsciente oriundo da Psicanálise, buscando, através da A.D., investigar as articulações textuais que apontam para o deslize, para o equívoco e para as contradições.

6.1 A CONCEPÇÃO DE IMAGINÁRIO NA PSICANÁLISE E NA TEORIA DE BEAUVOIR: (IM) POSSIBILIDADES TEÓRICAS

A partir do critério norteador descrito acima, propõe-se inicialmente a apresentação dos recortes referente à concepção de imaginário na teoria filosófica e na teoria psicanalítica, apresentados por Beauvoir. A concepção de imaginário mostra-se presente desde o início da obra *O Segundo Sexo*, já nos parágrafos iniciais do Capítulo 1, intitulado *Infância*, que inicia da seguinte maneira:

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um *Outro*. Enquanto existe para si, a criança não pode apreender-se como sexualmente diferenciada. Entre meninas e meninos, o corpo é, primeiramente, a irradiação de uma subjetividade, o instrumento que efetua a compreensão do mundo; é através dos olhos, das mãos e não das partes sexuais que apreendem o universo (BEAUVOIR, 1980, p. 9)

No recorte apresentado acima, a autora afirma que ser mulher não está atrelado ao fator “biológico”, muito menos ao “psicológico e ao econômico”. O que define a mulher e o feminino, tomado pela autora como sinônimos, refere-se ao “conjunto da civilização que qualifica a mulher e o feminino como um produto intermediário entre o macho e o castrado.” A articulação proposta se remete às concepções apresentadas em sua obra referentes à crítica de Beauvoir sobre o olhar freudiano quanto à constituição do feminino interpretada pela autora supracitada. O biológico, o psicológico e o econômico referem-se aos termos utilizados por Freud, segundo Beauvoir, para pensar a constituição feminina. Cabe inferir e esclarecer, como

já apontado no início deste trabalho, que para a Psicanálise, o feminino não está ligado ao biológico, mas sim a um destino pulsional que marca uma posição subjetiva. Neste sentido, há, sim, uma aposta de Freud na constituição de uma economia psíquica. Além disto, o feminino se diferencia da concepção da mulher e da histérica, pois são possibilidades subjetivas diferentes na perspectiva psicanalítica, o que revela que o biológico não determina o feminino na referida abordagem.

Ainda no que diz respeito ao recorte em análise, para Beauvoir, “somente a mediação com o *outro* pode construir um indivíduo “como um *Outro*”. O corpo é um instrumento de mediação da criança com o mundo, com o universo e, portanto, a sua construção, ou seja, a construção de um indivíduo.” Evidencia-se, ainda, no fragmento textual descrito, que o social constitui a concepção de gênero referente à condição feminina ou masculina conforme a articulação da autora.

Neste sentido, cabe ressaltar os elementos referentes à construção teórica do imaginário presente na inferência da autora supracitada, pois há divergências teóricas importantes na perspectiva social de Beauvoir e na perspectiva psicanalítica. A autora revela interesse pela Psicanálise e utiliza conceitos da área, com o propósito de aprofundar a teoria social de gênero referente à construção da identidade, e ao mesmo tempo promover uma discussão entre estes dois campos discursivos, mas cabe argumentar o quanto estes campos discursivos são divergentes em vários aspectos teóricos.

A autora faz ainda referência aos conceitos *pequeno outro* e *grande Outro*, concepções que são especificadas pela Psicanálise de forma inversa à apresentada pela autora. Para a Psicanálise, o *pequeno outro* é uma representação lacaniana para a identificação com as referências maternas e paternas, que medeiam a constituição do [eu]⁹ a partir do *Estádio de Espelho*. Já o *grande Outro* se refere à concepção simbólica do sujeito, representada pela linguagem e pela cultura, e, portanto ultrapassa a relação objeto primária (figuras parentais). Percebe-se então, neste momento, uma inversão de sentido em relação à perspectiva psicanalítica, revelando uma duplicidade apontada pelo deslize, pelo equívoco.

Na obra em análise, referente ainda ao imaginário, Beauvoir destaca pela paráfrase o conceito de Lacan sobre o *Estádio do Espelho*, relacionando a esta teoria a

⁹ O *eu* está entre colchetes para designar a diferença entre o *Je* e o *Moi* na língua francesa. Segundo Vanier (2005), na teoria lacaniana, ambos designam o eu embora o *Je* refira-se a sua articulação com o inconsciente, e o *Moi*, com o eu da consciência. O destaque entre colchetes é válido para a língua portuguesa referente ao uso do *Je*.

possibilidade de construção do indivíduo através do *Outro*, atribuindo à teoria lacaniana uma construção da identidade social. Esta articulação proposta por Beauvoir revela uma junção de conceitos divergentes com respeito à identidade como um conceito lacaniano e à identidade no sentido filosófico e social, que possuem suas especificidades, marcando mais uma vez o efeito da duplicidade discursiva.

A autora destaca:

Em todo caso, é no momento em que ela se consuma (separação do corpo materno) – lá pela idade de seis meses mais ou menos – que a criança começa a manifestar em suas mímicas, que se tornam mais tarde verdadeiras exibições, o desejo de seduzir a outrem. Por certo, esta atitude não é definida por uma escolha refletida; mas não é preciso pensar uma situação para existí-la. De maneira imediata a criança de peito vive o drama original de todo existente, que é o drama de sua relação com o Outro. É na angústia que o homem sente seu abandono. Fugindo a sua liberdade, a sua subjetividade, ele gostaria de perder-se no seio do Todo: aí se encontra seus devaneios cósmicos e panteísticos, de seu desejo de esquecimento, de sono, de êxtase, de morte (BEAUVOIR, 1980, p.10).

Na passagem acima, Beauvoir extrai do conceito lacaniano referente ao *Estádio de Espelho* uma perspectiva teórica que de fato não é defendida pelo autor. Para Lacan (1936/1998), no *Estágio do Espelho* se trata de uma elaboração teórica referente à constituição do *eu* como precursor de um processo de identificação, que para a teoria psicanalítica refere-se à possibilidade de um sujeito advir, através da inserção no campo simbólico, a partir de uma constituição imaginária. Lacan refere-se, neste conceito, à constituição do eu, que promove o advento de um sujeito do inconsciente, mediado pelo social e pela cultura. O *outro*, ou ainda, *o pequeno outro*, para Lacan, é um mediador na constituição deste processo.

Nesses fragmentos, a heterogeneidade mostrada no texto revela uma duplicidade, pois dirige *o seu discurso a um outro discurso*: o discurso de Beauvoir ao discurso da Psicanálise, configurando o *esquecimento número 2*, apontado pela teoria da A.D.. Desta forma, em seu texto livre, a presença da ironia, dos jogos de palavras no material enunciativo, revela sua tentativa de promover um efeito de sentido, não condizente com a Psicanálise, mas remetendo a sua percepção sobre a formação de uma identidade. Ressalta-se que essas características são apontadas durante toda sua obra, implicando claramente as manifestações discursivas alicerçadas no dito – mostrado, e no não-dito – implícito. Cabe argumentar ainda que está no *não-dito*, em seu material discursivo enunciativo, a questão de Lacan ser psicanalista. Assim, inicia seu texto rechaçando a Psicanálise como forma de pensar o feminino, mas utiliza um psicanalista

freudiano para ilustrar seu discurso. Neste sentido, pela contradição implícita, se revela o *esquecimento número 1*.

Quanto à teoria lacaniana, torna-se essencial estabelecer alguns esclarecimentos para continuidade desta análise, já que se propõe compreender os equívocos sobrepostos embutidos no discurso feminista como um efeito de sentido produzido pelo material discursivo, e conseqüentemente a “duplicidade” apresentada pela produção textual de Beauvoir.

Quanto ao *Estádio do Espelho*, teoria pensada por Lacan (1936/1998) em seu texto *O estágio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica*, publicado na obra *Escritos*, destaca-se:

Basta compreender o estágio do espelho como uma identificação, no sentido pleno que a análise atribui a este termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem – cuja predestinação para esse efeito de fase é suficientemente indicada pelo uso, na teoria pelo antigo termo *imago* (LACAN, 1936/1998, p. 97).

Esta transformação produzida no sujeito, segundo o próprio autor, é designada ainda como uma “assunção jubilatória de sua imagem especular”. Cabe esclarecer que a teoria lançada por Lacan referente à *identificação*, na citação destacada, é divergente da proposta filosófica e social de gênero proposta no conceito de *identidade* pensada por Beauvoir no fragmento de análise em questão. Como forma de ilustrar esta diferenciação, Lacan propõe um seminário entre 1961 e 1962, o *Seminário 9*, intitulado *A Identificação*, específico sobre a temática, onde aponta a importância de estabelecer uma distinção referente aos conceitos. Neste seminário, Lacan propõe que a construção da identidade está atrelada a uma perspectiva filosófica divergente da proposta psicanalítica.

Para Lacan (1961/2003), a noção substantivada do termo ‘identidade’ vem do termo originário do latim *idem*. Este *em* é apontado pelo autor como uma perspectiva primária de duplicação do eu – (*moi*) – inserido no sentido de toda identidade, na operação que se pode designar como duplicação de mim mesmo, remarcado pelo autor através da expressão francesa *moi-même*. Esta articulação assinalada pelo autor relaciona-se à concepção de *self*, termo apresentado na língua inglesa e na alemã como designação de identidade. Neste sentido, pensar o *eu* na filosofia, desde Descartes, significa atrelar o *eu* a “uma existência, a um ser”. Para Lacan (1961/2003), a famosa frase “Penso, logo sou” de Descartes é tanto no *Discurso* quanto nas *Meditações* mais

fluente, mais deslizante. Para a Psicanálise, trata-se de entender outra concepção. Esta concepção é apontada ainda por Lacan (2003, p. 20) como os “efeitos da identificação”. Assim, para o autor “nada suporta a ideia tradicional filosófica de um sujeito, a não ser a existência do significante e de seus efeitos”.

Ainda com relação à constituição do *eu*, como instância psíquica que introduz a existência de um sujeito do inconsciente, cabe destacar ainda a seguinte passagem do texto já comentado referente ao estágio do espelho:

A assunção jubilatória de sua imagem especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote do homem neste estágio de *infans* parecer-nos-á, pois manifestar, numa situação exemplar a matriz simbólica em que o [eu] se precipita numa forma primordial antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito (LACAN, 1936/1998, p. 98).

Nesta passagem, o autor esclarece que a assunção jubilatória refere-se ao momento em que ocorre uma precipitação do *eu* em uma forma ainda primitiva, mas essencial para que o sujeito possa advir. Nesse processo ele passa a ser introduzido no simbólico, e passa então a possibilitar a construção de uma identificação com o outro. Aqui se evidencia a lógica inconsciente e, portanto, singular da constituição do *eu*. O [eu], como já esclarecido anteriormente, é marcado pelo autor com o uso do colchete, que designa o *eu* na esfera do inconsciente. Cabe lembrar que este [eu] refere-se ao *Je*, pronome francês que designa a primeira pessoa do singular na língua francesa.

Retomando o fragmento exposto no início desta análise, na teoria de Beauvoir é tomado o termo ‘identificação’ como uma construção da identidade, construída pela filosofia e pela sociologia. Em continuidade, Beauvoir acrescenta que:

parece que é a partir do momento em que percebe sua imagem no espelho – momento que coincide com o da desmama – que ela começa a afirmar sua *identidade*: seu eu confunde-se a tal ponto com essa imagem que só se forma alienando-se. Desempenhe ou não o espelho propriamente dito um papel mais ou menos considerável, o certo é que a criança começa, por volta de seis meses, a compreender as mímicas dos pais e a se apreender sob o olhar deles como um objeto. Ela já é um sujeito autônomo que se transcende para o mundo, mas é somente sob a figura alienada que ela encontra a si mesma (BEAUVOIR, 1980, p.11, grifo nosso).

Cabe ainda destacar que em nota de rodapé a autora esclarece: “Esta teoria é proposta pelo Dr. Lacan nos *complexes familiaux dans la formation de l’individu...*” (BEAUVOIR, 1980, p.11) .

Quanto ao destaque de Beauvoir, Lacan propõe que o ponto importante referente a esta teoria, pensada pelo viés psicanalítico destinado à constituição do [eu], refere-se ao fato de que “a instância do [eu] situa-se desde antes de sua determinação social”(LACAN, 1998, p.99). O autor estabelece ainda a relação de sua teoria com a subjetividade pensada pela Psicanálise como uma formação única, e portando inédita de cada sujeito, afastando aí qualquer possibilidade de compreensão ou ainda de associação à teoria filosófica. Ao estabelecer este contraponto, no sentido de esclarecer este processo como anterior e, portanto, dissociado do contexto social, embora a linguagem preexistia ao sujeito, esta só será introjetada no momento em que o imaginário possibilite esta articulação. Destaca-se o conceito de imaginário proposto por Lacan como forma de compreender a estrutura simbólica, e de constituição do *eu* como forma de distinguir a concepção psicanalítica da concepção filosófica e social, descrita por Beauvoir, por ser um conceito crucial para compreensão da proposta desta tese. Intenciona-se, ainda, explicitar as contradições e os equívocos através da heterogeneidade mostrada no discurso da autora em análise.

No *Seminário 2*, Lacan (1954/2009, p. 101), no capítulo intitulado *A tópica do Imaginário*, esclarece que “sem os três sistemas de referência: o imaginário, o simbólico e o real, não é possível compreender a técnica e a experiência freudiana”.

Como forma de aprofundar a concepção de imaginário, Lacan (1954/2009, p. 103) remonta ao Estádio do Espelho e à óptica para fundamentar sua proposta. Neste sentido, argumenta:

As imagens ópticas apresentam diversidades singulares – algumas são puramente subjetivas, são as que se chamam virtuais, enquanto outras são reais, a saber, sob certos prismas, se comportam como objetos e podem ser tomadas como tais. Muito mais singular ainda – esses objetos que as imagens reais são, podemos dar as suas imagens virtuais. Nesse caso, o objeto que é a imagem real toma, e devidamente, o nome de objeto virtual (LACAN, 1954/2009, p.105).

Para ilustrar a concepção exposta, o autor remonta à ideia de que é pela percepção que o registro de imagens se inscreve na vida psíquica, e que ao mesmo tempo em que estas imagens se inscrevem, se registram, promovem uma singularidade, de caráter virtual e único. A singularidade atribuída a cada objeto introjetado confere o lugar subjetivo que essas imagens organizam no campo psíquico.

Em continuação à citação acima, segundo Lacan, “para que haja uma óptica, é preciso que, a todo ponto dado no espaço real, corresponda um ponto e só um num

outro espaço, que é o espaço imaginário. É a hipótese estrutural fundamental” (LACAN, 2009, p.106).

Neste sentido, Lacan argumenta que é neste espaço imaginário que também está entre o espaço designado pela realidade, que estas duas concepções se confundem – imaginário e real (em seu sentido filosófico). Mesmo atribuindo esta possível confusão, isso não impede que devam ser pensados como lugares diferentes.

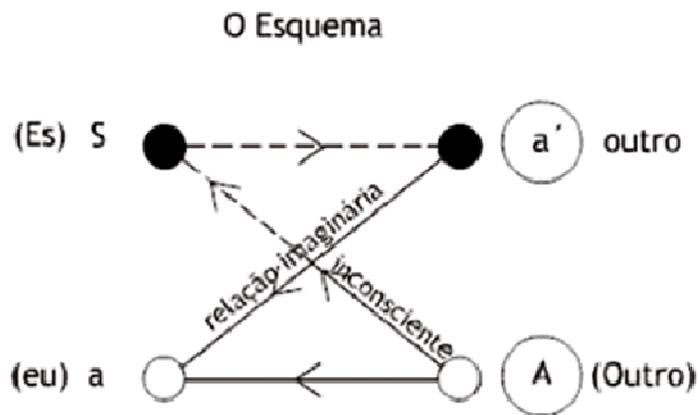
Ainda quanto à concepção imaginária mediada pela óptica, Lacan aponta:

Vocês sabem que o processo da sua maturação fisiológica permite ao sujeito, num dado momento da sua história, integrar efetivamente suas funções motoras, e aceder a um domínio real do seu corpo. Só que, é antes desse momento, embora de maneira correlativa, que o sujeito toma consciência do seu corpo como totalidade. É sobre isso que insisto na minha teoria do estádio do espelho – a só vista da forma total do corpo humano dá ao sujeito um domínio imaginário do seu corpo, prematuro em relação ao domínio real. Essa formação é destacada do processo mesmo da maturação e não se confunde com ele. O sujeito antecipa-se ao acabamento do domínio psicológico, e essa antecipação dará seu estilo a todo exercício posterior do domínio motor efetivo (LACAN, 1954/2009, p.109).

Nesta concepção imaginária, o reflexo aparece como algo que é visto e que se concebe como outro corpo que não é o próprio sujeito, e por esta via estrutura-se a fantasia. Esta, por sua vez, marca o lugar do sujeito do inconsciente, que é demarcado pela introjeção do simbólico que é caracterizada pela lógica da palavra, conforme designado por Lacan em toda a sua obra.

Neste mesmo trabalho de Lacan se estabelece este contraponto, no sentido de esclarecer esse processo como anterior e, portanto, dissociado do contexto social; embora a linguagem preexista ao sujeito, esta só será introjetada no momento em que o imaginário possibilite esta articulação. Afirma ainda que o social não seja negado como promovedor da instância do *eu*, mas balizará o *eu* em um processo secundário, demarcando o processo de identificação com os elementos do social e da cultura, a partir da imagem, e possibilitando a entrada do simbólico. Para melhor compreensão desta questão, Lacan irá propor o que designou como esquema L. Nesse esquema, como forma de ressaltar a entrada do simbólico e a emergência do [eu] como instância psíquica inconsciente, Lacan propõe uma perspectiva singular na relação do imaginário com o simbólico.

Figura 5 – Esquema L



Fonte: Lacan, (1956, p. 58).

Segundo Vanier (2005, p. 55),

[...] na primeira apresentação do esquema L, Lacan chama o sujeito de S por causa da homofonia com o *Es* alemão, isto é, o *Isso*, instância freudiana. Nas retomadas posteriores do esquema, esse S que representa o sujeito será marcado por uma barra, em testemunho de sua divisão. Essa divisão deve ser entendida em vários níveis: por um lado, como Lacan comenta a partir da apresentação desse esquema, o sujeito não é *total*, ou seja, é dividido em sua constituição.

Cabe ainda comentar que, para o autor, o esquema apresentado na figura 5 revela que não há sujeito sem *Outro*, pois é a partir desse *Outro* que o sujeito se funda. O sujeito é dividido, pois se diferencia do *Eu*. Desta forma é incluída a barra na representação S, resultando em \mathcal{S} , que situa a divisão entre consciente e inconsciente, marcando assim a divisão do sujeito, indicando que ele é o sujeito do significante.

A relação imaginária indicada no esquema está representada pela relação do eixo a - a'. O presente esquema revela ainda que não há relação possível com o *Outro* sem passar por este eixo. Desta forma, o imaginário é uma “via de passagem obrigatória. Não há relação simbólica isenta de qualquer dimensão imaginária” (VANIER, 2005, p. 56).

O autor acima difere, ainda, a proposta lacaniana referente à constituição simbólica da proposta de Sartre, que irá direcionar o olhar de Beauvoir sobre as mulheres e sobre a sua construção teórica referente ao feminino:

Lacan é um homem de sua época, e responde também ao debate daqueles anos a respeito da relação entre os sujeitos. Será esta possível ou a relação de um sujeito com o outro é de pura objetivação, por exemplo, via olhar, como se observa em Sartre? Para Lacan há – nesse momento de seu percurso – uma relação intersubjetiva. É o que ele sustentará na teoria do *cogito* cartesiano (VANIER, 2005, p.57).

No que se refere ao sujeito cartesiano, como pontua Vanier (2005), Lacan encontra em Descartes a noção de *sujeito da ciência*, relacionando a Psicanálise a esta possível operação; segundo Hegel, “a operação fundamental do método cartesiano é a dúvida, onde o espírito deve duvidar para encontrar a certeza, segundo o *cogito: Penso, logo sou.*” Neste sentido, Vanier constata que, para Lacan, o *cogito* se liga à descoberta freudiana referente à existência de um inconsciente.

Resgatando o esquema em discussão, cabe acrescentar que a lógica prevaiente se refere à lógica já apresentada referente ao *Estádio do Espelho*, pela qual, ainda segundo Vanier (2005, p. 60, grifo do autor):

[...] a mãe primordial está no lugar de A, carregando o sujeito S diante do espelho. O sujeito se vê como um outro *total* nesse espelho, totalidade a ser distinguida da fragmentação que lhe era antes imposta nas modalidades de seu laço com o *Outro*. Mas esse outro que o sujeito vê no espelho, não é ele mesmo – está separado dele. O sujeito se volta então para a mãe que está num dos lugares da relação imaginária.

Destaca o autor que o *Estádio do Espelho* funciona como uma procura do *infans* ao que pode ser visto na mãe, e neste lugar materno, ele busca o Grande I – o *traço unário*, que servirá de matriz para a constituição do *Ideal de Eu*. É neste momento que a relação com o social denuncia o que o sujeito é. Permite-se então, a partir deste *traço unário*, assumir uma imagem voltando-se para o espelho. O resultado destas imagens será o *Eu*, enquanto instância imaginária. Assim, a imagem se registra pela dimensão do ideal, e aparece *perfeita*, possibilitando uma identificação com este outro, no que se refere à constituição de sua subjetividade.

Esta identificação, como já articulado no presente trabalho, difere da identidade, marcada pela construção de um *Eu* – processo consciente. Na identificação, o processo é de constituição de um [eu], o que marca um processo inconsciente que se mostra.

O esclarecimento teórico proposto teve como objetivo demarcar o quanto, no discurso de Beauvoir, a perspectiva teórica quanto ao imaginário diverge da proposta psicanalítica pelo fato de se referir, na Psicanálise, a uma construção teórica alicerçada

pelo inconsciente e pela divisão psíquica que instaura o [eu] em seu aspecto subjetivo. Como já destacado, este fio discursivo marca a insistência da autora em demarcar a Psicanálise como uma teoria que pensa a construção social, e não a constituição subjetiva. Assim, esta duplicidade discursiva acompanha toda a obra de Beauvoir, o que marca a repetição, o equívoco e o deslize discursivo apresentado em sua argumentação textual, como já demonstrado.

Outras passagens foram destacadas que demarcam as mesmas questões discursivas apontadas referentes ao esquecimento número 1 e número 2. Como forma de dar continuidade à discussão apresentada no presente capítulo, a seguir, seguindo as questões balizadoras deste trabalho, será discutido o segundo critério norteador com o objetivo de aprofundar o que foi proposto por Beauvoir referente à relação imaginária e à construção da identidade, direcionando para a construção do feminino como resultado deste processo. Desta forma, serão expostos os fragmentos e as possíveis articulações teóricas referentes a esta argumentação da autora.

6.2 O DISCURSO FEMINISTA EM BEAUVOIR E O SENTIDO DE PLENITUDE APRESENTADO COMO PRECURSOR DA NOÇÃO DE DIFERENÇA SEXUAL

Como já articulado anteriormente, sobre a obra em análise, a autora propõe pensar o feminino como uma particularidade de todas as mulheres, que, assim como os homens, possuem algo de essencial, marcante, e universal em sua identidade. Neste sentido, Beauvoir defende que o sentimento de plenitude, comum a todas as crianças, e principalmente aos bebês, em virtude de estarem sempre acompanhadas do colo materno e dos carinhos da mãe, marcam a essência da vida e uma sensação própria infantil, que não se marca pela diferença do olhar do outro, seja ele permeado pela diferença sexual ou social. Para a autora em análise, o sentimento de igualdade direcionado pela mãe ao menino e à menina revela a existência de uma experiência infantil não cerceada na diferença, mas na igualdade diante do outro, promovendo na criança a sensação de liberdade e plenitude que promove o crescimento e o não engessamento dos padrões sociais e sexuais impregnados na cultura.

Neste sentido, os fragmentos a serem analisados neste subcapítulo referem-se ao exposto acima, em contraponto à teoria psicanalítica, utilizada pela própria autora como forma de confrontar a lógica proposta por Freud. Cabe ainda acrescentar que o sentimento de igualdade e plenitude apontado por Beauvoir em sua obra não é pensado pela Psicanálise da mesma forma, pois a alienação à mãe, e ao corpo materno, inaugura a relação mãe-bebê na teoria psicanalítica, não abarcando o destacado na obra de Beauvoir.

Para a autora em análise, a plenitude feminina é a única saída possível para as mulheres para que não permaneçam submetidas à ditadura social masculina. Neste sentido, a introjeção, por parte da criança, referente à diferença sexual proposta por Freud é apresentada por Beauvoir como uma teoria que não retrata a realidade vivenciada, e que, portanto, não contribui para a compreensão das mulheres e, conseqüentemente, do feminino.

Beauvoir (1980, p.10) assevera que:

O drama do nascimento, o da desmama desenvolvem-se da mesma maneira para as crianças dos dois sexos; têm elas os mesmos interesses, os mesmos prazeres; a sucção é, inicialmente, a fonte de suas sensações mais agradáveis; passam depois por uma fase anal em que tiram das funções excretórias, que lhe são comuns, as maiores satisfações; seu desenvolvimento genital é análogo; exploram o corpo com a mesma curiosidade e a mesma diferença; do clitóris e do pênis tiram o mesmo prazer incerto; na medida em que já se objetiva sua sensibilidade, voltam-se para a mãe: é a carne feminina, suave, lisa elástica que suscita desejos sexuais e estes desejos são preensivos; é de uma maneira agressiva que a menina, como o menino, beija a mãe acaricia-a, apalpa-a; têm o mesmo ciúme se nasce outra criança; manifestando-o da mesma maneira: cólera, emburramento, distúrbios urinários; recorrem aos mesmos ardis para captar o amor dos adultos.

Em continuidade à citação acima, a autora afirma que até a idade de doze anos “a menina é tão robusta quanto os irmãos e manifesta as mesmas capacidades intelectuais; não há terreno em que lhe seja proibido rivalizar com eles”. A menina já se apresenta sexualmente definida, bem antes da puberdade, já na primeira infância (BEAUVOIR, 1980, p.10).

Destaca ainda que a menina não se define sexualmente pelos “instintos” ou destinos pulsionais articulados à maternidade ou ainda à passividade, mas à presença de um outro que a direciona a este destino. Ainda para Beauvoir (1980, p. 10), “não é porque misteriosos instintos a destinem imediatamente à passividade, ao coquetismo, à

maternidade: é porque a intervenção de outrem na vida da criança é quase original e desde seus primeiros anos sua vocação lhe é imperiosamente insuflada”.

O enlace com o outro, desde a sua constituição, é então pensado por Beauvoir como algo construído que é calcado por um imaginário, em seu sentido filosófico, em que a definição assumida por parte da criança diante do social é determinada pelo adulto, e que, portanto, não se trata de uma constituição atravessada pelo psiquismo, ou ainda pelo inconsciente, mas por uma premissa de diferença social enraizada no discurso dos pais. A autora argumenta que “quando cresce, a criança luta de duas maneiras contra o abandono original. Tenta negar a separação: aconchegando-se nos braços da mãe, procura seu calor vivo, reclama suas carícias. Tenta fazer-se justificar pelo sufrágio de outrem”. Os adultos possuem o poder de conferir o ser à criança, destinando assim sua existência (BEAUVOIR, 1980, p.11).

É a diferença de tratamento dos pais direcionado para a criança que marca a diferença sobre a passividade e a atividade, e, desta forma, a autora objetiva fazer um contraponto com a Psicanálise, demarcando que as características psíquicas pensadas por Freud, através da diferenciação sexual, ou seja, da percepção infantil sobre a diferença entre os corpos que resultam para a criança na tomada de uma posição referente à castração, não condizem com a experiência infantil. Para Freud, torna-se essencial a noção da diferença sexual, para compreender as identificações e a constituição do sujeito, como já discutidos nos capítulos anteriores deste trabalho.

Para Beauvoir, o desejo pela mãe, pelo colo materno, é que promove a sedução infantil direcionada à figura da mãe, e que ao mesmo tempo mantém a criança em uma condição de igualdade, ou seja, a diferença entre os corpos não revela a diferença diante do outro castrado, que é representado pela mãe na teoria freudiana.

Quando a sedução alcança êxito, o sentimento de justificação encontra uma confirmação carnal nos beijos e carícias recebidos: é uma mesma passividade feliz que a criança conhece no colo da mãe e sob seu olhar benevolente. Não há durante os três ou quatro primeiros anos, diferença entre a atitude das meninas e a dos meninos; tentam todos perpetuar o estado feliz que precedeu a desmama; neles como nelas deparamos com condutas de sedução e de parada: eles desejam tanto quanto elas agradar, provocar sorrisos e ser admirados (BEAUVOIR, 1980, p. 11).

A autora argumenta ainda que “é por isso que tantas crianças têm medo de crescer; desesperam-se quando os pais deixam de sentá-las nos joelhos, de aceitá-las na cama: através da frustração física sentem dia a dia mais cruelmente o abandono de que o

ser humano nunca toma consciência senão com angústia” (BEAUVOIR, 1980, p.12). Cabe resgatar a teoria psicanalítica sobre a diferenciação sexual pensada por Freud e Lacan como fatores que constituem o sujeito e sua posição subjetiva, esclarecendo a argumentação proposta pela obra em análise, evidenciando a duplicidade discursiva, além dos deslizes presentes no material discursivo de Beauvoir.

Sobre a diferença sexual, Lacan (1971/2012, p.15) no *Seminário 19*, assim como estabelecido por Freud, também irá respaldar a importância que possui o corpo como palco especular da diferença sexual. Argumenta que a diferença sexual é perfeitamente notável já na primeira idade entre um menino e uma menina. Esta diferença, que se impõe como inata, é com efeito natural, e “responde ao que há de real na espécie denominada *homo sapiens*”. Afirma o autor que “os sexos parecem se dividir em dois números aproximadamente iguais; suficientemente cedo, mais cedo que esperamos, estes indivíduos se distinguem, isto é certo”. Argumenta ainda que esta constatação infantil não faz parte de uma lógica, pois a criança, diante desta constatação, não se reconhece como ser falante, e rejeita esta distinção por todos os tipos de identificação correntes na Psicanálise. A importância está na distinção, e que esta, por sua vez, seja uma consequência de uma distinção externa, realizada inicialmente pelo tratamento parental, e implicando, ainda, que sejam distinguidos primeiramente pelo outro na esfera sexual para que possam “se distinguir *um do outro*”.

Neste sentido, a Psicanálise não nega a importância do social apresentado pelos pais para inaugurar a diferença do corpo de um outro (menino e menina), mas toma esta experiência como precursora, que está presente e ao mesmo tempo ausente nesse percurso, pois a grande questão está na organização particular que cada criança irá desempenhar diante desse impasse apresentado pelas figuras parentais.

Dessa forma, a distinção apontada por Freud e retomada por Lacan imprime na teoria psicanalítica questões sobre a constatação da diferença sexual que atravessam a percepção da existência, de que há uma diferença entre os corpos, essencial para que ocorra uma distinção do outro. E essa percepção é importante para o psiquismo, para a constituição da imagem do outro como diferente, e para a construção do recurso simbólico.

Para Lacan (1956/2002), no Complexo de Édipo, em que a teoria freudiana, com a constatação da diferença sexual, atinge seu ápice, há um aprofundamento na dialética do imaginário e do simbólico.

A propósito do complexo de Édipo, as boas vontades não faltaram para sublinhar analogias e simetrias no caminho que têm de seguir o menino e a menina – e o próprio Freud indicou muitos dos traços comuns. Entretanto, jamais cessou de insistir na dissimetria essencial do Édipo num e noutro sexo. A que se prende essa dissimetria? À relação de amor primário com a mãe, vocês me dirão, mas Freud estava longe de estar aí na época em que começava a ordenar os fatos que constatava na experiência. Ele evoca, entre outros, o elemento anatômico, que faz com que para a mulher os dois sexos sejam idênticos. Mas está aí bem esquematicamente a razão da dissimetria? (LACAN, 1956/2002, p. 201).

Ainda para Lacan (1956/2002, p. 201):

O que caracteriza a dissimetria freudiana refere-se ao fato de não haver, propriamente, simbolização do sexo da mulher como tal. Sendo assim, a simbolização não é a mesma, não tem a mesma fonte, não tem o mesmo modo de acesso que a simbolização do homem. E isso, porque o imaginário fornece apenas uma ausência, ali onde alhures há um símbolo muito prevalente.

Em continuidade à referência acima, o autor situa ainda esta constatação da diferença como uma prevalência da *Gestalt* fálica que, na realização do complexo edípico, força a mulher a tomar emprestado um desvio através da identificação com o pai, e, portanto, a seguir durante um tempo os mesmos caminhos que o menino. Assim, o acesso da mulher ao complexo edípico e a sua identificação imaginária se faz passando pelo pai, exatamente como no menino, em virtude da prevalência da forma imaginária do falo, mas na medida em que esta é ela própria tomada como o elemento simbólico central do Édipo.

Se, tanto para a menina como para o menino, o complexo de castração assume um valor-pivô na realização do Édipo, é muito precisamente em função do pai, porque o falo é um símbolo do qual não há correspondente, equivalente. É de uma dissimetria no significante que se trata. Essa dissimetria significante determina as vias por onde passará o complexo de Édipo. As duas “vias os fazem passar na mesma vereda – a vereda da castração” (LACAN, 1956/2002, p. 201).

Importante situar que, segundo o autor acima citado, desde Freud a experiência do Édipo atesta a predominância do significante nas vias de acesso da realização subjetiva, sendo assim constituída pela via simbólica. Neste sentido, Lacan constata:

Os estudos pormenorizados que Freud faz sobre esse assunto são densíssimos. Nomearei alguns deles – *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos*, *Sexualidade feminina*, *A dissolução do complexo de Édipo*. O que eles fazem aparecer? – senão isto: que a razão da

dissimetria se situa essencialmente ao nível simbólico, que ela depende do significante (Lacan, 1956/2002, p.201).

Fica evidenciado o quanto Freud e Lacan situam como importante a construção da distinção do corpo como o alicerce para a construção psíquica, sendo ainda esta distinção designada pelos autores como conceito crucial na constituição da masculinidade e da feminilidade como posição subjetiva e, portanto, psíquica.

Lacan (1971/2012), no *Seminário 19*, elucida ainda outras questões psicanalíticas concernentes à temática da posição subjetiva. Entende que, diante da castração, ambos, meninos e meninas, pagam o preço pela “pequena diferença”. Neste sentido, a menina se cobre atrás da mesma “falta” que aparece no menino, quando este se mostra castrado, aparecendo, assim, as artimanhas de defesa do inconsciente em ambos.

Nestas condições, para ter acesso ao outro sexo, realmente é preciso pagar o preço, o da pequena diferença, que passa enganosamente para o real por intermédio do órgão, justamente no que ele deixa de ser tomado como tal e, ao mesmo tempo, revela o que significa ser órgão. Um órgão só é instrumento por meio disto em que todo instrumento se baseia: é que ele é um significante (LACAN, 1971/2012, p.17).

Outra questão lacaniana que aparece como constatação da posição subjetiva que o sujeito assume diante do corpo, descentrando os fatores biológicos como determinante da diferenciação sexual refere-se ao exemplo utilizado por Lacan sobre o transexual; o autor retoma a perspectiva freudiana e inclui variações teóricas nesta concepção. Através do *transexualismo*, ilustra-se o desejo feminino presente em um corpo masculino, no qual o sujeito faz questão de se livrar. O “falo”, imaginariamente localizado no corpo pelo “pênis”, precisa ser retirado. Sendo assim, há uma percepção ainda infantil pela qual o “pênis” é tomado como “falo”, e para que apareça o corpo de uma “mulher”, este pedaço de carne, o excesso, precisa ser literalmente cortado.

É tão significante que o transexual não quer mais, não como um corpo. Ele sofre de um erro, que é justamente o erro comum. Sua paixão, ao transexualismo, é a loucura de querer se livrar deste erro, o erro comum que não vê que o significante é o gozo, e que o falo não é significante. O transexual não quer mais ser significado pelo falo, pelo discurso sexual, que eu anuncio, e isto é impossível. Ele não tem uma falha, está querendo forçar por uma cirurgia o discurso sexual que, um tanto quanto impossível, é a passagem do real (LACAN, 1971/2012, p. 17).

É importante esclarecer que o feminino, para a Psicanálise, refere-se a uma posição subjetiva que nem todas as mulheres constroem. Assim, o conceito de feminilidade em Psicanálise, se distingue do conceito dirigido às mulheres e à histeria. Há diferença entre estes conceitos, e esta construção se torna essencial. Cabe aprofundar a questão a partir da teoria da sexualização pensada por Lacan.

Como já discutido nos primeiros capítulos da presente tese, Lacan irá iniciar sua proposta e repensar a lógica freudiana revisitando Aristóteles, no *Seminário 19* e no *Seminário 20*, em que a articulação da função fálica, para pensar a diferenciação sexual, passa nesse momento a ser tratada pelo autor como uma “nova lógica”, mesmo mantendo as premissas freudianas. Desta forma, possibilita uma releitura embasada na seguinte lógica lacaniana: *não há relação sexual*. Esclarece que esta nova lógica não implica afirmar que o sexo se define como nulo em relação ao ser falante; são coisas distintas. Nem que se negue a diferença sexual como descrita por Freud, ou seja, da lógica referente à sexualidade infantil.

Neste sentido, o autor afirma:

Não é que eu negue a diferença que há, desde a mais jovem idade, entre o que chamamos uma pequena menina e um pequeno menino. É daí mesmo que eu estou partindo... Eu não falo da famosa pequena diferença que está para um dos dois, quando ele será sexualmente maduro, aparecerá totalmente na ordem da boa palavra, da piada, de empurrar uma saudação. Saudação pela pequena diferença! Nada que o fato que é engraçado o suficiente para nos indicar, denota, à relação “complexual” com esse corpo, relação toda inscrita na experiência analítica, e que nos trouxe a experiência do inconsciente, sem a qual não haveria nenhuma piada. A pequena diferença já está destacada muito cedo como órgão, este que já diz tudo – *organon*, instrumento (LACAN, 1971/2012, p. 13)

Em continuidade a sua argumentação referente à pequena diferença (diferença sexual infantil), Lacan articula uma pergunta importante, de caráter metafórico, que introduz a lógica do inconsciente e interroga a lógica Aristotélica: *Um animal tem a ideia [de] que ele tem um órgão?*

Diante desta interrogação, destaca que o que sustenta esta questão é a noção de que os animais não estão todos inscritos na lógica sexual, ou ainda, não estão de *Todo* inscritos na sexualidade, pois não há uma percepção consciente ou inconsciente da existência de um corpo que tenha ou não um órgão, um instrumento, o que escapa à lógica aristotélica referente à função dos *prosdiorismos*.

Sobre isso, cabe retomar alguns esclarecimentos. Segundo Martins (2009) trata-se de uma lógica que isolou na linguagem a função da lógica do *Um*, do *Algum*, do

Todo e da *Negação*. Estas são proposições de Aristóteles que definem o universal e o particular, no interior de cada interrogação e negação. Nesta lógica, o uso do *Algum* parecia tratar da *existência* e do *Todo* como agregando o *Algum*, assumindo o valor de que ele *não é*, ou seja, do *ser* e de uma afirmação de *existência*.

Seguindo o exposto, a pergunta *Um animal tem a ideia de que ele tem um órgão?* revela, segundo Lacan, justamente o oposto da lógica aristotélica referente ao *Todo*. Revela justamente que nem todo animal está inscrito na lógica sexual, ou ainda, que ele não está inscrito de *Todo*, e que, em se tratando de sexualidade, a Psicanálise levará em consideração o *Não-Todo*. Ainda sobre essa pergunta, Lacan (1971/2012, p.13) afirma:

a única coisa que vocês não tiveram que ver é que ela contém o *Não-Todo* que é, muito precisamente e muito curiosamente, este que escapa à lógica aristotélica para como ela a produz e destaca a função dos *prosdiorismos* que não são nada do outro este que vocês conhecem, para saber a utilidade de todo (*nav*), de algum (*Ti*), acerca do que Aristóteles fez referente aos primeiros passos da lógica formal (LACAN, 1971/2012, p. 13, grifos do autor).

Em continuidade, o autor argumenta ainda que estes passos são de graves consequências, pois o que chamamos de a função dos quantificadores em Aristóteles, este com o *Todo*, é o que se estabelece no lugar vazio para a lógica da linguagem. Desta forma, a introdução do *Não-Todo* se torna essencial para a teoria lacaniana: é aí que o vazio assume seu lugar, assim como a linguagem. É observado por Lacan, ainda, que “este *Não-Todo* não se trata simplesmente de uma teoria aristotélica negativada, muito menos que seja uma lógica nula do *Todo*” (LACAN, 2011, p.14).

Desta forma, para a Psicanálise, a existência da sexualidade atravessa e ao mesmo tempo contraria a afirmação referente à *existência* aristotélica. A partir do exposto, no que se refere à diferença sexual, Lacan irá lançar, no *Seminário 20*, o que irá chamar de *Fórmulas da Sexuação*, onde o *Todo* e o *Não-Todo* passam a direcionar a lógica fálica e as posições subjetivas masculinas e femininas. A presente discussão, embora tenha sido apresentada no capítulo 2 desta tese, será retomada de forma breve, com o objetivo de demarcar a diferenciação sexual em Lacan, que possui as suas especificidades teóricas, e que, portanto, aprofunda questões e estabelece novas construções a partir do pensamento freudiano, inaugurando no discurso psicanalítico uma nova lógica referente à sexualidade. Embora Beauvoir não toque nas teorias lacanianas referentes a esta questão, visto ter sido pensada por Lacan em um momento

posterior à publicação de *O segundo sexo*, elas esclarecem a lógica fálica, e nos auxiliam a compreender a diferença entre o discurso falocêntrico (apontado por Beauvoir como o discurso da Psicanálise), e um discurso que está imerso na lógica ou função fálica, sobre a diferença sexual. Neste sentido, deve ser distinguido do discurso *sexista*, e pensado como um discurso e uma teoria do inconsciente alicerçado em um real, um imaginário e um simbólico.

Quanto às fórmulas da sexuação, segundo Martins (2009, p. 1), as mulheres se situam, a partir da lógica, de que *não-todas* podem ser ditas como verdade, em função do argumento, no que se enuncia da função fálica. *Não-todas* indica que a mulher tem somente em algum lugar relação com a função fálica. Ainda para a autora, a significação do falo não denota o sentido, mas o poder de significação. A função *x* não precisa ter, em princípio, nenhum sentido, e é produto da investigação da lógica. O argumento ou proposição da função assume a significação de homem ou de mulher conforme o *prosdiorismo* empregado, seja o da lógica da existência – existe ou não existe –, seja o da lógica da universalidade – *Todos* ou *Não-Todos*.

Para a Psicanálise, os seres falantes se inscrevem na lógica do *Não-todo*, do *Não-todo* fálico, que resulta no confronto descrito por Freud, com a castração, com a falta, ou seja, com o outro. Torna-se essencial para a teoria que a posição subjetiva se articule com a falta, para que a subjetividade seja construída. Assim, a diferenciação para Lacan se constitui a partir da constatação da falta, da falta de um significante, portanto pelo simbólico, o que configura a contingência, a exceção no que se refere às mulheres e à castração, conforme a proposta lacaniana está articulada à função fálica. No lado das mulheres, conforme exposto na figura 1, apresentada no capítulo 2, há a indicação de que as mulheres se definem como *não-todas* e desta forma estão *não-todas* inscritas na função fálica, ou seja, há algo que escapa a esta função, mas ainda assim a função fálica está posta como referência. No lado do homem, *há-um*, ou há *ao menos um* que deixa de se inscrever na função fálica, possibilitando o encontro com o outro sexo, em seu aspecto sexual.

Como já enfocado, cabe pontuar que esta diferença sexual instituída de forma subjetiva (a feminilidade e a masculinidade) pode ser assumida por ambos os sexos, pois ainda se mantém o caráter subjetivo da posição que se assume diante desta questão. A feminilidade passa a ser também pensada na esfera do gozo, como uma consequência subjetiva da função fálica. Lacan designa o gozo feminino como um gozo

“duplo”, articulando o excesso como uma marca, e nomeando este gozo feminino como *gozo suplementar* (LACAN, 1972/1985).

Retomemos Freud, para pensar essa perspectiva teórica. Ao escrever seu texto intitulado *Feminilidade*, em 1932, Freud acrescenta novas construções à teoria sobre a diferenciação sexual, refletindo sobre as possíveis “saídas” diante do complexo de castração. Retoma os conceitos de passivo e ativo para auxiliar na compreensão de sua construção teórica referente às possíveis saídas subjetivas, e, portanto psíquicas, esclarecendo que estas não podem ser tomadas de forma radical, ou seja, homens e mulheres assumem posições ativas e passivas, embora haja prevalência entre estas posições.

Retomando Beauvoir, a diferença sexual, diferentemente da proposta freudiana, é postulada pelo social, vai se instaurando aos poucos, a ponto de a menina e o menino não entenderem a diferença no tratamento prestado aos dois durante o seu desenvolvimento. Esta demarcação é absorvida sem que ocorra uma escolha, pois todos são submetidos às mesmas questões durante a infância.

Nesse ponto é que as meninas vão parecer, a princípio, privilegiadas. Uma segunda desmama menos brutal, mais lenta do que a primeira, subtrai o corpo da mãe aos carinhos da criança; mas é principalmente aos meninos que se recusam pouco a pouco beijos e carícias; quanto à menina, continuam a acariciá-la, permitem-lhe que viva grudada às saias da mãe, no colo do pai que lhe faz festas; vestem-na com roupas macias como beijos, são indulgentes com suas lágrimas e caprichos, penteiam-na com cuidado, divertem-se com seus trejeitos e seus coquetismos: contatos carniais e olhares complacentes protegem-na contra a angústia de solidão. Ao menino, ao contrário, proíbe-se até o coquetismo; suas manobras sedutoras, suas comédias aborrecem. ‘Um homem não pede beijos... um homem não se olha no espelho...um homem não chora’, dizem-lhe. Querem que ele seja “um homenzinho”; é libertando-se dos adultos que ele conquista o sufrágio deles. Agrada se não demonstra que procura agradar (BEAUVOIR, 1980, p.12).

Quanto à perspectiva da diferença e os impasses gerados pela escolha homossexual, a autora em análise explica que também os meninos desejam ser meninas, e que com a constatação de que precisam se definir sexualmente e socialmente, acabam escolhendo a feminilidade, como forma de não se adequarem à superioridade masculina imposta pelo social.

Ainda para a autora,

Muitos meninos, assustados com a dura independência a que são condenados, almejam então ser meninas; nos tempos em que no início os vestiam como elas, era muitas vezes com lágrimas que abandonavam o vestido pelas calças, e viam cortar-lhes os cachos. Alguns escolhem obstinadamente a

feminilidade, o que é uma das maneiras de se orientar para o homossexualismo [...] (BEAUVOIR, 1980, p.12).

Como forma de se articular ao mundo masculino, a superioridade sexual e conseqüentemente social precisa ser assumida:

Entretanto, se o menino se apresenta a princípio como menos favorecido que as irmãs, é que lhe reservam maiores desígnios. [...] Persuadem a criança de que é por causa da superioridade dos meninos que exigem mais dela; para encorajá-la no caminho difícil que é o seu, insuflam-lhe o orgulho da virilidade; essa noção abstrata reveste para ele um aspecto concreto: encarna-se no pênis; não é espontaneamente que sente orgulho de seu pequeno sexo indolente; sente-o através da atitude dos que o cercam. Mães e amas perpetuam a tradição que assimila o falo à ideia de macho; [...] o fato é que tratam o pênis infantil com uma complacência singular (BEAUVOIR, 1980, p. 12-13).

Em relação ao corpo infantil, a autora em análise argumenta que a diferença sexual é aprendida pelas imposições do outro, daí que forçosamente inauguram uma articulação com o sentido atribuído pela cultura da feminilidade e da masculinidade, subtraindo à criança a possibilidade de se manter no estado de plenitude, antes vivenciado na relação com a mãe, e promovendo um embate direcionado aos sentidos atribuídos ao corpo infantil na lógica fálica masculina, impedindo assim a possibilidade de se instaurar a igualdade. O orgulho do menino em ter um corpo diferente e ao mesmo tempo imaginariamente completo, segundo a lógica parental, sustenta a diferença do olhar do outro adulto, e aos poucos a criança cede aos encantos que esta percepção pode lhe favorecer.

Esta lógica parental masculina é articulada pela criança de duas formas: a primeira, para o menino, se estabelece para que ele possa de fato se ver separado da mãe, e busque na cultura uma forma de compensar este “desmame”, estabelecendo outra noção infantil referente ao desenlace materno e, ao mesmo tempo, o enlace com a virilidade. Esta concepção, para Beauvoir, mais uma vez é enfatizada pela autora através da negação teórica dirigida à Psicanálise, pois argumenta que não passa pela percepção infantil da diferença, e nem pela falta/castração, mas pela imposição social.

Assim, longe de o pênis ser descoberto como um privilégio imediato de que o menino tiraria um sentimento de superioridade, sua valorização surge, ao contrário, como uma compensação – inventada pelos adultos e ardorosamente aceita pela criança – para as durezas da última desmama; deste modo, ela se acha defendida contra a saudade de não ser mais uma criança de peito, de não

ser uma menina. Posteriormente, o menino encarnará em seu sexo sua transcendência e sua soberania orgulhosa (BEAUVOIR, 1980, p. 14).

A segunda, para a menina, a partir dessa lógica, embora seja permeada pela percepção de tratamento parental, como se estabelece para o menino, também se estabelece de forma mais específica. A menina, embora se sinta plena diante de seu corpo, ao se deparar com o fato de não ter mais a atenção da mãe direcionada a ela, embora não se perceba em falta e nem “falhada”, segundo Beauvoir, percebe no olhar de outras mulheres o sentido oposto desta constatação. Assim, também há uma imposição social através do olhar materno referente a uma inferioridade (na menina) e superioridade (no menino) direcionada ao organismo.

A sorte da menina é muito diferente. Nem mães nem amas têm reverência e ternura por suas partes genitais; não chamam a atenção para este órgão secreto de que só se vê o invólucro e não se deixa pegar; em certo sentido, a menina não tem sexo. Não sente essa ausência como uma falha; seu corpo é evidentemente uma plenitude para ela, mas ela se acha situada no mundo de um modo diferente do menino e um conjunto de fatores pode transformar a seus olhos a diferença em inferioridade (BEAUVOIR, 1980, p. 14).

Ainda com relação à constituição da diferença sexual pelo olhar e pelo discurso do outro, Beauvoir assevera que as consequências podem ser múltiplas para a menina, incluindo o interesse pelo órgão masculino por parte da menina. Afirma ainda que:

Enfim, há casos numerosos em que a menina se interessa pelo pênis do irmão ou de um colega, mas isso não significa que sinta uma inveja propriamente sexual e ainda menos que se sinta profundamente atingida pela ausência desse órgão; ela deseja apossar-se dele como almeja apossar-se de qualquer objeto; mas esse desejo pode permanecer superficial (BEAUVOIR, 1980, p. 15).

Cabe esclarecer que a autora refere-se à “inveja do pênis” – *penisneid* – teoria freudiana relativa ao complexo de castração, em que a menina, ao se perceber castrada, passa então a ir em busca de substitutos fálicos como forma de compensar a sua falta. Para a teoria psicanalítica, é uma defesa psíquica infantil importante na menina, para se defender da falta percebida diante da castração, que tem a função de organizar saídas subjetivas referente à passividade ou à atividade.

A presente teoria freudiana apresenta ainda o complexo de castração como uma experiência traumática para a criança, no sentido de que promove o horror infantil

diante da percepção de um corpo imaginariamente mutilado. A fantasia de mutilação surge no psiquismo infantil como uma hipótese referente à diferença sexual. Esta fantasia está presente no menino e na menina, ou seja, para a Psicanálise a castração está para ambos. Como já exposto no presente trabalho, a lógica para o menino e para a menina, embora revele a posição subjetiva de forma diferenciada, é a mesma: de que aquele que é portador do pênis pode, a qualquer momento, perdê-lo, pois inicialmente, ambos constroem um imaginário onde não há a diferença: tanto o pai quanto a mãe não são faltantes. Assim, nesta lógica, se a castração se mostra no corpo da menina, é porque, provavelmente, o que ela tinha foi perdido. Assim, se para a menina não houve garantias de uma “não mutilação”, o menino passa a conviver com a ameaça, ou seja, se tem pode perder, alguém pode tirar. Essa é a castração no menino.

Ainda cabe mencionar que a lógica prevalecente para os dois sexos é a lógica fálica, em que, para a criança, falo é sinônimo de pênis. Cabe lembrar, conforme discussão já apresentada nesse trabalho, que esta lógica é infantil, e, portanto, está sujeita às hipóteses também infantis sobre a castração.

Para Lacan (2003, p. 148), “o falo é um significante, que introduz o simbólico e possibilita um deslizamento referente às questões do imaginário.” Neste sentido, não só o pênis é uma parte do corpo que é associado à completude, mas o seio materno também. Partes do corpo, que falam de um real, e que remontam ao objeto perdido, possuem um sentido fálico infantil. A perda do objeto seio, como ocorre no desmame, assim como a perda do objeto pênis, constatado na fase fálica, remontam ao significante fálico apontado pela Psicanálise como essenciais para a entrada no simbólico.

O que é preciso dizer é que, enquanto é o significante falo que vem como fator revelador do sentido da função significante num certo estado, e na medida em que o falo vem no mesmo lugar, sobre a função simbólica onde estava o seio, é na medida em que o sujeito se constitui como fálico, que o pênis, que está no interior do parêntese do conjunto dos objetos que chegaram para o sujeito no estado fálico, que tanto o pênis, podemos dizer, não é mais fálico, quanto o seio, não é mamário, mas que as coisas se colocam muito mais gravemente neste nível, a saber que o pênis, parte do corpo real, cai sob o corte dessa ameaça que se chama de castração. É em razão da função significante do falo, como tal, que o pênis real cai, sob o golpe do que foi aprendido na experiência analítica como ameaça, a saber, a ameaça de castração (LACAN, 1961/2003, p. 148).

Para Beauvoir, o complexo de castração pensado pela Psicanálise não revela a realidade vivencial da criança e muito menos a possibilidade de uma realidade psíquica. Para a autora, outras questões entram em cena, e para corroborar sua tese, confronta a Psicanálise com sua argumentação:

Os psicanalistas que supõem, segundo Freud, que a simples descoberta de um pênis bastaria para engendrar um traumatismo, desconhecem profundamente a mentalidade infantil; esta é muito menos racional do que parecem imaginar; ela não põe categorias definitivas e não se embaraça com a contradição. Quando a menina, ainda muito pequena, declara: “também tive um” ou “também terei um” ou até “também tenho um”, não se trata de uma defesa de má fé; a presença e a ausência não se excluem; a criança – como o prova seus desenhos – acredita muito menos no que *vê* com seus olhos do que nos *tipos* significativos que fixou de uma vez por todas: desenha muitas vezes sem olhar e, em todo o caso, só encontra em suas percepções o que nelas projeta. [...] A anatomia masculina constitui uma forma forte que amiúde se impõe à menina; e *literalmente ela não vê mais* seu próprio corpo (BEAUVOIR, 1980, p. 18, grifos da autora)

A autora em análise não nega que ocorra a percepção infantil diante da ausência de um pênis, mas argumenta que seus efeitos não são tão profundos quanto acredita a teoria psicanalítica, e assevera ainda que: “É certo que a ausência do pênis desempenhará um papel importante no destino da menina, ainda que ela não inveje seriamente a posse dele.” Argumenta ainda: “O grande privilégio que o menino auferiu disso é o fato de que, dotado de um órgão que se mostra e pode ser pegado, tem a possibilidade de alienar-se nele ao menos parcialmente” (BEAUVOIR, 1980, p.19).

Ressalta-se ainda que, para a Psicanálise, o que se impõe diante da questão fálica é referente ao sentido atribuído a partes do corpo feminino e masculino, como representantes de uma ideia de plenitude, ou seja, a não perda destes objetos impossibilita a falta, e ao mesmo tempo a simbolização desta, mantendo o *infans* na relação de alienação ao corpo materno, não possibilitando a constituição subjetiva e a identificação com o outro. É, para a Psicanálise, a patologia em seu sentido mais grave. A plenitude para a Psicanálise está associada à ideia de completude, e, portanto, não possibilita uma articulação entre as diferenças sexuais, impossibilitando ao sujeito uma identificação psíquica ou social com a posição masculina e feminina, no sentido de saídas subjetivas para a criança.

Esta questão se torna de extrema importância para a presente tese, pois, para Beauvoir, é pela plenitude que a mulher pode encontrar sua essência feminina. Na Psicanálise, é pela falta instituinte que se estrutura a questão da feminilidade. No

discurso da Psicanálise, e no discurso de Beauvoir, há um arranjo infantil que se vivencia diante do outro, que promove um olhar para o social que possibilita uma articulação, seja pela construção de uma identidade, na teoria da autora em análise, seja pela identificação com o outro, referida pela Psicanálise.

No aspecto discursivo, cabe retomar algumas questões da A.D. que revelam alguns impasses. Nas passagens selecionadas, quanto à diferença sexual, a autora recorre à negação dos conceitos psicanalíticos que revelam uma interpretação negativa, como o termo ‘inveja’, em seu sentido consciente, intencional. A autora argumenta: “não se trata de uma defesa de má fé”, como se Freud localizasse uma “maldade” na menina de forma consciente, de destruição a este objeto que ela quer ter. A teoria freudiana se refere a uma lógica do inconsciente; desta forma, o que aparece para a menina é o sentimento de raiva, injustiça, que nem ela mesma sabe significar, ou seja, não há representação, palavra para esta questão. Evidencia-se, desta forma, mais uma vez a duplicidade na produção textual de Beauvoir, e o apagamento referente à concepção de inconsciente, presente desde sempre na teoria freudiana com relação à descoberta da sexualidade infantil. Este apagamento se assemelha ao recalque pré-consciente da Psicanálise, e, portanto está articulado do *esquecimento número 2* como pressuposto da A.D..

Quanto ao *esquecimento número 2*, Orlandi (2010, p. 35) pontua:

Ao falarmos, o fazemos de uma maneira e não de outra, e, ao longo de nosso dizer, formam-se famílias parafrásticas que indicam que o dizer sempre podia ser outro. Ao falarmos “sem medo”, podíamos dizer “com coragem”, ou “livremente” etc. Isto significa em nosso dizer e nem sempre temos consciência disso. Esse “esquecimento” produz em nós a impressão de realidade do pensamento. Essa impressão, que é denominada ilusão referencial, nos faz acreditar que há uma relação direta entre o pensamento, a linguagem e o mundo, de tal modo que pensamos que o que dizemos só pode ser dito com aquelas palavras e não outras, que só pode ser assim.

Na discussão em curso, o esquecimento número dois diz respeito ao fato de se apresentar aquilo que é dito como se pudesse ser dito só daquela maneira, o que se aproxima do comentário de Lacan, no *Seminário 19*, referente ao discurso ingênuo. Para Lacan (1971/2012, p. 39), “o discurso ingênuo como tal inscreve-se de imediato como verdade. Ora, desde sempre pareceu fácil demonstrar a esse discurso que ele não sabe o que diz. Não estou falando do sujeito, falo do discurso”.

Em conformidade com o exposto, ainda sobre o esquecimento número dois, pode-se dizer que está próximo ao que Freud designou como pré-consciente, pois há um esquecimento parcial. Evidencia-se o quanto, no material linguístico-enunciativo apresentado por Beauvoir, este esquecimento, apagamento, pode ser deslizado para toda a sua lógica discursiva, pois a autora trabalha com a concepção fenomenológica, que não reconhece o inconsciente e Freud com a Psicanálise, que aposta toda a sua teoria na existência de um inconsciente. Nesse sentido, o jogo de palavras e de sentidos utilizado no fragmento discursivo em análise marca a negação e a ironia, revelando a heterogeneidade mostrada, referente à concepção ideológica do não reconhecimento do inconsciente, próprio da abordagem fenomenológica, que nega a diferença de concepção teórica – quanto ao seu objeto de estudo – além de negar a diferença subjetiva, incluindo-se aí a diferença sexual. Neste sentido, são concepções divergentes em pauta, que possibilitam a crítica, como forma de argumentação. A questão é que há o apagamento de propostas teóricas importantes, que precisam ser destrinchadas.

Lacan (1971/2012) argumenta, sobre o discurso fenomenológico, que o apagamento da diferença remonta ao conceito de igualdade, que pode ser pensado como uma concepção “falocêntrica”, pois se abandona a ótica da subjetividade. A diferença promove um caminho a ser construído com as possibilidades singulares de cada um, enquanto o apagamento da diferença sinaliza que “todos devem ser iguais a”, não possibilitando a contingência, mas a universalidade.

Eu gostaria de sublinhar nesse discurso algo que constitui seu limite. É que ele comporta um protesto que se constata que consolida o discurso do mestre/senhor, complementando-o, e não apenas pela mais-valia, porém incitando — sinto que isto vai provocar umas reações fortes — a mulher a existir como igual. Igual a quê? Ninguém sabe. Também podemos muito bem dizer que *homem = zero*, já que ele precisa da existência de algo que o negue para existir como todos [...] As pessoas se confundem, precipitam-se na negação da diferença sexual. Finge-se apagá-la mediante o uso do sinal de igual, *homem=mulher* (LACAN, 1971/2012, p. 115).

Embora o apagamento da diferença seja um argumento que se faz presente no discurso da produção textual em análise, há também as contradições discursivas, que também revelam o esquecimento número dois.

Retomando Beauvoir, a feminilidade recai para a menina pelo fato de poder se fazer objeto para o outro, justamente por não haver um objeto fálico em seu corpo; assim, também há uma saída diante da falta, como aponta a Psicanálise. Nas palavras da autora: “Todas as crianças tentam compensar a separação da desmama através de

condutas de sedução e de parada; ao menino obrigam a ultrapassar essa fase, libertam-no de seu narcisismo fixando-o no pênis; ao passo que a menina é confirmada na tendência de se fazer objeto, que é comum a todas as crianças” (BEAUVOIR, 1980, p. 21).

Diante ainda destas possibilidades, surge a feminilidade para a autora supracitada, que será ilustrada a partir dos dois fragmentos abaixo:

Assim, a passividade que caracterizará essencialmente a mulher “feminina” é um traço que se desenvolve nela desde os primeiros anos. Mas é um erro pretender que se trata de um dado biológico: na verdade, é um destino que lhe é imposto por seus educadores e pela sociedade. A imensa possibilidade do menino está em que sua maneira de existir para outrem encoraja-o a pôr-se para si. Ele faz o aprendizado de sua existência como livre movimento para o mundo; rivaliza-se em rudeza e em independência com os outros meninos, despreza as meninas (BEAUVOIR, 1980, p. 21).

[...] na mulher há, no início, um conflito entre sua existência autônoma e seu “ser-outro”; ensinam-lhe que para agradar é preciso procurar agradar, fazer-se objeto. Ela deve, portanto, renunciar à sua autonomia. Tratam-na como uma boneca viva e recusam-lhe a liberdade; fecha-se assim um círculo vicioso, pois quanto menos exercer sua liberdade para compreender, apreender e descobrir o mundo que a cerca, menos encontrará nele recursos, menos ousará afirmar-se como sujeito; se a encorajassem a isso, ela poderia manifestar a mesma exuberância viva, a mesma curiosidade, o mesmo espírito de iniciativa, a mesma ousadia que um menino” (BEAUVOIR, 1980, p. 22).

Neste sentido, nos dois fragmentos em destaque, a feminilidade ocupa um sentido similar ao sentido psicanalítico, pois a autora em análise reconhece que o feminino e as mulheres se constroem em circunstâncias sociais na relação com o outro pela inserção na linguagem, e que não é o biológico que determina esta questão. Para a Psicanálise também não se trata de um destino biológico, mas de uma constituição alicerçada na experiência sexual infantil, na percepção dos corpos infantis, ou seja, o outro também auxilia nesta constituição, nas questões pulsionais que atravessam a sexualidade, e na relação com o simbólico, pois os termos ‘homem’ e ‘mulher’, conforme designa Lacan (1971/2012), são significantes.

Desta forma, outra contradição discursiva se revela, pois ao mesmo tempo que a produção textual aponta para uma não diferença, há o argumento de que a diferença sempre esteve presente, e que interfere na posição passiva feminina. Novamente, há o esquecimento número dois referente à concepção do inconsciente como um pensamento que marca a concepção freudiana. Prevalece o discurso da

consciência: a diferença sexual pode ser pensada pela via social, não pela via subjetiva – é o que se demarca no discurso de Beauvoir. Pela via social, não há alternativa para as mulheres: o mundo precisa mudar para que ela mude. Pela saída subjetiva, é uma escolha, de caráter inconsciente, mas é uma possibilidade diante de outras.

Ainda para a autora, o fazer-se objeto para o outro aponta uma posição passiva que se configura também como uma imposição, diante de sua vivência social. Embora as contradições no discurso da autora se evidenciem, pois, em certo momento argumenta que tanto as meninas quanto os meninos não se percebem diferenciados até os doze anos, ela também admite que a passividade esteja na feminilidade desde os primeiros anos de vida das meninas. O fato de, para ela, haver uma essência feminina nas meninas desde o período anterior ao desmame, ligada à plenitude, também não deixa de marcar uma contradição importante em seu discurso, marcando uma negação dos conceitos referente a uma subjetividade não construída, mas constituída, pois não está estabelecida conforme as diretrizes da consciência, mas em fases em que a percepção quanto à representação da diferença não pode ainda se inscrever.

A presente discussão abre caminho para pensar a questão da castração e da igualdade presentes no discurso de Beauvoir como eixos de argumentação quanto à negação da diferença sexual, marcando a insistência da autora em dar um lugar à Psicanálise em sua obra: ao tratar da diferença sexual, utiliza paráfrases de autores da Psicanálise para fazer um contraponto discursivo, para negar e desqualificar a concepção freudiana. Este posicionamento também exprime, para a AD, uma contradição, um deslize, além de promover um efeito metafórico referente à argumentação da autora, como será exposto na discussão a seguir.

6.3 A “CASTRAÇÃO” NA PSICANÁLISE E A “IGUALDADE” NO DISCURSO FEMINISTA COMO ORGANIZADORES DO FEMININO: UMA QUESTÃO IMAGINÁRIA?

Como forma de estabelecer um contraponto importante na argumentação e sustentação deste trabalho, retoma-se a constituição imaginária da “diferença” e da “igualdade” como representações dos discursos aqui em destaque.

O feminino e sua constituição passam pelos conceitos estruturantes dos discursos aqui trabalhados: o psicanalítico, que atravessa o conceito referente ao complexo de castração em Freud, e as fórmulas da sexuação em Lacan; e o discurso feminista, em que o feminino está alicerçado em uma construção, não em uma constituição, e, portanto, passa pela concepção de igualdade, que se inaugura com a obra *O segundo sexo*, de Beauvoir, e que se mostra presentificado até a atualidade no discurso feminista. Quanto à igualdade, esta noção atravessa os discursos, tanto o psicanalítico quanto o feminista, de forma divergente, promovendo discussões infundáveis. Não se objetiva na presente tese avançar na defesa desta definição e conceito, mas promover um contraponto teórico, avançando assim nas concepções discursivas, enfocando o efeito metafórico e o efeito de sentido, através do jogo de palavras apresentado por Beauvoir em seu texto, e nas paráfrases que enfocam Freud e Lacan, como um recurso discursivo importante. Neste sentido, a A.D. aponta o uso da paráfrase como um apontamento para o esquecimento número dois. Esta articulação se dá pelo efeito de sentido produzido: é no dito que se presentifica o não-dito, marcando a contradição discursiva.

Inicialmente, como forma de avançar na presente discussão, se lança a proposta de compreensão da noção de igualdade e de diferença entre os sexos, tanto na percepção psicanalítica como na percepção feminista, como promovedoras de uma subjetividade que é atravessada pela cultura. Nesse sentido, cabe inferir que, tanto para a Psicanálise quanto para Beauvoir, a figura da mãe inaugura a constituição da feminilidade, e, portanto, esta questão se torna essencial para a presente discussão.

[...] a filha é para a mãe ao mesmo tempo um duplo e uma outra, ao mesmo tempo a mãe adora-a imperiosamente e lhe é hostil; impõe à criança seu próprio destino; é uma maneira de reivindicar orgulhosamente sua própria feminilidade e também uma maneira de se vingar desta. Encontra-se o mesmo processo entre os pederastas, os jogadores, os viciados em entorpecentes, entre todos os que jactam de pertencer a uma determinada confraria e com isto se sentem humilhados: tentam conquistar adeptos com ardente proselitismo. Do mesmo modo as mulheres, quando se lhes confia uma menina, buscam com um zelo em que a arrogância se mistura ao rancor, transformá-la em uma mulher semelhante a si próprias. E até uma mãe generosa que deseja sinceramente o bem da criança pensará em geral que é mais prudente fazer dela uma “mulher de verdade”, porquanto assim é que a sociedade a acolherá mais facilmente (BEAUVOIR, 1980, p. 23).

Diante do exposto acima, Beauvoir introduz sua concepção referente à construção do feminino na menina como uma situação vivenciada entre mãe e filha, em

que o destino possui como uma premissa a igualdade – *um duplo* – em que a menina precisa vivenciar inclusive as mazelas da mãe, para se tornar mulher e feminina, sendo que, para a autora em análise, as duas concepções não se diferenciam, e, portanto, uma mulher se torna mulher a partir das vivências dessa mãe, que está calcada em um misto de *arrogância e rancor*, conforme as palavras da autora. Mesmo as mães mais “generosas” precisam auxiliar na construção de uma concepção referente a uma verdadeira mulher, para que esta possa ter um lugar na cultura.

Desta forma, ser mulher e, conseqüentemente, feminina está embasado na relação estabelecida com a mãe, e ao mesmo tempo, com a forma com que esta passa a tratá-la, ou seja, se propõe a construir estas acepções. O fato de haver esta necessidade nas mães, conforme exposto no fragmento em análise, passa pela escolha da mãe, em se vingar da menina, que vem como ela ao mundo e que, portanto, precisa ser semelhante a ela, e isto implica sofrer como a mãe; ou ainda como um ato de amor, como forma de dar um lugar a ela no mundo através da construção de sua feminilidade.

Mesmo com os avanços sociais já existentes na época da autora, e – pode-se arriscar inferir – mesmo com os avanços legitimados pelo direito das mulheres na atualidade, o lugar ao mundo que as mães desejam para suas filhas, e que conseqüentemente a cultura deseja, é que pelo menos seja feminina, ou seja, pode-se ocupar um lugar no mundo que não seja de humilhação, e que permite um lugar. Estas duas formas de construir o feminino passam pela construção cultural que, para a autora, se for repensada, poderá alterar o lugar que as mulheres ocupam na cultura, promovendo assim uma igualdade, que não revele o desejo de vingança e humilhação, mas que revele um desejo de igualdade entre os sexos, pelo qual o “duplo” que se estabelece não é mais a mãe, mas outra mulher, respeitada e assumida pela sociedade como um ser de tanta importância quanto o homem.

Hoje, graças às conquistas do feminismo, torna-se dia a dia mais normal encorajá-la a estudar, a praticar esporte; mas perdoam-lhe mais do que ao menino o fato de malograr; tornam-lhe mais difícil o êxito, exigindo dela outro tipo de realização: querem, pelo menos, que ela seja também uma mulher, que não perca sua feminilidade (BEAUVOIR, 1980, p. 23).

O fragmento acima revela que esta igualdade, que é tão sonhada e ao mesmo tempo objeto de luta no movimento feminista, sempre terá um viés difícil de ser derrubado: a ideia de que uma mulher precisa ser feminina, e, portanto se adequar ao contexto materno de sempre estabelecer um “duplo” com sua filha.

O “duplo” é apontado por Beauvoir como uma possibilidade de espelhamento, ou seja, quanto mais a mulher se perceber autônoma, independente dos homens, mais as filhas poderão construir sua identidade calcada neste espelhamento com a mãe, promovendo uma mudança de posição social, promovendo um apagamento referente à posição passiva imposta pelo social.

Cabe acrescentar que a Psicanálise trabalha com a mesma concepção, “duplo”, apresentada pela primeira vez por Freud, em 1919, no texto intitulado *O estranho*. Para o autor (1919/1998, p.148), “o fenômeno do ‘duplo’, aparece em todas as formas e em todos os graus de desenvolvimento.” Freud faz uma analogia com os personagens “que devem ser considerados idênticos porque parecem semelhantes, iguais.” Sendo assim, há um traço neles que se assemelham, possibilitando o reconhecimento de tais semelhanças, mesmo em objetos diferentes, que também provoquem um estranhamento. Freud argumenta que “Essa relação é acentuada por processos mentais que saltam de um para outro desses personagens, de modo que um possui conhecimento, sentimento e experiência em comum com o outro”.

Outra possibilidade de estabelecimento deste duplo, segundo o autor, “é marcada pelo fato de que o sujeito identifica-se com outra pessoa, de tal forma que fica em dúvida sobre quem é o seu eu (*self*), ou substitui o seu próprio eu (*self*) por um estranho” (FREUD, 1919/1998, p.148). Em continuidade a este pensamento, o autor assevera que “há uma duplicação, uma divisão e ao mesmo tempo um intercâmbio do eu.” Como finalização deste fenômeno do duplo, é destacado por Freud “o retorno constante da mesma coisa”.

Este retorno constante refere-se à repetição. Uma repetição de características e comportamentos que ultrapassam a geração. Este conceito é originário de Otto Rank, que aponta para uma defesa psíquica inventada pelo sujeito como uma forma de lidar com a morte, ou com a castração.

O tema do ‘duplo’ foi abordado de forma muito completa por Otto Rank (1914). Ele penetrou nas ligações que o ‘duplo’ tem com reflexos em espelhos, com sombras, com os espíritos guardiões, com a crença na alma e com o medo da morte; mas lança também um raio de luz sobre a surpreendente evolução da idéia. Originalmente, o ‘duplo’ era uma segurança contra a destruição do ego, uma ‘enérgica negação do poder da morte’, como afirma Rank; e, provavelmente, a alma ‘imortal’ foi o primeiro ‘duplo’ do corpo. Essa invenção do duplicar como defesa contra a extinção tem sua contraparte na linguagem dos sonhos, que gosta de representar a castração pela duplicação ou multiplicação de um símbolo genital (FREUD, 1919/1998, p.148).

Neste sentido, antes de Beauvoir apontar o “duplo” instaurado na relação mãe e filha, a Psicanálise já tratava deste fenômeno. A questão divergente está na concepção referente à sua articulação como um fenômeno do inconsciente para a Psicanálise. Beauvoir aposta no “duplo” como uma intencionalidade construída socialmente, a partir da descoberta da autonomia feminina.

Cabe aqui apontar esta interpolação de discursos, pertinentes ao esquecimento número dois, pela qual o sujeito mostra sua argumentação como um recurso inédito, novo. “O dito aparece como aquilo que só pode ser dito daquela maneira” (ORLANDI, 2010, p. 77). Desta forma, estabelece um apagamento do que já foi dito pelo outro.

No capítulo intitulado *A mulher independente*, da mesma obra, Beauvoir defende que a igualdade precisa ser instituída no discurso das mães, que podem promover outras possibilidades de destino social para suas filhas – o “duplo”, e assim, defender a igualdade de direitos, que atravessa a igualdade de deveres dos homens, segundo a autora. Ela infere, ainda, que a igualdade entre os sexos promove a mudança, e pode ao mesmo tempo ser contrária ao seu destino, mas deve ser necessária, para que as mulheres ocupem um lugar diferente do que está estabelecido.

Para ser um indivíduo completo, igual ao homem, é preciso que a mulher tenha acesso ao mundo masculino assim como o homem tem acesso ao mundo feminino, que tenha acesso ao *outro*; somente as exigências do *outro* não são em ambos os casos simétricas. Uma vez conquistadas, a fortuna, a celebridade apresentam-se como virtudes imanes, podem aumentar a atração sexual da mulher; mas o fato de ser uma atividade autônoma contradiz sua feminilidade, ela o sabe. A mulher independente – e principalmente a intelectual que pensa a sua situação – sofrerá, enquanto fêmea, de um complexo de inferioridade; não tem os lares para consagrar à sua beleza tão atentos cuidados quanto a coquete, cuja única preocupação é seduzir; por mais que siga os conselhos de especialistas, nunca passará de um amador no terreno da elegância; [...] (BEAUVOIR, 1980, p. 454, grifos da autora).

Quanto à Psicanálise, de Freud a Lacan, a discussão reverte em polaridades calcadas na constituição subjetiva, que está atrelada, dentre outras coisas, com uma identificação com o outro, desde a sua constituição imaginária. Cabe retomar a concepção freudiana sobre o presente tema e um aprofundamento teórico de Lacan, referente à teoria da Sexuação, como forma de compreensão do exposto.

A “Igualdade” sexual na Psicanálise é constatada pela criança como um imaginário primitivo infantil, marcado pela simbiose com o corpo materno, que não se sustenta por muito tempo, segundo os expoentes da teoria. A constatação de que existe uma diferença entre os corpos inaugura um momento secundário na vida psíquica, que embora esteja em um momento precoce, inaugura a sua existência como sujeita em um processo importante, que atravessa o outro de forma especular, mas se constitui antes mesmo da existência de um discurso social inserido na lógica da diferença a ser introjetada pela criança.

Resgatando o *Seminário 19*, observa-se que Lacan (1971/2012, p.15) mostra que a diferença sexual que é percebida na fase pré-edípica não faz parte de uma lógica. Afirma: “esta não se fez a partir de uma lógica. Eles não se reconhecem como seres falantes”; para a lógica do inconsciente é importante que o menino se perceba como diferente, diferente do outro. Neste sentido, para Lacan, a criança, mesmo antes de inserir-se no simbólico, é distinguida pelo outro, e isto possibilita a sua distinção do outro quando atravessa o Édipo. Neste atravessamento referente ao Édipo, pelo discurso do outro, que já institui sua demanda quando faz a distinção sexual, é que a criança pode perceber a diferença do outro através de uma percepção corporal. Ainda para Lacan:

É assim que é dito – oh, o verdadeiro companheiro, como vemos já que ele é totalmente diferente de uma menina, ele é inquieto, investigador, já vem um monte de elogios. A menina está longe de ser semelhante [...] Somente aqui, não nos espantamos porque é exatamente assim que será mais tarde, seja consistente ao tipo de homem e de mulher, como eles irão se constituir de todas as outras coisas, a saber, da consequência do preço que irá pagar pela pequena diferença (LACAN, 1971/2012, p.16).

A concepção de diferença, para Lacan, embora seja apontada pelo outro no momento pré-edípico, se instala pela possibilidade de deslizamento da percepção corporal, ou seja, da necessidade de deslizar da concepção imaginária para a concepção simbólica, que inaugura a diferença como limite e lei entre os sexos. Segundo o autor, este é um preço que se paga pela constatação inconsciente.

Assim, o exposto acima, sugerido por Lacan, passa por uma percepção bastante divergente da percepção apontada por Beauvoir, e que atravessa as construções freudianas referentes à fase pré-edípica na menina, como já exposto neste trabalho no capítulo 2, e que, portanto, inaugura em Freud um pensar anterior ao Édipo. Cabe esclarecer que, para Freud, estar em uma fase pré-edípica não é o mesmo

que dizer que a criança está numa fase pré-falo, pois o falo é uma representação imaginária da criança, associada não só a uma parte específica referente ao processo secundário, o pênis, mas ao seio como objeto perdido na oralidade, que remete a um lugar que possibilita a falta, e que, por possibilitar a falta, permite que o simbólico se faça presente.

No *Seminário 9*, intitulado *A Identificação*, Lacan comenta as relações de objeto, que possuem um sentido fálico para a criança, e que inauguram um desfile de objetos perdidos que remetem à perda. Esta afirmação se refere a uma introdução dirigida à teoria do objeto *a*, que para a Psicanálise lacaniana inaugura a busca pelo objeto perdido como uma busca subjetiva que possibilita a identificação com o outro.

O que é preciso dizer é que, enquanto é o significante falo que vem como fator revelador do sentido da função significante num certo estado, é na medida em que o falo vem no mesmo lugar, sobre a função simbólica onde estava o seio, é na medida em que o sujeito se constitui como fálico, que o pênis, que está no interior do parêntese do conjunto dos objetos, que chegaram para os sujeitos no estado fálico, que tanto o pênis, podemos dizer, não é mais fálico, quanto o seio não é mamário, mas que as coisas se colocam muito mais gravemente neste nível, a saber que o pênis, parte do corpo real, cai sob o corte desta ameaça que se chama de castração (LACAN, 1961/2003, p. 148).

Conforme o exposto acima se infere que admitir a perda do seio como perda de um objeto fálico não é o mesmo que dizer que a castração ocorre já na oralidade, mas que outros fatores entram em cena com relação à perda de objeto. Aqui, Lacan se refere ao seio, como o primeiro objeto perdido. Esta perda, de um lugar diante do seio, ou de um objeto fálico, inaugura a falta subjetiva, que de fato permite a identificação imaginária com o outro.

A relação mãe-filha é, desta forma, essencial para que a menina possa se identificar com o outro imaginário, e desta forma poder se constituir como faltante, não completa. Neste momento, a partir da falta, a castração na menina começa a se construir. Para que possa ascender ao Édipo, ela necessariamente precisa passar pela fase pré-edípica com a mãe, assumindo sua identificação como uma possibilidade imaginária e simbólica.

Cabe, assim, destacar que a castração na menina se efetua de forma diferente da castração no menino, que é tomado pela ameaça de castração, como situa Lacan na citação em destaque, sendo que a menina é introduzida no Édipo assim que a castração se apresenta.

Quanto à primeira inscrição da criança, Zalcborg (2003, p. 89) afirma que “a maneira pela qual a mãe lida com sua falta como mulher e de como nela incide a castração é que a criança se constitui como sujeito. Essa concepção estrutural foi merecendo renovadas leituras tanto em Freud quanto em Lacan”.

Ainda para Zalcborg, inicialmente, para Freud, a menina busca compensar a constatação de sua falta através da busca por um substituto fálico, para atenuar sua inveja inconsciente do pênis, buscando esta substituição através do pênis-bebê. Mais tarde, com a primazia do falo, Freud traz o estatuto fálico para o bebê, dissociando a ideia referente ao pênis, e aludindo a uma representação simbólica a esta compensação.

A autora afirma ainda:

No relato feito por Freud a respeito do caso do pequeno Hans, constata-se que a pergunta de Hans – “Mãe, você tem um faz-pipi também? – a mãe respondera: é claro, por quê?” qual o motivo de a mãe ter dado uma resposta ambígua, dizendo que tinha um faz-pipi, expressão pela qual Hans designava o sexo masculino? Será que ela queria fazer entender que tinha um órgão igual ao dele, ou que ele Hans, fosse esse órgão? (ZALCBORG, 2003,p.89).

Em sequência à citação acima, a autora afirma que Lacan retorna a Freud utilizando a mesma lógica de buscar através da maternidade uma compensação fálica, mas ele estipula algumas considerações que esquematizam esta questão. A autora assevera:

Em um primeiro tempo, essa busca de uma compensação da mãe para a sua falta é considerada por ele pelo viés da falta de um significante feminino equivalendo ao falo, que é o significante para o sexo masculino. A criança torna-se um substituto fálico para a mãe. Num segundo tempo, Lacan aborda a busca da mulher pelo viés de sua falta de gozo ao qual como todo ser humano é submetida, a criança é tomada pela mãe, como objeto de gozo em sua fantasia, como uma rolha que estanca sua falta. O processo de busca de compensação da mãe para a sua falta de significante feminino e de gozo, repercute na organização psíquica da criança: no desejo e no discurso da mãe, a criança encontra os fundamentos para a constituição de seu inconsciente e no gozo da mãe. A criança encontra a base para a formação de sua fantasia (ZALCBORG, 2003,p.90).

A relação dual é apontada pela autora acima como não estabelecida desde o início, pois precisa ser instaurada pelo desejo da mãe de compensar a sua falta inconsciente. Essa busca materna é essencial para que possa emergir posteriormente um sujeito. Ainda para a autora, a função paterna também possui um lugar essencial na emergência do sujeito, pois é através de sua função simbólica, presentificada pela

metáfora paterna, que a criança deixa de ser o único objeto de desejo desta mãe, possibilitando impedir que a fantasia materna se concretize.

Portanto, a ideia de igualdade, de “duplo”, de complementação e completude, presentes no discurso de Beauvoir, também é articulada pela Psicanálise, embora existam contrapontos importantes nas duas concepções: no discurso feminista, esta emergência referente a uma identidade feminina que pertence às mulheres é construída pelo social, e, portanto, pode ser desconstruída e moldada de acordo com os valores culturais, havendo a possibilidade de se construir a igualdade sexual e social.

Já para a Psicanálise, trata-se de uma constituição, não de uma construção, que se mostra em uma fase totalmente imaginária, em que o simbólico ainda não agrega possibilidades de emergência e de promover um deslizamento desta percepção primitiva infantil. Nesse momento, na entrada do simbólico que se constitui a partir da falta – objeto seio, a conotação de igualdade, de duplo, de completude, cai junto com o objeto seio. A partir da concepção da falta, instaurada no psiquismo infantil, essa ideia de completude, de duplo, conforme a concepção de Beauvoir, não se sustenta. A diferença subjetiva, já a partir da existência de um sujeito passível de identificação, se faz presente, e não permite que a igualdade se fixe no imaginário, muito menos em representantes simbólicos. Sendo assim, esta concepção é abolida da perspectiva psicanalítica, em se tratando da existência de um inconsciente estruturado como uma linguagem.

Cabe ainda referir que a ideia de que a mulher, assim como um homem, também é portadora de um falo/pênis imaginário, promovendo uma escotomização da castração e da diferença sexual, é pensada por Freud no que se refere à estrutura perversa, demarcando que esta possibilidade, de negar a diferença sexual inconsciente, pode ocorrer não como um fator social, concreto, mas como uma negação da percepção infantil diante da constatação da castração. Esta possibilidade está calcada na crença primária infantil de que as mães são também portadoras de um pênis, só que escondido, que não pode ser visto.

Freud havia intuído o desejo da criança de encontrar uma mãe “completa”, desde o início de sua obra. Em seu texto “As teorias sexuais infantis” (1908), ele defende a tese de que a criança de ambos os sexos atribui um pênis a todos os seres humanos por não suportar essa falta (imaginária) na mulher. Quando repensa essa fórmula, a partir de seu texto “O fetichismo”, ele reconhece que não se trata para a criança, desde o início, de um pênis qualquer, que no caso o fetichista quer atribuir à mãe e assim, renegar-lhe a

castração, mas de um “certo pênis”; este absolutamente particular por ter tido grande importância em sua vida: o da mãe (ZALCBERG, 2003, p.90).

Mesmo diante do exposto, cabe esclarecer que, mesmo na perversão, a diferença sexual é percebida, porém denegada, e, portanto se busca objetos que remontem ao pênis/falo materno, ou seja, ainda assim, a igualdade plena, da completude, tal como proferida por Beauvoir, não se faz presente na teoria.

Dessa forma, o que revela o sujeito é a diferença sexual marcada, na teoria psicanalítica. Nessa perspectiva é a partir desta possibilidade de emergência do sujeito que se permite a identificação como um deslizamento simbólico, incluindo a constituição da feminilidade nesse processo.

Para o discurso feminista representado através da obra de Beauvoir, o feminino se constrói assim como as mulheres, e, portanto, a completude é possível, através de uma reconstrução social, que irá permitir, através do “duplo” materno, conforme a teoria de Beauvoir, a emergência de uma continuidade que não perpassa a humilhação, o sofrimento e a inveja diante do sexo oposto. Isso promove a posição feminina a um polo oposto ao vivenciado pelas mulheres, emergindo aí um lugar social de igualdade de direito, deveres e ações diante do outro: o masculino.

No aspecto discursivo, cabe ainda retomar que as contradições expostas promovem também um efeito de sentido, confrontando a teoria do inconsciente com a fenomenologia, e articulando assim a perspectiva da igualdade como uma perspectiva possível.

Desta forma, o discurso possui como características importantes a contradição e a negação. Ambas estão dirigidas ao discurso da Psicanálise no que se refere à função fálica. A seguir, propõe-se um aprofundamento desta questão, como forma de discutir e promover, através deste vestígio discursivo, o que se marca do feminino pensado na ótica psicanalítica no discurso de Beauvoir que delimita e se articula, ao mesmo tempo, ao discurso feminista.

6.4 CONTRADIÇÕES DISCURSIVAS: O PARADOXO DO FEMININO PRESENTE NO DISCURSO FEMINISTA DE BEAUVOIR

Neste subcapítulo serão abordadas as contradições discursivas presentes no texto da autora em análise, que demarcam ao mesmo tempo uma promoção referente à concepção do feminino como uma emergência a ser construída e desconstruída pelo social, e a perspectiva da existência de uma essência feminina, não descoberta ainda pelas mulheres, que, segundo Beauvoir, possuem um alicerce próprio interno, sem a interferência do externo.

Os paradoxos discursivos revelam o quanto há de negação no discurso da autora quanto à diferença sexual, e revelam ainda que esta negação demarca um lugar subjetivo. Essa perspectiva se torna crucial para compreender a posição assumida pela autora na construção de sua produção textual.

O contraponto entre sujeito e autor é estabelecido pela A.D. e por Orlandi (2010, p. 73) da seguinte forma: “o sujeito é o resultado da interpelação do indivíduo pela ideologia. O autor, no entanto, é a representação da unidade e delimita-se na prática social como uma função específica do sujeito.” Nesse sentido, a análise discursiva da produção textual em andamento revela que sujeito e autor se intercalam a tal ponto, que não se distingue qual a posição assumida por Beauvoir em sua argumentação, propiciando uma abertura maior às manifestações do inconsciente em seu discurso, como já apontado até o momento.

Cabe esclarecer que sujeito e autor compõem funções subjetivas importantes, e por isto promove-se através da elaboração textual um movimento subjetivo de unicidade imaginária, importante para o processo de autoria. Assim, através da compreensão estabelecida de que cada autor corresponde a uma função sujeito (posição-sujeito) e um lugar enunciativo.

A partir da constatação de sua posição como sujeito-autor, fica evidenciado o quanto a contradição discursiva fala de seu posicionamento e de seu discurso. Ao mesmo tempo em que Beauvoir contesta a Psicanálise e desqualifica a teoria psicanalítica quanto a sua investigação referente às mulheres, utiliza-a como referência para contrapor seu pensamento. Ao negar a construção psicanalítica a institui como referência importante, e atravessa esta composição, revelando indignação e intolerância

diante dos assuntos propostos por Freud sobre a temática. Dentre os fragmentos escolhidos, podemos destacar alguns que demarcam esta referência à Psicanálise:

Há poucas questões mais discutidas pelos psicanalistas do que o famoso "complexo de castração" feminino. Em sua maioria, admitem eles hoje que o desejo de um pênis se apresenta, segundo os casos, de maneira muito diferente². Primeiramente, há muitas meninas que ignoram, até idade avançada, a anatomia masculina. A criança aceita naturalmente que haja homens e mulheres como há um sol e uma lua: ela acredita em essências contidas nessas palavras e sua curiosidade não é a princípio analítico. Para muitas outras, o pedacinho de carne que pende entre as pernas do menino é insignificante e até irrisório; é uma singularidade que se confunde com a das roupas e do penteado; é, muitas vezes, num irmãozinho recém-nascido que ela descobre essa singularidade e, "quando a menina é muito pequena", diz H. Deutsch, "não se impressiona com o pênis do irmãozinho"; e cita o exemplo de uma menina de dezoito meses que permaneceu absolutamente indiferente à descoberta do pênis e só lhe deu valor muito mais tarde, em relação com suas preocupações pessoais. Acontece mesmo que o pênis seja considerado uma anomalia: é uma excrescência, uma coisa vaga que pende como um lobinho, uma teta, uma verruga; pode inspirar repugnância. Enfim, há casos numerosos em que a menina se interessa pelo pênis do irmão ou de um colega, mas isso não significa que sinta uma inveja propriamente sexual e ainda menos que se sinta profundamente atingida pela ausência desse órgão; ela deseja apossar-se dele como almeja apossar-se de qualquer objeto; mas esse desejo pode permanecer superficial (BEAUVOIR, 1980, p.15).

Uma menina, vendo um menino urinar, declarou com admiração: "Como é cômodo!" 1. O jato pode ser dirigido à vontade, a urina lançada longe: o menino infere disso um sentimento de onipotência. Freud falou "da ambição ardente dos antigos diuréticos"; Stekel discutiu com bom senso a fórmula, mas é verdade, como diz Karen Horney, que "fantasias de onipotência, principalmente de caráter sádico, associam-se muitas vezes ao jato masculino de urina"; esses fantasmas que sobrevivem em alguns homens são importantes na criança. Abraham fala do grande prazer "que as mulheres experimentam em regar o jardim com uma mangueira"; e creio, de acordo com as teorias de Sartre Bachelard, que não é necessariamente a assimilação da mangueira ao pênis que é fonte desse prazer; todo jato de água se apresenta como um milagre, um desafio à gravidade: dirigi-lo, governá-lo é obter uma pequena vitória sobre as leis naturais. Em todo caso, há nisso, para o menino, um divertimento cotidiano que não está ao alcance de suas irmãs. Ele permite, demais, principalmente no campo, estabelecer através do jato urinário múltiplas relações com as coisas: água, terra, espuma, neve etc. Há meninas que, para conhecer tais experiências, se deitam de costas e tentam fazer a urina "esguichar para cima", ou que se exercitam em urinar em pé. Segundo Karen Horney, invejariam igualmente aos meninos a possibilidade de exibição que lhes é dada. E conta: "Uma doente exclamou subitamente, depois de ter visto na rua um homem urinando: Se pudesse pedir alguma coisa à Providência, seria poder urinar, uma única vez na vida, como um homem". Parece às meninas que o menino, tendo direito de bulir no pênis, pode servir-se dele como de um brinquedo, ao passo que os órgãos femininos são tabus (BEAUVOIR, 1980, p. 16).

Nos fragmentos apresentados acima, a autora, ao mesmo tempo em que reconhece haver uma curiosidade e um desejo nas meninas e nas mulheres em possuir

um pênis, desvincula isto da “inveja do pênis”, teoria freudiana que revela a necessidade de obter um substituto fálico nas meninas diante do fato de se perceberem castradas, ou seja, sem uma parte do corpo própria do sexo masculino. Este substituto passa a ter na teoria freudiana um lugar não no corpo, mas sim fora dele, o que passa a desvincular da ideia de corpo, ou ainda de ter um pênis de fato. Trata-se de um sentido metafórico, essencial na teoria psicanalítica, para pensar o feminino e as mulheres, pois cada uma irá trilhar este caminho de forma diferente.

Ressalta-se que a negação referente ao discurso freudiano esteve presente no próprio movimento psicanalítico, e que foi utilizado por várias analistas mulheres durante um período de crescimento teórico de Freud, que buscou entender as manifestações inconscientes dentro de várias perspectivas, incluindo aquelas que se referem ao destino pulsional, como uma das manifestações inconscientes. Essas analistas usavam como base a perspectiva do discurso feminista para pensar o feminino, e buscaram abandonar algumas premissas freudianas como forma de dar um lugar às mulheres e ao feminino que não valorizasse a “primazia do falo”, tomado como uma referência ao pênis, em sua literalidade.

Segundo Landman (2007), a teoria psicanalítica sofreu vários impasses, desde sua invenção, configurando três correntes de oposição que foram fecundas ao movimento psicanalítico, embora sua vertente seja hostil: a feminista, a marxista e a epistemológica. O autor assevera:

A primeira dessas correntes – a feminista – caracteriza-se por uma recusa da teoria freudiana do primado do falo e do desejo de pênis na garotinha. Essas questões que dizem respeito ao estágio fálico tinham sido levantadas no interior do movimento psicanalítico por autores como K. Horney, H. Deutsch, E. Jones e M. Klein. Tratava-se de um debate entre os freudianos concernindo ao aprofundamento de um ponto de teoria. Freud levará em conta este debate em seus artigos sobre o feminino. Alguns destes argumentos surgidos no decorrer dessas discussões foram usados por adeptos antifreudianos do feminismo (LANDMAN, 2007, p.97).

Para o autor supracitado, em continuação à citação acima, a teoria do falo representa “um axioma: para os dois sexos, a organização fálica e o estágio evolutivo da libido toma um lugar central, a alternativa resume-se nestes termos: ter um falo ou ser castrado. Da resolução singular desta alternativa depende, para cada um, o posicionamento em relação ao complexo de Édipo e à castração” (LANDMAN, 2007, p. 97).

O autor argumenta ainda:

O falo não é o pênis. A questão fálica tem para Freud uma dimensão simbólica, presença ou não presença de um único termo, o falo, que pode se tornar um objeto parcial destacável do corpo, suscetível de ter equivalentes simbólicos, como as fezes ou a criança. O pênis devido a sua forma encarna preferencialmente o falo, mas outros objetos podem substituí-lo (LANDMAN, 2007, p.97).

A questão da passividade e da atividade pensada por Freud, como destinos pulsionais atrelados à organização fálica, merece aqui também um espaço para discussão, pois Beauvoir irá argumentar que este olhar passivo sobre as mulheres está desvinculado da subjetividade, e é assumida pela mulher, pelo viés social, como um destino materno.

Freud irá pensar esta questão de formas diferentes, mas a descrita em seu texto *Feminilidade* (1932) é a mais trabalhada na Psicanálise, pois é seu último texto sobre o assunto. Cabe retomar a discussão freudiana:

Até mesmo na esfera da vida sexual humana, os senhores logo verão como é inadequado fazer o comportamento masculino coincidir com atividade e o feminino, com passividade. Uma mãe é ativa para com seu filho, em todos os sentidos; a própria amamentação também pode ser descrita como a mãe dando o seio ao bebê, ou ela sendo sugada por este. Quanto mais se afastarem da estreita esfera sexual, mais óbvio se lhes tornará o ‘erro de superposição’. As mulheres podem demonstrar grande atividade, em diversos sentidos; os homens não conseguem viver em companhia dos de sua própria espécie, a menos que desenvolvam uma grande dose de adaptabilidade passiva. Se agora os senhores me disserem que esses fatos provam justamente que tanto os homens como as mulheres são bissexuais, no sentido psicológico, concluirei que decidiram, na sua mente, a fazer coincidir ‘ativo’ com ‘masculino’ e ‘passivo’ com ‘feminino’. Mas advirto-os de que não o façam. Parece-me que não serve a nenhum propósito útil e nada acrescenta aos nossos conhecimentos (FREUD, 1932/1996, p. 116).

Em continuidade à citação, o autor argumenta ainda que para a Psicanálise, “poder-se-ia considerar característica psicológica da feminilidade dar preferência a fins passivos. Isto, naturalmente, não é o mesmo que passividade; para chegar a um fim passivo, pode ser necessária uma grande quantidade de atividade” (FREUD, 1932/1996, p. 116).

Ainda sobre a temática, segundo Alonso (2002, p. 19):

Para Freud existe só uma libido: a masculina. Será nas polaridades criadas pelos movimentos opostos da libido que ele encontrará a possibilidade de diferenciar o masculino do feminino: uma destas polaridades é a passividade-atividade, polaridade que durante muito tempo assumira para Freud o lugar da diferença dos sexos, mas na conferência de 1933 afirmará que há motivos

suficientes para perceber que esta divisão não leva a lugar nenhum, sendo contradita pelo “masoquismo” dos homens (supostamente ativos) e pelos cuidados maternos (supostamente passivas).

Ainda para Alonso (2002), Freud mantém a ideia de que toda libido é masculina, e quanto à interferência das normas sociais em uma conduta passiva, afirma ainda que “não dá para saber o quanto das características atribuídas à mulher corresponde à influência cultural” (ALONSO, 2002, p. 19).

Seguindo esta perspectiva, para Freud, autor citado por Beauvoir em sua crítica sobre a feminilidade, as mulheres podem assumir a posição passiva ou ativa, mas sempre a finalidade será de passiva. A questão referente ao social é levada em conta como forma de manter o lugar subjetivo inconsciente, mas não se pode mensurar esta interferência; para a Psicanálise, não é esta questão que entra em cena, mas o que é feito pelas mulheres neste contexto, que se apresenta na clínica.

Retomando o discurso feminista em Beauvoir, em seu capítulo final da obra, em análise, a autora busca mais uma vez estabelecer um contraponto referente ao sentimento de inferioridade feminina diante da primazia do falo, e escreve sobre *A mulher independente*, como forma de descrever a inércia feminina que atravessa o tempo, indicando o caminho para a legitimação da mulher como ser pensante e capaz de estabelecer um lugar diferente do destino passivo.

Sobre as mulheres que se recusam a obter a independência, Beauvoir (1980, p. 449) destaca:

A mulher sustentada – esposa ou cortesã – não se liberta do homem por ter na mão uma cédula de voto; se os costumes lhe impõem menos obrigação que outrora, as licenças negativas não lhe modificaram profundamente a situação; ela continua adstrita à sua condição de vassala. Foi pelo trabalho que a mulher cobriu em grande parte a distância que a separava do homem; só o trabalho pode assegurar-lhe uma liberdade concreta. Desde que ela deixa de ser uma parasita, o sistema baseado em sua dependência desmorona; entre o universo e ela não há mais necessidade de um mediador masculino.

Quanto ao fragmento em análise, o discurso de igualdade entre os gêneros, que se faz presente pela igualdade de direitos, revela, no discurso de Beauvoir, o quanto a diferenciação sexual é promovedora da diferença de direitos, não passando por um lugar subjetivo, mas por uma alternativa pela qual a mulher se vê obrigada a obedecer para não perder seu lugar no mundo. Assim, de nada adianta um trabalho, se não mantiver seu lugar doméstico; ao mesmo tempo, não recebe a ajuda de seu marido/

companheiro para se tornar concretamente igual ao homem. Então, mesmo que a mulher deixe de ser “parasita”, se não receber ajuda de um homem não poderá ascender ao *status* de igualdade.

Aqui se configura a formação ideológica referente ao apagamento da diferença, instituindo a igualdade como um ideal a ser alcançado. Ser igual ao homem, é atingir um *status* de igual. Sendo assim, não ter este *status* de igual, o que representa? Ser uma parasita? Qual a liberdade subjetiva que pode ser promovida a partir desta premissa?

Estas questões objetivam refletir sobre a contradição discursiva promovida pela autora, pontuada por Orlandi (2010, p. 80) como “a relação do discurso com uma multiplicidade de discursos, ou seja, é um discurso não discernível, não representável de discursos que sustentam a possibilidade mesma do dizer, sua memória”. Nesta perspectiva, há um intercruzamento de discursos promovidos pela autora que demarcam aí sua historicidade. Estes discursos que atravessam a historicidade do sujeito configuram sua contradição.

Esta questão foi apontada por Butler (2003), ao estabelecer que uma identidade só possa ser pensada a partir de uma construção com o outro; neste sentido, excluir a possibilidade de que este outro seja um homem, conforme o pensamento radical existente no movimento feminista, é anular a possibilidade da construção social feminina.

Nessa contradição discursiva, a autora revela o quanto as mulheres sofrem um paradoxo existencial, e ao mesmo tempo social. Como preservar uma essência de “completude”, se ela precisa de um homem que lhe ajude a ser como ele? Aqui, a falta se revela pela impossibilidade de a mulher deixar de ser mulher, e precisar de um homem para estabelecer sua independência sendo igual a ele. Quanto à posição pensada por Beauvoir, da ajuda masculina, retoma-se o dizer de Lacan (1972/1985), que no corpo da mulher nada falta, o que lhe falta é um significante que a defina.

Seguindo esta lógica apresentada por Netto (2010, p.135) afirma que “não existe, por exemplo, um significante específico que designe a totalidade das mulheres.” Quando se fala: O homem é mortal, é racional, etc, as mulheres estão designadas também aí, escondidas num significante masculino.

Esta espera pela ajuda masculina, nos fragmentos em análise, indica a presença de um sexo oposto, que garanta um lugar, uma nomeação, uma existência, ou

ainda, um significante, que vem pelo falo. Neste sentido, ressalta-se a lógica proposta por Lacan de que o significante é fálico.

Na seguinte passagem a ideia de completude masculina e de incompletude feminina, tão criticada pela autora, se faz presente como um fato social, e ao mesmo tempo é atribuída a lógica fálica à condição feminina e masculina, revelando outro momento de contradição:

O privilégio que o homem detém, e que se faz sentir desde sua infância, está em que sua vocação de ser humano não contraria seu destino de homem. Da assimilação do falo e da transcendência, resulta que seus êxitos sociais ou espirituais lhe dão um prestígio viril. Ele não se divide. Ao passo que à mulher, para que realize sua feminilidade, pede-se que se faça objeto e presa, isto é, que renuncie a suas reivindicações de sujeito soberano. É esse conflito que caracteriza singularmente a situação da mulher libertada. Ela se recusa a confinar-se em seu papel de fêmea porque não quer mutilar-se, mas repudiar o sexo seria também uma mutilação. O homem é um ser humano sexuado: a mulher só é um indivíduo completo, e igual ao homem, sendo também um ser sexuado. Renunciar a sua feminilidade é renunciar a uma parte de sua humanidade (BEAUVOIR, 1980, p. 452).

Sobre a sexuação, torna-se importante resgatar alguns impasses. Como já referido e argumentado, o imaginário se revela neste fragmento de Beauvoir como a questão essencial de sua escrita, e ao mesmo tempo, para o presente trabalho de tese, há um imaginário social de completude: o homem é o “completo” e, por consequência, a mulher é a incompleta. Não ser feminina é recusar parte de sua existência, de sua sexualidade. Neste sentido há um impasse e um paradoxo no discurso em análise: como ser uma mulher, sem ser feminina? Ou ainda, sem ser “mutilada”? Como responder a esta questão excluindo a proposta psicanalítica, já que, segundo Beauvoir, há uma divisão entre subjetividade e cultura?

Cabe retomar a teoria de Lacan sobre a questão do imaginário, e do quanto este imaginário resulta da percepção infantil diante da diferença sexual. Nas fórmulas da sexuação, já apresentadas e discutidas neste trabalho, a completude e a incompletude se apresentam como o *Todo* e o *Não-Todo*, inscrevendo o humano, e o sujeito submetido à fala na inscrição do *Não-todo*, que de fato inclui todos, homens e mulheres no campo da castração, da falta.

Sobre a sexuação, cabe ainda comentar que, segundo André (*apud* ALONSO, 2002, p. 20), “será pela afirmação freudiana da libido única que o desenvolvimento teórico de Lacan irá trabalhar. Esse desenvolvimento manterá, sobre a

sexualidade feminina, o ponto de vista “falocêntrico”, onde o falo está no centro da teoria, mas fará um deslocamento do campo do sexo para o campo do gozo.”

Ainda para o autor supracitado, Lacan levantará uma questão em seu texto *Diretrizes para um congresso de sexualidade feminina*, de 1960, referente à mediação fálica: irá esta mediação drenar tudo no que se refere ao destino pulsional na mulher? Com esta questão, inicia seu trabalho direcionado ao Seminário 20, *Mais, ainda...*, no qual irá se perguntar se existe na mulher um gozo próprio. Ao levar em conta esta possibilidade, Lacan divide as mulheres nas inscrições referente ao *todo fálica*, e *não-todo fálica*, buscando ainda responder ao impasse de Freud sobre a libido masculina. Ainda de acordo com o exposto:

Segundo Serge André, algumas das afirmações de Freud nessa conferência de 1933 serão retomadas e reformuladas no desenvolvimento de Lacan. “Assim, a afirmação de que a menina não conhece a vagina será retomada na ideia de que “não há significante do sexo feminino”; já a ideia de “tornar-se mulher” será retomada na proposição de que “a mulher não existe”, mas existem as mulheres: “ há que tomá-las uma a uma”, afirma Lacan (1972-73, p. 19) (ALONSO, 2002, p.20).

Ainda com relação ao texto de Lacan, *Diretrizes para o congresso sobre a sexualidade feminina*, de 1960, acrescenta-se que, para o autor, é de uma questão do imaginário que se trata na castração, e que neste sentido, a representação ou a *Vorstellung* é a teoria freudiana que pode auxiliar nessa compreensão. Segundo Lacan (1960/2008, p. 737),

Se os símbolos não têm aqui outra captura senão a imaginária, provavelmente é porque as imagens já foram sujeitadas a um simbolismo inconsciente, ou seja, a um complexo – que torna oportuno lembrar que as imagens e símbolos *na* mulher não podem ser isolados das imagens e símbolos *da* mulher. A representação (*Vorstellung*, no sentido em que Freud emprega esse termo ao assinalar que é isso que é recalçado), a representação da sexualidade feminina condiciona, recalçada ou não, sua implantação, e suas emergências deslocadas (onde a doutrina do terapeuta pode se descobrir parte interessada). Fixam o destino das tendências, por mais naturalmente elucidadas que se as supunha (LACAN, 1960/2008, p. 737).

De acordo com o exposto acima, a castração também possui uma representação inconsciente, e que pelo fato de estar recalçada, fica na inscrição imaginária como uma simbologia inconsciente. Neste sentido, embora se tenda a representar em outros deslocamentos o impacto da castração nas mulheres, este fato está de fato comprometido, pois não se liga a possíveis significações, senão as imaginárias.

O real, enquanto registro, abarca o corpo nessa representação, na medida do possível. Portanto, trata-se de uma inscrição imaginária, e não articulada pelo simbólico, apenas pela sua parcialidade em se tratando de uma simbologia que escapa ao significante. Ainda com relação à castração, também está no real, pois atravessa uma concepção imaginária da falta no corpo, embora não seja passível de significação.

Segundo Lacan, neste mesmo texto, ao pensar os desconhecimentos e preconceitos que cercam o feminino, lança-se uma questão que denuncia sua perspectiva freudiana sobre o direcionamento da libido e da pulsão no feminino: “estaremos nós lembrados da recomendação, que Freud repete com frequência, de não reduzirmos o suplemento do feminino para o masculino ao complemento do passivo para o ativo?” (LACAN, 1960/2008, p. 740).

Quanto ao impasse no discurso de Beauvoir, a resposta a se é possível ser mulher se deixando de ser sexuada e feminina, é então absorvida pela Psicanálise pela lógica do *não-todo*, a partir da perspectiva lacaniana do gozo *não-todo fálico*. Quanto aos fragmentos em análise, destacam-se as seguintes passagens para a articulação com o conceito lacaniano:

Ao passo que à mulher, *para que realize sua feminilidade*, pede-se que se faça *objeto e presa*, isto é, que *renuncie as suas reivindicações de sujeito soberano*. É esse conflito que caracteriza singularmente a situação da mulher libertada. Ela se recusa a *confinar-se em seu papel de fêmea porque não quer mutilar-se, mas repudiar o sexo seria também uma mutilação* (BEAUVOIR, 1980, p. 452, grifos nossos).

Os misóginos criticaram muitas vezes as mulheres de ação por “se negligenciarem”; mas também lhes pregaram que se quisessem ser iguais a eles deveriam deixar de pintar-se e de esmaltar as unhas. Este último conselho é absurdo. A ideia de feminilidade impõe-se de fora a toda mulher, precisamente porque se define artificialmente pelos costumes e pelas modas; ela pode evoluir de maneira que os cânones se aproximem dos que adotam os homens: nas praias, as calças compridas tornaram-se femininas. Isso não modifica em nada o fundo da questão: o *indivíduo não tem liberdade de moldá-la à vontade*. A mulher que não se conforma com isso desvaloriza-se sexualmente e, por conseguinte, socialmente, porquanto a sociedade integrou os valores sexuais. *Recusando atributos femininos, não se adquirem atributos viris; mesmo a travestida não consegue fazer-se homem; é uma mascarada* (BEAUVOIR, 1980, p. 452, grifos nossos).

Mas enquanto o conformismo é para o homem muito natural – tendo estruturado o costume de acordo com suas necessidades de indivíduo autônomo e ativo – será necessário que a mulher, que é também sujeito, atividade, se dissolva em um mundo que a destinou à passividade. É uma servidão tanto mais pesada quanto as mulheres, confinadas na esfera feminina, lhe hipertrofiaram a importância: transformaram em artes difíceis a toalete e os cuidados caseiros (BEAUVOIR, 1980, p. 453).

Retomando os fragmentos em análise, sobre a incompletude feminina e o confinamento da mulher a esse lugar pela mutilação (sendo submissa ao homem ou não), como responder ao impasse de Beauvoir fora do campo psicanalítico? Da lógica inconsciente referente ao gozo? Parece que aqui, a lógica social de liberdade e soberania está impossibilitada de imperar sobre a mulher, mesmo que ela preencha todos os quesitos sociais demandados, assim como está impossibilitada aos homens, pois estes também ocupam um lugar diante da castração, e a lógica de que eles não estão inscritos na falta é uma perspectiva infantil, imaginária.

Retoma-se assim o *Seminário 20* de Lacan, como forma de compreender que a contradição discursiva que se mostra, e a duplicidade apontada pela autora, pela qual não há possibilidade de a mulher se libertar de fato da castração/mutilação, e do impasse subjetivo – objeto e presa/mulher liberta/soberana –, é compreendida pela Psicanálise como um impasse referente à lógica do *Não-todo* e do gozo. Sobre o *Não-todo*, Lacan argumenta em seu seminário que se trata de uma designação proposta para pensar a sexualidade feminina.

É meu verdadeiro tema deste ano, por trás desse *mais, ainda*, e é um dos sentidos do meu título. Talvez que assim eu chegue a fazer aparecer algo de novo sobre a sexualidade feminina. Há uma coisa que, desse *não-todo*, desse não-tudo, dá um testemunho estrondoso. Vejam como, com uma dessas nuances, dessas oscilações de significação que se produzem na língua, o *não-todo* muda de sentido quando lhes digo – nossos colegas, as damas, analistas. Sobre a sexualidade feminina, ela nos diz algo, mas...não-tudo. É absolutamente contundente. Elas não fizeram avançar de um dedo a questão da sexualidade feminina. Deve haver uma razão para isto, ligada à estrutura do aparelho do gozo. (LACAN, 1972-73/1985, p. 79, grifos do autor)

Para Lacan (1968/2008, p. 75), “a realidade é abordada com os aparelhos do gozo. Aí está mais uma fórmula que lhes proponho, se é que podemos convir que, aparelho, não há outro senão a linguagem. É assim que, no ser falante o gozo é aparelhado”.

Para o autor, a linguagem inconsciente se esclarece, sem dúvida, por se colocar como aparelho do gozo. O gozo denuncia, em si mesmo, que se está em falta, que houve o recalque. Designa ainda Lacan o gozo da mulher como gozo suplementar, para além do falo, e que, portanto, está deslocado para outras coisas além do falo. Cabe retomar aqui a possibilidade de um encontro entre a teoria de Beauvoir e de Lacan referente à lógica do feminino: há algo nas mulheres que se situa além da função fálica e

que, portanto, se aproxima de uma “essência feminina”, conforme Beauvoir, e de algo que possui sua “singularidade e sua contingência”, segundo Lacan.

Ainda sobre o gozo, é apontado por Lacan como uma das possibilidades de pensar algo que torna o feminino tão particular. Esta proposta refere-se ao *gozo místico*. Para Lacan (1972/1985, p. 102), “a ideia de que deve haver um gozo que está mais além” é designado de místico. Para o autor, há algo a mais nas mulheres, há algo de suplementar, algo que impede as mulheres de falar sobre ele. Ao perceber que não há como saber deste gozo, recorre Lacan ao delírio. Assim, encontra nos místicos e nos religiosos algo sobre a possibilidade de haver um gozo que está além do corpo.

Esta perspectiva, revela Lacan (1972/1985), pode ser pensada como essencialmente feminina, e neste sentido, este gozo místico, para além do falo, para além do corpo, não para de não se inscrever, e de insistir. Não há a possibilidade de corte, pois não se submete ao simbólico. Há sempre um *mais, ainda...*

As contradições discursivas pensadas nos subcapítulos da presente análise podem ser pensadas por este viés, como uma insistência sustentada por um gozo suplementar, místico, que tenta se localizar em algo fora do corpo, na escrita como possibilidade de inscrição simbólica, representada pela produção textual da autora.

A duplicidade discursiva, os equívocos e deslizes teóricos revelados pela heterogeneidade mostrada, implicam a insistência do inconsciente em se fazer presente em sua materialidade discursiva. Neste sentido, cabe resgatar Freud (1915/1996), que afirma a contradição como uma característica inconsciente. Esta contradição pela negação da teoria psicanalítica revela ainda a posição-autor de Beauvoir, que aponta para a negação da função fálica, apontando a *impotência do saber* da Psicanálise, para o *mais-gozar* feminino, conforme a descrição de Lacan, referente aos quatro discursos. De acordo com esta perspectiva, está presente na produção textual de Beauvoir o *Discurso Histérico*.

Esse discurso, embora contraditório, vem ao encontro do que Freud pensou sobre o feminino, no sentido de que, como não pode ser dito nada referente ao corpo, a castração, ou a falta de um significante, encontra-se no masculino, na configuração daquilo que pode representá-lo, a possibilidade de estabelecer uma articulação com aquilo de mais inconsciente nas mulheres, e mais representado de forma alegórica nas históricas: a “inveja do pênis”. Tornar a representação masculina impotente revela toda a agressividade sobre o *objeto homem*, surgindo assim a desqualificação de sua

virilidade. A inveja fálica está para todas as mulheres e para todos os homens, conforme designa Freud, mas nas mulheres esta inveja promove as possibilidades subjetivas.

A seguir, serão articuladas as considerações finais sobre a presente proposta de tese e sobre as elaborações pensadas sobre o discurso feminista e o feminino na Psicanálise. A partir das elucubrações desenvolvidas, algumas questões foram lançadas e articuladas de forma mais clara no próximo capítulo.

7 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O DISCURSO FEMINISTA, O SEGUNDO SEXO E O FEMININO: HÁ RELAÇÃO POSSÍVEL?

Na presente tese buscou-se articular a feminilidade pensada pela Psicanálise com o discurso feminista, através da análise de discurso da obra *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir. A seleção desse texto teve como destaque a descrição feita por uma mulher sobre o que acontece com as meninas durante seu desenvolvimento infantil, que se marca como único, e que, portanto, precisava ser pensado sem a interferência do olhar masculino. A proposta da autora tem extrema relevância, pois revela a iniciativa de mulheres se arriscando a pensar o feminino e as mulheres. A iniciativa da autora trouxe destaque e configurou a possibilidade das mulheres de pensarem sua autonomia, sua liberdade, sua independência e a posição assumida em seu contexto histórico-cultural. A obra trouxe efeitos considerados como essenciais para a mulher na atualidade.

Lacan, em seu *Seminário 19*, faz um interessante comentário sobre Beauvoir a respeito da elaboração da obra *O segundo sexo*, o que auxilia a pensar o contexto histórico de suas reflexões:

A função que é chamada de sexualidade se define, até onde sabemos alguma coisa sobre ela – e realmente sabemos um pouco – nem que seja por experiência – pelo fato de os sexos serem dois, a despeito do que possa pensar uma autora célebre que, na época e em razão de não sei que orientação, já que eu ainda não havia começado a ensinar, julgou que devia se reportar a mim antes de escrever *O segundo sexo*. Ela me telefonou para dizer que precisava de meus conselhos para lhe dar esclarecimentos sobre o que deveria ser a contribuição analítica para seu livro. Como lhe assinaléi que seriam necessários uns bons cinco ou seis meses para que eu elucidasse a questão – isso é o mínimo pois estou falando há vinte anos, e não é por acaso –, ela me observou que era inconcebível que um livro já em processo de execução esperasse tanto tempo, e as leis de produção literária eram tais que lhe parecia fora de cogitação ter mais de três ou quatro conversas comigo. Ao que declinei desta honra (LACAN, 1971/2012, p. 93).

Sobre o *segundo sexo*, como uma designação referente às mulheres, já que o *primeiro* designa os homens, Lacan (1971/2012) sentencia que “não existe segundo sexo”. A perspectiva sexista precisa ser abandonada para que se possa pensar na lógica psicanalítica do inconsciente. No momento em que entra em funcionamento a

linguagem, não tem como haver uma divisão sexual. Há a divisão do sujeito, e este está submetido a um inconsciente, e sendo assim, a posição feminina, masculina, heterossexual, ou homossexual apenas revela a posição subjetiva assumida pelo sujeito. Ainda assim, a falta precisa estar presente para que a relação com o outro se estabeleça pela fala, pela enunciação.

Esta concepção lacaniana ao pensar a obra de Beauvoir interroga sobre o lugar que a Psicanálise e as teorias de gênero atribuem ao feminino e ao masculino. Embora esta seja uma constatação importante, ela não anula a presente proposta de tese.

Sobre o lugar do feminino Lacan irá pensar em uma possibilidade de existir o feminino nas mulheres, que designe algo de contingente, de exceção. O gozo é, assim, pensado como algo suplementar, algo que inaugura a possibilidade, a emergência feminina pela contingência. Articula, assim, o *mais, ainda* como uma expressão que resume a posição subjetiva deste gozo, que não se articula ao falo, à Lei, e ao simbólico. Este é o feminino lacaniano.

O feminino freudiano está articulado à suplência do falo, e neste sentido não foge da constatação lacaniana, embora possua sua singularidade. Esta suplência é articulada à possibilidade de colocar algo no lugar de: na falta do pênis, a criança toma seu lugar. O que promove a substituição fálica no imaginário feminino é a crença de que as mulheres também precisam de um lugar diante do imaginário, diante do fantasma da castração, como forma de aliviar sua angústia, fazendo as pazes com seu corpo, e, por que não dizer, com seu útero, promovendo assim a maternidade. A maternidade é a saída verdadeiramente feminina para Freud, pois dá um lugar a seu corpo, e possibilita à mulher usufruir, gozar de seu direito sobre seu corpo – já que é o único animal falante que possui em seu corpo um dispositivo e uma estrutura, para gerar uma criança.

Os atributos da feminilidade podem ser deslocados para outras possibilidades, mas precisam promover a possibilidade do gozo de ser suplementar, promover suplência na função fálica, para que justamente se possa abrir mão dela. A lógica do *não-todo* inaugura esta lógica lacaniana, e abre para a Psicanálise a possibilidade de designar à castração outra terminologia que possibilite ir além, além do falo, para que, justamente, possa se abrir mão dele.

Diante de toda esta exposição sobre o feminino, evidencia-se o quanto a Psicanálise atribui à feminilidade uma complexidade teórica e um lugar que caracteriza algo de particular, de singular, conforme Beauvoir intencionou encontrar em sua obra. O impasse de Beauvoir revela o quanto a autora buscou pensar a mulher sem a

interferência da imposição social: Como pensar as mulheres e o feminino fora da relação com o Outro? Fora do lugar masculino? Esta questão talvez não possa ser respondida, pois pensar o masculino e os homens sem estarem na presença/ausência de uma mulher, mesmo que por sua parcialidade, também não é possível.

Na ótica discursiva, através da heterogeneidade mostrada, o texto de Beauvoir revelou alguns impasses que auxiliam a pensar o feminino. A contradição e a negação à lógica fálica foram as marcas discursivas de maior destaque em Beauvoir. Neste sentido, ao parafrasear a Psicanálise, busca torná-la impotente aos olhos do leitor, utilizando-se da ironia, dos jogos de palavras e de metáforas, diante das possibilidades pensadas por Freud frente ao feminino. A negação do inconsciente, revelada pelo dito e pelo não-dito, também caracteriza uma evidência discursiva de seu texto. Ao se referir à teoria psicanalítica e estabelecer um contraponto em seu texto, a autora não diz que sua perspectiva teórica diverge da teoria psicanalítica, e aqui afirma que a negação da existência do inconsciente refere-se à abordagem filosófica fenomenológica – o existencialismo – adotada pela a autora. Esta perspectiva, por si só, anula a possibilidade de articulação e de perspectiva sobre as mulheres e sobre o feminino proposto pela autora.

Neste sentido, há uma insistência em Beauvoir em referir, parafrasear a Psicanálise. Por que não-dizer, há um gozo, um gozo suplementar, que pede pela insistência fora do simbólico, localizada na escrita – no próprio texto. Como já apontado, a escrita é a possibilidade do real de se articular a linguagem. Lança-se aqui, a possibilidade da escrita promover uma suplência, dando um lugar de sujeito-autor.

Propõe-se ainda, com base na discussão promovida na análise e nestas considerações, pensar o feminino como uma posição que atravessa as mulheres, como uma posição inconsciente, que atravessa a linguagem. Este atravessamento não está atrelado ao biológico, mas ao significante *mulher*. Como apontado por Freud, há uma alternância nas mulheres quanto à posição ativa e passiva, não havendo espaço para o radicalismo teórico. Sempre vai haver um fim passivo na posição feminina. Por que não pensar: sempre vai haver um fim passivo, um gozo suplementar nas mulheres?

O movimento feminista, por sua vez, embarca nesta posição, pois a busca pela igualdade sempre está presente, marcando sua insistência, *mais, ainda...* Esta lógica deve ser proposta a partir das constatações discursivas referentes à contradição e à negação presentes nas mulheres, não só no feminino e na histeria. Parte-se do princípio de que é uma lógica do inconsciente, mas cabe analisar a finalidade desta contradição e

desta negação: há muita atividade (a construção de uma obra composta por dois volumes) para um fim passivo (pois a proposta apresentada representa o lugar das mulheres – o segundo plano). A proposta da autora, ao pensar o segundo sexo, destina a mulher e o feminino a uma esperança de mudança social, que deve ser promovida pela relação entre mãe e filha, a partir da perspectiva do “duplo”, como forma de garantir às mulheres um outro lugar que não o da submissão, o lugar da igualdade como um *status*. Esta proposta traz à tona a perspectiva de ser tratada igual a um homem, colocando-o no lugar de referência, e fixando o primeiro lugar – o primeiro sexo – aos homens.

Essas contradições presentes em Beauvoir no que se refere ao pensamento feminista, em seu discurso, responde a questão proposta no título do presente capítulo: há uma relação possível entre o feminino, as mulheres e o discurso feminista?

Para Lacan (1971/2012, p. 51), o discurso aponta a repetição, que aponta a existência de um inconsciente. Nas palavras do autor, “o que o discurso faz – ao demonstrar esse nível em que nada se manifesta de uma necessidade lógica senão na repetição – parece unir-se aqui, como uma aparência [*semblant*], ao que se efetua no nível de uma mensagem que não é nada fácil reduzir ao que conhecemos desse termo.”

De acordo com o exposto, é pela repetição que um discurso se materializa, que o feminismo se alicerça, que o feminino busca um significante, e que as mulheres buscam um lugar. Nesta lógica, a relação possível é pela via discursiva, que por sua “essência” é alicerçada no inconsciente e na repetição, no excesso, no *mais, ainda...* e por que não dizer, é atravessada pelo feminino.

REFERÊNCIAS

- ALONSO, S. L. (org.) **Figuras clínicas do feminino no mal-estar contemporâneo**. São Paulo: Escuta, 2002
- ALVES, Branca Moreira. **Ideologia e feminismo**. A luta da mulher pelo voto no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1980.
- AUTHIER-REVUZ, J. **Palavras incertas: as não coincidências do dizer**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1998.
- ANDRÉ, Serge. **O que quer uma mulher?** Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1998.
- ASSOUN, Paul-Laurent. **Freud e a mulher**. Rio de Janeiro: Editora Vozes Editor, 1993.
- BALIEIRO, C; GALLO, S. Escrita e surdez: Uma proposta discursiva. In: **Linguagem Escrita: Referenciais para a clínica fonoaudiológica**. São Paulo: Plexus, 2002. p. 93-109.
- BEAUVOIR, S. **O segundo Sexo: uma experiência vivida**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1980.
- _____. **Memórias de uma moça bem comportada**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1958.
- BROUSSE, Marie Helene. Feminismo. **Opção Lacaniana nº 50**, p. 143-145, dez. 2007.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- FARRELL, Amy Erdmand. **A Ms. Magazine e a promessa do feminismo popular**. 1. ed. São Paulo: Editora Barracuda, 2004.
- FERREIRA, M. **Da ambigüidade ao equívoco: a resistência da língua nos limites das sintaxes e do discurso**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2000.
- FREUD, S. Três ensaios sobre a sexualidade. (1905). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro, Imago: 1996. v. XII.
- _____. Gradiva de Jensen (1908). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XIII.
- _____. História do movimento Psicanalítico. (1914/1915). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro, Imago: 1996. v. XIV
- _____. História de uma neurose infantil - O Estranho (1919). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro, Imago: 1996. v. XVII

_____. Um estudo autobiográfico. (1925). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago: 1996. v. XIX

_____. Feminilidade. (1932). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro, Imago: 1996. v. XXI

_____. Construções em Análise (1937). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XXIII.

_____. Moisés e o monoteísmo, esboço de Psicanálise. (1937). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago: 1996. v. 23

GARCIA-ROZA, L. **Freud e o inconsciente**. 20. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

GOHN, M. **Movimentos sociais e redes de mobilização civis no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2010.

LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. **O Seminário**, Livro 1: Os escritos técnicos de Freud. 1954. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2009.

_____. **O Seminário**, Livro 2: O Eu na teoria de Freud e na técnica da Psicanálise. 1955 - 1956. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2005.

_____. **O Seminário**, Livro 3: Psicose. 1956. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2002.

_____. **O Seminário**, Livro 9: A identificação. 1961. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2003.

_____. **O Seminário**, Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise. 1964. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1988.

_____. **O Seminário**, Livro 16: de um Outro ao outro. 1968. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2008.

_____. **O Seminário**, Livro 19: ...ou pior. 1971. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2012.

_____. **O Seminário**, Livro 20. Mais, Ainda. 1972. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1985.

_____. **O Seminário**, Livro 23: o sinthoma. 1975. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2007.

LANDMAN, P. **Figuras do saber: Freud**. São Paulo: Estação liberdade, 2007.

MARTINS, I. **Escrita e violência: violência epistêmica na inscrição da diferença sexual**. 2012. Disponível em: <http://www.spid.com.br/pdfs/2012-09/Escrita_e_Violencia-Ivanisa_Teitelroit_Martins.pdf> .

MILNER, J-C. **O amor da língua**. Porto Alegre: Artes médicas, 1987.

MURTA, C. Elementos para a construção das fórmulas da sexuação. **Revista de Filosofia**. v. 10, n. 13, p. 91-106, 2003. Disponível em: <<http://www.researchgate.net/publication/28211415>>.

NETTO, G. **Doze lições entre Freud e Lacan**. São Paulo: Pontes, 2010.

ORLANDI, E. **Interpretação**: Autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. São Paulo: Pontes, 2007.

_____. **Análise de Discurso**: princípios e procedimentos. 9. ed. São Paulo: Pontes Editora, 2010.

PÊCHEUX, M. **Semântica e discurso**: uma crítica afirmação do óbvio. Campinas: Editora da Unicamp, 1988.

POSSENTI, S. Sobre as noções de sentido e de efeito de sentido. **Cadernos da F.F.C.**, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 1-10, 1997.

_____. **Os limites do discurso**: ensaios sobre discurso e sujeito. São Paulo: Parábola editorial, 2009.

PORTO, C.; PAIVA, L. Direito: diferentes mas não desiguais. **As mulheres em movimento**, Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1980.

RAGO, M. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, J.; GROSSI, M. (Org.). **Masculino, feminino e Plural**. Gênero na interdisciplinaridade. Florianópolis: Editora Mulheres, 1998.

RAMOS, G. **Histeria e Psicanálise depois de Freud**. Campinas, Editora da Unicamp, 2008.

REMOR, C. A. M. Efeito de Sentido. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, EDUFSC, v. 42, n. 1 e 2, p. 217-226, abr./out. 2008.

SIMON, M. (Org.) **Interpretação feminista de Simone de Beauvoir**. Pennsylvania: Ed. State University, 1995.

TEIXEIRA, M. **AD e Psicanálise**: Elementos para uma abordagem do sentido no discurso. Porto Alegre: Ed. PUCRS, 2005.

TOURAINÉ, A. **O mundo das mulheres**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2007.

VANIER, A. **Figuras do saber**: Lacan. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

VALDÍVIA, B. O. Psicanálise e feminilidade: algumas considerações. **Revista Psicologia Ciência e Profissão**. Florianópolis, v. 17, n. 3, p. 20-27. 1997.

VILARI, R. **Literatura e Psicanálise**: Ernesto Sábato e a melancolia. Florianópolis: Editora da UFSC, 2002.

ZALCBERG, M. **A relação mãe e filha**. 13. ed. Rio de Janeiro: Elsevier: 2003.

ZINANI, Cecil. **Literatura e Gênero**, a construção da identidade feminina. Rio Grande do Sul: EDUCS, 2006.

