

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

**Tornar-se mulher:
a feminilidade para além do gênero e do universal**

Marina Cardoso de Jesus Gomes

Rio de Janeiro
12/2018

Tornar-se mulher: a feminilidade para além do gênero e do universal

Marina Cardoso de Jesus Gomes

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

Orientadora:
Profa. Dra. Angélica Bastos de Freitas Rachid Grimberg

Rio de Janeiro
12/2018

Tornar-se mulher: a feminilidade para além do gênero e do universal

Marina Cardoso de Jesus Gomes

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

Defendida em 19 de dezembro de 2018.

Prof. Dra. Angélica Bastos de Freitas Rachid Grimberg (UFRJ) – Orientadora

Prof. Dr. Fábio Malcher Martins de Oliveira (UFRJ)

Prof. Dra. Giselle Falbo Kosovski (UFF)

Prof. Dr. Paulo Eduardo Viana Vidal (UFF)

Prof. Dra. Rita Maria Manso de Barros (UNIRIO / UERJ)

Rio de Janeiro
12/2018

GOMES, Marina Cardoso de Jesus.

Tornar-se mulher: a feminilidade para além do gênero e do universal. / Marina Cardoso de Jesus Gomes. Rio de Janeiro: UFRJ, 2018.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia / Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, 2018.

Orientadora: Angélica Bastos de Freitas Rachid Grimberg

1. Gênero. 2. Sexuação. 3. Feminilidade. 4. Não-todo; 5. Universal.
I. Bastos, Angélica. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica.

AGRADECIMENTOS

À CAPES, pelo fomento.

Ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, por ter acolhido este projeto, e aos seus professores, que durante dez anos, da graduação ao doutorado, realizaram inestimáveis contribuições para a minha formação. Dentre eles, agradeço especialmente às professoras Ana Beatriz Freire e Anna Carolina Lo Bianco, por terem orientado meus primeiros passos no discurso da psicanálise. Agradeço também à Alice e José Luiz, pela enorme boa vontade com que sempre me auxiliaram nas questões administrativas.

À Profa. Angélica Bastos, minha orientadora, por sua imensa disponibilidade, pela leitura cuidadosa e pelo rigor de suas ponderações. Obrigada por suportar o meu vertiginoso tempo de escrita.

Ao Prof. Paulo Vidal e à Profa. Simone Perelson, pelas importantes contribuições durante o exame de qualificação deste trabalho.

Aos professores Paulo Vidal, Gisele Falbo, Rita Manso e Fábio Malcher, pela disponibilidade em participar da banca desta tese.

À minha Florzinha, por ter suportado o longo período em que a mamãe esteve trabalhando. Obrigada por alegrar os meus dias, e por ser assim tão linda!

Ao Amandio, meu amor. Obrigada por sua extraordinária paciência, por seu cuidado e pela parceria de todos os dias. Obrigada por me esperar.

Aos meus pais, Edgar e Veronica, por trinta anos de cuidado, suporte e incentivo. É neste ponto que minha dívida se torna incalculável e inexprimível.

À Cristina Vidal, por sua escuta e acolhimento.

RESUMO

O debate sobre gênero e identidade sexual está na ordem do dia tanto na academia quanto na cultura, em função das rápidas transformações que ocorrem nas práticas e nos discursos concernentes à sexualidade. Para a psicanálise, essas transformações representam um desafio clínico e teórico, exigindo um esforço de elaboração que nos permita fazer frente a questionamentos que não estavam colocados na Viena do início do século XX. É nesse contexto que pretendemos recuperar as formulações freudianas e lacanianas acerca da sexuação e da feminilidade, com o intuito de compreender de que modo elas podem se articular com as novas questões levantadas pelos estudos de gênero. Diante do impasse colocado pela primazia do falo, ou seja, pelo fato de que há apenas um significante sexual inscrito no inconsciente, Freud concebeu a diferença sexual em termos de presença e ausência. Nesse sentido, não cabe à psicanálise a pretensão de discernir a essência da feminilidade – posto que a inexistência de tal fundamento é o dado de partida que engendra toda a problemática – mas sim o esforço de circunscrever os caminhos pelos quais uma menina pode tornar-se mulher, sem que haja no Outro um significante feminino com o qual se identificar. O conceito de *Penisneid* refere-se precisamente à reivindicação de um tal significante. Percorreremos, na obra de Freud e no ensino de Lacan, as indicações a respeito da histeria, da mascarada, da maternidade e do gozo feminino, entendendo que esses diferentes destinos da feminilidade consistem em modalidades de resposta para o impasse engendrado pela *Penisneid*. Em Lacan, o *Seminário XX* representa um momento de virada, que consolida um novo paradigma do gozo além de instaurar uma nova lógica, que permitirá abordar matematicamente a questão da diferença sexual. A feminilidade passa então a ser concebida a partir do conceito de não-todo, e a inexistência de um universal no lado feminino da sexuação introduz uma assimetria que tem como consequência a impossibilidade da relação sexual. A lógica da sexuação demonstra que a psicanálise não tem compromisso com o binarismo sexual. Há apenas uma inscrição sexual, e a assunção de uma posição sexuada não garante ao sujeito nenhum fundamento ontológico que lhe permita tornar-se homem ou mulher. Mas essa constatação não tem como consequência a inclusão da psicanálise no rol dos estudos de gênero, tendo em vista que a especificidade da feminilidade reside precisamente na resistência ao universal, que produz um furo no gênero e coloca em cena a insistência do real.

Palavras chave: 1. Gênero. 2. Sexuação. 3. Feminilidade. 4. Não-todo; 5. Universal.

RÉSUMÉ

Le débat sur le genre et l'identité sexuelle est dans l'ordre du jour à l'académie aussi bien qu'à la culture, en fonction des rapides transformations qui ont lieu dans les pratiques et dans les discours à propos de la sexualité. Pour la psychanalyse, ces transformations représentent un défi clinique et théorique, exigeant un effort d'élaboration qui nous permette de faire face à des questionnements qui n'étaient pas posés à Vienne au début du XX^e siècle. C'est dans ce contexte que nous prétendons de récupérer les formulations freudiennes et lacaniennes sur la sexuation et sur la féminité, dans le but de comprendre comment elles peuvent s'articuler avec les nouvelles questions qui nous sont adressées par les études du genre. Devant l'impasse posée par le primat du phallus, c'est-à-dire, parce qu'il n'y a qu'un seul signifiant sexuel inscrit dans l'inconscient, Freud a conçu la différence sexuelle en termes de présence et d'absence. En ce sens, la psychanalyse n'a pas la prétention de discerner l'essence de la féminité – étant donné que l'inexistence d'un tel fondement, c'est précisément d'où vient toute la problématique – mais elle s'engage à circonscrire les chemins par lesquels une fille peut devenir une femme, sans qu'il y ait dans l'Autre un signifiant auquel s'identifier. Le concept de *Penisneid* indique précisément la revendication d'un tel signifiant. Nous ferons un parcours par l'oeuvre de Freud et par l'enseignement de Lacan en ce qui concerne l'hystérie, la mascarade, la maternité et la jouissance féminine, sachant que ces différents destins de la féminité consistent à des modalités de réponse à l'impasse engendrée par la Penisneid. Chez Lacan, le *Seminaire XX* représente un moment de tournure, qui consolide un nouveau paradigme de la jouissance, en plus d'instaurer une nouvelle logique, qui permettra d'aborder mathématiquement la question de la différence sexuelle. La féminité sera conçue alors selon le concept de pas-tout, et l'inexistence d'un universel du côté féminin de la sexuation introduit une asymétrie dont la conséquence est l'impossibilité du rapport sexuel. La logique de la sexuation démontre que la psychanalyse n'est pas engagée avec le binarisme sexuel. Il n'y a qu'une seule inscription sexuelle, et l'assomption d'une position sexuée n'assure au sujet aucun fondement ontologique pour qu'il puisse devenir homme ou femme. Mais cette constatation n'a pas pour effet d'inclure la psychanalyse dans le groupe des études du genre, dans la mesure où l'espécificité de la féminité consiste précisément en la résistance à l'universel, qui produit un trou dans le genre et met en scène l'insistance du réel.

Mots-clés : 1. Genre; 2. Sexuation; 3. Féminité; 4. Pas-tout; 5. Universel.

Tornar-se mulher: a feminilidade para além do gênero e do universal

Sumário

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I: Problemas de Gênero	16
CAPÍTULO II: Freud e a Sexuação	
2.1 A hipótese da bissexualidade.....	29
2.2 Sujeito e objeto.....	32
2.3 Atividade e Passividade.....	41
2.4 Fálico e Castrado.....	51
CAPÍTULO III: Masculinidade e Feminilidade	
3.1 Simbólico, Real, Imaginário.....	70
3.2 A escolha de objeto de tipo anaclítico.....	71
3.3 A escolha de objeto de tipo narcísico.....	75
3.4 A identificação ao pai na histeria.....	80
3.5 A especificidade da maternidade.....	86
CAPÍTULO IV: A Mulher na Cultura	
4.1 O mito de Totem e Tabu.....	90
4.2 A mulher no mito.....	94
CAPÍTULO V: Da estrutura à Não-Relação	
5.1 A introdução do significante.....	100
5.2 Os paradigmas do gozo.....	106
CAPÍTULO VI: A Lógica da Sexuação	
6.1 A escrita da não-relação.....	112
6.2 $\$ \rightarrow a$	121
6.3 $\mathbb{A} \rightarrow \Phi$	136
6.4 $\mathbb{A} \rightarrow S(\mathbb{A})$	142
CONCLUSÃO	149
BIBLIOGRAFIA	158

Introdução

O debate sobre gênero e identidade sexual está na ordem do dia tanto na academia quanto na cultura, em função das rápidas transformações que ocorrem nas práticas e nos discursos concernentes à sexualidade. Para a psicanálise, essas transformações representam um desafio clínico e teórico, exigindo um esforço de elaboração que nos permita fazer frente a questionamentos que não estavam colocados na Viena do início do século XX. É verdade que a tensão entre psicanálise e feminismo existiu praticamente desde o início, tendo ressoado inclusive dentro do movimento psicanalítico, sobretudo a partir da década de 1920. Mas o feminismo acadêmico se desdobrou, culminando no surgimento dos estudos de gênero e das teorias *queer*, que trouxeram para o debate sobre a sexualidade uma nova perspectiva notadamente no que se refere à diversidade das identidades sexuais. A concepção psicanalítica de diferença sexual passou a ser apontada pelos estudiosos do gênero como naturalizante e heteronormativa, o que os levou a reconhecer a psicanálise como um discurso a serviço do poder disciplinar. É nesse contexto que pretendemos recuperar as formulações freudianas e lacanianas acerca da sexuação e da feminilidade, com o intuito de compreender de que modo elas podem se articular com as novas questões levantadas pelos estudos de gênero.

Diante do impasse colocado pela primazia do falo, ou seja, pelo fato de que há apenas um significante sexual inscrito no inconsciente, Freud concebeu a diferença sexual em termos de presença e ausência. Nos termos freudianos, o homem é aquele que assume o seu papel na partilha dos sexos na medida em que é tomado pela angústia de castração, enquanto a mulher, em virtude de sua castração consumada, distingue-se sexualmente pelos conflitos decorrentes da inveja do pênis. Nesse sentido, não cabe à psicanálise, afirma Freud (1932), a pretensão de discernir a essência da feminilidade – posto que a inexistência de tal fundamento é o dado de partida que engendra toda a problemática – mas sim o esforço de circunscrever os caminhos pelos quais uma menina pode tornar-se mulher, sem que haja no Outro um significante feminino com o qual se identificar. O conceito de *Penisneid* refere-se precisamente à reivindicação de um tal significante, e todas as saídas para a feminilidade por Freud enumeradas consistem em diferentes modalidades de resposta a *Penisneid*.

O *Seminário XX* representa um momento de virada no ensino de Lacan, que consolida um novo paradigma do gozo além de instaurar uma nova lógica, que permitirá abordar matematicamente a questão da diferença sexual. Nesse seminário Lacan coloca em evidência, por um lado, a materialidade do significante como sendo aquilo que engendra a substância gozante e, por outro, o limite da própria função fálica, o que aponta para a ex-sistência de um

gozo Outro. A feminilidade passa então a ser concebida a partir do conceito de não-todo, e a inexistência de um universal no lado feminino da sexuação introduz uma assimetria que tem como consequência a impossibilidade da relação sexual.

Iniciaremos nosso trabalho apreciando alguns fundamentos dos estudos de gênero e das teorias *queer*, de modo a situar a questão tal como ela se coloca na contemporaneidade. Uma breve apresentação das três ondas do movimento feminista permitirá colocar em evidência que esse movimento se confrontou com um impasse: a impossibilidade de constituir um conjunto universal das mulheres, dado que A Mulher não existe. O *queer* surge como alternativa, pois prega a instabilidade e a indeterminação de todas as identidades sexuais e de gênero, questionando o essencialismo e o binarismo sexual. Elegemos como interlocutora a filósofa norte-americana Judith Butler, devido a sua relevância no cenário acadêmico e também ao fato de que ela própria dialoga com os conceitos psicanalíticos.

Servindo-se das ferramentas de historicização do pós-estruturalismo francês, a autora pretende desconstruir a distinção entre sexo e gênero, demonstrando que também o corpo é discursivamente recortado e significado, não havendo lastro para que os estereótipos de gênero culturalmente estabelecidos se fundamentem em perspectivas biologizantes sobre o sexo. Butler entende o gênero como resultado da estabilização de uma performance, que consiste na contínua repetição de atos determinados pelas práticas reguladoras disciplinares. Ela se empenha então em criticar todas as perspectivas filosóficas e antropológicas que sustentam a consistência ontológica da identidade da pessoa, bem como a matriz dualista do pensamento ocidental, que preserva as distinções tradicionais entre a natureza e a cultura, entre o corpo e a mente, entre o sujeito e o Outro e, como consequência, entre o homem e a mulher. Suas armas se voltam contra a antropologia estrutural, pela tentativa de universalizar o patriarcado e a lei da exogamia, e a psicanálise tampouco escapa a sua crítica, já que ela reconhece em Freud e em Lacan a atribuição de um valor transcendental à lei paterna. Por outro lado, Butler se interessa pelo conceito lacaniano de mascarada, pela proximidade que ele mantém com sua noção de performatividade, e também se interessa pelas elaborações freudianas a respeito da identificação, a partir das quais ela pretende explicar os mecanismos psíquicos subjacentes à cristalização das identidades sexuais.

O segundo capítulo de nossa tese se debruçará sobre o tratamento dado por Freud ao problema da sexuação, abordando o advento do sujeito a partir de diferentes perspectivas. Partiremos da hipótese freudiana referente à bissexualidade originária dos seres humanos, e de sua constatação quanto à precariedade das definições de masculinidade e feminilidade, para

então realizar um percurso por sua obra, tentando discernir os processos pelos quais o sujeito advém enquanto sexuado em sua relação com o Outro. No item *Sujeito e Objeto*, discutiremos as duas modalidades do juízo apresentadas por Freud em *A Negativa*, articulando essas formulações com aquelas que aparecem no *Projeto* a respeito da primeira experiência de satisfação e da expulsão de *das Ding*. A distinção entre processo primário e processo secundário nos permitirá compreender a concepção freudiana de sexualidade como deslocamento da libido pela cadeia de representações em busca do objeto perdido. Em seguida, o subtítulo *Atividade e Passividade* abordará a temática do trauma, demonstrando que o sujeito advém na medida em que se revolta contra a passividade, tornando-se mestre da alternância entre a presença e a ausência do Outro primordial, por meio do jogo do *Fort Da*. O sujeito emerge na medida em que recusa uma posição de objetificação radical, mas sua ambição de exercer uma superatividade sucumbe diante da barra da castração. Dado esse passo, poderemos enfim alcançar a questão da diferenciação sexual, que será objeto do item *Fálico e Castrado*. Retomaremos então o enredo do romance edipiano masculino, para depois analisar as especificidades do enredo feminino, especialmente no que concerne à relação pré-edipiana entre a menina e a mãe. Nessa altura, estarão postos os pré-requisitos para a discussão a respeito das concepções freudianas sobre a masculinidade e a feminilidade, que serão abordadas no capítulo seguinte.

Na conferência de 1932 sobre a *Feminilidade*, Freud descreveu os três possíveis destinos que se oferecem à menina, a saber: 1) a inibição sexual; 2) o complexo de masculinidade, e 3) a maternidade. Além dessas, a revisão de sua obra permite identificar uma quarta possibilidade, expressa no artigo de *Introdução ao Narcisismo*, quando Freud afirma que, para uma mulher, é mais importante ser amada do que amar. O terceiro capítulo de nosso trabalho partirá da distinção entre as modalidades anaclítica e narcísica de escolha de objeto, com o intuito de delimitar os conteúdos que podem ser atribuídos, em Freud, aos termos “masculino” e “feminino”. A masculinidade, compreendida como uma posição subjetiva que deriva da instauração de um tipo anaclítico de relação objetual, irá se caracterizar pela cisão entre os componentes sensual e afetivo do investimento libidinal, e pela tendência à supervalorização do objeto, que culmina no empobrecimento do eu. A feminilidade, por sua vez, mostra-se muito mais complexa e de difícil circunscrição, tendo em vista que a posição subjetiva derivada do estabelecimento de um regime objetual de tipo narcísico é apenas uma das quatro possíveis saídas repertoriadas por Freud para o impasse da *Penisneid*. Nesse caso específico, a feminilidade se caracterizaria pelo investimento libidinal no próprio eu, o que

exige a convocação de um terceiro para desempenhar o papel do sujeito no teatro sexual. Discutiremos nesse contexto a estratégia feminina de encarnar no parceiro seu ideal fálico com o objetivo de viabilizar a fruição de seu próprio eu por meio do olhar o Outro, e também as questões relativas à passividade e à objetificação da mulher.

Ainda no terceiro capítulo, abordaremos outras duas posições que podem ser ocupadas por uma mulher. A histeria, compreendida como expressão do complexo de masculinidade, é apresentada como efeito de uma recusa em ocupar o lugar de objeto do desejo, recusa essa que é levada a cabo pela via da identificação com o pai. Retomaremos o caso Dora para ilustrar esse possível destino da feminilidade, e analisaremos também as formulações freudianas a respeito do problema da frigidez. Nosso percurso pelas variadas modalidades de resposta à *Penisneid* chegará então a seu termo, em uma discussão sobre a especificidade da maternidade, na qual destacaremos a influência da relação pré-edipiana da menina. Tentaremos compreender os motivos pelos quais Freud conferiu a essa saída o *status* de *feminilidade normal*, e também examinaremos suas afirmações quanto ao caráter ilimitadamente satisfatório e livre de ambivalências da relação entre mãe e filho. O quarto possível destino que se apresenta à menina, a inibição sexual, não será aqui abordado, pois acreditamos que Freud não chegou a extrair todas as consequências dessa indicação, sendo necessário aguardar as contribuições de Lacan para que a questão possa ser considerada em toda a sua amplitude.

O quarto capítulo da tese, intitulado *A Mulher na Cultura*, será dedicado ao estudo do mito de fundação elaborado por Freud, com o intuito de circunscrever o papel desempenhado pela mulher no surgimento e na manutenção da civilização. A leitura de *Totem e Tabu* colocará em evidência a ausência de referência ao desejo feminino na construção do enredo do mito, o que sugere a objetificação da mulher na cultura, na medida em que ela não faz parte do grupo dos irmãos castrados cuja condição de sujeito é tributária do ato do parricídio e da submissão à lei do Pai. O artigo a respeito do *Tabu da Virgindade*, no entanto, aparece como uma espécie de adendo a *Totem e Tabu*, no qual o desejo da mulher entra enfim em questão. Discutiremos nesse capítulo a adesão da mulher à lei paterna, as especificidades na constituição do Supereu feminino, e a distinção entre o masoquismo moral e o sadismo do Supereu. Estarão em jogo as colocações de Freud que dão conta de uma hostilidade entre a mulher e a cultura, e também o lugar ocupado pela mulher nas formações de grupo.

Iniciaremos a leitura de Lacan no quinto capítulo, partindo de seu retorno a Freud. Alguns fundamentos da linguística estrutural serão retomados, com o objetivo de delimitar o

conceito de significante, por meio do qual Lacan pôde desvelar a lógica que subjaz às elaborações freudianas, para além das construções imaginarizadas. Também analisaremos a importância das contribuições da antropologia estrutural, que permitiram a Lacan formular o conceito de Nome-do-Pai, e apropriar-se, dessa forma, do mito freudiano do pai morto. Em seguida, percorreremos os cursos de Jacques-Alain Miller compilados sob o título *Os Seis Paradigmas do Gozo*, com o intuito de acompanhar os progressivos desdobramentos, no ensino de Lacan, da relação entre gozo e significante, que culminaram no paradigma da não-relação, contexto no qual se escrevem as fórmulas da sexualização. Trata-se de um capítulo preparatório, que visa assentar bases mínimas para a discussão do conceito de sexualização em Lacan, o que faremos no capítulo seguinte.

As fórmulas da sexualização resultam do esforço de Lacan no sentido de produzir uma escrita matemática da não-relação. Levando em conta que o número é o que permite ao enunciado científico despojar-se do sentido para aproximar-se do real, Lacan abre mão da lógica clássica, com seu estilo gramatical e silogístico, para então se apropriar do cálculo de predicados introduzido pela conceitografia de Frege. Acompanharemos nos Seminários XIX e XX a escrita da função fálica e das funções proposicionais que por fim constituirão uma nova lógica, proposta para dar conta do problema da diferença sexual. A função fálica é a função da castração, e as fórmulas da sexualização descrevem duas posições subjetivas distintas em relação a ela. Veremos que a posição masculina se estabelece na medida em que a existência de uma exceção permite a instauração de um universal que implica uma submissão necessária à função fálica. Do lado feminino, diferentemente, a inexistência de tal exceção tem como consequência que a mulher se apresente apenas de modo contingente como argumento a essa função. Não-todo foi o quantificador inventado por Lacan para escrever a relação contingente da mulher com o falo, cujo desdobramento é a possibilidade de um gozo suplementar.

No subtítulo $\$ \rightarrow a$, discutiremos tudo aquilo que, na feminilidade, pertence ao âmbito da fantasia. Partindo do esquema da divisão apresentado no seminário da *Angústia*, veremos que o sujeito advém no campo do Outro como marca do significante, operação que deixa um resto não simbolizado, representado pelo objeto a . A fantasia se constitui então como uma relação de conjunção e disjunção entre o sujeito e o objeto, que estrutura o princípio de realidade, e serve de cenário para o deslocamento metonímico do desejo. No enquadramento da fantasia, uma mulher pode ocupar tanto o lugar do $\$$, quanto o lugar do objeto pequeno a . Colocaremos em evidência que todo sujeito entra na sexualização pelo lado masculino da tábua, para então reconhecer na histórica aquela que não realizou as tarefas suplementares do tornar-

se mulher tal como foram descritas por Freud. Ao contrário, a histeria se caracteriza precisamente pela identificação com o pai, e pela reivindicação incessante de um saber que possa dar conta do feminino. Sujeito barrado por excelência, ela se endereça ao objeto segundo o esquema do matema da fantasia, encarnando-o na Outra mulher, de quem espera receber uma revelação sobre a feminilidade.

Inversamente, a mascarada é aquela que consente em ocupar o lugar de objeto do desejo para um homem, na medida em que, para ela, é mais importante ser amada do que amar. Ainda na seção $\$ \rightarrow a$, abordaremos essa estratégia pela qual uma mulher consegue inventar para si uma posição que é efetivamente reconhecida como feminina pela cultura, o que só é possível mediante a aceitação da falta de fundamento da feminilidade. A mascarada recorre ao semblante de ser para mascarar o semblante de ter pelo qual ela se constitui como sujeito, masculino por definição. Após apresentar o artigo de Joan Rivière, recorreremos ao escrito *A Juventude de Gide ou a Letra do Desejo* para colocar em evidência a devastação que sobrevém quando os semblantes são destruídos.

A seção intitulada $\mathcal{A} \rightarrow \Phi$ é dedicada a abordar o endereçamento da mulher ao Falo. Partiremos da constatação de que o objeto feminino privilegiado não é aquele que o homem porta, mas sim o bebê, equivalente simbólico que se separou do corpo da mulher, e que por isso se constitui como um objeto adequado para atrair seus investimentos inclinados a uma escolha objetal de tipo narcísico. Passando pelos três tempos do Édipo chegaremos à *Nota sobre a Criança*, escrito no qual Lacan sustenta que a inoperância da mediação paterna tem como consequência a efetiva objetificação do bebê, que realiza o objeto a no fantasma materno. E como essa possibilidade não está condicionada à estrutura subjetiva da mãe, procuraremos nas especificidades da sexualidade feminina os elementos que concorrem para a resistência a essa mediação, tendo em vista que nem tudo o que há de pulsional na mulher se submete à função fálica. Se a função paterna opera, é porque em outra dimensão a mulher consente com a fetichização de seu corpo, de modo que o pai possa transmitir ao filho um saber-fazer com a mulher. Nessa perspectiva, concluiremos a seção destacando a importância da mascarada que, ao alojar o desejo de um homem, torna possível a transmissão da ordem do desejo.

A quarta saída proposta por Freud para o impasse da *Penisneid* foi a inibição sexual. Na última etapa de nosso percurso por Lacan pretendemos propor que o abandono da atividade fálica abre espaço para a irrupção do gozo feminino, que sobrevém à mulher na medida em que ela estabelece uma relação direta com o significante do Outro barrado, sem

mediação objetal. Recorreremos à experiência mística de Santa Tereza d'Ávila para demonstrar que o gozo do corpo, suplementar, surge como resultado de um trabalho de ascese, exercício disciplinado de progressivo desligamento pulsional. Se uma mulher se lança nesta empreitada é porque ela tem uma intuição do real, desconfia do valor fálico atribuído aos objetos e tende a denunciar os semblantes masculinos. Opta então por fazer par exclusivamente com Deus, elevando à condição de ideal a figura da Virgem, aquela que permaneceu fiel ao pai morto, recusando-se a substituí-lo por um homem do mundo. Caberá por fim distinguir a Virgem de A Mulher, lugar feminino de exceção que não existe, mas que pode ser inventado pelo psicótico no fenômeno de empuxo-à-mulher. A assunção de uma posição sexuada, masculina ou feminina, supõe a inscrição do Nome-do-Pai, significante que instaura a lógica fálica. No caso da psicose, a forclusão desse significante tem como consequência que o Outro permaneça sem barra, estando em posição de gozar do psicótico como de um objeto. Eventualmente, esse objeto pode tomar a forma de um corpo de mulher.

Na conclusão de nosso trabalho, retomaremos os questionamentos endereçados à psicanálise pelos estudos de gênero, que serviram como provocador para que realizássemos esta leitura do conceito psicanalítico de sexualização, tal como ele se apresenta em Freud e em Lacan. Com os subsídios que teremos podido angariar até ali, discutiremos as possíveis articulações entre o discurso psicanalítico e os estudos feministas, sublinhando também os pontos de afastamento que nos parecem mais difíceis de ultrapassar. Concluiremos ressaltando que a especificidade da feminilidade reside precisamente na resistência ao universal, que produz um furo no gênero e coloca em cena a insistência do real.

Capítulo I: Problemas de Gênero

O movimento feminista tem como marco fundador a publicação por Olympe de Gouges do manifesto *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, em 1791, no contexto da Revolução Francesa. A ativista e dramaturga, que havia aderido à Revolução, logo se decepcionou ao constatar que os princípios de liberdade, igualdade e fraternidade, defendidos pelos revolucionários, não se estendiam às mulheres. Argumentando que, se a mulher tinha o direito de subir ao cadafalso, deveria ter também o direito de subir à tribuna, acabou guilhotinada pelos jacobinos.

Desde então o feminismo passou por diversas fases. No final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, suas bandeiras se concentraram na reivindicação da igualdade civil. A luta política visava produzir efeitos no campo jurídico, de modo a estender às mulheres o exercício pleno da cidadania por meio do direito ao voto, à propriedade, ao trabalho e à educação. O movimento sufragista na Inglaterra, que encontrou ressonância em outros países, incluindo o Brasil, é provavelmente o exemplo mais expressivo desta que ficou conhecida como a primeira onda feminista. Seus opositores apoiavam-se na tese da diferença – biológica ou psicológica – entre os sexos para sustentar a legitimidade da desigualdade jurídica. Se homens e mulheres são diferentes de fato, não cabe estabelecer para eles a igualdade de direito. Nesse contexto, restou ao movimento feminista a alternativa de defender a tese da igualdade entre os sexos, de modo a introduzir na cultura a compreensão de que a mulher pode e deve ocupar os espaços de poder na *polis*. As mulheres inglesas conquistaram o direito ao voto em 1918, e as brasileiras em 1932, como resultado de uma transformação cultural que foi, sem dúvida, desencadeada pelo movimento feminista. Mas as desigualdades na vida pública persistem nos dias atuais, motivo pelo qual as demandas do feminismo de primeira onda permanecem na pauta do movimento feminista contemporâneo, principalmente no que se refere às leis trabalhistas e à igualdade salarial.

Foi apenas na segunda metade do século XX que o feminismo se confrontou com o problema da dicotomia entre igualdade e diferença. Houve um esforço no sentido de cavar um espaço para a feminilidade na civilização, sem contudo abrir mão da bandeira da igualdade civil. Buscou-se colocar em evidência a experiência feminina, buscou-se escrever a história das mulheres. Em suma, buscou-se estabelecer uma identidade feminina e avançar a categoria das mulheres enquanto sujeito político. Concomitantemente, veio a segunda onda feminista, cujo mote, “o privado é público”, ilustra o empenho em travar batalhas políticas com o intuito de conquistar no campo jurídico direitos relativos à vida privada, notadamente no que se

refere ao divórcio, à legalização do aborto e ao reconhecimento do estupro conjugal. O foco na vida doméstica surge como desdobramento do desenvolvimento de uma elaboração teórica feminista, que atribuiu ao patriarcalismo a opressão e a violência sofridas pelas mulheres. As desigualdades experimentadas na vida pública seriam, nessa perspectiva, consequências da dominação patriarcal que surge e se sustenta no seio da família.

No entanto, o feminismo da diferença ficou rapidamente em apuros. De um lado, sua tese da diferença sexual se aproximava demais dos argumentos conservadores. De outro, ao tentar circunscrever e valorizar os supostos atributos da feminilidade, começou a receber críticas provenientes das mulheres negras, das mulheres pobres, das mulheres homossexuais, das mulheres latino-americanas que não se reconheceram nos traços deste sujeito feminino que estava sendo promovido como universal. A polêmica no seio do feminismo se instalou, portanto, no momento em que as feministas se viram na exigência de responder à questão sobre o que é uma mulher.

O impasse conduziu ao surgimento dos estudos de gênero no final da década de setenta. O significante *gênero* é utilizado em oposição ao significante *sexo*, na medida em que o primeiro enfatiza os elementos socioculturais que concorrem para a determinação das identidades e dos papéis sexuais, enquanto o segundo diz respeito ao aspecto biológico. Nesse sentido, pensar a feminilidade como gênero implica em assumir a inexistência de uma essência feminina que seja tributária de fatores constitucionais, colocando em evidência que o papel sexual desempenhado pelas mulheres é uma construção cultural que só pode ser compreendida de modo relacional, levando-se em conta a divisão sexual do trabalho e as relações de poder. A historiadora Joan Scott explica a tese que subjaz ao termo *gênero* em artigo no qual defende a utilidade dessa categoria como ferramenta de análise histórica:

“(…) o termo “gênero” parece ter feito sua aparição inicial entre as feministas americanas, que queriam enfatizar o caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo. A palavra indicava uma rejeição do determinismo biológico implícito no uso de termos como “sexo” ou “diferença sexual”. O termo “gênero” enfatizava igualmente o aspecto relacional das definições normativas da feminilidade” (SCOTT, 1995, p.72)

Embora tenham surgido nos Estados Unidos, os estudos de gênero têm como principal alicerce teórico o pós-estruturalismo francês, que lhes ofereceu ferramentas para historicizar categorias que até então eram tratadas como naturais, desconstruindo as oposições binárias entre homem e mulher, ou entre homossexual e heterossexual. Scott (1999) argumenta que esses pares de opostos são historicamente construídos com propósitos específicos, e operam

como um jogo de inclusão e exclusão, exagerando a oposição entre os dois polos e ocultando as diferenças internas a cada um. Com isso, forjam-se as categorias “homem” e “mulher”, ambas pretensamente universais, que acabam por naturalizar e essencializar, rejeitando a pluralidade e a diversidade entre os sujeitos.

A filósofa norte-americana Judith Butler talvez seja hoje a maior expoente dos estudos feministas. Em seu livro *Problemas de Gênero*, ela sustenta a ideia de que os gêneros não são nem verdadeiros nem falsos, mas que eles produzem uma falsa aparência de substância, quando na verdade derivam da repetição de atos que são executados pelos atores sociais, em conformidade com uma estrutura reguladora que incide sobre os corpos. O gênero é, portanto, performativo. Nessa perspectiva, Butler entende que o gênero não deriva do sexo e que as pessoas não pertencem a um gênero, mas acabam por tornar-se um gênero na medida em que os atos publicamente repetidos, diante de uma plateia social que inclui os próprios atores, cristalizam-se no tempo, estabilizam-se, forjando um aspecto de coerência entre sexo, gênero e desejo, dentro de um sistema de oposição binário e compulsoriamente heterossexual. Trata-se, segundo ela, de um sonho de simetria, de uma idealização metafísica que não pode se realizar tendo em vista que ninguém está em posição de corresponder, ponto a ponto, a um estereótipo de gênero pré-estabelecido. E aqueles que não conseguem minimamente desempenhar o papel que lhes é determinado pelo roteiro assentado na cultura tornam-se proscritos, são patologizados e qualificados como abjetos. Não têm reconhecido seu *status* de sujeito e são relegados ao limite da desumanização.

Se os gêneros não derivam do sexo biológico, mas sim de relações historicamente construídas, então não há nenhum motivo para supor que existam apenas dois, ou que eles sejam fixos. Mesmo que a distinção anatômica permitisse afirmar o binarismo sexual, as construções “homem” e “mulher” não se aplicariam, respectivamente, aos corpos masculinos e femininos. Mas Butler leva o debate mais além. Partindo das elaborações de Foucault a respeito da história da sexualidade, ela avança no sentido de afirmar que o próprio corpo é produto do discurso, e não deve ser compreendido como uma realidade ontológica pré-cultural. A autora critica a tradição filosófica cartesiana, que promove o dualismo mente/corpo, fazendo crer que a matéria é uma facticidade muda, subjugada pela consciência que se encarna. Segundo ela, essa perspectiva alimenta a fantasia de que se possa fugir da corporificação, e engendra uma falsa distinção entre natureza e cultura, como se o corpo fosse um meio inerte, passivo, no qual as significações culturais se inscrevem, e que precisa, portanto, ser ultrapassado para que a civilização se estabeleça, por efeito da ação implacável

da história. Butler sustenta, ao contrário, que a disciplina constrói tanto o corpo quanto seu gênero, por meio de práticas de negação e de exclusão. Argumenta que o corpo não tem existência significável anterior à marca do gênero, e que as características físicas são neutras até que sejam interpretadas pelo discurso. Nesse sentido, evidencia-se a exigência de que o trabalho genealógico se ocupe também da dualidade do sexo, levando em conta que a categoria “sexo” não é menos produzida pela economia reguladora da sexualidade do que o é a categoria “gênero”. Em última instância, não haveria nenhuma distinção entre sexo e gênero, e esse dualismo – promovido pelo movimento feminista – serviria apenas para fins de naturalização, tendo em vista que ele torna o sexo imune a sua própria historicidade, e oculta as relações de poder que o constituem. Como consequência, produz-se nas pessoas a impressão de que o sexo é um dado da experiência, anterior a qualquer inscrição, estável e idêntico a si mesmo, e o passo seguinte dessa armadilha naturalista é que o sexo se torne um princípio causal, agrupando artificialmente não apenas as características anatômicas, mas também os aspectos funcionais da sexualidade, incluindo o comportamento e o desejo.

E o que é, afinal, o “sexo”? Ele é natural, anatômico, cromossômico ou hormonal? E como deve a crítica feminista avaliar os discursos científicos que alegam estabelecer tais “fatos” para nós? Teria o sexo uma história? Possuiria cada sexo uma história ou histórias diferentes? Haveria uma história de como se estabeleceu a dualidade do sexo, uma genealogia capaz de expor as opções binárias como uma construção variável? Seriam os fatos ostensivamente naturais do sexo produzidos discursivamente por vários discursos científicos a serviço de outros interesses políticos e sociais? Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio constructo chamado “sexo” seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nula. (BUTLER, 2003, p. 27)

Os estudos de gênero surgem como efeito da dificuldade em circunscrever a categoria das mulheres, e terminam por concluir que todas as classificações sexuais são etéreas, não possuem nenhuma substância, e só existem como instrumento para a concretização dos ideais normativos. A desconstrução do binarismo homem/mulher e a valorização das diferenças radicais entre os indivíduos tiveram como consequência imediata a desconstrução do próprio sujeito do feminismo, já que não seria mais possível reunir as mulheres em um conjunto sustentado por um atributo universal. Por sua própria experiência, o movimento feminista descobriu que *A Mulher* não existe, e passou a se confrontar com a impossibilidade de reunir as mulheres em um grupo. Surgiu então um impasse: como protestar em nome das mulheres, se essa categoria é compreendida como uma ficção criada com o intuito de disciplinar os corpos? Enquanto alguns autores já se afirmam pós-feministas, outros tentam ainda articular uma atividade política que prescindia de tal unidade. É o caso Butler, para quem o sujeito

representado pelo feminismo é aquele que se constitui discursivamente a partir dos próprios estudos feministas sendo, portanto, um sujeito heterogêneo e mutável, que estabelece múltiplas formas de unidade, parciais e provisórias, quando isso é conveniente ao contexto político concreto. Nesses moldes a terceira onda feminista se consolida em nossa época.

A filósofa sustenta que os sistemas jurídicos de poder produzem o sujeito que pode ser então politicamente representado, de modo que apenas aqueles que são reconhecidos como sujeito segundo critérios estabelecidos *a priori* tornam-se candidatos à representação política. Por esse motivo, o movimento feminista teria se esforçado em circunscrever a categoria das mulheres, com o intuito de dar a elas visibilidade e legitimidade enquanto sujeitos políticos, revertendo uma condição de pouca ou nenhuma representatividade com a qual contavam até então. Mas como os sujeitos jurídicos são produzidos por meio de práticas de exclusão, a delimitação da categoria das mulheres segundo os critérios da estrutura jurídica da política estaria fadada ao fracasso em sua ambição de promover a emancipação dessas mulheres que o feminismo pretende representar. Butler propõe então que a literatura feminista dê prosseguimento à luta política abdicando inteiramente da tentativa de solucionar o problema de uma identidade primária. Ao contrário, ela acredita que a intervenção política deve se sustentar em uma crítica radical às categorias de identidade.

A premissa que norteia todo o seu trabalho é que a noção de identidade não deve ser compreendida como uma característica descritiva da experiência, mas sim como um ideal normativo. A autora não distingue identidade de identidade de gênero, pois entende que as pessoas só se tornam inteligíveis na cultura na medida em que assumem uma identidade de gênero de acordo com padrões pré-estabelecidos e reconhecidos. Butler passa então a criticar as perspectivas sociológicas e filosóficas que alçam a noção de pessoa à condição de unidade ontológica pré-discursiva, postulando como universais características tais como a racionalidade, a consciência e a capacidade de deliberação moral, como se essas características fossem internas à pessoa, e independentes do contexto social e das práticas reguladoras que as determinam. Ela acredita que todas as categorias psicológicas, tais como o eu, o indivíduo e a pessoa derivam da ilusão de uma identidade substancial, e denuncia que essa metafísica da substância provém da crença de que a estrutura gramatical sujeito/predicado, comum a todas as línguas do tronco indo-europeu, reflete uma realidade ontológica prévia, estruturada em termos de substância e atributo. Em sua argumentação, Butler pretende desconstruir a pressuposição de que as identidades são unificadas, coerentes e contínuas no tempo, colocando em evidência que a autoidentidade é instituída pelas práticas

de estabilização do gênero. Quando alguém afirma “*Sou homem*” ou “*Sou mulher*”, sua identidade fica subordinada ao gênero, a pessoa torna-se o gênero, e isso determina seu sentimento psíquico do *eu*. O gênero funciona então como princípio unificador de um eu corporificado, e mantém essa unidade contra o gênero oposto.

Enquanto a indagação filosófica quase sempre centra a questão do que constitui a “identidade pessoal” nas características internas da pessoa, naquilo que estabeleceria sua continuidade ou autoidentidade no decorrer do tempo, a questão aqui seria: em que medida as *práticas reguladoras* de formação e divisão do gênero constituem a identidade, a coerência interna do sujeito e, a rigor, o *status* autoidêntico da pessoa? (Ibid., p. 43)

O esforço no sentido de universalizar a categoria das mulheres seria então tributário da filiação do movimento feminista a pressupostos humanistas, que preservam o sujeito humano como *locus* metafísico da ação, ignorando a perspectiva histórica. Embora tenha desde o princípio denunciado a construção histórica do patriarcado, o feminismo tentou pregar sua universalidade, supondo que a opressão às mulheres é universal, coerente, e independente do contexto social. Como consequência, acabou por fazer o elogio de um suposto ser feminino autêntico e pré-cultural, que teria sido oprimido pelo patriarcado e que deve, portanto, ser recuperado, sem perceber que o feminino é também produto de relações entre sujeitos culturalmente constituídos. Afinal, a categoria “mulheres” só se torna inteligível na matriz binária e heterossexual. Butler considera este ideal de feminilidade nostálgico e provinciano, situado em um passado irrecuperável – já que pré-discursivo –, e pontua que ele é contraproducente para os interesses feministas, pois faz com que a instituição da Lei patriarcal pareça inevitável. Além disso, a universalização do patriarcado acaba por se tornar uma estratégia epistemológica colonizadora, coercitiva e reguladora, que se apropria de culturas não-ocidentais com o objetivo de confirmar suas próprias teses, e por isso fracassa em explicar a opressão em contextos sociais concretos. Como alternativa, ela propõe que se investiguem os modos particulares de produção do gênero em cada cultura, e a maneira pela qual ele se articula com questões raciais e classistas, tendo em vista que ser mulher não esgota o que um sujeito é, e que o patriarcado não explica todas as formas de opressão.

A urgência do feminismo no sentido de conferir um *status* universal ao patriarcado, com vistas a fortalecer a aparência de representatividade das reivindicações do feminismo, motivou ocasionalmente um atalho na direção de uma universalidade categórica ou fictícia da estrutura de dominação, tida como responsável pela produção da experiência comum de subjugação das mulheres. Embora afirmar a existência de um patriarcado universal não tenha mais a credibilidade ostentada no passado, a noção de uma concepção genericamente compartilhada das “mulheres”,

corolário dessa perspectiva, tem se mostrado muito mais difícil de superar. (*Ibid.*, p.22)

Ao criticar a universalidade do patriarcado, Butler pretende questionar a legitimidade do conceito de contrato social, que ela considera como uma ficção fundacionista que sustenta a noção de sujeito. A ideia de que haveria um “antes” não histórico, natural, uma ontologia pré-social das pessoas, faz crer que elas consentiram em ser governadas por meio de uma convenção. Butler acredita ainda que um desdobramento das teorias do contrato social foi a associação entre corpo, natureza e feminino, em oposição binária à polaridade mente, cultura, masculino, de modo que o homem se constituiu como sujeito racional a partir da exclusão do feminino como Outro, como facticidade corporal muda, natureza a ser superada para que a cultura se instaure. Dessa forma, o recurso ao mito de fundação é por ela interpretado como uma estratégia engenhosa da hierarquização de gênero, que empurra a feminilidade para os confins da definição de humano. O efeito disso seria o surgimento de um pretense mistério do feminino, a popularização da noção de uma indisposição feminina sem nome, como se ser mulher fosse uma indisposição natural.

O segundo capítulo de *Problemas de Gênero*, intitulado *Proibição, psicanálise e a produção da matriz heterossexual*, dedica-se à crítica do estruturalismo e também ao diálogo com a psicanálise. Butler não demonstra um conhecimento sistemático da obra de Freud e do ensino de Lacan, mas elege alguns textos dos quais pinça conceitos psicanalíticos que considera pertinentes para a sua discussão. Aparentemente, sua leitura de Lacan se apoia em elementos recolhidos nos trabalhos de Irigaray e Kristeva, e o tema que lhe interessa abordar é o conceito de mascarada, tal como ele aparece em *A Significação do Falo*. Em Freud, ela se debruça sobre os artigos *Luto e Melancolia* e *O Eu e o Isso*, com o intuito de discutir o mecanismo da identificação e criticar a concepção freudiana da bissexualidade originária.

No que se refere ao estruturalismo, Butler afirma que embora Saussure considere arbitrária a relação entre significante e significado, ele situa essa relação em um sistema linguístico necessariamente completo, no qual o sentido de cada signo é garantido pela totalidade do sistema. Como pós-estruturalista, ela questiona a possibilidade de uma totalidade sistemática, bem como a pressuposição de que essa totalidade se funda em oposições binárias entre os signos, pois acredita que essa concepção da língua ignora as ambiguidades e a abertura da significação linguística e cultural. Butler insiste então na discrepância entre significante e significado, discrepância na qual se funda a *diferença* operativa que assegura o potencial ilimitado de deslocamento da linguagem.

A autora também retoma nesse capítulo as teses apresentadas por Lévi-Strauss em *As Estruturas Elementares do Parentesco*, não exatamente para criticar as constatações do antropólogo quanto à estrutura reguladora das trocas sociais que relega a mulher à condição de objeto, mas sim para questionar sua necessidade. Butler admite que a mulher é oferecida como dote entre os clãs patrilineares exógamos como parte de um sistema de comércio que consolida o laço entre os homens, e denuncia que essa prática de objetificação exclui a possibilidade de uma subjetivação feminina. Há reciprocidade na relação entre os homens, mas não na relação entre homens e mulheres, e nenhuma relação se estabelece entre as mulheres, já que elas não se constituem como sujeito. Mas Butler se opõe ao projeto universalizante do estruturalismo, que avança a concepção de uma Lei com “L” maiúsculo e no singular, supondo que o patriarcalismo e a exogamia fundaram a cultura em todos os tempos e espaços. Ao contrário, a filósofa tenta demonstrar que a estrutura também é passível de historicização, que não há nela nada de necessário, e que ela não se verifica em todos os contextos sociais concretos.

A famosa afirmação de Lévi-Strauss de que “o surgimento do pensamento simbólico deve ter exigido que as mulheres, como as palavras, fossem coisas a seres trocadas” sugere uma necessidade que o próprio Lévi-Strauss induz, a partir da posição retrospectiva de um observador transparente, das pretensas estruturas universais da cultura. Mas a expressão “deve ter exigido” só aparece como inferência performativa; considerando que o momento em que o simbólico surgiu não poderia ter sido testemunhado por Lévi-Strauss, ele conjectura uma história necessária: o relato torna-se assim injunção. (*Ibid.*, p. 81)

De acordo com Butler, a lei paterna avançada por Lacan é menos unitária e universal do que supõem os estruturalistas, mas permanece mais eficaz e menos contingente do que a noção de *prática reguladora* tal como ela é compreendida por Foucault. O simbólico mantém uma integridade ontológica independente dos seres falantes, embora a Lei se individualize a cada vez que uma criança faz a sua entrada na linguagem. Butler reconhece que a natureza pré-discursiva não tem lugar no ensino de Lacan, e que sua concepção da Lei não é apenas proibitiva, mas também generativa, na medida em que é o recalco que produz o recalco, mas ela questiona o que chama de uma *nostalgia* da plenitude perdida do gozo, que acredita estar presente em sua elaboração. Na ótica de Butler, a noção de perda supõe necessariamente um passado perdido, e o fato de que ele seja incognoscível não elimina seu efeito, tendo em vista que é esse passado pré-discursivo que ressurgiu no discurso como descontinuidade e anima o deslocamento metonímico do desejo. Por esse motivo a autora

aproxima o gozo lacaniano da coisa kantiana, e denuncia a integridade ontológica e a prioridade temporal do gozo por relação à Lei.

Assim como a realidade numenal mais verdadeira de Kant, o passado pré-jurídico do gozo é incognoscível a partir do interior da língua falada; isso não quer dizer, todavia, que esse passado não tenha realidade. A própria inacessibilidade do passado, indicada pelo deslocamento metonímico no discurso contemporâneo, confirma essa plenitude original como realidade última. (*Ibid.*, p.104)

Butler se debruça então sobre o simbólico, entendido como um conjunto de regras linguísticas que engendra a diferença sexual. Ela entende que o conceito lacaniano de sexuação não provém de uma metafísica da substância, mas sim da noção de que leis proibitivas produzem gêneros culturalmente inteligíveis por meio da instauração de uma sexualidade inconsciente que retorna no registro imaginário. A partir da leitura de Lacan que lhe chega através dos livros de Irigaray, a autora identifica a postulação de uma diferença sexual que não se estrutura como um binário simples, tendo em vista que a lei paterna inaugura uma posição masculina, mas relega o feminino à condição de significação da falta. Butler supõe que a masculinidade, em Lacan, se constitui como uma construção fictícia, que impõe um desejo heterossexual insatisfeito e indefinidamente deslocado, enquanto a feminilidade é repudiada pelo sistema como irrepresentável, de modo que o feminino nunca pode ser marca de um sujeito ou atributo de um gênero.

No lugar de uma ontologia, de acordo com a filósofa, Lacan introduz o Falo, única significação autorizada pela Lei. Ser o Falo e ter o Falo surgem então como duas posições sexuais interdependentes, impossíveis de sustentar, porém inteligíveis na cultura regulada pela ordem simbólica. O drama se desenrola no domínio da fantasia, e as duas posições desempenhadas no teatro sexual estão fadadas a um fracasso cômico. O homem se apresenta como aquele que tem o Falo, mas sua autonomia aparentemente autoreferida serve apenas para camuflar o recalçamento e a perda de gozo pelos quais sua posição se institui. Como consequência, ele depende de uma confirmação por parte da mulher, que na mascarada se apresenta como aquela que é o Falo, encarnando o objeto e se constituindo como Outro de um desejo masculino heterossexual. Na leitura de Butler, o Outro representado pela mulher não funda uma alteridade feminina como limite da masculinidade. Trata-se apenas de uma autoelaboração do desejo masculino, na medida em que a mulher, para participar desse desejo, é obrigada a se promover como promessa de recuperação do gozo perdido, sem que a questão do desejo feminino seja colocada. Mas a dependência masculina por relação à mascarada sugere que o poder é exercido pela mulher, numa lógica semelhante àquela que

Hegel reconhece na relação entre o senhor e o escravo. O senhor depende do escravo para estabelecer sua própria identidade.

Nessa perspectiva, Butler conclui que as identidades de gênero são reduzidas por Lacan a um jogo de aparências, e exalta o que considera como uma demonstração da natureza fantástica do gênero. Por outro lado, a autora reconhece no discurso lacaniano uma romantização religiosa do fracasso, e denuncia a humildade com que a psicanálise se curva diante da Lei. Para ela, o simbólico de Lacan exige conformidade a uma norma que é impossível de cumprir, e não deixa nenhum espaço para a flexibilidade, para a construção de novas possibilidades, o que mina qualquer estratégia política. Butler pontua que não há nenhum ganho político em admitir a contingência ou a historicidade da lei, se ela permanece incontornável e imutável no contexto presente. O simbólico acaba por se tornar uma divindade que submete os falantes a uma relação torturada, nos moldes do Antigo Testamento, o que torna o ensino de Lacan ideologicamente suspeito. É assim que a autora transforma a comédia sexual demonstrada por Lacan em uma tragédia religiosa, na qual a lei paterna é subscrita como autoridade inevitável que condena o sujeito sexuado ao fracasso. Ela questiona então o interesse cultural em preservar essa *moral do escravo*, que anula as possibilidades generativas do discurso, e blinda a Lei de qualquer possibilidade de deslocamento, na medida em que ela é apresentada como impossibilidade permanente.

Se o simbólico garante o fracasso das tarefas que ele ordena, talvez seus propósitos, como os do Deus do Velho Testamento, sejam inteiramente não teleológicos – não a realização de algum objetivo, mas obediência e sofrimento, para impor ao “sujeito” o sentido de sua limitação “diante da lei”. Há, claro, o lado cômico desse drama, o qual é revelado pela descoberta da impossibilidade permanente da realização da identidade. Mas até essa comédia é expressão inversa de uma escravização ao Deus que ela afirma ser incapaz de superar. A teoria lacaniana deve ser compreendida como uma espécie de “moral do escravo”. (*Ibid.*, p. 106)

Em Freud, Butler critica o mito de *Totem e Tabu*, que teria como pressuposto a masculinidade heterossexual do sujeito do desejo. Ela pondera que deve haver um tabu da homossexualidade anterior ao tabu heterossexual do incesto, que crie as condições de possibilidade para que o drama edipiano se instaure. Do contrário, o desejo masculino pela mãe teria de ser justificado pela via das predisposições constitucionais, que se situam no campo de uma natureza pré-discursiva. Butler enfatiza, de todo modo, que não há um desejo primário cuja interdição dá origem a cultura. Todo desejo é produto da cultura e passível de historicização. O mesmo vale para a bissexualidade concebida por Freud como primária, concepção que, segundo ela, serve aos propósitos da heteronormatividade, na medida em que

situa a bissexualidade em um passado pré-cultural, como se ela não fosse uma possibilidade concreta na cultura. A lógica do recalçamento avança a heterossexualidade como produto de uma construção laboriosa desencadeada pelo advento da civilização, fazendo com que as outras configurações sexuais fiquem isoladas em um passado primitivo, no limite da impossibilidade. Butler acredita que é uma estratégia do poder disciplinar tornar a homossexualidade e a bissexualidade inteligíveis por meio de discursos como o da psicanálise, apenas para justificar a sua interdição, servindo-se de perspectivas epistemológicas que preservam o dualismo natureza/cultura. Do seu ponto de vista, nenhuma configuração sexual está excluída da cultura, mas apenas da cultura dominante, o que garante o potencial subversivo das performances de gênero.

O que efetivamente interessa Judith Butler na obra de Freud são as elaborações a respeito da identificação, da formação do ideal do eu e da melancolia. Em 1917, no artigo *Luto e Melancolia*, Freud avança a ideia de que a perda de um objeto de amor pode levar à introjeção do objeto, com a conseqüente retração da libido no Eu, promovendo o desinvestimento dos objetos do mundo, o que caracteriza a melancolia. Alguns anos mais tarde, em *O Eu e o Isso*, esse processo de introjeção dos objetos perdidos é generalizado, tornando-se o modelo para a constituição do próprio Eu, que passa a ser entendido como um precipitado dos investimentos objetais abandonados, notadamente dos objetos edipianos. Butler parte dessas referências para propor uma explicação do processo psíquico de formação das identidades de gênero. Ela coloca a ênfase na existência de dois objetos edipianos, um heterossexual, e o outro homossexual. Por efeito dos dispositivos normatizadores da cultura, ambos precisam ser abandonados, mas não da mesma forma. O objeto edipiano heterossexual seria interditado, mas a proibição não recairia sobre o desejo heterossexual, de modo que a libido nele investida seria deslocada para outros objetos heterossexuais não interditados, servindo de motor para as práticas heterossexuais que, ao serem repetidas, dão origem à identidade de gênero heterossexual. Já no caso do objeto edipiano homossexual, ambos, objeto e desejo seriam interditados, forçando uma introjeção do objeto segundo o modelo da melancolia.

“Esse processo de internalização de amores perdidos se torna pertinente à formação do gênero quando compreendemos que o tabu do incesto, entre outras funções, inicia, para o eu, a perda de um objeto de amor, e que esse eu se recupera dessa perda mediante a internalização do objeto tabu do desejo. No caso de uma união heterossexual proibida, é o objeto que é negado, mas não a modalidade de desejo, de modo que o desejo é desviado desse objeto para outros objetos do sexo oposto. Mas no caso de uma união homossexual proibida, é claro que tanto o desejo como o

objeto requerem uma renúncia e, assim, se tornam sujeitos às estratégias de internalização da melancolia” (*Ibid.*, p. 108-9).

Nesse sentido, as elaborações freudianas sobre a identificação fornecem a Butler os subsídios para afirmar que a assunção de uma identidade de gênero é correlata à melancolia, e tributária das práticas reguladoras que estabelecem a heterossexualidade compulsória. A criança se identifica com o genitor do mesmo sexo, incorporando não apenas os traços do objeto, mas também a proibição do desejo homossexual. O Supereu surge então como uma instância psíquica hipermoral que canaliza contra o eu toda a raiva e a culpa provenientes da relação com o objeto perdido, e essa instância funciona doravante como instrumento de consolidação e regulação das identidades de gênero, estabilizadas no declínio do Édipo. O heterossexual preservaria, nessa perspectiva, uma homossexualidade melancólica. O contrário também é admitido por Butler, embora ela ressalte que o abandono da heterossexualidade pela via da internalização melancólica não é uma exigência da cultura. A autora insiste, contudo, que essa história das identificações seja considerada em sua dimensão fantasmática, sem que se faça referência a uma lei fundadora. Ela também sublinha a possibilidade de coexistência de múltiplas identificações, que levariam ao conflito e a dissonâncias potencialmente inovadoras da configuração do gênero, para além do binarismo masculino/feminino.

Embora valorize a presença dos dois objetos edipianos nas elaborações de Freud, Butler questiona sua concepção de bissexualidade, que ela afirma ser heteronormativa por supor uma associação *a priori* entre identidade de gênero e orientação sexual. A autora sustenta que Freud entende a bissexualidade como a presença simultânea de dois desejos heterossexuais, e condiciona a disposição masculina ao objeto feminino – e vice-versa – não havendo lugar em sua teoria para um desejo efetivamente homossexual. Ela acredita que o princípio do dimorfismo sexual subjaz à teorização freudiana da diferença sexual, que preservaria assim o modelo binário.

“A conceituação da bissexualidade em termos de *predisposições*, feminina e masculina, que têm objetivos heterossexuais como seus correlatos intencionais sugere que, para Freud, *a bissexualidade é a coincidência de dois desejos heterossexuais no interior de um só psiquismo*. Com efeito, a predisposição masculina nunca se orienta para o pai como objeto de amor sexual, e tampouco se orienta para a mãe a predisposição feminina (a menina pode assim se orientar, mas isso antes de ter renunciado ao lado "masculino" da sua natureza disposicional).” (*Ibid.*, p.112)

Diante de todos esses questionamentos endereçados por Judith Butler à teoria psicanalítica, iniciaremos nosso percurso pela obra de Freud, com o intuito de compreender de

modo mais detalhado sua conceituação da sexuação. No final deste trabalho, retomaremos os argumentos apresentados pela filósofa, para então exprimirmos nossa posição quanto às controvérsias apresentadas até aqui.

Capítulo II: Freud e a Sexuação

2.1. A hipótese da bissexualidade

“Quando encontram um ser humano, a primeira distinção que fazem é ‘homem ou mulher?’, e os senhores estão habituados a fazer essa distinção com certeza total.” (FREUD, 2006 [1932], p.114) A asserção de Freud, dirigida aos ouvintes de sua conferência sobre a *Feminilidade*, certamente não teria lugar em 2018. Estamos hoje amplamente avisados sobre a incerteza que paira sobre as classificações sexuais, e se essa transformação na cultura é conquista de uma militância que encontra seus fundamentos nos estudos de gênero, não há dúvidas de que a psicanálise tem aí sua parte, pois foi pioneira no processo de desnaturalização do sexo.

Lá na década de 30, Freud pretendia convencer sua audiência quanto à bissexualidade originária de todos os seres humanos – tese cuja autoria é reivindicada por Fliess. Ali como em diversas outras manifestações, ele sustenta que nenhum indivíduo porta a masculinidade ou a feminilidade em estado puro, mas sempre uma combinação entre esses dois elementos. O problema passa a ser então o de conferir significações minimamente precisas aos conceitos de masculinidade e feminilidade enquanto componentes determinantes da sexualidade e da vida anímica em geral, mas é nesse ponto que a hipótese da bissexualidade se vê diante de um impasse. O que seriam, afinal, estes atributos tipicamente femininos e masculinos, que cada indivíduo combinaria a sua maneira? É interessante acompanhar a progressiva descrença de Freud em sua tese original, que fazia coincidir a masculinidade com a atividade, e a feminilidade com a passividade.

Na primeira edição dos *Três Ensaios*, publicada em 1905, Freud se detém no estudo das perversões que se apresentam em pares de opostos, notadamente o sadismo/masoquismo e o voyeurismo/exibicionismo. Percebe que, em cada caso, na mesma pessoa se podem encontrar as formas ativa e passiva da perversão – ainda que uma delas seja predominante – e atribui essa ocorrência à combinação entre masculino e feminino na bissexualidade. De acordo com uma nota do tradutor inglês, na edição de 1915 Freud acrescentou a essa observação que o significado da oposição entre masculino e feminino “se reduz, na psicanálise, ao contraste entre ativo e passivo”. Em 1924, porém, decidiu atenuar a frase, escrevendo que a oposição entre masculino e feminino “amiúde é substituída na psicanálise pelo contraste entre ativo e passivo.” (FREUD, 2006 [1905a], p.151)

Em outro subtítulo do mesmo texto, no qual Freud se ocupa diretamente da distinção entre homem e mulher, uma nota foi acrescentada em 1915 para esclarecer que os conceitos de masculino e feminino figuram entre os mais confusos da ciência, e podem ser utilizados em três sentidos diferentes: 1) como sinônimos de atividade e passividade; 2) no sentido biológico e 3) no sentido sociológico. O primeiro desses sentidos, diz Freud, é o mais empregável em psicanálise. (*ibid.*, p.207) Com isso ele indica que o dizer da psicanálise sobre a diferença entre os sexos não se refere nem às diferenças anátomo-fisiológicas, nem àquelas que são tributárias da educação e da divisão social do trabalho. É uma precisão importante, mas não lança luz sobre o real valor da dicotomia atividade/passividade na elucidação da diferença sexual.

Cinco anos mais tarde, a pertinência do emprego dessa antítese é posta em questão no último parágrafo do artigo sobre a jovem homossexual. Ali Freud confessa que

[...] a psicanálise não pode elucidar a natureza intrínseca daquilo que, na fraseologia convencional ou biológica, é denominado de ‘masculino’ e ‘feminino’: ela simplesmente toma os dois conceitos e faz deles a base de seu trabalho. Quando tentamos reduzi-los mais ainda, descobrimos a masculinidade desvanecendo-se em atividade e a feminilidade em passividade, e isso não nos diz o bastante. (FREUD, 2006 [1920a], p.183)

É curioso observar nessa passagem que embora Freud reconheça não poder fornecer nenhuma substância às noções de masculino e feminino, nem por isso ele caminha no sentido de negar ou minimizar a diferença sexual. Ao contrário, sustenta o embaraço de afirmar que a psicanálise se apropria desse par de conceitos furados, que se desvanecem em atividade e passividade, fazendo deles a própria base de seu trabalho. Isso porque, como dirá dez anos depois em *O Mal-Estar na Civilização*, por mais difícil que seja apreender psicologicamente o fato da diferença entre os sexos, ele continua tendo extraordinária importância no psiquismo. Nesse artigo Freud novamente questiona a sobreposição do par ativo/passivo ao par masculino/feminino, e conclui que a hipótese da bissexualidade permanece obscura, na medida em que a psicanálise não consegue encontrar lugar para a distinção sexual na teoria das pulsões. O trecho citado a seguir oferece um quadro preciso da posição de Freud sobre o assunto no início dos anos 30:

O sexo constitui um fato biológico que, embora de extraordinária importância na vida mental, é difícil de apreender psicologicamente. Acostumamo-nos a dizer que todo ser humano apresenta impulsos, necessidades e atributos instintivos tanto masculinos quanto femininos, e, ainda que a anatomia, é verdade, possa indicar as características de masculinidade e feminilidade, a psicologia não pode. Para esta, o contraste entre os sexos se desvanece num contraste entre atividade e passividade,

no qual identificamos, de forma excessivamente imediata, a atividade com a masculinidade e a passividade com a feminilidade, opinião de modo algum universalmente confirmada no reino animal. A teoria da bissexualidade ainda está cercada por muitos pontos obscuros, e não podemos deixar de sentir como um sério impedimento na psicanálise o fato de que ainda não tenha sido descoberto nenhum elo com a teoria dos instintos. (FREUD, 2006 [1930], p.111)

De fato, nada na teoria da libido ajuda a discernir masculinidade e feminilidade. Se existe uma diferença qualitativa entre as pulsões – e Freud insistirá até o fim nesse dualismo – é aquela que separa Eros da pulsão de morte. No campo da sexualidade, porém, a única força motriz é a libido, masculina na medida em que a masculinidade se confunde com a atividade, levando em conta que a pulsão visa sempre à descarga. Que ela possa perseguir objetivos passivos é um complicador que Freud terá dificuldades em equacionar. Mas nem por isso ele cederá no sentido de admitir a existência de uma “libido feminina”. Será então obrigado a conceber uma energia sexual única que serve tanto às funções sexuais masculinas quanto às femininas, com a ressalva de que, no segundo caso, essa energia é submetida a maiores coerções, não ficando muito claro no texto o que isso poderia significar:

Existe apenas uma libido, que tanto serve às funções sexuais masculinas, como às femininas. À libido como tal não podemos atribuir nenhum sexo. Se, consoante a convencional equação ‘atividade e masculinidade’, nos inclinamos a qualificá-la como masculina, devemos não esquecer que ela também engloba tendências com uma finalidade passiva. Mesmo assim, a justaposição ‘libido feminina’ não tem nenhuma justificação. Ademais, temos a impressão de que maior coerção foi aplicada à libido quando ela é moldada para servir à função feminina [...] (FREUD, 2006 [1932] p.130-1)

Parece um beco sem saída. Todos os seres humanos são bissexuais, mas essa bissexualidade consiste na combinação entre uma masculinidade e uma feminilidade que não se definem senão por uma articulação precária com as noções de atividade e passividade, noções ainda mais obscuras pelo fato de que a libido é sempre ativa. E o mais curioso é que Freud, embora chegue a afirmar categoricamente que “fazer coincidir ‘ativo’ com ‘masculino’ e ‘passivo’ com ‘feminino’ [...] não serve a nenhum propósito útil e nada acrescenta aos nossos conhecimentos” (*ibid.*, p.116), ainda assim continue insistindo nessas correlações, legando-nos no *Esboço de Psicanálise*, seu testamento inacabado, a seguinte formulação: “Para distinguir entre masculino e feminino, na vida mental, usamos o que é, sem dúvida alguma, uma equação empírica, convencional e inadequada: chamamos de masculino tudo o que é forte e ativo, e de feminino tudo o que é fraco e passivo.” (FREUD, 2006 [1938a], p.201-2) É a sua última palavra sobre o assunto: a equação é inadequada, mas não podemos abrir mão dela. E talvez se devesse acrescentar: não podemos abrir mão dela sob o risco de

cair em um dos outros dois sentidos que os termos ‘masculino’ e ‘feminino’ admitem, a saber, o sentido anatômico e o sentido sociológico.

Uma chave de leitura é fornecida, todavia, quando Freud afirma em *Pulsão e seus Destinos* que “a antítese ativo-passivo funde-se depois com a antítese masculino-feminino, a qual, até que isso tenha ocorrido, não possui qualquer significado psicológico.” (FREUD, 2006 [1915], p.139) Afinal, a diferença sexual não está colocada desde o início. Em *A Organização Genital Infantil*, descobrimos uma sequência de antíteses, cada uma ambientada em uma fase específica das organizações da libido, e que vão se sobrepor, culminando, apenas na puberdade, nas polaridades masculino e feminino. No modelo proposto por Freud, a fase oral é aquela em que surge a distinção entre sujeito e objeto. Na fase anal-sádica entra em cena a dicotomia atividade/passividade. Na fase fálica, a diferença sexual se instaura como resultado da operação de castração, dando origem à antítese fálico/castrado. E somente na puberdade a masculinidade se consolida, apoiando-se no eixo sujeito/ativo/fálico, enquanto a feminilidade, por oposição, funda-se a partir dos vetores objeto/passivo/castrado. Após a citação abaixo, daremos sequência a nossa investigação, refazendo cada passo desse complicado processo de construção da diferença sexual, tal como concebido por Freud. Será preciso ter em conta, porém, que não se trata em psicanálise de desenvolvimento sexual, a despeito da própria letra do texto e também do que sugere a ideia de fases de organização da libido. As antíteses às quais Freud se refere remetem antes à grandes eixos temáticos, que são vias de acesso para discutir a questão do sexual. Ocorreria um verdadeiro curto-circuito se tentássemos abordá-las cronologicamente, já que a objetividade supõe de partida a presença do falo e a incidência da castração.

A primeira antítese é introduzida com a escolha de objeto, a qual, naturalmente, pressupõe um sujeito e um objeto. No estágio da organização pré-genital sádico-anal não existe ainda questão de masculino e feminino; a antítese *ativo* e *passivo* é a dominante. No estágio seguinte da organização genital infantil, sobre a qual agora temos conhecimento, existe *masculinidade*, mas não *feminilidade*. A antítese aqui é entre possuir um *órgão genital masculino* e ser *castrado*. Somente após o desenvolvimento haver atingido o seu completamento, na puberdade, que a polaridade sexual coincide com *masculino* e *feminino*. A masculinidade combina [os fatores de] sujeito, atividade e posse do pênis; a feminilidade encampa [os de] objeto e passividade. (FREUD, 2006 [1923a] p.161)

2.2. Sujeito e Objeto

A discussão sobre a origem da antítese sujeito/objeto é na realidade uma discussão sobre o advento do sujeito, ou seja, sobre a humanização do filhote de homem. O sujeito não está dado de partida. Surge como efeito de uma dupla operação que funda simultaneamente o

dentro e o fora, o *Ich* e o não-*Ich*¹, o simbólico e o real. O artigo *A Negativa*, de 1925, oferece subsídios para pensar esse mito de fundação.

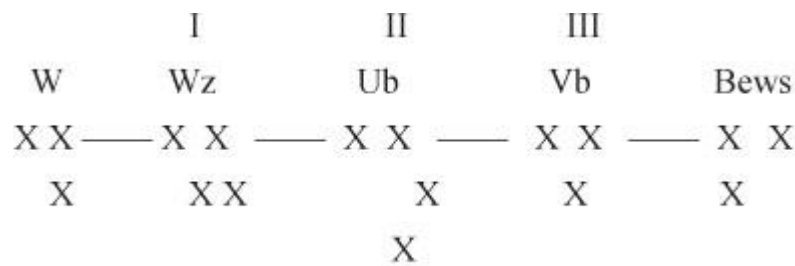
Após algumas considerações sobre a técnica, nesse texto Freud avança no sentido de investigar a função intelectual do juízo a partir de uma distinção entre as suas duas modalidades: o juízo de atribuição e o juízo de existência. O primeiro consiste em afirmar ou negar que uma coisa possui determinado atributo, enquanto o segundo consiste em afirmar ou negar que uma determinada representação tem existência na realidade. A novidade é que Freud propõe a anterioridade do juízo de atribuição por relação ao juízo de existência. Concebe que originalmente o juízo de atribuição se ocupou em discernir, nas coisas (no percebido), aquilo que porta o atributo “bom” e deve ser introjetado, e aquilo que porta o atributo “mau” e deve ser expulso do *Ich*. Nos termos dos impulsos canibalescos da fase oral primitiva, esse juízo de atribuição original traduz-se numa dupla operação de incorporação e expulsão, que funda a distinção entre o interno e o externo. O que foi introjetado é idêntico ao *Ich* e o que foi expulso lhe é estranho.

Expresso na linguagem dos mais antigos impulsos instintuais – os orais –, o julgamento é: ‘Gostaria de comer isso’, ou ‘gostaria de cuspi-lo fora’, ou, colocando de modo mais geral, ‘gostaria de botar isso para dentro de mim e manter aquilo fora’. Isso equivale a dizer: ‘Estará dentro de mim’ ou ‘estará fora de mim’ (FREUD, 2006 [1925a], p.266-7)

Integrar alguma coisa no *Ich* significa fazer uma inscrição [*Niederschrift*] a partir de uma percepção. O aparelho perceptivo não pode produzir ele próprio um traço mnêmico, pois existe uma incompatibilidade entre as funções de percepção e memória. Enquanto a função perceptiva é completamente permeável e permite a passagem do fluxo de percepções sem sofrer alteração permanente, retornando ao estado original de disponibilidade para receber novas impressões, a função da memória fica permanentemente alterada, o percebido deixa nela uma marca. Isso implica que percepção e memória não possam se situar no mesmo estrato do psiquismo. Na *Carta 52*, Freud apresenta a *Fliess* um modelo de aparelho psíquico estratificado, no qual os traços mnêmicos passariam por sucessivas transcrições, no percurso que vai da percepção à consciência. O esquema é reproduzido abaixo²:

¹ Seguindo Solal Rabinovitch, preferimos não traduzir o pronome alemão *Ich* que aparece no artigo *A Negativa* e no manuscrito *Projeto para uma Psicologia Científica*, pois entendemos que, nesses contextos em que Freud aborda o problema da origem, o pronome *Ich* não corresponde nem ao *Eu* no sentido narcísico, nem ao sujeito tal como concebido por Lacan. (cf. nota nº 3, RABINOVITCH, 2001, p.100)

² FREUD, 2006 [1896a], p. 282



W é a abreviação de *Wahrnehmungen* [percepções]. Esse nível corresponde ao que é capturado pelos órgãos dos sentidos. Não se trata ainda de um estrato do psiquismo, pois em *W* não se conserva nenhum traço do percebido, há somente a sucessão de percepções brutas que, em princípio, não deixam rastro. A primeira inscrição [*Niederschrift*] aparece em *Wz*, *Wahrnehmungszeichen* [signos de percepção]. A partir desse ponto, o aparelho psíquico pode se representar aquilo que foi percebido, mas essas representações ainda não estão organizadas em cadeia, e sim conforme as associações por simultaneidade. Será necessária uma transcrição para o segundo estrato, o *Unbewusstsein* [inconsciência], para que se possa falar em um inconsciente estruturado (como linguagem). Já a consciência propriamente dita [*Bewusstsein*], que corresponde ao *Eu* que se reconhece como tal, esta se produzirá apenas de modo secundário, na medida em que, após nova transcrição dos traços mnêmicos para o terceiro estrato do psiquismo – o *Vorbewusstsein* [pré-consciência] –, o pensamento passe a se articular por meio de representações verbais.

O que está em jogo na incorporação realizada pelo juízo de atribuição original é esta inscrição dos signos de percepção, *Wz*. A partir desse primeiro estrato psíquico, surge a distinção entre subjetivo e objetivo, pois o organismo adquire a extraordinária capacidade de se representar o objeto, não estando mais submetido ao mero fluxo das percepções atuais. Lemos em *A Negativa*: “A antítese entre subjetivo e objetivo não existe desde o início. Surge apenas do fato de que o pensar tem a capacidade de trazer diante da mente, mais uma vez, algo outrora percebido, reproduzindo-o como representação sem que o objetivo³ externo ainda tenha de estar lá.” (FREUD, 2006 [1925a], p.267) Aquilo que se inscreve, esta marca significante incorporada pelo *Ich*, nos termos freudianos, é o traço mnêmico do objeto de satisfação. Precisamos então retomar a narrativa da mítica experiência de satisfação para compreender o outro lado da dupla operação de inclusão e expulsão que possibilita o advento do sujeito, pois se o *Eu*-prazer inicial é fundado pela assimilação da representação do objeto, seu contorno só pode ser estabelecido a partir daquilo que é ejetado de si.

³ No original, “objeto” (*Objekt*), e não “objetivo” (*Objektivem*), como aparece na tradução.

Dois postulados norteiam a elaboração de Freud a respeito do aparelho mental: 1) para tudo o que concerne aos processos psíquicos, a atividade se distingue do repouso pela presença de uma soma de excitação que, embora não mensurável, possui características quantitativas, sendo capaz de aumento, diminuição, deslocamento e descarga e 2) a função primária do aparelho psíquico é a de se livrar das excitações, sendo que o aumento geral das quantidades provoca a experiência de desprazer, enquanto sua redução coincide com a sensação de prazer⁴. O conceito de pulsão, obscuro e indispensável, foi o constructo teórico formulado por Freud para dar conta da natureza dessas excitações.

A pulsão se situa “na fronteira entre o mental e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua relação com o corpo.” (FREUD, 2006 [1915], p.127) A pulsão responde pelas grandes urgências da vida [*Not des Lebens*], das quais a fome é o protótipo. Ela exerce sobre o aparelho psíquico uma pressão constante, uma exigência de trabalho que o obriga a realizar alguma ação específica no mundo de modo a fornecer à pulsão um objeto apropriado para que ela alcance seu objetivo, que é a satisfação, ou seja, a descarga da excitação em sua fonte corporal.

Ocorre que o bebê humano, prematuro e desamparado, não está em posição de realizar nenhuma ação específica. No início ele é apenas invadido pelas excitações, com a correlata sensação de desprazer, e tenta delas se livrar por meio de ações motoras aleatórias, dentre as quais o grito. Com isso Freud coloca em evidência que o choro do bebê é, em princípio, meramente uma via de descarga, e uma via de descarga ineficaz diante das exigências pulsionais. Mas o grito acaba por assumir a função secundária da comunicação na medida em que há um próximo [*Nebenmensch*] que o acolhe e interpreta. Um *humano ao lado* que se sente implicado no grito do *infans* e que realiza em seu nome a ação específica necessária para apaziguar o estado de urgência produzido pela pulsão. Ao interpretar o choro do bebê como um apelo, o *Nebenmensch* dá o primeiro passo no sentido de incluir o filhote de homem na ordem simbólica, e nesse encontro com o Outro primordial ocorre a mítica experiência de satisfação.

⁴ Em 1924, no artigo *O Problema Econômico do Masoquismo*, Freud fará uma retificação nessa tese, afirmando que prazer e desprazer não podem ser diretamente relacionados ao aumento e à diminuição das excitações, tendo em vista que existem tensões prazerosas, notadamente a excitação sexual. Ele acaba por concluir que prazer e desprazer devem ser condicionados pelo ritmo, pela sequência temporal das variações na quantidade do estímulo. É bastante evidente que a preocupação de Freud em 1924 é a de distinguir o Princípio do Prazer do Princípio de Nirvana, em função de sua insistência no dualismo pulsional. Nessa perspectiva, o Princípio de Nirvana seria efeito da pulsão de morte e estaria comprometido com o retorno ao inanimado, enquanto o Princípio do Prazer seria sua modificação, operada por Eros. De todo modo, Freud permanece fiel a sua tese, já presente no *Projeto*, segundo a qual o aparelho psíquico tem por função primária o escoamento das excitações.

O organismo humano é, a princípio, incapaz de promover essa ação específica. Ela se efetua por *ajuda alheia*, quando a atenção de uma pessoa experiente é voltada para um estado infantil por descarga através da via de alteração interna. Essa via de descarga adquire, assim, a importantíssima função secundária da *comunicação*, e o desamparo inicial dos seres humanos é a *fonte primordial* de todos os *motivos morais*. Quando a pessoa que ajuda executa o trabalho da ação específica no mundo externo para o desamparado, este último fica em posição, por meio de dispositivos reflexos, de executar imediatamente no interior de seu corpo a atividade necessária para remover o estímulo endógeno. A totalidade do evento constitui então a *experiência de satisfação*, que tem as consequências mais radicais no desenvolvimento das funções do indivíduo. (FREUD, 2006 [1895], p.370)

O *Nebenmensch* é para o bebê essa ‘pessoa que ajuda’, mas é também, simultaneamente, o primeiro objeto de satisfação e o primeiro objeto hostil. Como efeito da mítica experiência de satisfação, algo desse complexo perceptivo será introjetado e algo será expulso do *Ich* pelo juízo de atribuição. No *Projeto para uma Psicologia Científica*, Freud coloca em evidência a divisão do complexo do *Nebenmensch* em uma parte que pode ser compreendida, a que ele chama de atributos da coisa, e uma parte inassimilável, que corresponde à Coisa propriamente dita [*das Ding*]. Sobre isso Freud afirma: “Desse modo, o complexo do ser humano semelhante se divide em dois componentes, dos quais um produz uma impressão por sua estrutura constante e permanece unido como uma coisa, enquanto o outro pode ser *compreendido* por meio da atividade de memória [...]” (*Ibid.*, p.384), e mais a frente no mesmo manuscrito: “[os complexos das percepções] são decompostos num componente não assimilável (a coisa) e num componente conhecido do ego através de sua própria experiência (atributos, atividade) – o que chamamos de compreensão [...]” (*Ibid.*, p.421). A Coisa [*das Ding*] é aquilo que fica de fora como irremediavelmente perdido por ocasião da inscrição do traço mnêmico do objeto de satisfação. Corresponde ao que é estranho e hostil, ao que é expulso do *Ich* pelo juízo de atribuição.

Do artigo *A Negativa*, Lacan extrairá os termos *Bejahung* e *Austossung*, elevando-os à condição de conceitos. A *Bejahung* corresponde à *afirmação primordial* pela qual se inaugura o lugar do Outro a partir da incorporação da primeira bateria de significantes, os quais Freud, sem os recursos da linguística, concebeu como representações [*Vorstellungen*]. A *Austossung*, por sua vez, é a contrapartida da *Bejahung*, a *expulsão* que funda o real como impossível. No livro *A Forclusão*, Solal Rabinovitch demonstra que a dupla operação *Bejahung/Austossung* não diz respeito ainda ao estabelecimento das estruturas clínicas, mas sim à separação entre o Outro – tesouro dos significantes – e a Coisa – gozo para sempre perdido. Essa cisão original, que Freud imputou ao juízo de atribuição, instaura o significante para todo sujeito, fazendo do Outro um terreno limpo de gozo.

A linha freudiana de divisão entre fora e dentro, que define o juízo de atribuição, torna-se, com Lacan, uma interseção do real e do simbólico. Desde o *Projeto*, Freud instalou uma divisão da realidade entre um fora primeiro (*das Ding*) e um dentro, onde se pudessem reproduzir ou encontrar as “qualidades” (*Qualitätszeichen*) do objeto perdido; em seguida, opôs e associou *Bejahung* (em termos lacanianos: incorporação do primeiro corpo de significantes, instauração do lugar do Outro) e *Austossung*, que é a sua face negativa (constituição do fora como real exterior, impossível já que perdido para sempre, para sempre inencontrável) [...] (RABINOVITCH, 2001, p. 25)

O desejo aparece como resíduo da mítica experiência de satisfação na medida em que *das Ding* resta incontornavelmente perdida. Feita a abstração dos esforços de Freud para conciliar neurologia e psicanálise no *Projeto*, temos o fato de que a experiência de satisfação deixa um trilhamento [*Bahnung*], que articula o traço mnêmico do objeto e a imagem motora do movimento reflexo que produziu a descarga. Em português claro, produz-se um elo entre a representação do seio materno e o movimento de sucção, percurso privilegiado de descarga, ativado a cada vez que ocorre um novo incremento das excitações. Quando o bebê se vê outra vez em estado de urgência, investe toda a sua energia na representação do objeto, e como ainda não dispõe de recursos para discernir entre uma lembrança e uma percepção, esse investimento dá origem a uma alucinação, levando ao movimento reflexo de sucção e ao desapontamento. Tal é o processo primário, ineficaz no que concerne à autopreservação.

Ora, com o reaparecimento do estado de *urgência* ou de *desejo*, a catexia também passa para as duas lembranças, reativando-as. É provável que a imagem mnêmica do objeto seja a primeira a ser afetada pela *ativação do desejo*. Não tenho dúvida de que na primeira instância essa ativação do desejo produz algo idêntico a uma percepção – a saber, uma *alucinação*. Quando uma ação reflexa é introduzida em seguida a esta, a consequência inevitável é o desapontamento. (FREUD, 2006 [1895], p.371-2)

No processo primário, o objeto do desejo apresenta-se de maneira alucinatória porque o investimento em seu traço mnêmico não está inibido. Em nota acrescentada às *Formulações sobre os Dois Princípios do Funcionamento Mental*, Freud (2006 [1911a], p.238) demonstra que a vigência do princípio do prazer no aparelho psíquico do bebê só é possível em função dos cuidados maternos. A criança alucina o seio, ativa seus reflexos de sucção e se depara com a frustração. Mas o incremento das excitações produz uma reação de descarga – o grito – e se essa reação é prontamente interpretada pela mãe, que oferece ao bebê o seio, então ele consegue obter a satisfação que havia alucinado. Disso se conclui que enquanto não houver um intervalo entre a alucinação e a satisfação, ou seja, enquanto não houver ocasião para a experiência do desprazer, não haverá razão para que o *infans* se dedique ao trabalhoso

procedimento do teste de realidade. Cumpre destacar, no entanto, que essa constatação não se desdobra em uma prescrição técnica para as práticas de maternagem no sentido de aguardar por determinado período de tempo antes de atender ao apelo do bebê. A impossibilidade da plena satisfação é um fato de estrutura: “É como se nossos filhos tivessem permanecido para sempre insaciados, como se nunca tivessem sugado por tempo suficiente o seio de sua mãe.” (FREUD, 2006 [1931], p.242) A criança progressivamente percebe uma discrepância entre suas exigências pulsionais, que exercem pressão constante, e o seio materno, que aparece e desaparece, o que lhe obriga, no fim das contas, a distinguir entre o seio e seu próprio corpo, que até aqui formavam uma unidade.

Embora a pulsão se caracterize por ser uma energia não ligada que pressiona para a descarga, ela só pode atingir sua finalidade mediante ação específica. Por conta de tais exigências da vida, o aparelho é então obrigado a ceder em sua tendência primária, tolerando o acúmulo de excitações de modo a se habilitar para a realização de ações complexas que visam a intervir no mundo. Freud atribuirá o desenvolvimento de todas as funções psíquicas superiores à reserva de energia proveniente do adiamento do gozo. Abstendo-se de investir grande carga de energia pulsional no traço mnêmico do objeto do desejo, o sujeito inibe o processo primário. Aquilo que era um fluxo de energia não ligada em busca do percurso mais curto para a descarga pela via motora, em virtude da acumulação, transforma-se em energia ligada, combinando alto investimento com baixa corrente de deslocamento pela cadeia de representações. O sujeito fica então em posição de realizar o teste de realidade para verificar se aquilo que ele se representa pode ser reencontrado na percepção. Este processo secundário, inibido, que configura toda atividade de pensamento, corresponde à segunda modalidade do juízo descrita por Freud em *A Negativa*: o juízo de existência.

No *Projeto*, Freud demonstra de modo detalhado que o único objetivo de todo pensamento é restabelecer a experiência de satisfação. Na medida em que não há identidade entre o traço mnêmico do objeto do desejo e a percepção, a atividade judicativa se empenha em buscar um elo entre as duas representações, realizando uma espécie de tateamento experimental através da cadeia. O juízo suspende a ação motora até que o sujeito possa “se convencer”, afirma Freud (2006 [1925a], p.267), de que o objeto está realmente presente. Diante da indicação de realidade, o juízo escolhe a ação motora que interromperá a atividade do pensamento para dar lugar à descarga.

Assim, o objetivo e o fim de todos os processos de pensamento é o estabelecimento de um estado de identidade, a transmissão de uma catexia, emanada do exterior, a um neurônio catexizado a partir do ego. [...] Quando, uma vez concluído o ato de

pensamento, a indicação da realidade chega à percepção, obtém-se então um *juízo de realidade*, uma *crença*, atingindo-se com isso o objetivo de toda essa atividade. (FREUD, 2006 [1895], p.385)

Que o *juízo de realidade* equivalha a uma *crença*, que o objetivo do *juízo de existência* seja *convencer* o sujeito da presença do objeto, são boas indicações quanto ao estatuto do princípio de realidade. Afinal, se o juízo de existência é secundário por relação ao juízo de atribuição, isso significa que o sujeito só poderá encontrar na realidade aquilo que foi previamente incorporado pelo *Ich*. Freud é bastante claro quanto a esse ponto: o teste de realidade busca reencontrar na percepção o traço do objeto que o *Ich* porta como representação. A realidade se constitui, portanto, a partir das marcas significantes que produziram o advento do sujeito. O que foi expulso na dupla operação *Bejahung/Austossung – das Ding* para Freud ou o real para Lacan – não pode de modo algum fazer parte da realidade, na medida em que permanece irrepresentável. Rabinovitch reconhece aí a *Perda da Realidade*, que Freud demonstra ocorrer também na neurose, e não apenas na psicose. O sujeito não tem compromisso com o mundo externo:

Assim, o juízo de existência constitui a realidade que se situa fora – só será realidade para o sujeito aquilo que ali será encontrado – mas na medida em que ela já esteja representada no dentro, em virtude do primeiro juízo, o de atribuição. Essa definição da realidade esclarece a questão, abordada em “A perda da realidade na neurose e na psicose”, do desaparecimento do *Ich* em relação ao mundo externo. Se a realidade é feita daquilo que o *Ich* pode nela encontrar de idêntico a um já representado dentro de si, ou seja, se a realidade é esse mundo imaginário ordenado pelos recortes significantes do sujeito, [...] a realidade, puro representado, ligação imaginário-simbólico, se diferencia completamente do real, que é o irrepresentável por excelência. (RABINOVITCH, 2001, p.25.)

Na neurose, a relação entre o sujeito e o objeto tem lugar nesse *mundo imaginário ordenado pelos recortes significantes* ao qual Freud se refere no artigo supracitado como *mundo da fantasia*. A libido se desloca pela cadeia de representações buscando estabelecer a identidade com o objeto da mítica experiência de satisfação que, no entanto, permanece irremediavelmente perdido, de modo que a pulsão só encontra satisfação parcial. “(...) é evidente que uma pré-condição para o teste de realidade consiste em que objetos, que outrora trouxeram satisfação real, tenham sido perdidos.” (FREUD, 2006 [1925a], p.268) A parcialidade da satisfação funciona como motor do desejo, impulsionando o sujeito a continuar sua caçada infinita por um gozo que só se anuncia como assintótico. Na primeira contribuição à psicologia do amor, Freud atribui a série infindável de objetos insatisfatórios à presença, no inconsciente, de um objeto insubstituível, porém interdito: “(...) a noção de algo insubstituível, quando é ativa no inconsciente, muitas vezes surge como subdividida em

uma série infundável: infundável pelo fato de que cada substituto, não obstante, deixa de proporcionar a satisfação desejada.” (FREUD, 2006[1910a], p.175) Nesse artigo ele avança que o objeto da pulsão é sempre apenas um sub-rogado do objeto original, mas a experiência do objeto original remonta a um tempo mítico, e sua ex-sistência só pode ser discernida pelo encontro faltoso com cada um de seus substitutos. Por isso mesmo o objeto da pulsão é apresentado no artigo metapsicológico como sendo aquilo que ela porta de mais variável. Pulsão e objeto não estão originalmente atrelados, entre eles há apenas uma solda.

Como situar, nessa discussão sobre o sujeito e o objeto, o problema da masculinidade e da feminilidade? O mito de Aristófanes reúne em uma só narrativa uma explicação para a origem do amor e uma concepção sobre a diferença sexual. Imagina que a Terra foi inicialmente habitada por seres humanos inteiriços, que apresentavam, cada um, um dorso redondo, quatro membros inferiores e quatro membros superiores, além de duas faces e dois órgãos genitais. Desses seres havia três gêneros: o masculino, descendente do sol, o feminino, descendente da terra, e o andrógino, que combinava as características da masculinidade e da feminilidade, e que descendia da lua. Fortes e presunçosos, esses humanos primitivos começaram a desafiar os Deuses, e despertaram com isso a fúria de Zeus, que decidiu dividi-los em dois. O mito de Aristófanes localiza no corte o próprio fundamento da natureza humana. Os seres mutilados não procuram senão unir-se à metade afastada de si, enlaçando-se a ela, e quando a encontram se deixam morrer de fome e de inércia. O objetivo do amor é, portanto, curar a natureza humana de sua enfermidade, restaurando o todo original. Quanto à diferença sexual, percebe-se que o discurso a toma como um dado de partida, atribuindo à masculinidade e à feminilidade essências derivadas de suas origens astrais. E mesmo a diversidade da escolha de objeto fica condicionada pelo gênero ao qual cada metade pertencia antes de sofrer a divisão. A relação entre as duas metades – que não é necessariamente uma relação entre os dois sexos, posto que nem todos os seres foram originalmente andróginos – possui um sentido de complementariedade.

A perspectiva de Freud se distingue da exposta pelo dramaturgo no diálogo de Platão ao demonstrar que o corte, embora necessário, não é suficiente para engendrar o sexual. Sabemos que existe uma equivalência simbólica entre os objetos que se separam do corpo – o seio, os excrementos, o falo e o bebê – mas essa equivalência só se estabelece a partir do momento em que o significante fálico produz um ordenamento na cadeia de representações. Daí a oposição de Freud à tese de Otto Rank, que pretendia subsumir o complexo de castração ao trauma do nascimento:

Foi apontado, de modo inteiramente correto, que a criança obtém a ideia de um dano narcísico mediante uma perda corporal originária da experiência de perder o seio da mãe após o sugar, da entrega diária de suas fezes e, em verdade, até de sua separação do útero, ao nascer. Não obstante, não se deveria falar em um complexo de castração até essa ideia de perda ter-se vinculado aos órgãos genitais masculinos. (FREUD, 2006 [1923a] p.160)

Tanto o esquema do aparelho psíquico na *Carta 52* quanto a discussão sobre as duas modalidades do juízo em *A Negativa* colocam em evidência que a constituição da objetividade se dá em dois tempos lógicos: num primeiro momento, a inscrição dos signos de percepção isola a Coisa como irrepresentável, mas esse corte não é suficiente para constituir a fantasia na qual o sujeito desenvolverá sua relação com o objeto, pois a representação do objeto de satisfação mantém a libido capturada no gozo alucinatório do processo primário. Após a *Austossung*, expulsão primordial, será necessária a incidência da castração para que os signos de percepção sejam transcritos para o segundo estrato do psiquismo, o *Unbewusstsein*, possibilitando o juízo de existência que constitui a realidade. O objeto que se extrai do corpo deixa um furo, mas é o significante fálico que transforma o furo em zona erógena na medida em que tece em torno dele uma borda. Só então cabe falar em sexual e, conseqüentemente, em diferença sexual. A progressão das antíteses exposta por Freud em *A Organização Genital Infantil* explicita essa temporalidade.

2.3. Atividade e Passividade

Como antecipamos no início do capítulo, a antítese atividade/passividade não é suficiente para dar conta da distinção entre masculinidade e feminilidade, embora Freud tenha dificuldades em abrir mão dessa correlação. De todo modo, é bastante clara na elaboração freudiana a anterioridade lógica da problemática ativo/passivo por relação à sexuação, já que essa discussão concerne diretamente ao conceito de pulsão. A pulsão é sempre ativa. Em *Pulsão e seus Destinos*, Freud (2006 [1915], p.139) precisa que a antítese ativo/passivo não se confunde com a antítese sujeito/objeto. O sujeito é passivo quando sofre os estímulos provenientes do mundo externo, e ativo quando reage a eles por meio de suas próprias pulsões, que exigem a intervenção no mundo. Atividade e passividade estão em jogo, portanto, na relação entre o sujeito e o Outro, o que se infere do próprio termo “sujeito”, que designa, ao mesmo tempo, o agente de um verbo e aquele que está submetido, exposto a alguma situação.

A passividade frente aos estímulos que incidem sobre o aparelho psíquico a partir do exterior evoca o conceito freudiano de trauma. No *Projeto*, a experiência de dor é descrita precisamente como a irrupção de grandes quantidades de excitação, que rompem as barreiras de contato do sistema Ψ – sistema responsável pela memória e por todas as atividades psíquicas superiores – provocando o colapso do princípio do prazer. Trata-se de uma pane do aparelho psíquico, cuja função primária é, senão expulsar, ao menos administrar as excitações em nível mínimo e constante. A experiência de dor é causada por um objeto hostil, e deixa atrás de si trilhamentos abundantes. Como consequência, constitui-se um mecanismo primário de defesa, que tentará proteger o aparelho de um novo encontro com a representação desse objeto. O modelo construído por Freud no *Projeto* localiza a experiência traumática com o objeto hostil na origem do recalque:

A experiência da dor leva à repulsa, à aversão por manter catexizada a imagem mnêmica do objeto hostil. [...] É mais difícil explicar a defesa primária ou o recalque – o fato de a imagem mnêmica hostil ser regularmente abandonada o mais depressa possível por sua catexia. Apesar disso, a explicação deve estar no fato de que as experiências primárias da dor foram eliminadas pela defesa reflexa. A aparição de outro objeto, em lugar do hostil, foi o sinal para o fato de que a experiência da dor estava terminando, e o sistema Ψ , pensando *biologicamente*, procura reproduzir o estado de Ψ que assinalou a cessação da dor. (FREUD, 2006 [1895], p.374)

Uma abordagem semelhante do trauma é apresentada vinte e cinco anos mais tarde, quando Freud se debruça sobre os fenômenos que se situam para *Além do Princípio do Prazer*. Diante do enigma colocado pelas neuroses de guerra, nas quais uma experiência traumática é compulsivamente repetida nos sonhos sem nenhum elemento que dê indícios de realização de desejo, Freud é obrigado a admitir a existência de um nível de atividade no qual o princípio do prazer não vigora. Concebe então o trauma como uma ruptura dos escudos que protegem o organismo das excitações externas, com a consequente invasão de imensa quantidade de energia não ligada, que coloca o aparelho psíquico para trabalhar no sentido de produzir sua vinculação à cadeia de representações, mesmo que esse trabalho de ligação envolva a experiência do desprazer. Freud coloca em evidência que o princípio do prazer só pode funcionar a partir do momento em que o fluxo de excitações se desloca pela cadeia das representações – estado quiescente –, não tendo nenhuma influência no aparelho psíquico enquanto a energia que incide sobre ele corre livre em direção às vias motoras de descarga.

Um acontecimento como um trauma externo está destinado a provocar um distúrbio em grande escala no funcionamento da energia do organismo e a colocar em movimento todas as medidas defensivas possíveis. Ao mesmo tempo, o princípio do prazer é momentaneamente posto fora de ação. Não há mais possibilidade de

impedir que o aparelho mental seja inundado com grandes quantidades de estímulos; em vez disso, outro problema surge, o problema de dominar as quantidades de estímulo que irromperam, e de vinculá-las no sentido psíquico, a fim de que delas se possa então desvencilhar. (FREUD, 2006 [1920b], p.40)

O interesse demonstrado pelo trauma na segunda teoria das pulsões sugere que não se devem abandonar muito rapidamente as primeiras elaborações freudianas sobre *As Neuropsicoses de Defesa*. No final do século XIX, antes de conceber o inconsciente como tópica, Freud se dedicou ao método catártico de Breuer, que pressupunha, na origem dos sintomas histéricos, a ocorrência de uma experiência traumática à qual o sujeito não pôde responder adequadamente. Breuer atribuía o efeito patogênico dessas experiências ao fato de que elas teriam ocorrido durante um estado hipnoide – estágio intermediário entre o sono e a vigília – no qual a pessoa se tornaria incapaz de expressar qualquer tipo de reação. O traço mnêmico de uma experiência ocorrida em tal circunstância ficaria excluído das cadeias associativas, provocando o fenômeno da dissociação mental. E o afeto suscitado pelo trauma, na impossibilidade de escoamento tanto pela via da reação motora quanto por meio de elaborações associativas posteriores, acabaria por ser convertido para o soma, investindo a representação de uma parte do corpo, que ficaria então acometida pelo sintoma histérico. O método de tratamento, batizado por Anna O. como *talking cure*, consistia em recuperar a lembrança da experiência traumática por meio da hipnose, integrá-la ao pensamento consciente e dar ao sujeito a oportunidade de ab-reagir o afeto represado através da fala.

Freud nunca foi um entusiasta da teoria dos estados hipnoide. Suas contribuições aos *Estudos Sobre a Histeria* já colocam em primeiro plano o conceito de defesa, e seus artigos imediatamente posteriores distinguem de modo mais definitivo a sua posição sobre o mecanismo psíquico das neuroses. Nos anos 1890, o fenômeno da dissociação mental é por ele concebido como o resultado de um esforço voluntário do sujeito para banir da consciência uma representação aflitiva, e o termo recalque surge para designar a separação entre o afeto e a representação incompatível, separação cujo objetivo é privar essa representação do componente quantitativo que forçaria sua entrada na consciência. Represado e separado de seu traço mnêmico original, restaria ao afeto a opção de se expressar pela via da conversão – provocando um sintoma histérico – ou por meio do deslocamento para uma representação mais tolerável – dando origem aos pensamentos obsessivos. Freud se afasta de Breuer também no que concerne à técnica, passando da hipnose ao método da pressão na testa, e dele à associação livre. Suas publicações individuais preservam, no entanto, o conceito de ab-reação e a convicção quanto à etiologia traumática das neuroses.

A hipótese da sedução entra em cena quando Freud tenta compreender o motivo pelo qual os sintomas neuróticos não aparecem imediatamente após a experiência traumática, mas sim quando a lembrança dessa experiência é suscitada por uma nova situação. O recalque, ele afirma, não pode atuar contra as percepções, ele incide apenas sobre os traços mnêmicos. Se as históricas sofrem de reminiscências, é preciso explicar de que modo uma recordação pode provocar um incremento excitatório mais violento do que a experiência que a originou, e a primeira resposta encontrada por Freud para dar conta desse problema articula a tese da etiologia sexual com a ideia de infantilismo. Não se suspeitava nessa altura da universalidade da sexualidade infantil. Parecia então que a sexualidade era o único campo de experiências no qual o trauma poderia ter efeito retardado em função das alterações introduzidas pela puberdade:

[...] quando a experiência sexual ocorre durante o período de imaturidade sexual e sua lembrança é despertada durante ou após a maturidade, a lembrança passa a ter um efeito excitatório muito mais forte do que o da experiência na época em que ocorreu; e isso porque, nesse ínterim, a puberdade aumentou imensamente a capacidade de reação do aparelho sexual. Esse tipo de relação invertida entre a experiência real e a lembrança parece conter a precondição psicológica para a ocorrência de um recalque. (FREUD, 2006 [1896c], p.167)

A cena primária de sedução é então descrita como uma experiência de desprazer em que o sujeito foi tomado como objeto de gozo. É bastante evidente na elaboração freudiana a associação entre desprazer e passividade, posto que a atitude passiva permite a invasão traumática de grandes quantidades de estímulo provenientes do exterior. Na histeria, a cena primária remonta sempre à primeiríssima infância, na qual o sujeito mostrou-se passivo diante das investidas do Outro, e não dispunha ainda dos recursos simbólicos para fazer uma elaboração psíquica das excitações. É isso que se extrai da *Carta 46*, quando Freud se esforça para estabelecer a etiologia diferencial das neuropsicoses de defesa segundo o período da vida em que ocorreu a cena de sedução. Ali ele atribui o sintoma de conversão a uma experiência cujos resíduos mnêmicos não podem ser traduzidos em imagens verbais, em função tanto de sua precocidade, quanto de seu excesso excitatório: “O período Ia [até os 4 anos] possui a característica de ser intraduzível, de modo que o despertar de uma cena sexual Ia conduz não a consequências psíquicas, mas à conversão. O excesso de sexualidade impede a tradução.” (Freud, 2006 [1896d], p.277)

Esse excesso é objeto também da discussão sobre a histeria no *Rascunho K*, manuscrito em que Freud distingue o sintoma histórico dos ataques da grande histeria. Enquanto os sintomas são atribuídos ao recalque que incide sobre a lembrança do evento

traumático, o ataque aparece como a reprodução da própria experiência, em que o *Ich* foi subjugado e as excitações encontraram escoamento pela via motora, deixando atrás de si apenas uma lacuna psíquica. O trecho abaixo deixa muito explícita a dimensão de gozo que está em jogo na cena primária, e o caráter secundário do sintoma neurótico:

A histeria começa com a subjugação do ego, que é o ponto a que leva a paranoia. A produção de tensão, na experiência primária de desprazer, é tão grande que o ego não resiste a ela e não forma nenhum sintoma psíquico, mas é obrigado a permitir uma manifestação de descarga – geralmente, uma expressão exagerada de excitação. Esse primeiro estágio da histeria pode ser qualificado como ‘histeria de susto’; seu sintoma primário é a manifestação do susto, acompanhada por uma lacuna psíquica. [...] O recalçamento e a formação de sintomas defensivos só ocorrem posteriormente, em conexão com a lembrança; e, daí em diante, defesa e subjugação (isto é, a formação dos sintomas e a irrupção dos ataques) podem estar combinadas em qualquer grau na histeria. (Freud, 2006 [1896b], p.276)

A passividade destacada por Freud na cena primária da histeria se contrasta com a atividade que ele identifica na cena primária da neurose obsessiva. No segundo caso, o recalçamento de uma experiência sexual infantil prazerosa, na qual o sujeito teve participação ativa, dá origem inicialmente ao sintoma antitético da escrupulosidade, e depois, por ocasião do retorno do recalçado, à autocensura, que se liga a um conteúdo ideativo distorcido e compulsivamente repetido. Esse modelo etiológico proposto por Freud parece verter água para o moinho das correlações masculino-ativo e feminino-passivo, por pouco que se associe a histeria com a feminilidade e a neurose obsessiva com a masculinidade. Duas ressalvas precisam, no entanto, ser colocadas. A primeira é que Freud enfrentou o saber médico estabelecido em sua época ao apresentar os resultados das análises que realizou em homens histéricos, contrariando a convicção geral de que a histeria – fosse ela bruxaria, pitiatismo ou quadro psicopatológico – era uma condição exclusiva das mulheres. A segunda diz respeito à própria descrição da neurose obsessiva como entidade nosográfica. Já nessas primeiras publicações que são agora objeto de nosso estudo, Freud observa que em toda neurose obsessiva é possível discernir uma cena de sedução, passiva e desprazerosa, ocorrida em um momento anterior à experiência sexual ativa, o que acrescenta aos sintomas obsessivos um substrato histórico: “Em todos os meus casos de neurose obsessiva, descobri um *substrato de sintomas histéricos* que puderam ser atribuídos a uma cena de passividade sexual que precedeu a ação prazerosa. Suspeito que essa coincidência não seja fortuita [...]” (FREUD, 2006 [1896c], p.168-9) Isso significa que a cena ativa da neurose obsessiva não é primária, e que essa classificação nosográfica não pode reivindicar para si o mesmo valor estrutural que cabe à histeria. Talvez fosse mais preciso considerar a neurose obsessiva como um dialeto da

histeria, o que se confirma quando Freud, nos *Três Ensaio*s, toma a histeria como modelo de todas as psiconeuroses (FREUD, 2006 [1905a], p.156), e também quando ele subscreve a asserção de Moebius, segundo a qual todos nós somos um pouco histéricos. (*Ibid.*, p.162)

Tornou-se lugar comum nos textos psicanalíticos fazer da *Carta 69* o epitáfio da teoria da sedução. Em setembro de 1897, Freud não acreditava mais em sua neurótica, em parte por conta de sucessivos fracassos nas análises empreendidas, em parte porque não parecia razoável supor que todos os pais de Viena eram perversos. Não há dúvidas de que a disponibilidade de Freud para abrir mão de suas primeiras convicções foi fundamental para que ele pudesse se dar conta do papel desempenhado pela fantasia na articulação do sintoma neurótico. E tudo o que veio em seguida – notadamente a concepção tópica do inconsciente, que ultrapassou a idéia de dissociação mental, e a descoberta da sexualidade infantil, que desconstruiu a tese do infantilismo – parecia de fato representar o abandono definitivo da teoria da sedução. A psicanálise se estabeleceria então como uma clínica da realidade psíquica, na qual o conceito de pulsão – que Freud considerava como sua mitologia⁵ – permaneceria como a única referência que toca o registro do Real.

Ocorre que as alusões à sedução não desapareceram dos escritos freudianos. O que muda é a figura do sedutor, que se desloca do pai para a mãe, ou para quem quer que realize a função materna. Já nos *Três ensaios*, Freud sinaliza que o cuidador, a pessoa que se ocupa da higiene corporal e da alimentação de uma criança, é para ela uma fonte incessante de excitações. Por isso mesmo ele postula que a pulsão sexual surge inicialmente apoiada nas pulsões de auto-conservação. A amamentação aparece como protótipo de todas as relações amorosas posteriores, na medida em que estimula a erogeneidade da zona oral e constitui a primeira ocasião para a experiência da perda do objeto, enquanto os rituais cotidianos de cuidado com o corpo provocam a estimulação das demais zonas erógenas. Na conferência dedicada à *Feminilidade*, Freud retoma a discussão sobre a fantasia histórica de sedução, concluindo que ela resulta de interpretações tardias, que deslocam da mãe para o pai as experiências primárias de manipulação corporal:

No período em que o principal interesse voltava-se para a descoberta de traumas sexuais infantis, quase todas as minhas pacientes contavam-me haverem sido seduzidas pelo pai. Fui forçado a reconhecer, por fim, que tais relatos eram inverídicos, e assim cheguei a compreender que os sintomas histéricos derivam de fantasias, e não de ocorrências reais. [...] E agora encontramos mais uma vez a fantasia de sedução na pré-história pré-edipiana das meninas; contudo, o sedutor é regularmente a mãe. Aqui, a fantasia toca o chão da realidade, pois foi realmente a

⁵ “A teoria das pulsões é, por assim dizer, a nossa mitologia. As pulsões são seres míticos, grandiosos na sua indeterminação.” (FREUD, 2006 [1933], p.)

mãe quem, por suas atividades concernentes à higiene corporal da criança, inevitavelmente estimulou e, talvez, até mesmo despertou, pela primeira vez, sensações prazerosas nos genitais da menina. (FREUD, 2006 [1932], p.120-1)

A diferença fundamental entre esses dois momentos da teoria da sedução é que, no primeiro, a experiência traumática resultava de um ato perverso por parte do adulto/cuidador, enquanto no segundo o trauma aparece como um fato de estrutura, tributário do desamparo inicial de todos os seres humanos. Vimos no *Projeto* que o desamparo é a fonte de todos os motivos morais, e que o *infans* depende da ajuda do *Nebenmensch* para realizar as ações específicas que lhe permitirão satisfazer as urgências da vida. Vimos também que o *Nebenmensch* é, simultaneamente, o primeiro objeto de satisfação e o primeiro objeto hostil. Comprendemos agora, ao abordar a versão final da teoria da sedução, que esse humano próximo – objeto perdido que será perseguido em todas as relações amorosas posteriores, ao mesmo tempo em que é o agente da cena primária traumática cujo recalçamento suscitará o advento do sujeito – esse Outro primordial, em suma, corresponde à função materna.

Para além de assegurar a sobrevivência, o desejo da mãe tem papel fundamental na humanização do filhote humano. Freud coloca em evidência que a mãe “contempla a criança com os sentimentos derivados de sua própria vida sexual: ela a acaricia, beija e embala, e é perfeitamente claro que a trata como o substituto de um objeto sexual plenamente legítimo.” (FREUD, 2006[1905a], p.210) Ao fazê-lo, fornece um primeiro contorno ao corpo da criança, e provoca o surgimento de Eros, pulsão de vida que será a força motriz de toda atividade humana. O contato com o corpo materno anima a carne do bebê, despertando-o para a vida:

A mãe provavelmente se horrorizaria se lhe fosse esclarecido que, com todas as suas expressões de ternura, ela está despertando a pulsão sexual de seu filho e preparando a intensidade posterior desta. [...] Aliás, se a mãe compreendesse melhor a suma importância das pulsões para a vida anímica como um todo, para todas as realizações éticas e psíquicas, ela se pouparia das auto-recriminações mesmo depois desse esclarecimento. Quanto ensina seu filho a amar, está apenas cumprindo sua tarefa. (*Ibid.*)

É evidente que não se pode confundir a função materna com a pessoa da mãe. Exerce essa função qualquer um que tome para si a incumbência de cuidar, proteger e alimentar um bebê, investindo aí o seu desejo. Em diversas passagens, Freud faz referência às babás e às amas de leite, que muitas vezes – sobretudo na Viena do início do século – assumiam o exercício dessa função. Em nossa época, o pai não poderia ser excluído da lista. Essa ressalva é importante para desconstruir uma abordagem imaginarizada do romance familiar, que poderia servir como argumento contra a progressiva diversificação da família e das formas de

parentalidade. Em virtude de seu desamparo fundamental, nenhum ser humano pôde sobreviver sem ter sido acolhido como objeto de um Outro primordial, e é desse fato de estrutura que a psicanálise tira suas consequências, a despeito da historicamente determinada organização familiar burguesa. No *Esboço de Psicanálise*, Freud afirma: “[...] não faz diferença que uma criança tenha realmente sugado o seio ou sido criada com mamadeira e nunca desfrutado da ternura do cuidado de uma mãe. Em ambos os casos, o desenvolvimento da criança toma o mesmo caminho.” (FREUD, 2006 [1938a], p.202)

A erogeneização do corpo e a inscrição do signo de percepção relativo ao objeto da primeira experiência de satisfação representam a dimensão produtiva, a dimensão vivificadora do encontro com o complexo do *Nebenmensch*. A dimensão traumática fica a cargo da passividade que está em jogo na experiência de ser objeto dos cuidados maternos. “As primeiras experiências sexuais e sexualmente coloridas que uma criança tem em relação à mãe são, naturalmente, de caráter passivo. Ela é amamentada, alimentada, limpa e vestida por esta última, e ensinada a desempenhar todas as suas funções.” (FREUD, 2006 [1931], p.244) Em *O que quer uma mulher?*, Serge André reconhece na dialética freudiana da passividade e da atividade uma referência ao fato de que a experiência primária se situa no registro do gozo, para além do eixo prazer-desprazer. A criança é objetificada, oferecida como instrumento do gozo do Outro primordial não apenas no âmbito da fantasia, mas também na experiência real de desamparo e dependência. As neuroses de defesa são, nesse sentido, neuroses de defesa contra a passividade, como Freud havia destacado por relação à histeria.

Essa experiência primária de passividade sexual, na qual o sujeito é gozado pelo Outro, não é isso que Lacan nos ensinou a designar como a posição em que o sujeito se reduz a ser objeto-causa do desejo do Outro – em seu fantasma, mas também na experiência real de dependência para com o primeiro Outro que é a mãe? Por conseguinte, a experiência em que se funda o traumatismo de toda neurose – seja ela histérica, obsessiva ou fóbica – seria aquela em que o sujeito se vê intimado a ocupar a posição de objeto ofertado ao Outro, posição na qual ele desaparece enquanto tal, subsistindo apenas como dejetivo ou instrumento do gozo do Outro. (ANDRÉ, 1995, p.91)⁶

A objetificação na relação com o Outro primordial se assinala no inconsciente pela associação entre a mãe e a morte. No artigo *O Tema dos Três Escrínios*, Freud interpreta dois enredos de Shakespeare – Rei Lear e O Mercador de Veneza – como representando o

⁶ No original: “Cette expérience primaire de passivité sexuelle, où le sujet est joui par l’Autre, n’est-ce pas ce que Lacan nous a appris à désigner comme la position où le sujet se réduit à être objet-cause du désir de l’Autre – dans son fantasme, mais aussi bien dans l’expérience réelle de dépendance à l’égard du premier Autre qu’est la mère ? Dès lors, l’expérience où se fonde le traumatisme de toute névrose – qu’il soit hystérique, obsessionnel ou phobique – serait celle où le sujet se voit assigner la position d’objet offert à l’Autre, position où il disparaît en tant que tel, ne subsistant que comme déchet ou instrument de la jouissance de l’Autre.”

confronto de um homem com as três figuras que a mãe assume no curso de sua vida. A primeira dessas figuras é a mãe propriamente dita. A segunda é a mulher amada, escolhida segundo os traços de semelhança que remetem à primeira. E a terceira é a Terra Mãe, Deusa da Morte que selará seu destino. É evidente que a mãe propriamente dita, espécie de Mãe-em-si incognoscível, resta irremediavelmente perdida, de modo que é preciso extrapolar a fronteira do mito para fazer referência a uma primeira experiência traumática/de satisfação que terá ocorrido nesse encontro com ela. Dessa figura primordial só se podem discernir os traços, que constituem o objeto da fantasia e colocam o sujeito para trabalhar em busca da identidade, na abordagem da mulher amada. E é assim que Freud descreve a vida como uma busca vã, um desvio no percurso inexorável do sujeito em direção à morte, na qual obtém enfim sua restituição de gozo, caindo de modo definitivo como objeto. É notável que a objetificação radical representada pela morte apareça no texto freudiano como o único (re)encontro possível com a mãe: “Mas é em vão que um velho anseia pelo amor de uma mulher, como o teve primeiro de sua mãe; só a terceira das Parcas, a silenciosa Deusa da Morte, tomá-lo-á nos braços.” (FREUD, 2006 [1913a], p.325)

O advento do sujeito é então caracterizado por Freud como uma revolta contra a passividade, o que se verifica no jogo de simbolização batizado por seu neto como *Fort-Da*. A observação fortuita da “brincadeira” foi um dos elementos que permitiram a Freud vislumbrar esse campo de fenômenos situados para *Além do Princípio do Prazer*, no qual o sujeito precisa realizar um trabalho de ligação para fazer frente às experiências passivas traumáticas às quais está submetido. O menino de 18 meses, que falava poucas palavras e não protestava diante das ausências de sua mãe, dedicava-se, no entanto, de modo repetido ao ato de jogar seus brinquedos embaixo da cama, ao passo que emitia o fonema “ó” (*Fort* – Embora). Certa vez, de posse de um carretel de madeira ao qual estava presa uma corda, a criança pôde realizar a versão completa do jogo, atirando o carretel para fora de seu campo de visão, para então puxá-lo de volta, emitindo o fonema “a” (*Da* – Aqui). Freud reconhece nessa brincadeira um trabalho semelhante àquele que ocorre nos sonhos das neuroses traumáticas. Seu neto reproduz a experiência desprazerosa da partida da mãe, a despeito do princípio do prazer, porque, assim fazendo, torna-se senhor dessa experiência, assume nela um papel ativo, não estando mais sujeito ao capricho materno. Trata-se de uma grande realização cultural, que implica renúncia pulsional e insere a criança nesse nível mais elementar da linguagem, no qual dois significantes se articulam como par de opostos, produzindo uma primeira significação. A respeito do *Fort-Da*, Freud afirma: “No início, [a criança] achava-se numa

situação passiva, era dominada pela experiência; repetindo-a, porém, por mais desagradável que fosse, como jogo, assumia papel ativo.” (FREUD, 2006 [1920b], p.26-7)

Transformar a passividade em atividade parece, de fato, ser o objetivo de boa parte das brincadeiras infantis, e Freud fornece diversos exemplos disso. A criança cuja boca é aberta por um médico, apesar de sua resistência, para que este lhe examine a garganta, posteriormente assumirá no faz-de-conta o papel do próprio médico, tomando para si a tarefa de examinar um irmão menor. A menina que brinca com bonecas incorpora a personagem da mãe, oferecendo às filhas de brinquedo os mesmos tratamentos que a mãe cotidianamente lhe dispensa. “(...) quando uma criança recebe uma impressão passiva, ela tende a produzir uma reação ativa. Tenta fazer ela própria o que acabou de ser feito a ela. Isso faz parte do trabalho que lhe é imposto de dominar o mundo externo.” (FREUD, 2006 [1931], p.244) Esse trabalho inclui também um esforço no sentido de se tornar autossuficiente. Dispondo de uma coordenação motora ainda precária, a criança recusa ajuda alheia para se vestir e se alimentar, não sendo incomum que apresente ataques de fúria quando não consegue executar essas tarefas sozinha. Eventualmente assume postura ativa perante seu cuidador, recusando-se a atender qualquer demanda que lhe seja endereçada, mesmo que essa atitude contrarie suas próprias inclinações. Esse conjunto de fenômenos, que foi reconhecido como a adolescência dos bebês e apelidado por pais e pedagogos como *terrible two* (os terríveis dois anos), torna-se perfeitamente compreensível diante da exigência de fazer frente à passividade em que originalmente a criança se encontra.

Embora a antítese atividade-passividade apareça, no esquema freudiano, relacionada à fase anal-sádica de organização da libido, é patente que essa dialética está colocada desde o início, em toda relação do sujeito com o Outro, sendo que uma parte da libido encontra satisfação na passividade, enquanto outra se empenha em assumir uma postura ativa. Na fase oral, Freud ressalta que “a própria amamentação também pode ser descrita como a mãe dando o seio ao bebê, ou ela sendo sugada por ele.” (FREUD, 2006 [1932], p.116) Em seguida, o desfralde dá à criança ocasião para se posicionar, já que ela pode docilmente oferecer aquilo que se lhe demanda, na forma de um primeiro presente, ou pode simplesmente recusar-se a fazê-lo de modo obstinado. Os excrementos são um objeto que se separa do corpo e, mais tarde, com a mediação do significante fálico, entram na rede de equivalências simbólicas que inclui o seio, o falo e o bebê. Vemos então que a revolta contra a passividade manifesta-se também por uma recusa em ceder o objeto: o bebê suga ativamente o seio e brinca com a retenção dos excrementos.

Não houve até aqui nenhuma distinção entre masculinidade e feminilidade, e o mesmo se verifica durante a fase fálica, quando a atividade se caracteriza pela masturbação infantil. O ponto de virada acontece quando a criança se confronta com a castração da mulher, que produzirá uma inscrição da diferença sexual e promoverá uma subversão dessa dialética da passividade e da atividade. De fato, as elaborações de Freud permitem apreender que, ao longo das organizações pré-genitais da libido, a criança parte de uma situação de radical objetificação para o exercício de uma superatividade. A castração incidirá, em seguida, colocando uma barra sobre o sujeito, que será impelido a ceder o objeto e não estará, doravante, nem reduzido pela objetificação, nem tampouco dotado de superpotência. O efeito de apassivação produzido pelo complexo de castração aparece em Freud como uma feminilização, em função da questionável associação entre passivo e feminino: “o complexo de castração sempre opera no sentido implícito em seu conteúdo: ele inibe e limita a masculinidade e incentiva a feminilidade.” (FREUD, 2006 [1925b], p.285)

2.4. Fálico e Castrado

No capítulo VII de *Psicologia das Massas*, Freud postula a existência de uma forma primitiva de identificação, que é anterior às relações objetais e que ajuda a prepará-las. Nessa primeira forma de laço emocional, o menino toma o pai como ideal e quer ser como ele, sem que isso implique nenhum tipo de rivalidade, como se verificará posteriormente por ocasião da instalação do complexo de Édipo. Assim como observamos a respeito do juízo de atribuição, aqui novamente os impulsos canibalescos da fase oral servem de modelo para pensar esse momento pré-histórico no qual se dá a assimilação primordial: o objeto incorporado é aniquilado, e perde desse modo sua existência enquanto tal. O que há de singular nesse esforço freudiano para dar conta da questão relativa ao advento do sujeito pela via da identificação é o reconhecimento explícito do pai como ideal, além da indicação de que a identificação é parcial e limitada, incorporando dele apenas um traço. Posteriormente, Lacan desenvolverá sua elaboração sobre a teoria das identificações, colocando o acento precisamente sobre esse traço, que não é único, no sentido de promover uma unificação pela via da identificação imaginária, mas sim unário, na medida em que nomeia o sujeito em sua diferença radical. A identificação primordial corresponderia então à divisão do sujeito pela incorporação do significante, sendo o traço unário sua marca distintiva que surge por ocasião do apagamento do objeto. Em Freud o tema ganha a seguinte formulação:

A identificação é conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa. Ela desempenha um papel na história primitiva do complexo de Édipo. Um menino mostrará interesse especial pelo pai; gostaria de crescer como ele, ser como ele e tomar seu lugar em tudo. Podemos simplesmente dizer que toma o pai como seu ideal. Este comportamento nada tem a ver com uma atitude passiva ou feminina em relação ao pai (ou aos indivíduos do sexo masculino em geral); pelo contrário, é tipicamente masculina. Combina-se muito bem com o complexo de Édipo, cujo caminho ajuda a preparar. (FREUD, 2006 [1921], p.115)

As investigações clínicas empreendidas por Freud isolaram o Édipo como o ponto de culminância da sexualidade infantil, mas o enredo do romance edipiano foi inicialmente concebido a partir da experiência masculina, de modo que as especificidades da feminilidade ficaram em segundo plano, até que viessem à tona em meados dos anos 1920. Para os meninos, esse complexo é contemporâneo da fase fálica, e consiste na assunção de uma postura ativa e sedutora dirigida à mãe, ao passo que a identificação com o pai, inicialmente amistosa, adquire uma nuance hostil. É verdade que Freud admite a possibilidade de que complexo de Édipo comporte, para cada criança, uma vertente positiva e outra negativa, o que significa que o menino também endereça ao pai seus investimentos libidinais, e rivaliza com a mãe. É notório, no entanto, que ele adota como modelo a vertente positiva do Édipo, como consequência do fato de que a pulsão sexual se apoia, de partida, nas funções de auto-conservação. “O primeiro objeto erótico de uma criança é o seio da mãe que a alimenta; a origem do amor está ligada à necessidade satisfeita de nutrição. (...) Este primeiro objeto é depois completado na pessoa da mãe da criança, que não apenas a alimenta, mas também cuida dela.” (FREUD, 2006 [1938a], p.202) Na fase fálica, o interesse dedicado ao órgão sexual faz com que as práticas masturbatórias tornem-se responsáveis pela descarga das excitações edipianas. O menino de algum modo intui a natureza da relação entre seus pais, e deseja substituir o pai junto à mãe.

Quando um menino (a partir da idade de dois ou três anos) ingressou na fase fálica de seu desenvolvimento libidinal, está sentindo sensações prazerosas em seu órgão sexual e aprendeu a proporcionar-se essas sensações à vontade, mediante a estimulação manual, ele se torna o amante de sua mãe. Quer possuí-la fisicamente, das maneiras que adivinhou de suas observações e intuições sobre a vida sexual, e tenta seduzi-la mostrando-lhe o órgão masculino que está orgulhoso de possuir. (...) O pai se torna agora um rival que se interpõe em seu caminho e de quem gostaria de se livrar. (...) Este é o tema do complexo de Édipo que a lenda grega traduziu do mundo da fantasia de uma criança para a suposta realidade. (*Ibid.*)

O que caracteriza a fase fálica não é exatamente a atividade particularmente intensa dessa zona erógena, mas sim o fato singular de que o único órgão sexual conhecido pela criança é o órgão masculino. O menino confere tanta importância a essa parte de seu corpo,

que só pode presumir a presença de uma genitália igual a sua em todos os seus semelhantes. E na medida em que o órgão genital feminino permanece desconhecido, ele virtualmente não existe, não possui representante psíquico. A primazia do falo é a primeira das teorias sexuais infantis. Em função de seu narcisismo, o menino se agarra a essa teoria de modo obstinado, e sua convicção não se abala nem mesmo quando faz a observação de uma mulher despida. Nesse caso, procura soluções de compromisso para se convencer de que as meninas possuem sim um pênis, a despeito dos dados da percepção.

Quando um menino começa a ter curiosidade pelos enigmas da vida sexual, fica dominado pelo interesse que tem pelo seu próprio genital. Passa a considerar essa parte de seu corpo valiosa e importantíssima para ele e crê que ela deve existir nas outras pessoas com as quais ele se acha parecido. Como não pode adivinhar a existência de outra conformação genital igualmente importante, é forçado a forjar a hipótese de que todos os seres humanos, tanto os homens quanto as mulheres, possuem um pênis igual ao seu. Esse preconceito se torna de tal modo imbuído no investigador infantil que não desaparece nem mesmo quando, pela primeira vez, chega a observar o genital das meninas. Sua percepção mostra-lhe que há alguma coisa diferente do que ele possui, mas é incapaz de admitir que o conteúdo de sua percepção é que ele não pode encontrar um pênis nas meninas. A sua falta parece-lhe uma coisa sinistra e intolerável e procurando uma solução de compromisso chega à conclusão de que as meninas também possuem um pênis, somente que é ainda muito pequeno; e que, depois, ele crescerá. (FREUD, 2006 [1910b], p.101-2)

O texto de Freud explicita que não é o simples desconhecimento do órgão genital feminino que engendra a primazia do falo, mas sim a recusa da criança em admitir que o órgão masculino possa faltar. Do contrário, o equívoco da primeira teoria sexual infantil poderia ser corrigido pela observação da diferença anatômica, mas os dados da percepção não produzem esse efeito. Em *La Séxualité Féminine*, Moustapha Safouan sublinha que a experiência analítica não ocorre nem no campo da percepção, nem no campo da consciência. Aquilo de que a psicanálise se ocupa é o pensamento que se articula pelos estratos do psiquismo, situados entre percepção e consciência, como se demonstrou por meio do modelo de aparelho psíquico elaborado por Freud na *Carta 52*. No caso específico da primazia do falo, o que está em jogo, segundo Safouan, é o narcisismo da criança, que se constitui como um falo-narcisismo. Em virtude das particularidades do desejo materno, que serão abordadas mais a frente, a criança se ama enquanto falo, seu narcisismo está condicionado à posse do falo, de modo que a falta desse órgão se torna para ela inadmissível: “(...) o narcisismo está doravante submetido a essa condição: o jovem menino se ama ou não se ama conforme ele possui ou não possui suficientemente o falo. Por conseguinte, a própria ideia de que esse

órgão possa faltar torna-se para ele intolerável.”⁷(SAFOUAN, 1976, p.14) Percebe-se, portanto, que a primazia do falo não é consequência da falta de informação.

Feita essa ressalva, tem-se que o menino hesita diante dos dados de sua percepção, até que, em função de sua atividade fálica, o cuidador lhe dirige uma ameaça de castração. Freud sublinha nesse ponto que a ameaça é frequentemente veiculada pela mãe, que designa o pai como agente da operação numa tentativa de tornar o enunciado mais crível. Isso significa que a função paterna só adquire eficácia na medida em que o pai é introduzido na trama edipiana pela palavra da mãe. É ela que o qualifica como representante da lei. A articulação entre a ameaça de castração e a observação dos genitais femininos produzirá um efeito traumático, dando origem ao complexo de castração. O menino conclui que o pênis que ele não consegue encontrar na mulher lhe terá sido extraído, em punição pela execução de práticas masturbatórias semelhantes às que ele agora realiza. E nesse caso, seu próprio órgão também está em perigo. É evidente que essa conclusão traumática tem como pré-condição a primazia do falo, ou seja, a convicção de que todos os seres humanos possuem um genital masculino. E ao reconhecer a castração da mulher, o menino não faz senão reafirmar essa primazia: no lugar de se representar o sexo feminino, ele encontra no corpo da mulher um falo castrado.

Por fim, a mãe adota medidas mais severas; ameaça tirar fora dele a coisa com que a está desafiando. Geralmente, a fim de tornar a ameaça mais assustadora e crível, delega a execução ao pai do menino, dizendo que contará a este e que ele lhe cortará fora o pênis. É estranho dizer que essa ameaça funciona somente se outra condição for preenchida antes ou depois dela. Em si própria, parece inconcebível demais para o menino que tal coisa possa acontecer. Entretanto, se na ocasião da ameaça ele pode recordar a aparência dos órgãos genitais femininos ou se pouco depois tem uma visão deles – de órgãos genitais, equivale a dizer, a que falta realmente essa parte supremamente valorizada, então ele toma a sério o que ouviu e, caindo sob a influência do *complexo de castração*, experimenta o trauma mais sério de sua vida em início. (FREUD, 2006 [1938a], p.203)

A figura mitológica da Medusa é uma representação do horror que o menino experimenta quando se confronta com a castração da mulher. Freud (2006 [1922], p.289) identifica nas serpentes que compõem o cabelo da cabeça decepada uma alusão aos pelos pubianos da mãe, ao passo que a própria decapitação simboliza a castração. Na civilização grega, em que o homossexualismo masculino era amplamente estabelecido, Freud não se admira por encontrar uma representação horripilante dos genitais femininos, lembrando ainda que a deusa virgem Atena portava sobre suas vestes uma imagem de Medusa para repelir

⁷ No original: “(...) le narcissisme est désormais à cette condition: le jeune garçon s’aime ou ne s’aime pas, selon qu’il possède ou ne possède pas suffisamment le phallus. Dès lors, l’idée même que cet organe puisse manquer lui devient intolérable.”

qualquer abordagem por parte dos homens. “Lemos em Rabelais como o Diabo se pôs em fuga quando a mulher lhe mostrou sua vulva” (*Ibid.*, p.290) O fato é que todo menino se confronta em algum momento com essa experiência traumática, e as estruturas clínicas que conhecemos correspondem a três maneiras distintas de se posicionar diante da castração.

A angústia de castração resulta de um conflito entre os investimentos libidinais infantis, dirigidos à mãe, e o interesse narcísico no órgão fálico, ameaçado pela descoberta da castração da mulher. O menino se vê então coagido a se submeter à lei paterna do interdito do incesto, abrindo mão do objeto edipiano em nome de seus interesses narcísicos, mas esse desfecho não está garantido. No primeiro artigo sobre as *Neuropsicoses de Defesa*, Freud sustenta que a confusão alucinatória decorre de um mecanismo poderoso de defesa, no qual o sujeito rejeita de modo radical uma representação que é incompatível com suas inclinações. O termo *Verwerfung*, que aparece nesse texto e que foi traduzido para o português como *rejeição*, tornou-se depois central na elaboração lacaniana sobre as psicoses, onde se privilegiou a tradução *foraclusão*.

Há, entretanto, uma espécie de defesa muito mais poderosa e bem sucedida. Nela, o eu rejeita a representação incompatível juntamente com seu afeto e se comporta como se a representação jamais lhe tivesse ocorrido. *Mas a partir do momento em que isso é conseguido, o sujeito fica numa psicose que só pode ser qualificada como “confusão alucinatória”.* (FREUD, 2006 [1894], p.64)

Sabemos que a representação intolerável que o menino gostaria de poder rejeitar diz respeito à castração de sua mãe. Sem ela, seria possível ignorar as ameaças veiculadas pelos cuidadores e resistir à inscrição da lei paterna. Se a criança tem sucesso em abolir de seu aparelho qualquer vestígio da castração feminina, então não lhe sobram motivos para temer a castração, e ela pode seguir em sua relação exclusiva com o objeto edipiano sem se submeter ao interdito do incesto.

No artigo *Neurose e Psicose*, Freud sustenta que o Eu realiza um trabalho de mediação entre as exigências pulsionais do Isso e as imposições do mundo externo. No primeiro caso, o Eu cede às pressões da realidade e do Supereu e recalca os impulsos libidinais, encontrando para eles vias substitutivas de satisfação, por meio do sintoma. Na psicose, ao contrário, o Isso sai vitorioso, provocando a exclusão da parcela de realidade que é incompatível com suas exigências. A consequência dessa perda de realidade é que o sujeito psicótico se retira do laço social, recolhendo o investimento libidinal dos objetos, tal como Freud descreve a respeito da esquizofrenia no artigo de *Introdução ao Narcisismo*. O recolhimento da libido objetal

promove a desestruturação da cadeia de representações. O mundo externo fica aniquilado, e o sujeito precisa recorrer às construções delirantes para reconstruí-lo, numa tentativa de cura.

Na amênia de Meynert – uma confusão alucinatória aguda que constitui talvez a forma mais extrema e notável de psicose – o mundo exterior não é percebido de modo algum ou a percepção dele não produz nenhum efeito. (...) Na amênia não apenas é recusada a aceitação de novas percepções; também o mundo interno, que, como cópia do mundo externo, até agora o representou, perde sua significação (sua catexia). O ego cria, autocraticamente, um novo mundo externo e interno, e não pode haver dúvida quanto a dois fatos: que esse novo mundo é construído de acordo com os impulsos desejosos do id e que o motivo dessa dissociação do mundo externo é alguma frustração muito séria de um desejo, por parte da realidade – uma frustração que parece intolerável. (FREUD, 2006 [1924b], p.168)

Nessa perspectiva, percebe-se que a rejeição do fragmento de realidade que corresponde à castração da mulher compromete todas as três antíteses pelas quais Freud propôs pensar a sexualização. Para além de eliminar a lógica da presença e da ausência que se estabeleceria na fase fálica, a *Verwerfung* põe em cheque o próprio advento do sujeito, na medida em que, evitando a extração do objeto, impede a articulação da cadeia de representações pela qual a libido se deslocaria em busca do objeto perdido. O juízo de existência não dispõe dos instrumentos necessários ao seu funcionamento. Daí o efeito de “fim do mundo” que Freud identificou na amênia de Meynert, na esquizofrenia, e também na paranoia do presidente Schreber. Tampouco tem lugar a revolta contra a passividade discutida na seção anterior. A mãe não castrada impõe-se ao sujeito psicótico como um Outro compacto, sem furo, ao qual nada falta, e que não pode, portanto, desejar. O psicótico permanece então capturado na posição passiva de objeto do gozo do Outro, e se vê a todo instante na iminência de ser devorado por esse Outro devastador em seu gozo sem limite. Sem constituir o objeto da fantasia, o psicótico acaba sendo ele próprio objetificado, de onde se conclui que as elaborações freudianas sobre a masculinidade e a feminilidade não podem a ele se aplicar.

A perversão, por sua vez, resulta de uma resposta engenhosa ao horror experimentado pelo menino diante da descoberta da castração de sua mãe. Nesse caso, embora a representação intolerável não seja rejeitada, o sujeito se recusa a acreditar nela, lançando mão de um expediente ardiloso por meio do qual a inscrição dessa observação é simultaneamente afirmada e desmentida, a saber, a constituição de um fetiche. Nos *Três Ensaio*s Freud já havia reconhecido o fetiche como um substituto do falo faltante da mulher, mas nessa altura ele o comparava com as lembranças encobridoras, que respondem pela amnésia infantil e adquirem sua intensidade por meio dos deslocamentos e investimentos colaterais característicos do

recalque. Será apenas no artigo de 1927, dedicado ao *Fetichismo*, que Freud fornecerá os elementos necessários para conceber a perversão como estrutura, escolhendo o termo *Verleugnung*, traduzido como recusa, para descrever essa postura singular frente à castração, postura que se diferencia daquelas que são encontradas na neurose e na psicose.

O fetiche é uma revolta do narcisismo no menino contra a castração feminina. Confrontado com ela, o sujeito investe toda a energia psíquica disponível na representação daquilo que lhe ocorreu observar imediatamente antes da experiência traumática – frequentemente os pés, os sapatos, a roupa de baixo ou os pelos pubianos da mãe – e essa representação inicialmente pouco relevante torna-se herdeira da importância conferida por ele ao falo da mulher. Como substituto, o fetiche preserva, em certa medida, o falo materno que deveria ser abandonado, e protege o menino da ameaça de castração, afirmando-se como um indício de triunfo sobre ela:

Ao anunciar agora que o fetiche é um substituto para o pênis, decerto criarei um desapontamento, de maneira que me apresso a acrescentar que não é um substituto para qualquer pênis ocasional, e sim para um pênis específico e muito especial, que foi extremamente importante na primeira infância, mas posteriormente perdido. Isso equivale a dizer que normalmente deveria ter sido abandonado; o fetiche, porém, se destina exatamente a preservá-lo da extinção. Para expressá-lo de modo mais simples: o fetiche é um substituto do pênis da mulher (da mãe) em que o menininho outrora acreditou e que – por razões que nos são familiares – não deseja abandonar. (FREUD, 2006 [1927], p.155)

O que distingue o fetiche de uma lembrança encobridora é o fato de que a *Verleugnung*, nos diz Freud, incide sobre a ideia, e não sobre o afeto. No recalque, que engendra as lembranças encobridoras bem como os sintomas neuróticos, o sujeito desloca as excitações produzidas pela representação traumática para uma outra representação, menos incompatível, de modo que a primeira fica esvaziada de sua força e não consegue mais ultrapassar as resistências que se opõem a sua penetração na consciência. O fetiche, por sua vez, ao substituir o falo materno faltante, projeta uma incerteza sobre a veracidade da castração, fazendo com que a própria experiência traumática, em alguma instância, não se inscreva. Mas isso não significa que o perverso não dispõe de nenhum registro da castração da mulher – se assim fosse, ele não se distinguiria de um psicótico. Sua especificidade repousa precisamente no fato de que o fetiche, simultaneamente, tampona um furo do real e erige-se como um signo desse furo ou, nos termos de Freud, como um *monumento ao horror da castração*. O resultado desse ardil é que duas afirmações contraditórias – valendo-se da inexistência de princípio de não contradição no inconsciente – atuam na constituição do sujeito de modo igualmente eficaz: “‘a mulher ainda tem um pênis’ e ‘meu pai castrou a

mulher”” (*Ibid.*, p.159). E é por esse motivo que o fetichista estabelece uma relação ambivalente, de amor e ódio, com o seu objeto.

O menino se dedica à atividade fálica endereçada ao objeto edipiano até que a ameaça de castração se abate sobre ele como um perigo real. De acordo com o que já lemos no artigo *Neurose e Psicose*, a queda de braço entre as exigências pulsionais do Isso e os limites impostos pelo mundo conduziria a dois desfechos possíveis e excludentes: ou bem o Eu recalca os impulsos libidinais propondo-lhes o sintoma como solução de compromisso, ou bem ele rejeita uma parcela da realidade, produzindo o efeito de fim do mundo, que no segundo tempo exige a construção do delírio para remendar a fenda entre o Eu e o mundo externo. Agora, ao abordar a resposta perversa ao complexo de castração, descobrimos uma terceira alternativa, que Freud anunciou no artigo inacabado sobre *A Divisão do Eu no Processo de Defesa*. Ocorre que a assunção das duas posições contraditórias quanto à castração feminina permite ao fetichista conciliar o exercício da atividade fálica incestuosa com a inscrição da lei paterna. Mas o sucesso alcançado com esse expediente tem como contrapartida a introdução de uma fenda no próprio Eu, que não poderá jamais ser curada.

Deve-se confessar que se trata de uma solução bastante engenhosa da dificuldade. Ambas as partes na disputa obtêm sua cota: permite-se que o instinto conserve sua satisfação e mostra-se um respeito apropriado pela realidade. Mas tudo tem de ser pago de uma maneira ou de outra, e esse sucesso é alcançado ao preço de uma fenda no ego, a qual nunca se cura, mas aumenta à medida que o tempo passa. As duas reações contrárias ao conflito persistem como ponto central de uma divisão (*splitting*) do ego. (FREUD, 2006 [1938b], p.293)

Preservando por meio de um truque a plenitude do Outro, o perverso acredita ter descoberto o segredo da conciliação entre o desejo e o gozo, acredita ter enganado a castração de modo a poder se constituir como sujeito, sem abrir mão do gozo dos objetos. Mas como essa conciliação é insustentável, sua posição não lhe garante nenhuma estabilidade: cada mulher do mundo parece ameaçar o triunfo fetichista sobre a angústia de castração. E daí a aversão pelas mulheres, que está presente em toda perversão. Em sua análise da biografia de Leonardo da Vinci, Freud atribui a misoginia e o homossexualismo masculino ao horror diante da castração da mulher: “este desejo [pela mãe] muitas vezes se transforma em seu oposto, dando origem a um sentimento de repulsa que, na época da puberdade, poderá ser a causa de impotência psíquica, misoginia e homossexualidade permanente.” (FREUD, 2006 [1910b], p.102-3) Essa conclusão será útil quando discutirmos a situação na mulher na cultura e o combate feminista à misoginia, sobretudo porque o desejo masculino, na neurose, preserva

um componente fetichista, ainda que não haja nesse caso um esforço no sentido de desmentir a existência das mulheres.

O desfecho neurótico para o complexo de castração é o único que promove a plena inscrição da diferença sexual, na medida em que o menino assimila a castração da mulher e, optando por seus interesses narcísicos, abre mão do objeto edipiano. No artigo sobre a *Dissolução do Complexo de Édipo*, Freud sublinha que essa solução independe da vertente do complexo que é privilegiada pela criança tendo em vista que, no caso do Édipo positivo, a castração se anuncia como punição a ser executada pelo pai, enquanto no Édipo negativo, aparece como pré-condição para que o menino possa ocupar no desejo do pai o lugar habitado por sua mãe. Nas duas hipóteses a criança renuncia à satisfação dos seus impulsos libidinais, garantindo desse modo a preservação de seu órgão, que não obstante perde a sua função.

Agora, porém, sua aceitação da possibilidade de castração, seu reconhecimento de que as mulheres eram castradas, punha fim às duas maneiras possíveis de obter satisfação no complexo de Édipo, de vez que ambas acarretavam a perda de seu pênis – a masculina como uma punição resultante e a feminina como pré-condição. Se a satisfação do amor no campo do complexo de Édipo deve custar à criança o pênis, está fadado a surgir um conflito entre seu interesse narcísico nessa parte de seu corpo e a catexia libidinal de seus objetos parentais. Nesse conflito, triunfa normalmente a primeira dessas forças: o ego da criança volta as costas ao complexo de Édipo. (FREUD, 2006 [1924c], p.196)

No texto que funda a segunda tópica, Freud retoma o mecanismo de identificação que havia concebido para compreender a melancolia, dando a ele maior abrangência, com o intuito de explicar o processo pelo qual o Isso pode abrir mão de seus investimentos libidinais. Não se trata mais da identificação primordial ao pai, que abordamos no início deste subtítulo, e sim de uma identificação regressiva, pela qual o Eu assimila um traço do objeto de amor a ser abandonado, de modo a se oferecer ele próprio ao Isso como objeto. Nos termos de Freud, “Quando o eu assume as características do objeto, ele está-se forçando, por assim dizer, ao id como objeto de amor e tentando compensar a perda do id, dizendo: ‘Olhe, você também pode me amar; sou semelhante ao objeto’.” (FREUD, 2006 [1923b], p.43) Freud acredita que a identificação é a única maneira pela qual o Isso pode renunciar a seus investimentos, e a consequência disso é que o Eu se constitui como um precipitado dos objetos sexuais abandonados, e contém, portanto, a história das escolhas objetais do sujeito.

Nesse ponto Freud se vê em enorme dificuldade, posto que, segundo sua argumentação, teríamos de admitir que o menino deva se identificar à mãe para renunciar a ela como objeto erótico. E para evitar essa conclusão, ele acaba fazendo recurso justamente a sua concepção da bissexualidade originária e à hipótese das vertentes positiva e negativa do

Édipo, dando a entender que o componente masculino da sexualidade da criança tomaria a mãe como objeto de amor, enquanto o componente feminino endereçaria seus investimentos ao pai, de modo que o produto final das identificações dependeria da força relativa de cada uma dessas tendências. Trata-se de um verdadeiro quiproquó introduzido na teoria das identificações e do declínio do complexo de Édipo, e seus desdobramentos produziram mal-entendidos que perduram até os dias atuais. No entanto, qualquer um que analise a obra de Freud em conjunto e que se atenha a sua enunciação, não pode deixar de perceber que este artifício do Édipo completo inserido no capítulo III de *O Eu e o Isso* não tem outro objetivo senão conciliar o conceito de identificação regressiva com a tese que de fato Freud tenta sustentar, e que diz respeito à identificação com o pai.

Não há na obra freudiana distinção entre o Supereu e o Ideal do Eu. No capítulo em questão, Freud afirma que essa instância psíquica se origina na identificação primordial: “Isso nos conduz de volta à origem do Ideal do Eu; por trás dele jaz oculta a primeira e mais importante identificação de um indivíduo, a identificação com o pai em sua própria pré-história pessoal.” (*Ibid.*, p.44) Em seguida, Freud declara que o abandono dos investimentos libidinais nos objetos parentais tem como desfecho normal para o menino a intensificação dessa identificação com o pai, o que lhe permite manter uma relação afetiva com a mãe. O Supereu é então caracterizado como o herdeiro do complexo de Édipo, na medida em que assimila, por um lado, o traço do objeto e, por outro, a censura paterna formulada em termos de interdito do incesto. Por esse motivo, o Supereu / Ideal do Eu envia ao sujeito duas mensagens contraditórias, sendo a primeira um imperativo de gozo e a segunda, sua interdição. Lemos em Freud:

O Supereu, contudo, não é simplesmente um resíduo das primitivas escolhas objetivas do id, ele também representa uma formação reativa enérgica contra essas escolhas. A sua relação com o ego não se exaure com o preceito: ‘Você *deveria ser* assim (como o seu pai)’. Ela também compreende a proibição: ‘Você *não pode ser* assim (como o seu pai), isto é, você não pode fazer tudo o que ele faz; certas coisas são prerrogativas dele’. (*Ibid.*, p.47)

Em Freud, o Supereu é a instância da lei no aparelho psíquico. Ele exerce sobre o Eu uma severa dominação, internalizando – e, portanto, dando continuidade – à influência que a autoridade dos pais teve sobre a criança durante sua fase de desamparo e dependência. Mas a atuação dessa gradação do Eu não se resume na constituição de uma consciência moral e na adesão aos ideais mais elevados da cultura. Como a identificação supõe a transformação da libido objetal em libido narcísica, ela promove também a dessexualização dos impulsos do

Isso, provendo o Supereu de forças pulsionais desligadas que trabalham na contramão das intenções de Eros. Alimentado pela pulsão de morte, o Supereu submete o Eu a uma censura cruel pelo fato de este último estar sempre aquém de seu Ideal, e essa censura é percebida pelo Eu como um constante sentimento de culpa e de inferioridade, sentimento que funciona como punição. Freud atribui inclusive as reações terapêuticas negativas à severidade do Supereu. Quanto mais consciencioso é o sujeito, quanto mais controlada sua agressividade no trato com os objetos, maior a força destrutiva que o Supereu endereça ao próprio Eu:

O supereu surge, como sabemos, de uma identificação com o pai tomado como modelo. Toda identificação desse tipo tem a natureza de uma dessexualização ou mesmo de uma sublimação. Parece então que, quando uma transformação desse tipo se efetua, ocorre ao mesmo tempo uma desfusão instintual. Após a sublimação, o componente erótico não mais tem o poder de unir a totalidade da agressividade que com ele se achava combinada, e esta é liberada sob a forma de uma inclinação à agressão e à destruição. Essa desfusão seria a fonte do caráter geral de severidade e crueldade apresentado pelo ideal – o seu ditatorial ‘farás’. (*Ibid.*, p.67)

A identificação ao pai e a constituição do Ideal do Eu são, portanto, o resultado do declínio do complexo de Édipo na neurose. Os desejos edipianos recalçados não deixam de existir e nem perdem sua eficácia, são apenas banidos da consciência, e formam o núcleo do inconsciente onde permanecem inalterados, reafirmando sua exigência de satisfação. No artigo sobre *A Perda da Realidade na Neurose e na Psicose*, Freud sublinha o fracasso do recalque frente às exigências pulsionais do Isso, e demonstra que o retorno do recalçado engendra a fantasia, cadeia de representações pela qual a libido irá se deslocar em busca do objeto perdido. Como solução de compromisso entre essas exigências do Isso e as forças recalçadoras do Eu, surgem as formações do inconsciente, que oferecem à pulsão uma via substitutiva de satisfação – sempre parcial – das quais o sintoma é a maior expressão. O sintoma se consolida então como a atividade sexual do neurótico.

Se afirmamos anteriormente que o desejo neurótico possui um caráter fetichista, é porque ele insiste em procurar pelo objeto perdido que, uma vez reencontrado, restabeleceria a experiência de satisfação, suspendendo desse modo a castração. Sabemos que esse objeto se personifica na figura da mãe fálica, da qual o menino teve de abrir mão para se constituir como sujeito desejante. É por esse motivo que Freud considera a neurose como o negativo da perversão: aquilo que o neurótico persegue na fantasia é o mesmo que o perverso tem a pretensão de realizar no real. O neurótico não coloca em dúvida a castração da mulher – que implica a sua própria castração – mas não pode tampouco aceitá-la pacificamente. Sua resposta vem na forma de desprezo e hostilidade dirigidos às mulheres: “Essa combinação de

circunstâncias conduz a duas reações, capazes de se tornarem fixas e, se assim for, (...) determinarão permanentemente as relações do menino com as mulheres: horror da criatura mutilada ou desprezo triunfante por ela.” (FREUD, 2006 [1925b], p.281)

Em função das fantasias históricas, até a década de 1920 Freud acreditou na existência de uma simetria entre o Édipo masculino e o Édipo feminino, supondo simplesmente que as meninas tomavam o pai como primeiro objeto de amor, e que suas elaborações sobre o complexo de Édipo poderiam ser espelhadas, sem grandes alterações, para esclarecer a sexualidade feminina. “O complexo de Édipo da menina é muito mais simples que o do pequeno portador do pênis; em minha experiência, raramente ele vai além de assumir o lugar da mãe e adotar uma atitude feminina para com o pai.” (FREUD, 2006 [1924c], p.198) Curiosamente, no mesmo artigo Freud reconheceu que sua compreensão da feminilidade era insatisfatória, incompleta e vaga.

O trabalho das mulheres analistas, como Jeanne Lampl de Groot e Helene Deutsch, foi crucial para que viesse à luz o fato de que as meninas, antes de entrar na situação edípiana, mantêm uma estreita ligação com a mãe. Freud acredita que as analistas, por seres mulheres, estiveram melhor posicionadas do que ele para funcionar como substitutas maternas na transferência, e por isso acabaram tendo acesso privilegiado aos resíduos dessa relação pré-histórica. De todo modo, Freud sublinha que o vínculo pré-edípiano da menina com a mãe é obscuro e quase impossível de discernir em uma análise. Não obstante, ao ser descoberto, revelou-se rico, intenso e duradouro, sendo responsável por engendrar todas as fixações que serão posteriormente transferidas para o pai quando da entrada no Édipo: “Em suma, ficamos com a impressão de que não conseguimos entender as mulheres, a menos que valorizemos essa fase de sua vinculação pré-edípiana à mãe.” (FREUD, 2006 [1932], p.120)

As condições primárias para a escolha de objeto são as mesmas para todas as crianças, e por isso a mãe – ou quem quer que realize a função materna – torna-se o primeiro sedutor e o primeiro objeto de amor, atraindo para si os investimentos libidinais, sejam eles orais, anais ou fálcos, passivos ou ativos, carinhosos ou hostis. Não há, portanto, distinção entre meninos e meninas no que concerne às primeiras relações de objeto. A partir do investimento na mãe, o complexo de Édipo masculino se estrutura e se desenlaça de modo linear: tomado pelo complexo de castração, o menino renuncia a seu objeto primeiro e se lança em busca de um substituto para ele na fantasia. No caso da menina a situação se mostra mais complexa, pois será preciso compreender o motivo pelo qual ela abandona a mãe como objeto de amor e entra

na situação edipiana, direcionando seus investimentos para o pai. Essa mudança de objeto que engendra o Édipo feminino é apontada por Freud como a primeira tarefa extra do tornar-se mulher.

A segunda diz respeito à exploração de uma modalidade de gozo propriamente feminina. Ocorre que na fase fálica a menina também se dedica às práticas masturbatórias como via de descarga para as excitações derivadas de sua relação com a mãe. A zona erógena em que concentra seus interesses, nesse momento, é o clitóris que, segundo Freud, funciona como um pequeno pênis, ao passo que a vagina permanece para ela completamente desconhecida, tanto quanto o é para o menino. Disso se conclui que a primazia do falo está colocada de modo indistinto para todas as crianças. Na medida em que o órgão masculino é o único que possui inscrição psíquica, a sexualidade infantil se caracteriza por ser essencialmente masculina:

Com o seu ingresso na fase fálica, as diferenças entre os sexos são completamente eclipsadas pelas suas semelhanças. Nisto somos obrigados a reconhecer que a menininha é um homenzinho. Nos meninos, conforme sabemos, essa fase é marcada pelo fato de que aprenderam a obter sensações prazerosas do seu próprio pênis, e relacionam seu estado de excitação às suas ideias de relação sexual. As menininhas fazem o mesmo com seu diminuto clitóris. Parece que em todas elas a atividade masturbatória é executada nesse equivalente do pênis e que a vagina verdadeiramente feminina, a essa época, ainda não foi descoberta por ambos os sexos. (*Ibid.*, p.118)

Freud entende que a mulher possui dois órgãos genitais, um masculino e outro feminino, enquanto o homem possui apenas um. A segunda tarefa extra para a assunção da feminilidade consistiria então na transmissão das excitabilidades da zona erógena do clitóris para a vagina, processo que esbarra na dificuldade de que esse órgão “verdadeiramente feminino” virtualmente não existe, na medida em que não dispõe de representante psíquico. Considerando essas duas tarefas extras, percebe-se que a feminilidade aparece na elaboração freudiana como sendo secundária à masculinidade, que está colocada de partida para todas as crianças. Na vida adulta, o menino preserva tanto o objeto quanto a zona erógena que esteve em atividade no auge de sua sexualidade infantil, enquanto a menina, para se tornar mulher, precisa realizar uma dupla modificação. Não há, portanto, nenhuma simetria entre a sexuação feminina e a masculina. A vida sexual das mulheres é “dividida em duas fases, a primeira das quais possui um caráter masculino, ao passo que apenas a segunda é especificamente feminina. Assim, no desenvolvimento feminino, há um processo de transição de uma fase para a outra, do qual nada existe de análogo no homem.” (FREUD, 2006 [1931], p.236)

O abandono da relação pré-edipiana com a mãe é para a menina um ponto de virada radical, e deixa atrás de si uma profunda hostilidade que frequentemente perdura por toda a vida. Freud tenta compreender as razões para esse afastamento, e encontra no discurso das mulheres uma lista variada de argumentos que, não obstante, parecem insuficientes para explicar o fim de uma relação tão importante. O primeiro motivo é a revolta contra o desmame. A criança porta uma libido voraz e insaciável, e se queixa de não ter sido amamentada a contento. A segunda fonte de hostilidade são os ciúmes despertados pela chegada de um novo bebê, que parece ser mais amado pela mãe, de modo que a menina se sente traída e contrariada em sua ambição de possuí-la de modo exclusivo. Freud inclui nessa lista ainda a interdição da atividade fálica, habitualmente enunciada pela mãe. É notório, no entanto, que todas essas justificativas seriam igualmente aplicáveis aos meninos, o que sugere que tais argumentos não passam de racionalizações posteriores, elaboradas pela mulher numa tentativa de explicar a si própria a hostilidade contra o seu primeiro objeto de amor.

O real motivo pelo qual a menina entra na situação edipiana é o seu confronto com a castração. Ela compartilha com o menino a primazia do falo que, como vimos, não se resume ao engajamento nas atividades masturbatórias e ao desconhecimento do órgão genital feminino. O falicismo, sendo antes de tudo um falo-narcisismo, provoca na menina um profundo sentimento de inferioridade quando ela tem a oportunidade de observar a diferença anatômica entre os sexos. Freud sublinha que sua reação diante do órgão masculino é inteiramente distinta da hesitação pela qual o menino tenta evitar tomar conhecimento da castração da mulher. A menina reconhece imediatamente sua desvantagem, e fica tomada por um sentimento de inveja que condicionará todos os desdobramentos de sua sexualidade.

Elas notam o pênis de um irmão ou companheiro de brinquedo, notavelmente visível e de grandes proporções, e imediatamente o identificam como o correspondente superior de seu próprio órgão pequeno e imperceptível; dessa ocasião em diante caem vítimas da inveja do pênis. Existe um contraste interessante entre o comportamento dos dois sexos. Na situação análoga, quando um menino pela primeira vez chega a ver a região genital de uma menina, começa por demonstrar irresolução ou falta de interesse; não vê nada ou rejeita o que viu, abrandando a expressão dele ou procura expedientes para colocá-lo de acordo com suas expectativas. (...) A menina se comporta diferentemente. Faz seu juízo e toma sua decisão num instante. Ela o viu, sabe que não o tem e quer tê-lo. (FREUD, 2006 [1925b], p.280-1)

Inicialmente a menina acredita que sua castração é resultado de um infortúnio pessoal, e se sente injustiçada. Ela não sabe que sua privação é compartilhada com metade da humanidade, e as mulheres a quem atribui valor – notadamente sua mãe – preservam o falo ainda durante muito tempo. Nessa altura não se pode afirmar, portanto, que a castração esteja

para ela consumada, tendo em vista que a instalação do complexo de castração tem como condição *sine qua non* a castração da mãe. Por isso não está excluído que a menina se agarresse nesse momento à convicção de que o seu pequeno pênis ainda vai crescer, e dedique-se de modo tenaz às atividades fáticas. Freud ressalta, com precisão, que a manutenção desse estado de coisas teria como desfecho uma estrutura psicótica, que se caracteriza precisamente pela rejeição da castração. É menos precisa a utilização que ele faz da expressão ‘complexo de masculinidade’ para designar essa possibilidade.

Aqui, aquilo que foi denominado de complexo de masculinidade das mulheres se ramifica. Pode colocar grandes dificuldades no caminho de seu desenvolvimento regular no sentido da feminilidade, se não puder ser superado suficientemente cedo. (...) pode estabelecer-se um processo que eu gostaria de chamar de ‘rejeição’, processo que, na vida mental das crianças, não aparece incomum nem muito perigoso, mas em um adulto significaria o começo de uma psicose. Assim, uma menina pode recusar o fato de ser castrada, enrijecer-se na convicção de que *realmente* possui um pênis e subsequentemente ser compelida a comportar-se como se fosse homem. (Ibid., 281-2)

O complexo de castração se estabelece efetivamente quando a menina assimila a castração de sua mãe. O sentimento de inferioridade que havia experimentado se converte então em um desprezo generalizado pelas mulheres – elemento que compartilha com os homens – e a partir desse ponto estão colocadas as condições para o abandono de seu primeiro objeto de amor. Os investimentos pré-edipianos da menina tinham como objeto a mãe fálica. Nesse sentido, seria mais preciso enunciar que o efeito sobre ela do complexo de castração não é exatamente a ruptura de uma relação, e sim a perda de um objeto. A hostilidade que doravante pautará a relação da menina com a mãe se explica pela acusação de que esta última é a responsável pela sua castração consumada. Freud ressalta que a menina jamais perdoará a mãe por não lhe ter fornecido o que é, no fim das contas, o único sexo existente: “a filha, sob a influência de sua inveja do pênis, não pode perdoar à mãe havê-la trazido ao mundo tão insuficientemente aparelhada. Em seu ressentimento por isto, abandona a mãe e coloca em lugar dela outra pessoa, como objeto de seu amor – o pai.” (FREUD, 2006 [1938a], p.206)

Aqui se articulam as duas tarefas suplementares do tornar-se mulher. Ocorre que a inveja do pênis e o sentimento de inferioridade induzem a menina a abandonar a atividade fálica, de modo que sua virada em direção ao pai se dá por meio de impulsos libidinais de natureza passiva. Ao discutir a dialética da atividade e da passividade, já havíamos constatado que a incidência da castração sempre atua no sentido de produzir a apassivação, colocando uma barra sobre o sujeito. Essa fórmula mostrou-se válida no caso do menino. Renunciando ao objeto edipiano, ele conseguiu se assegurar da preservação de seu órgão, mas retirou-lhe a

função, que será retomada apenas na puberdade, ao ser voltada para outros objetos. Os efeitos do complexo de castração na menina parecem ainda mais dramáticos, pois Freud identifica nelas um dano permanente à sexualidade em geral. O termo *catástrofe* é por ele utilizado para caracterizar esse abandono da atividade fálica e da masculinidade como um todo:

Com o afastamento da mãe, a masturbação clitoridiana não raro cessa também e, com bastante frequência, quando a menina reprime sua masculinidade prévia, uma parte considerável de suas tendências sexuais em geral fica também permanentemente danificada. A transição para o objeto paterno é realizada com o auxílio das tendências passivas, na medida em que escaparam à catástrofe. O caminho para o desenvolvimento da feminilidade está agora aberto à menina, até onde não se ache restrito pelos remanescentes da ligação pré-edipiana à mãe, ligação que superou. (FREUD, 2006 [1931], p.247)

Na realidade, esse abandono da masculinidade corresponde ao primeiro dos três possíveis desfechos que se oferecem à menina por ocasião de seu confronto com a *Penisneid*. Trata-se de uma inibição da sexualidade e da atividade fálica que incide não apenas sobre as práticas masturbatórias propriamente ditas, mas também, nos termos de Freud, sobre “boa parte de sua masculinidade em outros campos”. (*Ibid.*, p.238) É verdade que na conferência sobre a *Feminilidade* – contemporânea do artigo *Sexualidade Feminina*, que acabamos de citar – Freud relaciona esse abandono da sexualidade com a fuga para a neurose, o que nos parece destoar de tudo o que sustentamos até aqui. Afinal, está no cerne mesmo da descoberta freudiana o reconhecimento do sintoma neurótico como uma formação de compromisso pela qual o sujeito exerce sua sexualidade infantil recalcada, de modo que a neurose não poderia em nenhuma circunstância ser relacionada com o abandono da sexualidade, a menos que o conceito de sexualidade se restringisse ao efetivo exercício das perversões polimorfas, o que sem dúvida é incompatível com o conjunto das elaborações de Freud. A sexualidade neurótica consiste na abordagem do objeto pelo sujeito na fantasia. Temos a impressão de que Freud não chegou a extrair em toda a sua amplitude as consequências de afirmar que uma parte sensível da atividade fálica da menina sucumbiu à catástrofe. Fica como lacuna em sua obra a articulação dessa inibição com o surgimento de uma nova modalidade de gozo, por ele descrita como um gozo vaginal. Por mais tosca que seja essa formulação, a ideia de que se possa gozar de uma parcela do corpo para a qual não existe representante psíquico desponta como prenúncio de um novo campo de experiências, especificamente feminino.

Os outros dois caminhos para lidar com o impasse da *Penisneid* passam diretamente pelo investimento no pai como objeto de amor. Quando a menina perde seu objeto pré-edipiano – a mãe fálica –, o fragmento de sua sexualidade que escapa à catástrofe se endereça

ao pai, reivindicando, inicialmente, receber dele o falo. Freud acredita que a *feminilidade normal* se estabelece quando a libido da menina desliza pela cadeia simbólica, substituindo o desejo de ter um pênis pelo desejo de receber do pai um bebê, na medida em que o falo e o bebê são equivalentes enquanto objetos que se separam do corpo. Esses dois desejos, Freud afirma, preparam a menina para ocupar na vida adulta seu lugar como mulher e como mãe, por pouco que ela consiga estender seu interesse pelo órgão a seu portador, do mesmo modo que, na primeira infância, ampliou o seu desejo pelo seio materno de modo a abarcar a pessoa da mãe como um todo. A maternidade serviria então como compensação pela castração consumada, oferecendo-se como a estratégia mais bem sucedida para lidar com a *Penisneid*. O mais curioso nesse desfecho é que Freud reconheça como ‘feminilidade normal’ o êxito em conquistar a posse do falo por meio de uma substituição. É como se, na maternidade, a mulher conseguisse enfim alcançar o seu ideal de masculinidade:

O desejo que leva a menina a voltar-se para o seu pai é, sem dúvida, originalmente o desejo de possuir o pênis que a mãe lhe recusou e que agora espera obter de seu pai. No entanto, a situação feminina só se estabelece se o desejo do pênis for substituído pelo desejo de um bebê, isto é, se um bebê assume o lugar do pênis, consoante uma primitiva equivalência simbólica. (...) Assim, o antigo desejo masculino de posse de um pênis ainda está ligeiramente visível na feminilidade alcançada desse modo. Talvez devêssemos identificar esse desejo do pênis como sendo, *par excellence*, um desejo feminino. (FREUD, 2006 [1932], p.128)

Na situação edipiana a menina rivaliza com a mãe, querendo ocupar seu lugar junto ao pai, o que acrescenta mais um ingrediente à hostilidade que já nutria por ela. Em comparação com o enredo do romance edipiano masculino, a articulação entre Édipo e castração se inverte no caso das meninas. O menino entra no Édipo em função de seu investimento primário da mãe como objeto de amor, e num segundo tempo a ameaça de castração conduz ao declínio da relação edipiana. Para a menina, após longa e complexa pré-história, é o complexo de castração que introduz o complexo de Édipo. Não há, portanto, motivos contundentes para que o Édipo feminino seja abandonado, já que a menina não está submetida à ameaça de castração. Isso leva Freud a concluir que a diferença fundamental entre a sexuação masculina e a sexuação feminina repousa sobre a diferença anatômica entre os sexos, na medida em que, de um lado, tem-se uma ameaça de castração, enquanto do outro, a castração é consumada:

Enquanto, nos meninos, o complexo de Édipo é destruído pelo complexo de castração, nas meninas ele se faz possível e é introduzido através do complexo de castração. (...) 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 da situação psíquica aí

envolvida; corresponde à diferença entre uma castração que foi executada e outra que simplesmente foi ameaçada. (FREUD, 2006 [1925b], p.285)

O complexo de Édipo é para a menina uma posição de repouso, na qual ela pode permanecer até idade avançada, fato verificado por Freud na análise de algumas mulheres que mantêm uma estreita relação de dependência com o pai. Por esse motivo ele conclui que as consequências culturais da dissolução do complexo de Édipo são menos determinantes na subjetividade feminina, havendo prejuízo na formação do Supereu. Tendo em vista que o Supereu, em Freud, é equivalente ao Ideal do Eu e representa a internalização da lei e da autoridade paterna, um prejuízo em sua formação colocaria as mulheres em uma posição parcialmente marginal por relação às exigências civilizatórias. Freud acredita que a educação das meninas alcança seus objetivos muito mais em virtude da ameaça de perda do amor paterno do que em virtude do complexo de castração.

De todo modo, o Édipo feminino declina. É lenta e progressivamente abandonado na medida em que a menina vê frustrada sua ambição de receber do pai um bebê. E nesse declínio configura-se a terceira saída para a *Penisneid* que foi observada por Freud: o complexo de masculinidade, agora compreendido como identificação ao pai. Nos textos freudianos dedicados à sexualidade feminina, há uma imprecisão no uso da expressão ‘complexo de masculinidade’. Ela é indiscriminadamente utilizada para designar tanto a rejeição da castração pela via da esperança no crescimento futuro do pênis, quanto a identificação ao pai, posterior ao complexo de Édipo. Parece-nos evidente que apenas o segundo desfecho pode reivindicar uma tal definição. Onde não há inscrição da castração, não cabe falar em masculinidade ou feminilidade, tendo em vista que a diferença sexual não se estabelece. É necessário que a menina seja impelida a entrar na situação edipiana, para que possa, posteriormente, abandonar o pai como objeto de amor e se identificar com ele, assumindo na cultura uma postura masculina. Vale ressaltar que, nesse caso, não haveria prejuízo à formação do Ideal do Eu, instância psíquica que, como vimos, constitui-se precisamente pela identificação ao pai. “Malogrando-se mais tarde e tendo de ser abandonada, a ligação da menina a seu pai pode ceder lugar a uma identificação com ele, e pode ser que assim a menina retorne a seu complexo de masculinidade e, talvez, permaneça fixada nele.” (*Ibid.*, p.284-5)

Inibição da sexualidade, maternidade e complexo de masculinidade são três possíveis respostas ao mesmo impasse. Não se pretende, no entanto, que sejam excludentes, e que cada indivíduo deva escolher uma única estratégia para lidar com a *Penisneid*. Ao contrário, Freud

sublinha que saídas contraditórias são adotados pelo mesmo sujeito, o que dificulta inclusive o discernimento da lógica que subjaz a cada uma delas. Acrescentamos que existe uma afinidade entre aquilo que Freud reconheceu como feminilidade normal e o complexo de masculinidade, uma vez que ambos preservam um voto pelo falo. Lemos em Freud:

A descrição de como as meninas reagem à impressão da castração e à proibição da masturbação, provavelmente impressionará o leitor como confusa e contraditória. Não é, inteiramente, falha do autor. Na verdade, é quase impossível fornecer uma descrição que possua validade geral. Encontramos as mais diferentes reações em diferentes indivíduos e, no mesmo indivíduo, as atitudes contrárias coexistem lado a lado. (FREUD, 2006 [1931], p.241)

Capítulo III: Masculinidade e Feminilidade

3.1. Simbólico, real e imaginário

As três antíteses propostas por Freud como elementos que se combinarão de modo a engendrar as posições sexuadas nos parecem antes três perspectivas distintas a partir das quais se pode interpelar a questão do advento do sujeito e da sexuação. A discussão sobre a cisão entre sujeito e objeto colocou em evidência a dimensão simbólica da sexualidade, ao demonstrar que a fantasia é o cenário no qual a abordagem do objeto se desenrola. Freud não dispunha do conceito de significante, mas conseguiu antecipar o que seria posteriormente concebido como Simbólico ao elaborar um modelo de aparelho psíquico que se constitui como cadeia de representações, a partir da expulsão de *das Ding*. A antítese atividade / passividade, por sua vez, lançou luz sobre a dimensão real que está implicada na cena primária, experiência traumática de ser tomado como objeto do Outro primordial. O advento do sujeito pôde então ser compreendido como uma revolta contra a passividade, revolta aplacada pela barra que o complexo de castração colocará sobre o sujeito. Por fim, o estudo da primazia do falo e do romance edípiano, tal como Freud os apresenta, expôs a dimensão imaginária da sexuação, na medida em que a diferença sexual foi concebida em termos de presença e ausência. E nesse ponto é preciso sublinhar que o falo não pode ser confundido com o pênis, ainda que o órgão sexual masculino sirva de suporte imaginário para a compreensão dessa função. Se o falo correspondesse ao pênis propriamente dito, seria inteiramente incompreensível que as meninas compartilhassem sua primazia. Moustapha Safouan ressalta o caráter imaginário do falo freudiano, na medida em que ele rejeita um equivalente feminino, apresentando-se como um órgão monádico:

O falo, Freud precisa, não quer dizer o pênis, a menos que nós falemos de um pênis que teria esse traço particular de não admitir vagina. (...) É evidente, de fato, que a ideia de um órgão que repele qualquer laço ou qualquer relação, seja ela de complementaridade ou de oposição, mas que, em seu esplendor solitário, monádico, aceita a única alternativa de estar ou de não estar, é um órgão por essência imaginário, mesmo se essa imagem é aquela de um órgão real, notadamente o pênis. (SAFOUAN, 1976, p.11)⁸

⁸ No original: “Le phallus, précise Freud, ne veut pas dire le pénis, à moins que nous parlions d’un pénis qui aurait ce trait particulier qu’il n’admet pas de vagin. (...) Il est clair, en effet, que l’idée d’un organe qui repousse tout lien ou toute relation, qu’elle soit de complémentarité ou d’opposition, mais qui, dans sa splendeur solitaire, monadique, accepte la seule alternative d’être ou de ne pas être, est un organe par essence imaginaire; même si cette image est celle d’un organe réel, nommément le pénis.”

Em Freud, o falo é um órgão imaginário que rejeita qualquer relação de oposição ou complementaridade. Em Lacan, é o significante sexual único, que responde por todos os efeitos de significado. Nos dois casos, ele não se confunde com o pênis, de modo que a assunção de uma posição sexuada não fica garantida pela constituição anatômica. O homem não é o portador da masculinidade e tampouco a mulher o é da feminilidade. É no âmbito da fantasia que essas posições se vetorizam, e a fantasia corresponde à relação de conjunção e disjunção entre o sujeito e o objeto. Acompanhamos no início deste capítulo a dificuldade de Freud em fornecer definições minimamente precisas de masculinidade e feminilidade, e sua descrença na tese que ele próprio propaga, ao fazer coincidir masculino com ativo e feminino com passivo. Há, no entanto, uma formulação da qual Freud parece muito mais seguro, e ela diz respeito às modalidades de escolha objetal. No artigo de *Introdução ao Narcisismo*, ele avança que as relações de objeto podem ser condicionadas por duas lógicas distintas, nomeadas como anaclítica e narcísica, e sustenta que o primeiro desses modelos é tipicamente masculino, enquanto o segundo é tipicamente feminino. Talvez esse seja o único conteúdo que Freud efetivamente atribuiu aos conceitos de masculinidade e feminilidade. Veremos de que maneira o modelo anaclítico de escolha de objeto produz uma amarração entre os elementos ‘sujeito’, ‘ativo’ e ‘fálico’, que Freud reconheceu como constituintes da masculinidade, do mesmo modo que o modelo narcísico explica os elementos ‘objeto’, ‘passivo’ e ‘castrado’, que constituiriam a feminilidade.

3.2. A escolha de objeto de tipo anaclítico

Após o declínio do complexo de Édipo, a criança mantém uma ligação estreita com o objeto parental, mas o recalque tem como efeito a inibição da pulsão em sua finalidade, promovendo uma cisão entre a corrente afetiva e a corrente sensual dos investimentos libidinais. A partir desse ponto, a criança estabelece com a mãe um laço de caráter afetivo, mas os componentes sensuais da relação primitiva não deixam de existir, tendo em vista que permanecem investidos no inconsciente.

A repressão que então se estabelece compele-a a renunciar à maior parte desses objetivos sexuais infantis e deixa atrás de si uma profunda modificação em sua relação com os pais. A criança ainda permanece ligada a eles, mas por instintos que devem ser descritos como ‘inibidos em seu objetivo’. As emoções que daí passa a sentir por esses objetos de seu amor são caracterizadas como ‘afetuosas’. Sabe-se que as primitivas tendências ‘sensuais’ permanecem mais ou menos intensamente preservadas no inconsciente, de maneira que, em certo sentido, a totalidade da corrente original continua a existir. (FREUD, 2006 [1921], p.121)

Uma escolha objetal de tipo anaclítico se caracteriza por se apoiar no primeiro objeto sexual infantil, que foi interdito. Permanentemente investido no inconsciente, esse objeto incestuoso conduz a libido do sujeito em seu deslocamento pela cadeia de representações, buscando estabelecer a identidade entre os objetos que lhe são franqueados e o traço do objeto perdido. Em outras palavras, o homem escolherá uma mulher à imagem e semelhança de sua mãe, mas nenhuma será plenamente satisfatória, pois jamais poderá ultrapassar sua condição de substituta. Como consequência, o desejo masculino adquire um caráter compulsivo, dirigindo-se a uma série infindável de objetos, que são intensamente amados, porém sucessivamente substituídos, cada um deles se mostrando insuficiente para ocupar o espaço vazio que foi deixado pelo objeto original.

Ao introduzir o conceito de narcisismo, Freud concebeu o Eu como um grande reservatório de libido a partir do qual os objetos seriam posteriormente investidos. Com a reestruturação do aparelho psíquico na segunda tópica houve uma retificação nessa tese anterior, ao se sublinhar que os investimentos libidinais emanam do Isso. De todo modo, em ambos os textos coloca-se em evidência que o Eu assume para o sujeito o valor de um objeto, e que ele disputa com os demais objetos do mundo os recursos limitados de energia psíquica. Todo investimento objetal supõe, portanto, um empobrecimento do Eu, tendo em vista que a libido circula entre o Eu e os objetos por um sistema de vasos comunicantes. A modalidade anaclítica de escolha de objeto, a qual Freud se refere como ‘o amor objetal completo’, tem sua maior expressão no estado de apaixonamento e produz um efeito de supervalorização do objeto, em detrimento do Eu. A pessoa amada ganha contornos sublimes e fica imune a qualquer crítica, ao passo que o Eu do sujeito amante torna-se modesto e desprezioso.

O amor objetal completo do tipo de ligação é, propriamente falando, característico do indivíduo do sexo masculino. Ele exhibe a acentuada supervalorização sexual que se origina, sem dúvida, do narcisismo original da criança, correspondendo assim a uma transferência desse narcisismo para o objeto sexual. Essa supervalorização sexual é a origem do estado peculiar de uma pessoa apaixonada, um estado que sugere uma compulsão neurótica, cuja origem pode, portanto, ser encontrada num empobrecimento do ego em relação à libido em favor do objeto amoroso. (FREUD, 2006 [1914], p.95)

Paradoxalmente, a supervalorização do objeto caminha ao lado de sua depreciação. A cisão entre as correntes sensual e afetiva do investimento no objeto edipiano, produzida pelo interdito do incesto, deixa uma marca profunda na sexualidade masculina. Se as duas correntes não puderem ser conciliadas após a puberdade, o resultado será a impossibilidade de estabelecer, com um mesmo objeto, um laço afetivo e um relacionamento sexual. Nesse caso,

os objetos que portam o traço do objeto interdito tornam-se dignos de supervalorização, suscitando um amor cortês dessexualizado e evitando, desse modo, que uma eventual satisfação pulsional produza seu efeito inevitável de desvalorização. O desejo sexual, por sua vez, só consegue se direcionar aos objetos depreciados, que supostamente não possuem nenhum elemento em comum com a mãe. “Toda a esfera do amor, nessas pessoas, permanece dividida em duas direções personificadas na arte do amar tanto sagrada como profana (ou animal). Quando amam, não desejam, e quando desejam, não podem amar.” (FREUD, 2006 [1912], p.188)

A descoberta dessa divisão entre as correntes sensual e afetiva do desejo masculino permitiu a Freud compreender os determinantes da impotência psíquica. Ele percebeu que os homens acometidos por esse tipo de impotência apenas a experimentam na presença de alguns objetos específicos, cujos traços remetem de modo evidente ao objeto incestuoso interdito, permanecendo perfeitamente funcionais na relação com outros objetos, que eventualmente se mostrem mais suscetíveis à depreciação. Esses homens escolhem então como objeto amoroso mulheres cuja reputação eles possam colocar em dúvida, e se empenham em um projeto salvacionista, pretendendo incutir nelas suas próprias virtudes. Designado por Freud como “amor à prostituta”, esse tipo de escolha objetal teria o objetivo de manter o sujeito o mais distante possível da representação de sua mãe, mas uma segunda condição imposta ao objeto denuncia sua origem edípica. Trata-se da exigência de um terceiro prejudicado: uma mulher só pode atrair o interesse de um homem na medida em que haja um outro homem que reivindique algum direito sobre ela. Freud identifica aí uma reprodução do triângulo edípico, na qual o terceiro prejudicado representa o papel do pai, de quem o menino tinha a pretensão de roubar uma mulher. E a imagem da prostituta, tão radicalmente distinta da figura materna na cena consciente, funde-se com ela no inconsciente, onde jaz recalcada a experiência traumática que foi para o menino a compreensão da natureza da relação entre seus pais.

Levando em conta que o interdito do incesto está colocado para todo sujeito, Freud termina por concluir que algum grau de impotência psíquica é inerente à civilização, assim como é universal a tendência à depreciação na esfera amorosa: “a impotência psíquica está muito mais difundida do que se supõe e certa extensão desse comportamento caracteriza, de fato, o amor do homem civilizado.” (*Ibid.*, p.190) Toda mulher, na condição de substituta materna, evoca no homem a angústia de castração, e a cada vez ele hesitará diante dela como se novamente estivesse na eminência de subtrair uma mulher ao pai. O amor cortês e a depreciação são estratégias utilizadas pelo homem para tornar possível alguma abordagem do

objeto, tendo em vista que a mulher se torna para ele um tabu, já que oferece um perigo permanente de feminilização. A detumescência que sucede ao gozo sexual é o protótipo da castração masculina engendrada pela mulher, e mais uma vez o homem precisa optar entre preservar o seu órgão, ou manter a função dele. “O homem teme ser enfraquecido pela mulher, contaminado por sua feminilidade e, então, mostra-se ele próprio incapaz. O efeito que tem o coito de descarregar tensões e causar flacidez pode ser o protótipo do que o homem teme.” (FREUD, 2006 [1917a], p.206)

Nesse sentido, a caracterização da masculinidade como uma combinação dos elementos ‘sujeito’, ‘ativo’ e ‘fálico’ demanda algumas precisões. De fato, a interdição do objeto edipiano lança o sujeito numa busca infinita pelo reencontro com o objeto perdido, de modo que na fantasia a masculinidade se vetoriza ocupando o lugar do sujeito que irá se endereçar ao objeto. Existe, no entanto, uma aparente contradição entre os elementos fálico e ativo na masculinidade, já que a resposta masculina ao complexo de castração consiste precisamente na renúncia à atividade para garantir a preservação do órgão. Como vimos na seção anterior, a castração sempre opera no sentido de produzir uma apassivação. Mas Freud resolve essa suposta incoerência ao demonstrar que a (super)atividade masculina surge como formação reativa contra a passividade que o menino experimenta diante da figura paterna. A rivalidade do contexto edipiano dá lugar ao medo de ser castrado pelo pai e à revolta contra essa posição passiva, de modo que “a masculinidade do menino se retrai, por assim dizer, numa atitude desafiadora em relação ao pai, a qual dominará o seu comportamento posterior, na sociedade humana, de maneira compulsiva”. (FREUD, 2006 [1938a], p.204) No artigo *Análise Terminável e Interminável*, Freud destaca que a atitude passiva nos homens é energicamente recalcada, e só pode ser discernida pelas supercompensações excessivas que ela engendra. Freud considera que a luta masculina contra a passividade é precisamente o ponto no qual uma análise encontra seu fim, não sendo possível ao analista persuadir um homem a aceitar os benefícios de sua cura, porque ele não consegue admitir a perspectiva de contrair uma dívida com aquele que funcionou como substituto paterno na transferência.

Em nenhum ponto de nosso trabalho analítico, se sofre mais da sensação opressiva de que todos os nossos repetidos esforços foram em vão, e da suspeita de que estivemos ‘pregando ao vento’ do que quando estamos tentando (...) convencer um homem de que uma atitude passiva para com homens nem sempre significa castração, e que ela é indispensável em muitos relacionamentos da vida. A supercompensação rebelde do homem produz uma das mais fortes resistências transferenciais. Ele se recusa a submeter-se a um substituto paterno, ou a sentir-se em débito para com ele por qualquer coisa, e, conseqüentemente, se recusa a aceitar do médico seu restabelecimento. (FREUD, 2006 [1937], p.269)

3.3. A escolha de objeto de tipo narcísico

Do outro lado, as especificidades do enredo do romance edipiano feminino têm consequência direta no regime de objetividade da mulher. O menino renuncia ao objeto edipiano em função da ameaça de castração, e o pai se constitui para ele como agente castrador, que reivindica para si a posse exclusiva da mãe. Por esse motivo, o menino reconhece no pai aquele que não é castrado, e passa a se identificar com ele, na esperança de poder, em um futuro assintótico, tornar-se ele próprio como o pai, e aceder também ao objeto, a ser reencontrado no mundo. Para a menina, o abandono da relação pré-edipiana não se dá em função da ameaça de castração, mas sim pelo efeito de uma impossibilidade que é intrínseca à própria relação, e que Freud circunscreveu em termos de *desapontamento*. Seu objeto era a mãe fálica, e quando a mãe se revela castrada – assim como ela própria – a menina experimenta a perda do objeto sem que essa perda possa ser atribuída à intervenção de uma instância paterna castradora. O resultado é que mãe se torna responsável pela castração feminina e pelo fracasso da relação pré-edipiana, o que leva sua filha a afastar-se dela de maneira amarga, carregando para o resto da vida um rancor que não poderá ser superado: “O afastar-se da mãe, na menina, é um passo que se acompanha de hostilidade, a vinculação à mãe termina em ódio. Um ódio dessa espécie pode tornar-se muito influente e durar toda a vida;”. (FREUD, 2006 [1932], p.116)

Quando Freud afirma que a menina se volta para o pai com o auxílio de tendências passivas que escaparam à catástrofe, ele está colocando em evidência que a atividade fálica feminina sucumbe em um abismo de desesperança, na medida em que a menina, na falta de uma instância paterna castradora que se apresente como exceção à castração, não pode alimentar a ilusão de reencontrar o objeto no mundo. Eis a diferença radical entre uma castração ameaçada e uma castração consumada. Enquanto o menino recalca a relação edipiana e relança na fantasia sua procura pelo objeto, para a menina, o objeto pré-edipiano é aniquilado, deixando apenas uma ferida aberta e fazendo da mulher a portadora de um amor que não encontra objeto em que investir. Torna-se, portanto, compreensível sua falta de inclinação para a modalidade anaclítica de escolha objetal. Ao entrar na relação edipiana, a menina não escolhe o pai como objeto como havia inicialmente escolhido sua mãe. O que ela lhe endereça é um grito de socorro, esperando receber dele um antídoto para a dor de seu luto e uma solução para sua falta de lugar no mundo. Daí em diante, a menina tentará se constituir como mulher através do olhar paterno.

A escolha de objeto de tipo narcísico toma como modelo não o objeto incestuoso interdito, e sim o próprio Eu do sujeito. Freud pontua que após a puberdade as mulheres apresentam uma intensificação de seu narcisismo original – fato denunciado pelo desenvolvimento de uma vaidade física mais pronunciada – e esse narcisismo as torna menos suscetíveis à supervalorização do objeto. “Sua necessidade não se acha da direção de amar, mas de serem amadas; e o homem que preencher essa condição cairá em suas boas graças.” (FREUD, 2006 [1914], p.95) Percebe-se que a demanda pelo amor do homem surge a partir do deslocamento da demanda que foi, anteriormente, endereçada ao pai, e esse amor possui para a mulher um caráter vital, pois é a partir dele que ela pode se constituir e apaziguar o estrago decorrente do malogro de sua relação com a mãe. Enquanto o desejo masculino possui um caráter fetichista, buscando reencontrar o objeto que poderia, finalmente, suspender os efeitos da castração, o desejo feminino manifesta-se na forma de uma demanda infinita, cujo intuito é encontrar uma cura para a devastação.

A modalidade narcísica de escolha objetal ajuda a compreender a suposta passividade que é atribuída à mulher. Sabemos que a pulsão é sempre ativa e visa à descarga das excitações, tendo Freud ficado em apuros no momento de explicar a passividade feminina. No artigo metapsicológico sobre as pulsões, no entanto, ele descreveu dois destinos pulsionais que estão intimamente articulados – a ponto de se confundirem – e que permitem vislumbrar a dinâmica que subjaz a uma atitude pretensamente passiva. O primeiro desses destinos é a reversão da pulsão a seu oposto, e o segundo é o retorno da pulsão em direção ao Eu. Os exemplos dos quais Freud se serve para ilustrar os dois destinos são os pares de opostos sadismo/masochismo e escopofilia/exibicionismo.

O masochismo e o exibicionismo seriam as versões passivas das pulsões sádica e escopofílica, e teriam sua origem no processo de reversão da pulsão a seu oposto. Em princípio, Freud sugere que essa reversão incide sobre a finalidade da pulsão, transformando um objetivo ativo em um objetivo passivo, o que vai de encontro a própria natureza da pulsão, que é por definição ativa. Todavia, ao tentar especificar o mecanismo metapsicológico desse destino pulsional, Freud termina por concluir que o que está em jogo no masochismo e no exibicionismo é um investimento libidinal no próprio Eu do sujeito, que assume o lugar do objeto. Não haveria, portanto, nenhuma alteração quanto à finalidade da pulsão, que permanece perfeitamente ativa e dedicada a encontrar uma via de escoamento, mas sim uma mudança de objeto, que Freud caracteriza como um retorno ao narcisismo. Nesse ponto é preciso sublinhar que o sujeito e o Eu não se confundem. Enquanto o Eu tem para o sujeito o

valor de um objeto e compartilha com os demais objetos do mundo os investimentos libidinais, o sujeito é aquele que goza com a realização de seus desejos sadomasoquistas ou escopofílico-exibicionistas.

A observação analítica, realmente, não nos deixa duvidar de que o masoquista partilha da fruição do assalto a que é submetido e de que o exibicionista partilha da fruição de [a visão de] sua exibição. A essência do processo é, assim, a mudança do objeto, ao passo que a finalidade permanece inalterada. Não podemos deixar de observar, contudo, que, nesses exemplos, o retorno em direção ao eu do indivíduo e a transformação da atividade em passividade convergem ou coincidem. (FREUD, 2006 [1915], p.132)

Nessa altura, Freud ainda não havia introduzido o conceito de pulsão de morte, e por isso desconsiderava a possibilidade de um masoquismo primário⁹. Quanto ao exibicionismo, acreditava que, na pré-história auto-erótica, ele se confundia com a escopofilia, na medida em que o olhar da criança se endereçava a seu próprio corpo. De todo modo, no artigo de 1915, Freud parte do sadismo e da escopofilia como manifestações pulsionais primárias, e demonstra de que modo elas podem se converter em masoquismo e exibicionismo. No início, o sujeito direciona ativamente seu olhar ou seus impulsos destrutivos para um objeto exterior. Em seguida, ocorre um deslocamento da libido objetal para a libido narcísica, pelo sistema de vasos comunicantes, e o objeto exterior é abandonado, sendo substituído pelo Eu. O terceiro e último passo do processo consiste na convocação de um mediador, que desempenhará doravante o papel do sujeito. Nesse sentido, o sujeito que tomou o próprio Eu como objeto precisa novamente se voltar ao mundo em busca de alguém com quem ele possa se identificar, e que esteja, desse modo, habilitado a representá-lo em seu comércio com o seu objeto privilegiado, que é o seu próprio Eu. A pessoa eleita para exercer essa função não deixa de possuir o valor de objeto para o sujeito, mas trata-se, justamente, de uma escolha objetal de tipo narcísico.

⁹ A reformulação da teoria das pulsões e a admissão de um masoquismo primário não invalidam a concepção narcísica do masoquismo, apenas colocam em evidência que os fenômenos masoquistas não dependem do retorno do sadismo sobre o Eu, uma vez que as tendências destrutivas, associadas à libido, já o investem de partida. Em *Além do Princípio do Prazer*, ao retificar suas afirmações de 1915, Freud destacou precisamente o caráter objetal do Eu, sublinhando que, do ponto de vista econômico, não há diferença entre o investimento narcísico e o investimento nos demais objetos do mundo: “As observações clínicas nos conduziram, naquela ocasião, à concepção de que o masoquismo, o instinto componente complementar ao sadismo, deve ser encarado como um sadismo que se voltou contra o próprio ego do sujeito. Mas, em princípio, não existe diferença entre um instinto voltar-se do objeto para o ego ou do ego para um objeto, que é o novo ponto que se acha em discussão atualmente. (...) A descrição anteriormente fornecida do masoquismo exige uma emenda por ter sido ampla demais sob um aspecto: *pode* haver um masoquismo primário, possibilidade que naquela época contestei.” (FREUD, 2006 [1920b], p.65) Vale ressaltar ainda que a discussão aqui apresentada refere-se ao masoquismo erógeno – bem como ao exibicionismo – e em nada se relaciona com aquilo que Freud, de modo talvez um tanto impreciso, convencionou chamar de masoquismo feminino, sendo este último uma fantasia masculina.

O instinto escopofílico passivo, pelo contrário, aferra-se ao objeto narcisista. De maneira semelhante, a transformação do sadismo em masoquismo acarreta um retorno ao objeto narcisista. E em ambos esses casos [isto é, na escopofilia passiva e no masoquismo] o sujeito narcisista é, através da identificação, substituído por outro ego, estranho. (*Ibid.*, p.137)

O que resta por esclarecer, então, é o papel desempenhado pela identificação no modelo narcísico de escolha objetal, tendo em vista que o sujeito precisa se identificar com o parceiro pra que possa compartilhar com ele a fruição de seu próprio Eu. No artigo de *Introdução ao Narcisismo*, Freud afirma que a felicidade que todos almejam consiste em fazer coincidir o Eu com o Ideal do Eu. Nessa perspectiva, o ideal sexual – ou seja, o ideal objetal – pode funcionar como satisfação substitutiva para o narcisismo, na medida em que o sujeito, impossibilitado de realizar seu Ideal do Eu, tenta adquiri-lo por meio do objeto. Disso se conclui que o terceiro convocado para representar o sujeito nas parcerias amorosas que se estabelecem segundo o modelo narcísico de escolha objetal terá de preencher os requisitos fixados pelo Ideal do Eu do sujeito que ele irá representar.

O ideal sexual pode fazer parte de uma interessante relação auxiliar com o ideal do ego. Ele pode ser empregado para satisfação substitutiva onde a satisfação narcisista encontra reais entraves. Nesse caso, uma pessoa amará segundo o tipo narcisista de escolha objetal: amará o que foi outrora e não é mais, ou então o que possui as excelências que ela jamais teve. A fórmula paralela à que se acaba de mencionar diz o seguinte: o que possui a excelência que falta ao ego para torna-lo ideal é amado. (FREUD, 2006 [1914], p.107)

Como vimos anteriormente, o complexo de Édipo feminino também declina – ainda que mais lentamente e de modo incompleto – e esse declínio é fundamental para que a mulher se desloque do amor do pai para o amor do homem. A herança do Édipo, pelo mecanismo da identificação regressiva, é a constituição de um Ideal do Eu segundo os traços do pai, com a ressalva de que a menina, diferente do menino, tem notícias da castração paterna. Isso não impede que a mulher erija para si um ideal de masculinidade, que se manifesta na forma de uma nostalgia do tempo em que podia acreditar na posse do falo. Na impossibilidade de realizar esse ideal fálico, ela tentará encarná-lo no homem, numa pantomima cujo objetivo é viabilizar o seu próprio narcisismo. A mulher escolherá então seu parceiro segundo o ideal do homem que ela gostaria de ter se tornado: “Onde a escolha pode mostrar-se livremente, ela se faz, frequentemente, em conformidade com o ideal narcisista do homem que a menina quisera tornar-se. Se a menina permaneceu vinculada a seu pai – isto é, no complexo de Édipo – sua escolha se faz segundo o tipo paterno.” (FREUD, 2006 [1932], p.132)

Para ultrapassar a pré-história pré-edipiana e escrever a sua história enquanto mulher, a menina precisa se implicar em um tipo diferente de relação objetal, forjando os motivos para amar o pai, e é nesse ponto que a idealização encontra sua função. Ativamente, ela *se faz* passiva, de modo a poder investir no pai, e depois no homem amado, o seu ideal fálico, e emergir enquanto mulher a partir do amor que ela consegue despertar no outro. Na modalidade narcísica de escolha objetal – que Freud reconhece como sendo tipicamente feminina – o sujeito goza de seu próprio Eu, através do olhar do outro. Na fantasia, esse sujeito irá se posicionar no lugar do objeto, mas o tipo de relação que ele estabelece não implica em verdadeira objetificação, pois sua atuação é eminentemente ativa, e esse fato foi ostensivamente reconhecido por Freud: “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, 2006 [1932], p.116)

A assunção de uma posição feminina foi descrita por Freud como uma das tarefas mais complexas a que um sujeito pode se dedicar. No livro *Freud e a Mulher*, Paul-Laurent Assoun sublinha que a menina se volta avidamente para o pai, de modo a poder se extrair da relação impossível com a mãe e aceder à ordem do desejo. Diante do objeto pré-edipiano, ela havia dado provas de intensa atividade, e sua disposição ativa também se fez notar na atitude enérgica pela qual empreendeu a ruptura com a mãe e a virada de cento e oitenta graus em direção ao pai. É nesse sentido que Assoun reconhece na mulher uma trapezista, que pula de um regime objetal a outro, assumindo o risco de despencar em um vazio vertiginoso. A atividade, ele afirma, seria o seu destino, um fardo que a mulher carrega na medida em que tem de atuar de modo permanente a sua identidade feminina. E a passividade, por sua vez, seria um luxo, que a mulher só pode se permitir em condições estritas, tendo em vista que o amor de um homem pode ajudar a estabilizar as suas turbulências, mas apenas quando e enquanto ele se mostrar consistente.

Deixar-se ser, poderíamos dizer: exceto pelo fato de que ela investe no homem amado a função de ideal. Ela o convoca a incarnar as razões para se fazer suficientemente “passiva” para projetar nele seu próprio ideal fálico. Pior para ele se ele falha nessa tarefa: ela “retomará” então, num só golpe, “sua cólera”... Que a mulher possa experimentar seu destino de atividade a cada vez como um “dever” e como um “fardo”, eis o testemunho da clínica psicanalítica (...). Percebe-se aí toda a “postura” da mulher face à castração – e o estilo de seu “complexo de castração” - que se exprime nessa alternância de “atividade” (inerente à sua “condição”) e de

“passividade” (espécie de luxo que ela só pode se permitir em condições estritas!) (ASSOUN, 2003, p. 27-8)¹⁰

A função estabilizadora do amor para uma mulher se revela de modo especialmente contundente quando se observa o dilaceramento que ela experimenta diante da perda do objeto. A tentativa de cura pelo amor tem como efeito colateral a instauração de uma dependência mutiladora, que torna o sujeito perigosamente suscetível e o expõe a risco de sofrimento extremo – como Freud bem apontou tanto no artigo de *Introdução ao Narcisismo* (2006 [1914], p.107), quanto no *Mal-Estar* (2006 [1930], p.90). Para a mulher, cuja problemática se origina precisamente na ferida aberta pela separação da mãe, a perspectiva de perda de amor tem implicações singulares, notadamente a tendência para endereçar ao objeto uma demanda infinita, e uma inclinação particular para o ciúme, que pode assumir um contorno quase delirante. Sua relação com o objeto/ideal porta esse traço de “tudo ou nada”.

3.4. A identificação com o pai na histeria

Esse desfecho propriamente feminino para o complexo de castração não está, todavia, de modo algum garantido. É sempre possível que uma mulher permaneça indefinidamente ligada ao pai, recusando-se a migrar da relação edípica para a escolha objetal de tipo narcísico, e repelindo energicamente qualquer oportunidade de se fazer passiva para encarnar em um homem seu ideal fálico. Nesse caso, ela investirá todas as suas fichas na identificação com o pai, adotando no mundo uma postura ativa e protestando contra o desejo masculino, que visa a tomá-la como objeto. No artigo *O Tabu da Virgindade*, ao investigar as práticas cerimoniais primitivas nas quais o defloramento das jovens é confiado a um sacerdote e realizado antes do casamento, Freud sustenta que os homens temem a primeira relação sexual de uma mulher, porque intuem que ela se voltará raivosamente contra o homem que a deflorar. Freud reconhece a precisão dessa intuição, e pontua que o marido é frequentemente um substituto insatisfatório para o pai, sendo a ira feminina contra o marido tributária do fato de que a mulher não pode perdoá-lo por tê-la retirado da relação edípica:

¹⁰ No original: Se laisser-être, si l'on veut: à cela près qu'elle investit l'homme aimé de cette fonction d'idéal. Elle le somme d'incarner les raisons de se faire assez "passive" pour *faire passer* en lui son propre idéal phallique. Aussi bien malheur à lui s'il défaille à cette tâche: elle "reprendra" alors, d'un seul coup, "ses biles"... Que la femme puisse éprouver son destin d'activité tour à tour comme un "devoir" et comme un "fardeau", voici ce dont témoigne la clinique psychanalytique (...). On le devine, c'est par là même toute la "posture" de la femme face à la "castration" – et le style de son "complexe de castration" – qui s'exprime en ce chasse-croisé d'"activité" (inhérente à sa "condition") et de "passivité" (espèce de luxe qu'elle ne peut se permettre qu'à de strictes conditions!)

O marido é, quase sempre, por assim dizer, apenas um substituto, nunca o homem certo; é outro homem – nos casos típicos o pai – que primeiro tem direito ao amor da mulher, o marido quando muito ocupa o segundo lugar. Depende de quão intensa seja essa fixação e de quão obstinadamente ela seja conservada, quer ou não o substituto seja rejeitado como insatisfatório. (FREUD, 2006 [1917a], p.210)

A fixação na relação edípica é umas das explicações propostas por Freud para a frigidez. Nos *Três Ensaio*s (2006 [1905a], p.214-5), ele afirma que as esposas frias e sexualmente anestesiadas são mulheres que persistiram no amor infantil após a puberdade, e conservaram desse modelo de investimento objetal o ideal de um amor assexuado, no qual se verifica uma necessidade desmedida de ternura e um horror às práticas sexuais. Mas a frigidez é também interpretada, em artigos posteriores, como resultado de uma recusa em transferir as excitações clitoridianas – que Freud identifica como masculinas – para a vagina – órgão sexual propriamente feminino – representando, portanto, um fracasso em realizar a segunda das duas tarefas extras necessárias à assunção da feminilidade. Nesse sentido, a frigidez não seria um índice de anestesia ou passividade, mas sim o efeito da manutenção de uma sexualidade ativa e masculina, da qual a mulher não está disposta a abrir mão. Em diversos momentos Freud sublinha que, nos casos por ele analisados, de fato a atividade clitoridiana não foi inteiramente abandonada, e a neurose feminina é então compreendida como resultado do conflito entre a inibição decorrente da *Penisneid* e a persistência das inclinações masculinas. Se pudermos abstrair das referências anatômicas que imprimem um estilo rudimentar à formulação freudiana, preservando, no entanto, sua lógica no que concerne à oposição entre atividade e passividade na fantasia, concluiremos com Assoun que a frigidez é um ativismo fálico, pelo qual a mulher se recusa a ser tomada como objeto pelo homem: “A frigidez é a forma fria e intratável da “cólera”: o corpo frígido está inteiramente erguido contra a passivação. Em sua raiva por ser uma mulher, ela se recusa a “ser apanhada” e se vinga friamente inscrevendo, em última análise, a angústia em seu parceiro.”¹¹ (ASSOUN, 2005, p.36)

As duas explicações da frigidez oferecidas por Freud apontam para a relação edípica, pois na primeira, a mulher se recusa a migrar da posição de objeto do amor do pai para a posição de objeto do amor do homem, enquanto na segunda, ela se mantém identificada com o pai, sustentando uma atitude masculina. Freud ressalta, no entanto, que a relação edípica da menina é secundária, e resulta da transferência de suas verdadeiras fixações, que têm

¹¹ No original: “La frigidité est la forme froide et intraitable de la “colère”: le corps frígide est tout entier cabré contre la passivation. Dans sa rage d’être une femme, elle refuse de “se faire prendre” et se venge froidement en inscrivant, en dernière analyse, l’angoisse en son partenaire”

origem na relação pré-edipiana com a mãe. “Quase tudo o que posteriormente encontramos em sua relação com o pai já estava presente em sua vinculação original e foi transferido, subsequentemente, para seu pai.” (FREUD, 2006 [1932], p.120) É preciso notar, todavia, que o pai da menina não herda apenas o amor desmedido que ela nutria pela mãe. Torna-se também destinatário da hostilidade incurável em que culminou a relação primitiva, e o marido escolhido a sua imagem e semelhança será também objeto dessas tendências agressivas. Freud acaba por concluir que não é incomum que uma mulher passe a primeira metade da vida em guerra contra sua mãe, e a segunda, em guerra contra seu marido. Percebe-se, desse modo, a que ponto a pré-história pré-edipiana da menina é determinante das vicissitudes da feminilidade.

Observamos que muitas mulheres que escolheram o marido conforme o modelo do pai, ou o colocaram em lugar do pai, não obstante repetem para ele, em sua vida conjugal, seus maus relacionamentos com as mães. O marido de tal mulher destinava-se a ser o herdeiro de seu relacionamento com o pai, mas, na realidade, tornou-se o herdeiro do relacionamento dela com a mãe. Isso é facilmente explicado como um caso óbvio de regressão. O relacionamento dela com a mãe foi o original, tendo a ligação com o pai sido construída sobre ele; agora, no casamento, o relacionamento original emerge da repressão (...). (FREUD, 2006 [1931], p.239)

Hostilidade contra a mãe, identificação com o pai, recusa em ocupar o lugar de objeto do desejo masculino e, além disso, denúncia da castração paterna e interrogação sobre a feminilidade, são os elementos que se combinam para produzir a neurose histérica, ilustrada pelo caso Dora de madeira exemplar. A jovem Dora foi atendida por Freud quando contava dezoito anos, apresentando um histórico de sintomas que incluía tosse nervosa, afonia, fadiga incomum, bem como episódios de perda de consciência e uma ameaça de suicídio. Seus primeiros sintomas de conversão haviam surgido ainda na infância, e nunca cederam aos tratamentos convencionais, o que levava a moça a desdenhar do saber dos médicos.

No que se refere aos laços familiares, Dora demonstrava desprezo pela mãe, a quem considerava fútil e inculta, e relatava afinidade com a família paterna, da qual teria herdado tanto os dotes intelectuais, quanto uma disposição para a doença. O pai de Dora era um industrial bem sucedido que, no entanto, não gozava de boa saúde. Devido a uma sucessão de enfermidades, ficara acamado por longos períodos durante os doze anos anteriores, e contara com os cuidados de sua filha, que nutria por ele grande afeição. Dora possuía também um irmão mais velho, que tinha sido para ela um modelo até o início da adolescência, mas que não participava ativamente das questões familiares. A jovem se comparava com o irmão, afirmando que seu próprio desempenho nos estudos era inicialmente tão satisfatório quanto o

dele, mas que havia sido prejudicado pelos efeitos da doença. Por esse motivo, Freud reconhece no discurso de sua paciente uma reivindicação de masculinidade, e afirma que sua história deveria ser dividida em duas partes, sendo a primeira marcada por uma disposição masculina, e a segunda caracterizada pela neurose histérica.

O enredo do caso Dora se funda sobre as relações que ela e seu pai estabeleceram durante anos com um casal de vizinhos, identificado no texto com Sr. e Sra. K.. Ao procurar Freud para empreender o tratamento de sua filha, o pai de Dora relata que embora os sintomas da menina tenham surgido aos oito anos de idade – quando começou a apresentar a tosse nervosa – seu quadro se agravou aos dezesseis, depois que ela acusou o Sr. K de lhe ter dirigido uma proposta amorosa. Desde então, Dora exigia do pai que rompesse relações com os K., tendo chegado ao ponto de redigir uma carta de suicídio, na qual manifestava o desejo de se matar por não ver atendida sua demanda. Na entrevista com Freud, o pai afirma não acreditar na acusação feita pela filha – embora não tenha o Sr. K em alta conta – e justifica a preservação do laço com a Sra. K. em função de uma dívida de gratidão, já que a mesma havia participado de seus cuidados quando ele esteve acamado. O pai ressalta, no entanto, que seu vínculo com Sra. K. não possui caráter sexual, e apresenta como prova o fato de sua impotência, ocasionada por uma das enfermidades de que era acometido.

Dora, por sua vez, acusa o pai de manter com Sra. K uma relação extraconjugal, e de oferecer a ela própria como recompensa ao Sr. K. por consentir com a traição de sua esposa. A jovem relata que, durante muito tempo, ela também mantivera com os K. um vínculo estreito, ocupando-se dos filhos do casal e engajando-se em um laço especialmente íntimo com a Sra. K., de quem havia se tornado confidente e com quem conversava sobre questões relativas à sexualidade. De acordo com o relato de Dora, a primeira investida do Sr. K ocorreu quando ela contava ainda quatorze anos, mas a menina decidiu denunciá-lo apenas dois anos mais tarde, após uma segunda tentativa. Nesta ocasião, Sr. K teria afirmado que já não mantinha nenhuma relação com sua própria esposa, ao que Dora reagiu, dando-lhe uma bofetada no rosto. Mas quando transmitiu o ocorrido ao seu pai, e este se dirigiu ao Sr. K. para cobrar satisfações, o homem negou as acusações, e se serviu de informações que lhe foram comunicadas pela Sra. K. para desacreditar o relato de Dora, sugerindo que a menina havia imaginado a situação em função de suas próprias inclinações degeneradas. Desde então, Dora manifestava sua revolta contra o Sr. K., e também contra seu pai, que não atendeu às suas solicitações. Por outro lado, não guardava rancores de Sra. K., referia-se a ela sempre de modo gentil, e admirava inclusive seus atributos estéticos.

A análise da enunciação e dos sonhos de Dora permitiu a Freud perceber que a jovem esteve enamorada do Sr. K.. Ela frequentava sua casa, mantinha com ele uma correspondência profusa e recebia dele presentes valiosos. Durante um ano inteiro, Sr. K. lhe fez a corte, enviando-lhe flores diariamente, e Dora permaneceu ativamente engajada nessa relação. Seu sintoma de afonia surgia precisamente nas ocasiões em que o homem viajava, sendo a fala prontamente restabelecida no momento em que ele retornava da viagem. Na análise Dora acaba por admitir esse enamoramento, que já havia sido percebido por outras pessoas de sua família, e reconhece também que sempre esteve a par das relações ilegítimas entre seu pai e Sra. K., as quais por muito tempo ajudou a acobertar, de modo a preservar os laços de sua família com o casal. Restava a Freud então compreender o motivo pelo qual a jovem rechaçou as investidas de Sr. K., bem como o caráter de seu vínculo com a Sra. K. No que se refere à primeira questão, ele aponta a dificuldade neurótica em atender uma demanda amorosa real:

A incapacidade para o atendimento de uma demanda amorosa *real* é um dos traços mais essenciais da neurose; os doentes são dominados pela oposição entre a realidade e a fantasia. Aquilo por que mais intensamente anseiam em suas fantasias é justamente aquilo de que fogem quando lhes é apresentado pela realidade, e com maior gosto se entregam a suas fantasias quando já não precisam temer a realização delas. (FREUD, 2006 [1905b], p.196)

No caso específico da histeria, Freud identifica a recusa do sujeito em se colocar na posição de objeto, o que se verifica na revolta de Dora contra a postura de seu pai, quando a moça percebe que está sendo utilizada como objeto de troca. E para escapar da condição de objeto do desejo de um homem, a saída encontrada pela histérica é o retorno à situação edipiana, que possui um duplo viés: de um lado, enfatiza-se o amor pelo pai e, do outro, a identificação com ele. Compreende-se, nessa perspectiva, o súbito repúdio de Dora à relação de seu pai com a Sra. K. Ao rechaçar as investidas do Sr. K., a menina passa imediatamente a reivindicar para si o amor paterno, comportando-se como uma mulher traída, e mostrando que fora ela própria – e não sua mãe – a terceira prejudicada pela relação extraconjugal. De fato, até que a Sra. K. viesse a substituí-la, era Dora quem desempenhava as funções de confidente e de enfermeira do pai doente, elemento que, aliás, aparece de modo recorrente nos casos de histeria.¹² Agora, para se subtrair ao desejo de um homem, a moça se apega de modo tenaz a sua posição libidinal anterior.

¹² Cf. Casos Anna O. e Elisabeth Von R., nos *Estudos sobre a Histeria*. Assim como Dora, Anna e Elisabeth desempenharam o papel de enfermeiras do pai doente, sugerindo que, por meio desse cuidado, a histérica almeja restituir a potência paterna, ao mesmo tempo em que denuncia a castração do pai.

A identificação com o pai, por sua vez, é denunciada pela tosse nervosa, que consiste em uma imitação dos sintomas que o pai da jovem apresentava em função de uma afecção pulmonar. Em *Psicologia das Massas*, ao discutir o fenômeno da identificação regressiva, Freud utiliza como exemplo precisamente o caso Dora, demonstrando que na histeria a relação de objeto vigente na situação edipiana regride no sentido da identificação. Nessa perspectiva, a histeria se caracteriza pela assunção de uma posição masculina, que é realizada pela via do sintoma:

“(...) o sintoma pode ser o mesmo que o da pessoa que é amada; assim, por exemplo, Dora imitava a tosse de seu pai. Nesse caso, só podemos descrever o estado de coisas dizendo que *a identificação apareceu no lugar da escolha de objeto e que a escolha de objeto regrediu para a identificação.*” (FREUD, 2006 [1921], p.116)

Percebe-se, a partir do caso Dora, que a neurose histérica se engendra como resultado de um conflito que subjaz ao advento do sujeito e que diz respeito a assunção de uma posição sexuada. O que fica latente na histeria são as tendências libidinais passivas que encontrariam satisfação na atuação do papel de objeto, ao passo que se tornam manifestas as inclinações libidinais ativas, que encontram escoamento pela via da identificação com o pai. Nesse aspecto, a histeria não se distingue da posição tipicamente masculina, na medida em que a atividade fálica do sujeito é exagerada de modo reativo com o intuito de manter recalcada a passividade. É preciso sublinhar, no entanto, que a ameaça de apassivação contra a qual a histérica se ergue tem origem diferente daquela contra a qual se rebela o obsessivo. Para o homem que se submeteu à ameaça de castração e reconheceu o pai como agente castrador que faz exceção à Lei, o horror à passividade provém da relação com a instância paterna. A histérica, por sua vez, tendo plena consciência da castração do pai, revolta-se de modo violento contra a passividade que experimentou em sua relação pré-edipiana com a mãe, e por isso se recusa a assumir novamente a condição de objeto, ainda que se trate, nesse segundo momento, da condição de objeto do desejo de um homem castrado, que não está em posição de objetificá-la efetivamente, como fizera, em sua pré-história, o Outro primordial onipotente. A hostilidade explícita contra a mãe coloca em evidência a origem do horror à passividade.

Por fim, o vínculo de Dora com a Sra. K. – que não se abalou nem mesmo diante da traição cometida pela mulher quando transmitiu ao Sr. K o conteúdo de suas conversas com a jovem com o intuito de ajudá-lo a se defender das acusações de assédio – resume o desfecho do conflito entre as inclinações masculinas e femininas na neurose histérica. Identificada com o pai, Dora também toma a Sra. K. como objeto. Freud acredita que a supressão enérgica do investimento libidinal nos homens tem como correlato na histeria a intensificação de

tendências ginecófilas no inconsciente: “Essas correntes de sentimentos masculinos, ou, melhor dizendo, ginecófilos, devem ser consideradas típicas da vida amorosa inconsciente das moças histéricas.” (FREUD, 2006 [1905b], p.66)

Existe uma nuance, no entanto, que permite distinguir o investimento de Dora em Sra. K. de uma escolha objetal anaclítica tipicamente masculina, que se caracterizaria pelo viés fetichista. Ocorre que Dora, ao se endereçar a mulher de seu pai, não busca reencontrar o objeto pré-edipiano que poderia finalmente garantir a suspensão da sua castração. O que essa relação sinaliza é uma interrogação da moça quanto à feminilidade, na medida em que ela espera, ao abordar a mulher que ocupa o lugar de objeto do desejo de seu pai, obter algum saber sobre sexualidade, que a Sra. K., em sua posição feminina, supostamente portaria e estaria em condições de lhe transmitir. Verifica-se a mesma interrogação no episódio em que Dora permaneceu, durante duas horas, petrificada diante da imagem da Madona Sistina em Dresden. O fascínio despertado pela Virgem deve-se ao fato de ela ocupar o lugar de Mulher de Deus, do mesmo modo que Sra. K. desperta interesse por ter sido escolhida pelo pai edipiano. Embora o questionamento histórico sobre o enigma da feminilidade não seja suficientemente sublinhado por Freud, ele enfatiza o elemento da transmissão de saber quando reconhece que o laço entre Dora e Sra. K. teria sido o aspecto mais importante a ser posto em análise nesse caso clínico.

“Quanto mais me vou afastando no tempo do término dessa análise, mais provável me parece que meu erro técnico tenha consistido na seguinte omissão: deixei de descobrir a tempo e de comunicar à doente que a moção amorosa homossexual (ginecófilica) pela Sra. K. era a mais forte das correntes inconscientes de sua vida anímica. Eu deveria ter conjecturado que nenhuma outra pessoa poderia ser a fonte principal dos conhecimentos de Dora sobre coisas sexuais senão a Sra. K., a mesma pessoa que depois a acusara por seu interesse nesses assuntos.” (*Ibid.*, p.114)

3.5. A Especificidade da Maternidade

Até aqui observamos que as especificidades do enredo edipiano feminino podem conduzir a dois desfechos distintos frente ao complexo de castração. Por um lado, uma mulher pode apostar na modalidade narcísica de escolha objetal pela via da idealização, consentindo em se fazer passiva para encarnar seu ideal fálico no objeto e, por outro, há a saída histérica, que passa pela identificação com o pai e pela recusa em ocupar o lugar de objeto do desejo do Outro, culminando na assunção de uma posição masculina no mundo. Nota-se, entretanto, que no artigo de *Introdução ao Narcisismo*, Freud sugere uma terceira lógica de escolha de objeto, tipicamente feminina, que parte de motivações narcísicas, mas resulta em um amor objetal.

Nesse texto ele afirma que a maternidade permite à mulher engajar-se em um amor objetal completo, na medida em que ela orienta os seus investimentos para um objeto que se separou de seu próprio corpo.

“Mesmo para as mulheres narcisistas, cuja atitude para com os homens permanece fria, há um caminho que eleva ao amor objetal completo. Na criança que geram, uma parte de seu próprio corpo as confronta com um objeto estranho, ao qual, partindo de seu próprio narcisismo, podem então dar um amor objetal completo.” (FREUD, 2006 [1914], p.96)

Mais tarde, como vimos anteriormente, Freud reconhecerá a maternidade como expressão da *feminilidade normal*, estratégia mais bem sucedida para lidar com a *Penisneid*. O bebê entra na série de equivalentes simbólicos do falo, de modo que o desejo de ter um filho responde, em última instância, às demandas do complexo de masculinidade. Nas formulações freudianas sobre essa modalidade tão singular de escolha objetal, salta aos olhos o fato de que a relação entre mãe e filho pode se tornar amplamente satisfatória para a mulher, o que não ocorre, como bem sabemos, nas demais relações de objeto. Tanto no *Mal-estar* quanto em *Psicologia das Massas*, obras em que Freud discute a prevalência da agressividade na vida anímica e sustenta que a ambivalência está presente em todas as relações humanas, o laço entre a mãe e o filho homem – portador do falo – aparece como a única exceção concebível a essa regra, ou seja, como a única relação humana que estaria isenta de hostilidade. Encontramos a mesma tese na conferência sobre a *Feminilidade*:

A diferença na reação da mãe ao nascimento de um filho ou de uma filha mostra que o velho fator representado pela falta de pênis não perdeu, até agora, sua força. A mãe somente obtém satisfação sem limites na sua relação com seu filho menino; este é, sem exceção, o mais perfeito, o mais livre de ambivalência de todos os relacionamentos humanos. Uma mãe pode transferir para o seu filho aquela ambição que teve de suprimir em si mesma, e dele esperar a satisfação de tudo aquilo que nela restou de seu complexo de masculinidade. (FREUD, 2006 [1932], p.132)

É preciso sublinhar, contudo, que o desejo de ter um bebê não surge pela primeira vez na relação edipiana. Já na fase fálica, quando a menina estava ainda engajada em uma relação exclusiva com a mãe, Freud reconheceu a demanda por um filho no ato de brincar com bonecas. Nessa altura, o bebê ainda não representava um substituto do falo, posto que a criança não havia sido confrontada com o complexo de castração. Sua brincadeira com a boneca exprime antes uma identificação com a mãe, no contexto da revolta contra a passividade, na medida em que ela pode realizar ativamente com a filha de brinquedo todas as manipulações que sofre passivamente. É notório, nesse sentido, que Freud distinga a

identificação com a mãe da feminilidade propriamente dita. Onde não há inscrição da diferença sexual, não é razoável discernir uma posição sexuada.

“Não nos passou despercebido o fato de que a mesma desejou um bebê anteriormente, na fase fálica não perturbada: este era, naturalmente, o significado de ela brincar com bonecas. Todavia esse brinquedo não era, de fato, expressão de sua feminilidade: serviu como identificação com sua mãe, com a intenção de substituir a passividade pela atividade. Ela estava desempenhando o papel de sua mãe, e a boneca era ela própria, a menina: agora ela podia fazer com o bebê tudo o que sua mãe costumava fazer com ela.” (*Ibid.*, p.128)

Posteriormente, com a incidência da castração, o bebê-boneca se transformará em um filho do pai, que a menina espera receber para apaziguar seus dissabores relativos à *Penisneid*. Mas a relação pré-edipiana com a mãe nunca é inteiramente ultrapassada, permanecendo como pano de fundo sobre o qual a relação edipiana irá se construir, e essa fixação, que Freud identifica como sendo determinante da sexualidade feminina, parece exercer sua influência também sobre as vicissitudes da maternidade. Por isso Freud afirma (*Ibid.*, p.132) que o nascimento de um filho pode remeter uma mulher a sua identificação pré-edipiana com a mãe, e comprometer o seu relacionamento com o marido. Ora, retomar a identificação pré-edipiana significa assumir o lugar do Outro onipotente que foi, para a menina, sua mãe. Na fase fálica, a brincadeira com a boneca foi uma estratégia de revolta contra a passividade, e o exercício dessa atividade desmedida – sobre a qual a castração ainda não colocou a sua barra – pode se fazer sentir novamente, no momento em que a mulher se vir efetivamente diante de um bebê. De fato, Freud identifica a maternidade como a maior expressão da atividade feminina: “(...) é inadequado fazer o comportamento masculino coincidir com a atividade e o feminino, com passividade. Uma mãe é ativa para com seu filho, em todos os sentidos.” (*Ibid.*, p.116). Um bebê é desejado em virtude da falta que é engendrada pelo complexo de castração. Quando o filho preenche para sua mãe o furo deixado pelo falo faltante, ocorre algo da ordem de uma suspensão da castração, o que foi caracterizado por Freud como uma relação plenamente satisfatória. Para a criança, trata-se de uma satisfação mortífera, contra a qual ela terá de se posicionar para advir enquanto sujeito, revoltando-se, ela também, contra a passividade.

A caracterização da maternidade como expressão da *feminilidade normal* demonstra que o bebê é o objeto feminino por excelência, de modo que é pela via da maternidade – e não da relação com o homem, que devemos discutir a objetividade da mulher. Freud coloca em evidência a dissimetria que existe entre os sexos quando observa que o homem toma por objeto a mulher, enquanto ela toma por objeto o filho. Essa constatação já aparece nos *Três Ensaios*, onde lemos que a supervalorização objetual, tão característica da sexualidade

masculina, não se verifica na sexualidade feminina, exceto por relação ao bebê: “Nos casos típicos, falta à mulher uma ‘supervalorização sexual’ do homem, mas esta quase nunca se mostra ausente com respeito ao filho que ela dá à luz” (FREUD, 2006 [1905a], p.143) No *Mal-estar*, ao discorrer sobre os motivos que levaram a espécie humana a se organizar em núcleos familiares, Freud novamente destaca essa dissimetria, afirmando que o interesse do homem, na pré-história simiesca, era o de manter junto de si a fêmea – seu objeto sexual – enquanto o interesse da mulher era o de se manter ao lado do macho mais forte, que estivesse em posição de garantir a integridade de seus filhos. É bem sabido também que Freud não vislumbra a possibilidade de estabilidade no matrimônio até que a mulher tenha conseguido assumir uma postura maternal em relação ao marido. Ele conclui que o homem almeja o amor de uma mulher, tal como aquele que um dia obteve de sua própria mãe, mas apenas seu filho receberá aquilo que reivindica: “(...) com quanta frequência sucede que apenas o filho obtém aquilo a que o homem aspirava! Tem-se a impressão de que o amor do homem e o amor da mulher psicologicamente sofrem de uma diferença de fase.” (FREUD, 2006 [1932], p.133)

Em nosso percurso pela obra de Freud discernimos três posições distintas que podem ser ocupadas por uma mulher, o que atesta a complexidade da sexualidade feminina. A dificuldade parece repousar sobre as oscilações que se verificam, ao longo da vida do sujeito, entre masculinidade e feminilidade, entre atividade e passividade, entre o amor pré-edipiano pela mãe e o amor edipiano pelo pai. Quanto aos possíveis efeitos de uma análise, Freud acredita que o impasse da *Penisneid* representa um limite intransponível para a sua técnica, na medida em que o analista não consegue fazer com que uma mulher abandone sua ambição de possuir o falo, e tampouco com que se livre das graves irrupções depressivas que ela experimenta por fracassar em realizar essa ambição. (2006 [1938a], p.169) Nessa perspectiva, a escolha objetal narcísica, a histeria e a maternidade se confirmam como as três possíveis estratégias de resposta a uma *Penisneid* que, no entanto, permanece irremediável.

O rigor teórico e a utilidade clínica das elaborações freudianas sobre a feminilidade são incontestáveis e devem ser enfatizados. No entanto, o fato de que Freud tenha admitido – na já tão citada carta à Marie Bonaparte – o seu embaraço diante do desejo feminino, indica que suas contribuições não exaurem a questão. A sexualidade da mulher adulta aparece em *Análise Leiga* como um *continente negro* da psicanálise, e na conferência sobre a *Feminilidade* Freud sugere que consultem os poetas aqueles que quiserem obter respostas sobre a natureza feminina. Algumas décadas serão necessárias até que Lacan possa oferecer novos elementos que permitirão avançar nessa compreensão.

Capítulo IV: A Mulher na Cultura

3.1. O mito de *Totem e Tabu*

O princípio e o fim não são assuntos abordáveis pela ciência, e talvez por isso Freud tenha recorrido ao mito para tentar explicar a origem da cultura. *Totem e Tabu* é o resultado de seus esforços no sentido de compreender a pré-história da civilização e determinar o ato que teria conduzido os homens a passar do estado de natureza ao estado social, que constitui a condição humana propriamente dita. A narrativa freudiana se baseou em vasta bibliografia antropológica a respeito de povos primitivos, mas também em elementos recolhidos nas análises – sobretudo de homens obsessivos –, que permitiram identificar alguns elementos estruturantes do psiquismo. Epistemologicamente, Freud justifica sua metodologia afirmando que o desenvolvimento psicosexual da criança reproduz as fases de desenvolvimento que foram atravessadas pela espécie. Os povos primitivos da América, da África e da Oceania estariam, portanto, em um estágio de desenvolvimento anterior ao dos povos civilizados europeus, da mesma maneira que o neurótico ficou fixado em uma etapa de sua sexualidade infantil. Nessa perspectiva, o mito de *Totem e Tabu* demonstraria uma homologia – e não uma simples analogia – entre o neurótico e o primitivo.

Depois de comparar diversas tribos, Freud isolou duas características que se mostraram onipresentes na ordenação social dos povos que ele estudou. A primeira é a organização dos clãs em torno de um totem, que consiste quase sempre em um animal considerado pelos membros do clã como um ancestral. O totem é adorado e temido. Ele protege seus descendentes e engendra práticas de exogamia: o membro do clã não pode manter um relacionamento sexual com outro membro do mesmo clã. Além disso, o animal totêmico não deve ser morto ou tocado, atos que, se praticados, condenam o conjunto do grupo a alguma tragédia inespecífica. A única exceção a esta última regra é um ritual festivo, realizado periodicamente, no qual, por ocasião de um banquete, todos os descendentes estão autorizados a compartilhar a carne de seu totem.

O tabu, por sua vez, é o tabu do incesto. Freud percebe que, em todas as sociedades, mesmo as mais primitivas, o homem se submete à interdição dos atos sexuais com sua mãe e com suas irmãs. Várias práticas de evitação são instituídas de modo a impedir que essa lei seja transgredida, o que leva à criação de tabus secundários. O resultado é o estabelecimento de um intrincado sistema de regras sociais, que torna a sexualidade dos povos primitivos, ao contrário do que se poderia supor, muito mais restritiva do que a sexualidade dos povos

civilizados europeus do início do século XX. A transgressão de um tabu faz com que o transgressor se torne, ele próprio, tabu, e nesse caso todos os membros do clã devem se engajar em cerimônias expiatórias com o intuito de afastar do grupo o mau-agouro. Nessa altura, a análise dos neuróticos já havia convencido Freud quanto à universalidade do complexo de Édipo. Ele termina por concluir que o enorme esforço empenhado pelos primitivos para garantir o respeito ao interdito do incesto só pode ser indicativo de um igualmente intenso desejo de desrespeitá-lo. Articulando as evidências do tabu com as características do totemismo, Freud constrói uma narrativa sobre a pré-história da civilização, que explica tanto a organização social dos povos primitivos quanto a ambivalência psíquica dos homens obsessivos.

Segundo sua hipótese, no passado pré-civilizado, a espécie se organizava em hordas nas quais o macho mais forte fazia com que sua vontade prevalecesse por meio da força, oprimindo todos os demais. Esse macho, a quem Freud se refere como o *pai da horda primitiva*, mantinha acesso exclusivo a todas as fêmeas e bania seus filhotes assim que eles alcançavam a maturidade sexual, com o intuito de evitar a concorrência. O pai era livre, independente, dotado de uma vontade arbitrária e irrestrita. Amava apenas a si mesmo. Dominava seu objeto sexual por meio da força bruta, e perseguia todos os seus filhos, sem distinção. Os filhos, por sua vez, nutriam pelo pai sentimentos ambivalentes: temor e admiração.

A história da civilização se inicia no momento em que os filhos, individualmente mais fracos, descobrem que juntos são mais fortes do que o pai. Almejando aceder às mulheres, eles se organizam, matam o pai da horda e comem a sua carne, na esperança de conseguir, com esse ato de canibalismo, assimilar uma parte da potência paterna. Mas nenhum dos filhos era tão forte quanto o pai, a ponto de poder substituí-lo, sobrepondo-se aos irmãos e dominando as mulheres de maneira exclusiva. Além disso, após a satisfação das inclinações agressivas, o ódio pelo pai se desvanece, e os componentes afetivos dessa relação se tornam prevalentes. A consequência é o surgimento de um poderoso sentimento de culpa, que faz com que os irmãos abdicuem dos frutos do parricídio.

O totemismo seria então uma expressão da tentativa dos filhos de se reconciliar com o pai morto. Antes do parricídio, ele era odiado e temido, depois, tornou-se digno de amor e de veneração. O culto ao animal totêmico se completa no estabelecimento da exogamia, pela qual os filhos renunciam, em conjunto, às mulheres do pai, fazendo delas tabu. O banquete totêmico, por sua vez, é criado com o objetivo de reeditar o ato do parricídio, única

circunstância em que o clã se autoriza a consumir a carne do pai, o que só pode ser realizado por toda a comunidade em conjunto. Nesse sentido, Freud sustenta que o pai da horda primitiva, ao ser assassinado, funda a civilização, na medida em que institui uma organização social entre os filhos, fazendo valer a sua lei: o interdito do incesto. A atitude ambivalente por relação ao pai engendra a culpabilidade, que permite a emergência da cultura.

Na análise do menino obsessivo, Freud encontrou a mesma estrutura do mito, que se repete a cada vez: um filho que admira a força do pai, ao mesmo tempo em que o vê como rival na disputa pela atenção da mãe. Diante da ameaça de castração, o menino renuncia ao objeto edipiano, e se identifica com o pai da esperança de assimilar a sua potência fálica, tal como os primitivos pretenderam com a refeição totêmica. O Supereu será então erigido, como herdeiro dos primeiros investimentos objetais que foram abandonados, mas essa instância psíquica se tornará também representante da autoridade paterna, garantindo, doravante, a eficácia da interdição. O declínio do complexo de Édipo permite ao menino assumir o seu lugar na civilização – a comunidade dos irmãos castrados, que se submeteram à lei do pai. Seu objeto edipiano permanecerá ativo no inconsciente, orientando o deslocamento da libido pela cadeia de representações, mas o Supereu exercerá de modo constante a função de censor, “como uma guarnição numa cidade conquistada”, para utilizar os termos de Freud. (2006 [1930], p.127) A censura superegógica não distingue o ato da intenção, na medida em que o Supereu tem pleno conhecimento dos desejos inconscientes. Nesse sentido, a ambivalência do menino em relação a seu pai equivale a um parricídio inconsciente, e engendra o mesmo sentimento de culpa que os primitivos experimentaram quando tomaram parte no parricídio. No princípio, diz Freud, foi remorso. Mas o conflito entre as inclinações amorosas e destrutivas perpetuam a culpabilidade obsessiva:

Depois que o ódio foi satisfeito pelo ato de agressão, o amor veio para o primeiro plano, no remorso dos filhos pelo ato. Criou o superego pela identificação com o pai; deu a esse agente o poder paterno, como uma punição pelo ato de agressão que havia cometido contra aquele, e criou as restrições destinadas a impedir uma repetição do ato. E, visto que a inclinação à agressividade contra o pai se repetiu nas gerações seguintes, o sentimento de culpa também persistiu, cada vez mais fortalecido por cada parcela de agressividade que era reprimida e transferida para o superego. (...) Matar o próprio pai ou abster-se de matá-lo não é, realmente, a coisa decisiva. Em ambos os casos, todos estão fadados a sentir culpa, porque o sentimento de culpa é expressão tanto do conflito devido à ambivalência, tanto da eterna luta entre Eros e o instinto de destruição ou morte. (*Ibid.*, p.135)

A versão final do dualismo pulsional na obra freudiana opõe Eros, conservador da vida, que se empenha em unir os elementos da substância viva em unidades cada vez maiores, e a pulsão de morte, que busca reduzir a tensão interna provocada pelos estímulos, tendo

como objetivo último o retorno ao inanimado. Por definição, a pulsão é uma energia livre que pressiona no sentido da descarga, mas Eros promove a ligação pulsional, transformando a energia psíquica em libido por meio da sua vinculação à cadeia de representações. O trecho citado acima coloca em evidência que a ambivalência em relação ao pai é expressão da oposição entre Eros e pulsão de morte. O advento do sujeito – o que equivale a dizer, o advento da cultura – passa pela contenção dos impulsos destrutivos e pela renúncia ao objeto que permitiria à pulsão alcançar o seu objetivo, que é a descarga das excitações. Nessa perspectiva, compreendemos o mito de *Totem e Tabu* e sua releitura individual, no enredo do complexo de Édipo, como metáforas da operação que engendra a civilização. A cultura se funda pelo triunfo de Eros – representado no mito como triunfo do amor pelo pai e submissão a sua lei – mas a pulsão de morte continua realizando o seu trabalho silencioso.

O Supereu se torna então um instrumento do qual a civilização se serve para garantir a sua própria manutenção. Ele não se limita a fiscalizar a obediência ao interdito do incesto, mas também, e principalmente, incumbe-se da função de desviar do mundo os componentes pulsionais destrutivos, voltando-os contra o próprio Eu. Já discutimos, no segundo capítulo deste trabalho, o caráter cruel e inexorável do Supereu. Ele é tributário da des fusão pulsional, ocasionada pela dessexualização que está em jogo na identificação. O sadismo superegótico dá vazão à agressividade do sujeito, em sua versão introjetada – resultando no permanente sentimento de culpa que o Eu experimenta por estar sempre aquém de seu Ideal paterno – e permite que o laço entre os irmãos na cultura se construa predominantemente a partir das moções libidinais. “Visto que a civilização obedece a um impulso erótico interno que leva os seres humanos a se unirem num grupo estreitamente ligado, ela só pode alcançar seu objetivo através de um crescente fortalecimento do sentimento de culpa.” (*Ibid.*)

Em *Psicologia das Massas*, Freud demonstra precisamente que o grupo social se mantém unido a partir de laços libidinais, e se nutre das pulsões que são inibidas em sua finalidade. A renúncia pulsional, ou seja, a renúncia à satisfação, coloca a energia psíquica à disposição da civilização, para promover o laço entre os homens e possibilitar as realizações culturais. Nesse texto, Freud responde aos críticos da psicanálise, que questionam a ampliação do conceito de libido para dar conta dos mais variados tipos de relação de objeto, o que culminaria, segundo eles, em um ‘pansexualismo’. Ele argumenta que a libido psicanalítica corresponde à função de Eros na filosofia de Platão. Eros é a força que promove a união de tudo o que se une no mundo. De fato, é pela inibição do objetivo pulsional mais imediato – a descarga – que o homem se torna civilizado, consentindo em obter uma pequena parcela de

satisfação por meio da atividade sexual propriamente dita, para investir a maior parte de sua libido em prol do desenvolvimento da cultura. As restrições que a civilização impõe à sexualidade revelam o caráter econômico que está em jogo na distribuição da libido.

Libido é expressão extraída da teoria das emoções. Damos esse nome à energia, considerada como uma magnitude quantitativa (embora na realidade não seja presentemente mensurável), daqueles instintos que têm a ver com tudo o que pode ser abrangido sob a palavra 'amor'. O núcleo do que queremos significar por amor consiste naturalmente (e é isso que comumente é chamado de amor e que os poetas cantam) no amor sexual, com a união sexual como objetivo. Mas não isolamos disso – que, em qualquer caso, tem sua parte no nome 'amor' –, por um lado, o amor próprio, e, por outro, o amor pelos pais e pelos filhos, a amizade e o amor pela humanidade em geral, bem como a devoção a objetos concretos e a ideias abstratas. (FREUD, 2006 [1921], p.101)

3.2. A mulher no mito

Em toda a narrativa de *Totem e Tabu*, chama a atenção o fato de que Freud não concede nenhum espaço para a mulher enquanto sujeito. Na horda primitiva, as fêmeas eram objeto tomado à força segundo a vontade arbitrária do pai, e no momento seguinte, a civilização se constitui a partir da disputa, por parte dos homens, pela posse das mulheres, sem que se coloque a questão relativa ao desejo feminino. Alguns anos mais tarde, porém, no artigo *O Tabu da Virgindade*, Freud retomará sua análise do totemismo para acrescentar um elemento que diz respeito justamente ao desejo da mulher. Citamos no último capítulo que o homem primitivo teme o defloramento de sua futura esposa, e prefere que ele seja realizado por um sacerdote em situação cerimonial anterior ao casamento. Freud se pergunta o motivo pelo qual a virgindade se tornou um tabu para esses povos, levando em conta que os tabus são instituídos sempre com o intuito de proteger alguém de algum perigo. Nesse caso, ele acredita que os homens primitivos temem o sangramento da primeira relação sexual porque o sangue remete à menstruação, que também é para eles um tabu. Entre esses povos, a primeira menstruação de uma moça é compreendida como signo do ato sexual entre ela e o ancestral totêmico, o que transforma a própria mulher em tabu, já que ela se torna propriedade desse ancestral. Sendo assim, todo homem, para dispor de uma mulher, precisa efetivamente roubá-la do pai, que mesmo morto mantém seu acesso irrestrito a todas as fêmeas. O jovem noivo deve então se proteger contra a fúria paterna, designando um sacerdote para deflorar a mulher que pretende tomar para si. Por outro lado – e é aqui que encontramos uma indicação a respeito do desejo feminino – Freud pontua também que o homem deve se proteger contra a ira de sua noiva, que será hostil ao homem com quem mantiver sua primeira relação sexual. A

mulher se revela então desejanse de ocupar o lugar de objeto do pai, dirigindo sua agressividade contra o homem que se propuser a retirá-la dessa condição.

Se o advento do sujeito e da cultura tem como condição o triunfo do amor pelo pai, poderíamos dizer que a mulher já está habilitada a assumir o seu lugar na civilização. Mas não é tão simples. As mulheres não tomaram parte no parricídio, e por isso não compartilham o remorso experimentado pelos irmãos que dele participaram. Em outros termos, não cometeram o pecado original que permitiria erigir e alimentar o Supereu. Quando discutimos o enredo do romance edipiano feminino, vimos que o movimento da menina em direção ao pai é algo da ordem de uma escolha. Enquanto o menino renuncia à mãe e se identifica com o pai sob o jugo da ameaça de castração, a menina parece se endereçar a ele pela força de sua própria decisão. No livro *Freud e a Mulher*, Assoun sustenta que a menina se esforça para ser reconhecida pelo pai – ou seja, ser reconhecida como sujeito – mas que o seu voto é condicional, de modo que ela se vê em posição de negociar os termos de sua adesão à lei:

É isso que nos parece atestado pelas modalidades da culpa na mulher e pelo serviço que ela espera do pai, como vimos, ao mesmo tempo “vital” – posto que ela aposta aí o acesso a seu desejo pelo seu reconhecimento na ordem do desejo – e “condicional”, posto que esse pai, ela só pode amá-lo legitimada por sua própria escolha. (ASSOUN, 2003, p.35)¹³

Freud dirá então que o complexo de Édipo da menina é uma posição de repouso, que ele declina lentamente e de maneira incompleta, causando um prejuízo na constituição do Supereu da mulher. De fato, falta à menina o componente agressivo que baliza a relação do menino com o pai, tendo em vista que a sua agressividade se fixou maciçamente no objeto pré-edipiano por ocasião de seu abandono. As consequências que Freud extrai dessa conjuntura são talvez as mais polêmicas de suas asserções relativas à feminilidade. Ele conclui que a debilidade do Supereu feminino tem um efeito direto no caráter da mulher, comprometendo seu julgamento ético e seu senso de justiça, que se tornam facilmente influenciáveis pelas inclinações afetivas. Lemos em Freud:

Não posso fugir à noção (embora hesite em lhe dar expressão) de que, para as mulheres, o nível daquilo que é eticamente normal, é diferente do que ele é nos homens. Seu superego nunca é tão inexorável, tão impessoal, tão independente de suas origens emocionais como exigimos que o seja nos homens. Os traços de caráter que críticos de todas as épocas erigiram contra as mulheres – que demonstram menor senso de justiça que os homens, que estão menos aptas a submeter-se às

¹³ No original: C'est ce qui nous paraît attesté par les modalités de la culpabilité chez la femme et par le "service" qu'elle attend du père, comme on l'a vu, à la fois "vital" – puis qu'elle y joue l'accès à son désir par sa reconnaissance dans l'ordre du désir – et "conditionnel", puisque ce père, elle ne peut l'aimer que *légitimé* par son choix à elle"

grandes exigências da vida, que são mais amiúde influenciadas em seus julgamentos por sentimentos de afeição ou hostilidade – todos eles seriam amplamente explicados pela modificação na formação de seu superego que acima inferimos. (FREUD, 2006 [1925b], p.286)

Ao mesmo tempo em que Freud sublinha a fragilidade do Superego feminino, ele atribui à mulher uma inclinação marcadamente masoquista. No artigo sobre *O Problema Econômico do Masoquismo*, encontramos uma distinção entre o sadismo superegótico, responsável por um sentimento de culpa consciente e ruidoso, e o masoquismo moral, que produz um sentimento de culpa inconsciente. O primeiro caso, mais típico do homem obsessivo, resulta da desfunção pulsional, de modo que o Eu é atacado por tendências destrutivas que escapam à erotização pela libido. Como consequência, o obsessivo torna-se excessivamente escrupuloso e inibido, mas sua supermoralidade não lhe traz nenhum benefício, tendo em vista que a contenção da agressividade que é dirigida a seus irmãos na comunidade leva ao incremento da agressividade superegótica que é dirigida ao próprio Eu, o que produz uma miséria subjetiva permanente. No masoquismo moral, por sua vez, as tendências destrutivas que não foram deslocadas para o mundo externo ficam associadas à libido, e se voltam contra o Eu dando origem a fantasias erotizadas de punição pelo agente paterno. Essa erotização da moralidade torna a própria moral sem efeito, já que o masoquista fica inclinado a cometer atos “pecaminosos” com o intuito de se tornar posteriormente objeto de castigo. Freud exemplifica esse fenômeno citando os tipos caracterológicos da literatura russa, que praticam crimes para depois se dedicar às práticas expiatórias, mas sua descrição do masoquismo moral nos remete também às fantasias femininas de espancamento pelo pai que são por ele descritas em *Bate-se em uma Criança*. A propósito da inclinação feminina para o masoquismo, ele afirma:

A supressão da agressividade das mulheres, que lhes é instituída constitucionalmente e lhes é imposta socialmente, favorece o desenvolvimento de poderosos impulsos masoquistas que conseguem, conforme sabemos, ligar eroticamente as tendências destrutivas que foram desviadas para dentro. Assim, o masoquismo, como dizem as pessoas, é verdadeiramente feminino. (FREUD, 2006 [1932], p.116-7)

A adesão condicional ao pai e a constituição de um Superego mais frágil colocam a mulher em uma posição diferenciada na civilização. No texto sobre o *Mal-Estar*, Freud discute os interesses que levaram os homens a consentir com a renúncia pulsional exigida pela cultura, e conclui que as necessidades materiais decorrentes das urgências da vida não são suficientes para explicar essa submissão. Não há dúvidas, ele afirma, que a associação dos

homens para o trabalho em comum permitiu-lhes obter controle sobre a natureza através do desenvolvimento da técnica, tornando a vida mais segura e criando poderosos mecanismos de proteção contra o sofrimento. Mas essa motivação prática, que Freud personifica na imagem da deusa grega Ananke – deusa da necessidade e da inevitabilidade – soma-se a outra motivação, representada por Eros. Dissemos no capítulo anterior que a família, unidade mais elementar de organização social, surgiu do desejo masculino de manter ao seu lado a mulher e do desejo feminino de garantir a proteção do filho. Disso se conclui que a mulher tem participação no advento da civilização, mas sua contribuição é tributária de uma faceta muito específica da feminilidade: aquela que diz respeito à maternidade que, como vimos, é uma das formas de expressão do complexo de masculinidade da menina.

A vida comunitária dos seres humanos teve, portanto, um fundamento duplo: a compulsão para o trabalho, criada pela necessidade externa, e o poder do amor, que fez o homem relutar em privar-se de seu objeto sexual – a mulher – e a mulher, em privar-se daquela parte de si própria que dela fora separada – seu filho. Eros e Ananke [Amor e Necessidade] se tornaram os pais também da civilização humana. (FREUD, 2006 [1930], p.106)

Ocorre que, num segundo momento, a civilização se opõe à família. Eros almeja reunir os homens em grupos cada vez maiores, a cultura reivindica para suas atividades um investimento libidinal crescente, e a família passa a oferecer resistência às demandas da vida social, na medida em que não quer ceder os seus indivíduos. Trata-se de um conflito econômico. Cada sujeito dispõe de uma quantidade limitada de libido, de modo que a energia psíquica empregada no trabalho deixa de ser investida no relacionamento com os outros membros de sua família. E é nesse ponto que Freud identifica uma ruptura entre a mulher e a civilização. Ele caracteriza a mulher como representante dos interesses sexuais da humanidade – o que, em sua argumentação, equivale aos interesses da família – e reconhece nela uma opositora aos interesses da cultura, que pretende promover ao máximo a inibição da pulsão sexual e a união dos homens em torno do trabalho comum. O desejo materno de manter perto de si o filho é, evidentemente, um dos elementos que contribui para a hostilidade feminina contra a vida social, mas Freud acrescenta também que a mulher se ressentida por perder uma parcela relevante do investimento masculino, o que remete ao seu tipo narcísico de escolha objetual, que lhe permite encontrar satisfação no fato de ocupar o lugar de objeto do desejo do homem. Nessa perspectiva, concluímos que tanto a maternidade, quanto a faceta narcísica da feminilidade colocam a mulher em uma posição antagônica por relação à cultura.

As mulheres logo se opõem à civilização e demonstram sua influência retardante e coibidora – as mesmas mulheres que, de início, estabeleceram os fundamentos da civilização pelas reivindicações de seu amor. As mulheres representam o interesse da família e da vida sexual. (...) Já que o homem não dispõe de quantidades ilimitadas de energia psíquica, tem de realizar suas tarefas efetuando uma distribuição conveniente de sua libido. Aquilo que emprega para finalidades culturais, em grande parte o extrai das mulheres e da vida sexual. Sua constante associação com outros homens e a dependência de seus relacionamentos com eles o alienam inclusive de seus deveres de marido e de pai. Dessa maneira, a mulher se descobre relegada a segundo plano pelas exigências da civilização e adota uma atitude hostil para com ela. (*Ibid.*, p.109)

A hostilidade da mulher contra a civilização é recíproca. Para a manutenção dos vínculos libidinais entre os irmãos na comunidade, é necessário restringir ao máximo a satisfação, tendo em vista que a descarga pulsional tem como consequência imediata a redução do investimento. Por esse motivo, a mulher, na condição de objeto sexual, não é bem-vinda nos grupos sociais. Em *Psicologia das Massas*, Freud pontua que o amor pela mulher – e, podemos acrescentar, a disputa pelas mulheres – pode levar à desintegração das formações grupais, fazendo com que o homem rompa o vínculo com os seus pares. Divisões nacionais, étnicas e de classe são facilmente subvertidas pelo amor, o que leva as instituições tradicionais, tais como a Igreja e o exército, a resistirem contra a presença feminina. Isso não significa, entretanto, que uma mulher esteja impedida de participar das instituições ou de assumir uma posição de relevância na cultura. Mas quando isso ocorre, é por meio de um apagamento da diferença sexual, na medida em que a mulher se apresenta como igual no seio da comunidade masculina. “As relações amorosas entre homens e mulheres permanecem fora dessas organizações. Mesmo onde se formam grupos compostos tanto de homens como de mulheres, a distinção entre os sexos não desempenha nenhum papel” (FREUD, 2006 [1921], p.152). Percebe-se, portanto, que existe uma faceta da sexualidade feminina que é compatível com a civilização. Ela nos remete à identificação com o pai, pela qual a histérica recusa a posição de objeto do desejo do homem, para sustentar uma postura masculina no mundo.

Por outro lado, não nos passou despercebido que, diferentemente do obsessivo, a histérica tem notícias da castração paterna, e não perde a oportunidade de denunciá-la. Ao mesmo tempo em que se dedica à exaltação de seu amor pelo pai, a histérica o destitui, colocando em evidência a sua impotência, como o caso Dora tão bem exemplifica. A própria origem da psicanálise se deveu ao ruído introduzido pela histeria na cultura, na medida em que Freud se debruçou sobre os sintomas histéricos que desafiavam o saber médico instituído. Nessa perspectiva, entendemos que a feminilidade, em todas as suas manifestações, preserva

um potencial de questionamento e de resistência aos fundamentos da civilização, que permanece essencialmente masculina.

Por fim, concluímos este percurso por Freud retornando ao seu ponto de partida, que foi a hipótese freudiana quanto à bissexualidade originária de todos os seres humanos. Aos discutir a masculinidade e a feminilidade, Freud não pretende em nenhum momento que essas categorias sejam compreendidas como atributos exclusivos, respectivamente, dos homens e das mulheres. Inversamente, ele sustenta ao longo de toda a sua obra que masculino e feminino se combinam em proporções variadas em cada indivíduo, e isso deveria ser suficiente para demonstrar sua descrença no valor determinante da anatomia. Não é à toa que seu artigo intitulado *Algumas Consequências Psíquicas da Distinção Anatômica entre os Sexos* – título que parecia anunciar o contrário – termina precisamente com esta constatação:

(...) todos os indivíduos humanos, em resultado de sua disposição bissexual e da herança cruzada, combinam em si características tanto masculinas quanto femininas, de maneira que a masculinidade e a feminilidade puras permanecem sendo construções teóricas de conteúdo incerto. (FREUD, 2006 [1925b], p.286)

Capítulo V: Da Estrutura à Não-Relação

5.1. A Introdução do Significante

O retorno à Freud empreendido por Lacan nos primeiros anos de seu ensino sofisticou o discurso da psicanálise, na medida em que trouxe para o primeiro plano a lógica que subjaz às elaborações freudianas, para além das construções imaginarizadas. Nesse retorno, foram fundamentais as contribuições da linguística estrutural, que permitiram à Lacan isolar o conceito de significante, central em seu ensino, embora devamos desde já sublinhar que a psicanálise lacaniana não se insere no campo do estruturalismo, o que se tornará cada vez mais explícito. Será interessante, de todo modo, recuperar alguns princípios da linguística estrutural, com o intuito de compreender a concepção do registro simbólico em Lacan.

O *Curso de Linguística Geral*, publicado por Ferdinand de Saussure em 1916, inaugura a perspectiva sincrônica do estudo da língua, que leva em conta o sistema de regras pelas quais seus elementos estão interligados, enquanto a perspectiva diacrônica até então se ocupava da análise da evolução histórica dos idiomas. Como objeto privilegiado de estudo da linguística, a língua se distingue da linguagem – conjunto heterogêneo de fenômenos que concernem às mais variadas ciências do homem – e também se distingue da fala, que é a sua apropriação individual. Saussure define a língua como um todo e como um fato social. Segundo ele, trata-se de uma convenção que se estabelece e se cristaliza na massa, a partir das práticas de fala de todos os membros de uma mesma comunidade linguística, ressaltando-se, porém, que a língua, enquanto estrutura, antecede ao falante tomado individualmente. Cada membro da comunidade precisa assimilar sua língua por um processo de aprendizagem, e permanece incapaz de introduzir nela a mínima modificação voluntária. Isso não impede que a língua se transforme ao longo do tempo, em função das práticas de fala que vão se consolidando na massa.

Ela [a língua] é um objeto bem definido no conjunto heteróclito dos fatos da linguagem. Pode-se localizá-la na porção determinada do circuito em que uma imagem auditiva vem associar-se a um conceito. Ela é a parte social da linguagem, exterior ao indivíduo, que, por si só, não pode nem criá-la nem modificá-la; ela não existe senão em virtude de uma espécie de contrato estabelecido entre os membros da comunidade. Por outro lado, o indivíduo tem necessidade de uma aprendizagem para conhecer-lhe o funcionamento, somente pouco a pouco a criança a assimila. (SAUSSURE, 2006, p.21)

A unidade linguística elementar sobre a qual Saussure se debruça é o signo, que ele entende como uma entidade concreta, e que se constitui a partir da associação entre uma

imagem acústica e um conceito. Saussure coloca em evidência que as duas faces do signo são psíquicas, tendo em vista que a primeira diz respeito à apreensão sensorial de uma sequência de sons, enquanto a segunda consiste em uma abstração. Para evitar mal-entendidos quanto à nomenclatura, ele propõe o termo *significante* para designar a imagem acústica e o termo *significado* em substituição ao conceito, de modo que o termo *signo* possa ser utilizado apenas para se referir à articulação entre os dois. Ao afirmar que o signo linguístico é arbitrário, Saussure pretende demonstrar que não há nenhuma relação necessária ou natural entre o significante e o significado. Qualquer sequência sonora poderia ter sido associada, em uma língua, a um determinado conceito, o que fica atestado pela simples existência de línguas diferentes. No entanto, ao mesmo tempo em que é arbitrário, o signo também se caracteriza pela imutabilidade, na medida em que a comunidade linguística não pode exercer sobre ele nenhuma soberania. Uma vez estabelecido, o significante não pode ser substituído por outro. Saussure compreende de imediato que o caráter arbitrário, imotivado e imutável do signo linguístico lança luz sobre o real valor do conceito de contrato social, frequentemente invocado no estudo das leis e das instituições. A comunidade nunca é consultada a respeito da escolha de um significante. A língua é sempre admitida como herança das gerações anteriores, sem que se possa discernir o momento histórico no qual o contrato foi firmado, ou seja, no qual os significantes foram distribuídos pelos significados. A única lei que rege o signo linguístico é a tradição.

Um indivíduo não somente seria incapaz, se quisesse, de modificar em qualquer ponto a escolha feita, como também a própria massa não pode exercer sua soberania sobre uma única palavra: está atada à língua tal qual é. A língua não pode, pois, equiparar-se a um contrato puro e simples, e é justamente por esse lado que o estudo do signo linguístico se faz interessante; pois, se se quiser demonstrar que a lei admitida numa coletividade é algo que se suporta e não uma regra livremente consentida, a língua é a que oferece a prova mais concludente disso. (*Ibid.*, p.85)

Para ganhar existência como entidade concreta, o signo deve ser delimitado, e isso só é possível por meio da significação. A sequência de fonemas é linear e amorfa, até que seja escandida pelos conceitos que estão associados a cada significante. Nessa perspectiva, Saussure define a unidade linguística como uma porção de sonoridade que se distingue daquilo que a precede e daquilo que a sucede na cadeia da fala apenas na medida em que é significante de um conceito, ao mesmo tempo em que não se pode supor que o conceito seja pré-existente à palavra. De fato, sem a delimitação por meio de palavras, o pensamento também é uma massa amorfa e indistinta. A língua imprime então suas subdivisões contíguas na cadeia indeterminada de sons e na cadeia indeterminada de ideias, promovendo a

delimitação de ambas. “Não há, pois, nem materialização de pensamento, nem espiritualização de sons; trata-se, antes, do fato, de certo modo misterioso, de o ‘pensamento-som’ implicar divisões, e de a língua elaborar suas unidades constituindo-se entre duas massas amorfas.” (*Ibid.*, p.131) A imagem proposta por Saussure para ilustrar a relação entre significante e significado no signo é a de uma folha de papel. Um lado corresponde ao som e o outro corresponde ao conceito, de modo que não se pode cortar uma face sem que a outra seja também eliminada.

Mas o signo não possui valor algum quando é isolado do sistema da língua a que pertence, tendo em vista que a língua não se constitui pela simples aglutinação de seus elementos. É preciso partir da totalidade do sistema para então isolar as unidades linguísticas. Levando em conta que nem significante nem significado pré-existem ao sistema da língua, cada signo só pode adquirir seu valor por oposição aos demais, em função daquilo que ele porta de diferença em relação a todos os outros termos do sistema, e não pela positividade de seu conteúdo. Isso vale tanto para a distinção fônica, quanto para a distinção conceitual, e é essa característica que confere à língua sua natureza estrutural.

A prática do discurso implica a realização de duas operações distintas: selecionar termos do léxico e combiná-los em uma sequência significativa. A primeira dessas operações supõe que os signos estejam associados na memória segundo os mais variados critérios de similitude, que podem ser semânticos ou formais. O falante escolhe um termo dentre todos aqueles que compõem o tesouro da língua, mas pode substituí-lo por outro, que mantenha com o primeiro alguma relação associativa. A segunda operação decorre do caráter linear do significante, que se desenvolve no tempo. O ato da fala consiste na concatenação temporal de uma sequência de significantes, que dá origem a uma cadeia, na qual os significantes se associam por contiguidade. Roman Jakobson, nos seus *Ensaio de Linguística Geral*, chamará de *eixo paradigmático* o plano em que a seleção dos termos obedece aos critérios de similitude, e de *eixo sintagmático* o plano em que os termos se associam por contiguidade. No primeiro eixo, reunirá as operações metafóricas de substituição, e no segundo, as operações metonímicas:

O desenvolvimento de um discurso pode se dar ao longo de duas linhas semânticas diferentes: um tema leva a outro, quer por similaridade, quer por contiguidade. Sem dúvida, seria melhor falar em processo metafórico no primeiro caso, e de processo metonímico no segundo caso, já que encontram sua expressão mais condensada, um na metáfora, outro na metonímia. (JAKOBSON, 1963, p. 61)

O interesse de Lacan pela linguística parte de sua constatação quanto ao fato de que a experiência analítica é uma prática de linguagem, na medida em que o inconsciente se articula através da palavra. Na *Interpretação dos Sonhos*, obra tida como marco de fundação do discurso da psicanálise, Freud demonstrou precisamente que o conteúdo manifesto do sonho enseja um sem número de associações, por meio das quais seu conteúdo latente se desvela, revelando um outro sentido. A transformação do conteúdo latente em conteúdo manifesto na construção do sonho se dá pelas operações de condensação e deslocamento. Servindo-se das elaborações de Jakobson, Lacan avançará que a condensação consiste em um processo metafórico, enquanto o deslocamento consiste em um processo metonímico:

De uma forma geral, o que Freud chama a condensação, é o que se chama em retórica a metáfora, e o que ele chama o deslocamento é a metonímia. A estruturação, a existência lexical do conjunto do aparelho significante, são determinantes para os fenômenos presentes na neurose, pois o significante é o instrumento com o qual se exprime o significado desaparecido. É por essa razão que de novo dirigindo a atenção para o significante, nada mais fazemos do que voltar ao ponto de partida da descoberta freudiana. (LACAN, 2008 [1955-56], p.258)

A abordagem de Freud da *Psicopatologia da Vida Cotidiana* e dos *Chistes* também colocou em evidência que o lapso, o ato falho e o dito espirituoso exprimem um sentido diferente daquele que se pretendia significar, de modo que a interpretação consistiria em um trabalho de decifração de um sentido que esteve até então dissimulado. No *Discurso de Roma*, ao tentar recuperar a essência da prática analítica, Lacan aposta na dimensão intersubjetiva da experiência, dando ao analista a função de sustentar um trabalho de perlaboação a ser realizado pelo analisante, no qual a tagarelice de sua fala vazia possa progressivamente se desbastar, dando lugar a uma fala plena, mais próxima da verdade do desejo do sujeito.

Da linguística estrutural, Lacan extrai as elaborações saussurianas sobre o valor do signo, que demonstram que o significante só produz os seus efeitos por estar conectado com o conjunto dos elementos da língua, e não por estar acoplado a um significado.

(...) O que define um elemento qualquer de uma língua como pertencente à língua é que ele se distingue como tal, para todos os usuários dessa língua, no suposto conjunto constituído pelos elementos homólogos. Decorre daí que os efeitos particulares desse elemento da linguagem estão ligados à existência desse conjunto, anteriormente a sua possível ligação com qualquer experiência particular do sujeito. (LACAN, 1998[1953], p.275-6)

Mas Lacan promoverá a subversão do signo linguístico de Saussure, colocando em evidência a autonomia do significante por relação ao significado. Não existe, pois, uma relação fixa entre as duas faces do signo, mas sempre uma relação fluida, prestes a se

desfazer, o que ocorre efetivamente na psicose. No lugar das delimitações que incidiriam simultaneamente sobre a massa amorfa de pensamentos e sobre a sequência amorfa de fonemas para recortar os signos enquanto unidades elementares da língua, Lacan introduz o conceito de ponto de basta, para designar o ponto em que o significante se associa ao significado, e “detém o deslizamento da significação, de outro modo indefinido”. (LACAN, 1998 [1960], p.820) O significado desliza sob a cadeia de significantes. Ele só se amarra ao significante retroativamente na dimensão diacrônica da fala, na medida em que a significação da mensagem emerge a partir do ponto final: “Desse ponto de basta, encontrem a função diacrônica na frase, na medida em que ela só fecha sua significação com seu último termo, sendo cada termo antecipado na construção dos outros e, inversamente, selando-lhes o sentido por seu efeito retroativo.” (*Ibid.*) Essa operação de capitonagem entre significante e significado só é possível na presença do significante Nome-do-Pai, que sustenta todo o funcionamento da ordem simbólica. Quando esse significante de exceção está ausente, seguindo Joël Dor em sua *Introdução à Leitura de Lacan*, o signo deixa de ser arbitrário – no sentido de estar determinado pelas convenções estabelecidas em uma comunidade linguística – e torna-se aleatório, condicionado apenas pela subjetividade individual, o que dá origem aos fenômenos elementares. No delírio, o significante se liberta inteiramente do significado.

Em 1950, ao redigir uma introdução à coletânea de artigos de Marcel Mauss publicada sob o título *Sociologia e Antropologia*, Lévi-Strauss apresentou sua compreensão a respeito da noção do *mana*, presente entre os melanésios. Neste texto o antropólogo entende o *mana* como um significante que possui valor simbólico zero, e que tem a função de contornar a contradição inerente à estrutura da linguagem. Tal contradição decorre da dissociação entre o real e o simbólico. Tendo em vista que um significante não se refere senão ao conjunto de significantes, o trabalho de produção de significações não consegue dar conta de um resto, um excesso de significantes flutuantes que não encontram significado. O significante zero, vazio – tal como o *mana* – é um símbolo em estado puro, que preenche a distância entre significante e significado, garantindo o funcionamento do pensamento simbólico: trata-se da “expressão consciente de uma função semântica cujo papel é de permitir ao pensamento simbólico se exercer apesar da contradição que lhe é própria”. (LÉVI-STRAUSS, 1950, p.43)

Em Freud, vimos que o advento do sujeito e da cultura é condicionado pelo ato original, atualizado a cada vez no romance edipiano, que culmina no parricídio inconsciente e na submissão à lei do pai, o interdito do incesto. Ao servir-se do mito para explicar o surgimento da civilização, Freud postulou a universalidade do complexo de Édipo. Lacan, por

sua vez, contará com as contribuições da antropologia estrutural de Lévi-Strauss para elaborar sua própria compreensão da função do pai morto freudiano, alçando o complexo de Édipo à condição de categoria transcendental. No *Discurso de Roma* ele declara sua posição quanto à utilização da racionalidade estruturalista para promover a formalização dos achados de Freud sobre o inconsciente: “Não é patente que um Lévi-Strauss, ao sugerir a implicação das estruturas da linguagem e da parte das leis sociais que rege a aliança e o parentesco, já vai conquistando o terreno mesmo em que Freud assenta o inconsciente?” (LACAN, 1998[1953], p.286) No livro *Lacan e Lévi-Strauss*, Markos Zafirooulos realiza uma arqueologia crítica da obra de Lacan, e sustenta que o retorno a Freud por ele empreendido é marcado por uma transferência com o antropólogo, que lhe permite abandonar a perspectiva familialista que até então havia tido lugar em seus escritos, notadamente em *Os Complexos Familiares*. Até a década de 1950, Lacan parecia acreditar que o declínio da imago paterna era decorrente da depreciação do valor social do pai de família no mundo ocidental, e que essa carência encontrada na personalidade do pai real respondia pela neurose contemporânea, enquanto a sublimação e a produção de bens culturais seriam mais favorecidas pelo patriarcado, na medida em que os homens eminentes estariam em posição privilegiada para transmitir aos filhos o ideal do eu. Aproximando-se da antropologia estruturalista, segundo Zafirooulos, Lacan pôde se conciliar com o mito freudiano do pai morto, que será então atualizado na concepção do significante Nome-do-Pai, versão lacaniana do significante zero de Lévi-Strauss. Lacan teria, por meio desse significante de exceção, incluído o pai morto de *Totem e Tabu* na série de representantes do *espírito das coisas*, repertoriada pelo antropólogo.

É precisamente em Roma, em 1953, que Lacan acrescenta, de acordo conosco, à série etnologicamente repertoriada do espírito das coisas produzida por Lévi-Strauss, a noção do Nome-do-Pai, tirada de algum lugar, como sintoma em uma versão muito claudeliana do catolicismo romano. Sustentamos então que a noção do Nome-do-Pai (cujo sucesso não preciso lembrar, especialmente para a clínica das psicoses) aparece em 1953, sob a pena do Lacan do Discurso de Roma, e sob a influência do prefácio de Lévi-Strauss, atualizando, desde 1950, a função semântica inteiramente crucial de um “significante flutuante”, ou ainda de um significante de exceção que permite ao pensamento simbólico se exercer. E ele permite esse exercício porque só sua existência torna possível o que Lacan chamará pouco depois, e no vocabulário do estofador (no Seminário 3 sobre as psicoses, 1954-1955), o *capitonnage* entre o significante e o significado. (ZAFIROPOULOS, 2009, p.09)

O significante Nome-do-Pai surge ao final do Édipo como efeito da metáfora paterna, que corresponde, em Lacan, ao recalque originário descrito por Freud. Mais a frente, nós nos deteremos sobre essa operação metafórica fundante. Aqui cabe ressaltar que Lacan reconhece no jogo do *Fort-Da* o ato inaugural de entrada do sujeito na linguagem, ato pelo qual ele

assume sua condição humana propriamente dita, ao simbolizar a presença e a ausência maternas estabelecendo um primeiro par de significantes opostos. A compreensão da língua como estrutura tem como consequência a refutação da noção de representação, pela qual Freud havia antecipado o funcionamento do registro simbólico. A palavra não representa a coisa, que existiria como realidade prévia à linguagem. Ao contrário, ela engendra a coisa – quando cria o conceito – ao mesmo tempo em que promove a sua perda, posto que se constitui como presença de uma ausência.

Pela palavra, que já é uma presença feita de ausência, a ausência mesma vem a se nomear, em um momento original cuja perpétua recriação o talento de Freud captou na brincadeira da criança. E desse par modulado da presença e da ausência, (...) nasce o universo de sentido de uma língua, no qual o universo das coisas vem a se dispor. Por aquilo que só toma corpo por ser o vestígio de um nada, e cujo suporte desde então não pode alterar-se, o conceito, resguardando a permanência do que é passageiro, gera a coisa. Pois ainda não é o bastante dizer que o conceito é a própria coisa, o que uma criança pode demonstrar contrariando a escola. É o mundo da palavra que cria o mundo das coisas. (LACAN, 1998 [1953], p.277)

Dizer que o inconsciente é estruturado como linguagem significa dizer não apenas que as formações do inconsciente obedecem às leis da linguagem, mas também que o próprio sujeito é determinado pela ordem simbólica. O sujeito é assujeitado pela linguagem. O advento do sujeito é correlato então da sua entrada no universo simbólico, e a perda do objeto é correlata de uma perda de ser, que, por outro lado, dá ao sujeito acesso à ordem do desejo. A partir da metáfora paterna, o desejo permanecerá alienado na linguagem, ligando-se à série interminável de objetos substitutivos – que já havíamos discutido à luz das elaborações freudianas – mas agora ficamos em posição de compreender que esses objetos nada mais são do que os significantes, organizados em cadeia. O deslocamento do desejo é um processo metonímico.

5.2. Os paradigmas do gozo

O empenho de Lacan em desvelar a lógica do inconsciente por meio dos recursos da linguística fez com que ele deixasse em segundo plano, durante algum tempo, toda a dimensão econômica que Freud introduz por meio do conceito de pulsão. As lições de Jacques-Alain Miller compiladas sob o título *Os Seis Paradigmas do Gozo* traçam de maneira sistemática a evolução da noção de gozo ao longo do ensino de Lacan, e demonstram de que modo a relação entre gozo e significante foi se transformando, tendo como efeito um progressivo afastamento das concepções estruturalistas. Será interessante acompanhar este

percurso, que parte da autonomia do registro simbólico como terreno limpo de gozo no qual se dá a estruturação do sujeito, e culmina no paradigma da não relação, no qual o gozo é reconhecido como fato e a linguagem torna-se um efeito secundário por relação à *lalíngua*. Será esse último desenvolvimento de seu ensino que permitirá à Lacan acrescentar um elemento novo ao debate sobre a feminilidade em psicanálise.

Num primeiro momento, como dissemos, Lacan enfatiza a dimensão intersubjetiva da experiência analítica, e o trabalho de decifração do sentido. O Outro surge como lugar da linguagem, que precede o sujeito e o determina, de modo que a lógica do sujeito e das formações do inconsciente obedece às exigências da estrutura da língua. Nesse paradigma, tudo o que é da ordem da pulsão, do investimento libidinal, bem como as elaborações freudianas sobre o Eu e o Supereu fica relegado ao registro imaginário. “No primeiro paradigma de Lacan, a libido tem um estatuto imaginário e o gozo, como imaginário, não procede da linguagem, da fala e da comunicação. O gozo, para se dizer com propriedade, não procede do sujeito, ele diz respeito ao eu (moi) como instância imaginária.” (MILLER, 1999, p.04) Há uma completa disjunção entre o significante e o gozo, e as irrupções de gozo na experiência analítica são compreendidas como rupturas na cadeia simbólica. O registro imaginário se funda no narcisismo e mantém sua autonomia por relação ao simbólico.

Progressivamente, no entanto, Lacan se desloca desse primeiro paradigma, demonstrando que o significante também determina o imaginário. A pulsão é reintroduzida no campo do sujeito, a partir da noção de demanda, e a libido passa a ser considerada em termos de um gozo que se inscreve na cadeia simbólica. O deslocamento metonímico do desejo designa precisamente esse percurso que a libido realiza através dos objetos significantes substitutivos. Trata-se de um gozo mortificado pela palavra, submetido à interdição da castração. É nesse momento também que Lacan elabora o matema da fantasia, agora compreendida como um cenário no qual se realiza a amarração entre o simbólico e o libidinal. Miller sublinha que a relação de conjunção e disjunção entre o sujeito barrado e o pequeno *a* representa a inclusão do corpo vivo na estrutura significante:

Essa fantasia comporta a vida, o corpo vivo, por meio da inserção do pequeno *a* como imagem incluída em uma estrutura significante, imagem de gozo captada no simbólico. Esse pequeno *a* conserva todas as suas pregnâncias imaginárias e concentra o ápice mesmo do libidinal ligado ao vivo. Do lado do sujeito barrado, temos, ao contrário, um ser de morte porque ele é somente função significante. (Ibid., p.11)

É no seminário da *Ética* que Lacan, resgatando o conceito freudiano de *das Ding*, incorpora a seu edifício teórico a referência a um gozo real. A partir desse ponto, toda a construção que ele havia erguido para dar conta da estrutura da ordem simbólica – já devidamente articulada ao imaginário – torna-se efeito de um trabalho de defesa contra o gozo, que permanece isolado no exterior, na medida em que só poderia ser alcançado por meio de um encontro com a Coisa perdida. Miller ressalta que a Coisa do *Seminário VII* é propriamente o Outro do Outro, resto não simbolizado que não faz parte do inconsciente e do qual não se pode falar. Nessa perspectiva, é o próprio gozo, enquanto gozo maciço da Coisa, que constitui o Outro do Outro nesse seminário, e por isso Miller decide designá-lo como gozo impossível. A Lei é então aquilo que institui uma barreira simbólica ao gozo. Apenas pela via de uma transgressão da Lei é que o sujeito pode fazer um voto em nome de *das Ding*, o que se verifica efetivamente na perversão e na sublimação. Esse paradigma introduz a concepção lacaniana do gozo como dilaceramento, como entrada em uma zona de horror que é correlata à desestruturação do sujeito. A disjunção entre o gozo e o significante é retomada, com a ressalva de que agora ela é tributária de uma disjunção entre o real e o simbólico, e não mais entre o simbólico e o imaginário. Mais do que em qualquer outro momento de seu ensino, Lacan parece sustentar a distinção freudiana entre o Princípio do Prazer, movido por Eros, e o Princípio do Nirvana, governado pela pulsão de morte. De fato, o prazer é apresentado no seminário da *Ética* como aquilo que faz barreira ao gozo, por manter a libido engajada na via do desejo, que se desloca pela cadeia significante.

A articulação entre o gozo e o significante se dá, no desdobramento seguinte, por meio da introdução do objeto pequeno *a*. A partir da concepção freudiana das pulsões parciais, Lacan avançará a noção dos objetos caducos, que se separam do corpo produzindo um furo cuja borda constitui o circuito pulsional, percorrido pela pulsão em seu movimento normal, que prescinde de transgressão. O gozo é, portanto, incluído no mecanismo. Neste novo paradigma, que já sugere um afastamento da perspectiva estruturalista, o inconsciente é redefinido, apresentando-se de repente não como uma cadeia ordenada, e sim como uma borda que abre e fecha, precisamente como uma zona erógena. “Lacan descreve o inconsciente exatamente como um ânus ou como uma boca. Ele o descreve sob a forma de uma zona erógena para mostrar, agora, que há uma comunidade de estrutura entre o inconsciente simbólico e o funcionamento da pulsão.” (*Ibid.*, p.19) As elaborações sobre a alienação e a separação no seminário dos *Quatro Conceitos* também demonstram que a pulsão vem responder ao vazio do sujeito, decorrente de sua alienação na linguagem. Esse é o sentido

atribuído por Lacan ao termo *separação*: lá onde o sujeito se constitui como conjunto vazio representado por um significante, a libido é recuperada pela inclusão do objeto pequeno *a*. A separação supõe que seja levado em conta, para além do sujeito do significante, o corpo vivo, sexuado, do qual o objeto se extrai, promovendo uma perda de vida. Quanto ao estatuto do objeto, Miller destaca que ele é ambíguo, na medida em que promove uma mediação entre o Outro e *das Ding*. É aquilo que, na Coisa, se presta a algum manejo pelo significante. Por meio do objeto, Lacan consegue então resgatar a significantização do gozo, mas a diferença entre gozo e significante se preserva, tendo em vista que o primeiro é da ordem da substância, enquanto o segundo é da ordem da matéria.

(...) o objeto pequeno *a* tem um ser que é, desde o início, ambíguo porque, por um lado, ele encarna, reproduz a Coisa, é a sua figura elementar; por outro lado, ele provém do Outro. De certo modo, ele faz mediação entre a Coisa e o Outro. É como se, pelo objeto pequeno *a*, o Outro do significante impusesse sua estrutura à Coisa. A retomada do esforço de significantização do segundo paradigma é feita sobre novas bases, a partir de novos esforços. (*Ibid.*, p.22-3)

A construção dos quatro discursos em *O Avesso da Psicanálise* marca o surgimento de um novo paradigma, no qual a relação entre gozo e significante é tida como originária. Miller sustenta em sua argumentação que os discursos evidenciam que “o significante representa o gozo para um outro significante” (*Ibid.*, p.24), o que desloca a formulação canônica de Lacan, segundo a qual “um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante” (1998[1960], p.833). Enquanto a definição estabelecida em *Subversão do Sujeito* remete exclusivamente à alienação do sujeito na linguagem, essa nova fórmula, proposta por Miller, é resultado de uma articulação entre as operações de alienação e separação, que apareciam desmembradas no paradigma anterior. Trata-se agora de uma equivalência entre o gozo e o sujeito, na medida em que o significante passa a ser tomado como um aparelho de gozo. O ser prévio à entrada do sujeito na linguagem é compreendido, neste paradigma, como um corpo vivo, animado pelo gozo, no qual o aparato significante vem se ancorar.

Essa relação originária entre gozo e significante comporta um duplo viés, pois se de um lado o gozo é mortificado por efeito do significante, de outro o objeto *a*, concebido como mais-gozar, é introduzido como um suplemento para a perda de gozo. O mais-gozar extrapola os objetos caducos das pulsões parciais, para dar conta de todos os objetos da cultura, que tentam tamponar a falta, mas que só o fazem por um instante, já que não conseguem deter a repetição. A suplementação de gozo se dá na própria articulação significante que, por não poder representar o gozo de maneira absoluta, fica submetida à repetição infinita. De fato,

Lacan avança no *Seminário XVII* que a repetição visa ao gozo e promove o seu retorno, de modo que o saber torna-se a partir daí um meio de gozo. Não há mais autonomia do registro simbólico: “Com isso, enuncia-se que o significante, a ordem simbólica, o grande Outro, toda essa dimensão é impensável fora da sua conexão com o gozo. Isso dá um novo valor à metonímia, uma vez que ali onde havia o sujeito, há, daqui em diante, o gozo perdido.” (MILLER, 1999, p.33) Lacan não desconstrói sua lógica do significante, mas coloca em evidência que ela não está dissociada do corpo.

O abandono definitivo da concepção transcendental da estrutura da linguagem ocorrerá apenas em *Encore*, onde Lacan privilegia a noção de *lalíngua*, que corresponde à fala que é anterior a qualquer ordenamento da linguagem. *Lalíngua* está intimamente ligada ao gozo e não se presta a nenhuma função de comunicação. Agora a lógica inerente à ordem simbólica mostra-se secundária por relação ao gozo, e seus termos primordiais – notadamente o significante Nome-do-Pai, o grande Outro e o falo – são reduzidos à condição de semblante. Existe uma disjunção fundamental entre significante e significado, entre o gozo e o Outro, e esses operadores simbólicos funcionam como suplência para promover a conexão entre os elementos disjuntos. Não se trata mais, portanto, de uma estrutura que condiciona a experiência, mas sim de uma estratégia de suplência que se funda na tradição. Miller pondera, no entanto, que há outra estratégia possível: a invenção por meio da experimentação do laço.

O que é susceptível de fazer suplência a essa conexão faltante provém ou da rotina – que é uma palavra depreciativa para qualificar o que se glorifica com o nome de tradição, herança de eras passadas -, ou do que pode ser inscrito no registro da invenção e até mesmo, se formos otimistas quanto ao que se desenrola diante de nossos olhos, na experimentação do laço. O debate de hoje concernindo, em particular, ao laço sexual, desenrola-se, conforme foi previsto há trinta anos por Lacan, entre rotina e invenção. (*Ibid.*, p.39-40)

O aforismo proposto por Lacan no *Seminário XX* para designar a dissimetria entre as posições sexuadas masculina e feminina – *a relação sexual não existe* – deve ser, segundo Miller, extrapolado para pensar as articulações da estrutura da linguagem que haviam sido sustentadas como necessárias até ali. Em última instância, Lacan agora questiona a relação entre S_1 e S_2 . Por outro lado, numa relação de disjunção com o significante, ele constata que há gozo, na medida em que o corpo passa a ser compreendido como substância gozante. Todo gozo é gozo do corpo próprio, gozo Uno, situado para além da fronteira do Outro, o que leva Miller a afirmar que o Um se apresenta, neste paradigma, como Outro do Outro ou, mais precisamente, é o Outro que se apresenta como Outro do Um, tendo em vista que o gozo torna-se para Lacan o ponto de partida. Mesmo o gozo fálico, gozo do idiota solitário, é uma

versão do gozo Uno, posto que ele prescinde da relação com o Outro. Esse gozo do Um-totalmente-só estaria na origem do individualismo contemporâneo, e responderia também pela decadência dos semblantes sustentados pela tradição.

A relação sexual não existe porque o gozo é solitário, não estabelece relação com o Outro. No ponto em que a estrutura esbarra em seu limite surge a exigência de uma invenção para que o encontro e o laço se estabeleçam na contingência. É nesse contexto da não-relação que Lacan se empenhará em formular uma escrita matemática da sexuação, sobre a qual estamos agora em posição de nos debruçar. Cabe antes uma ressalva. A apresentação desses seis paradigmas do gozo, circunscritos por Miller de maneira tão precisa e expostos em ordem cronológica segundo seu aparecimento no ensino de Lacan parece sugerir a existência de uma evolução na elaboração lacaniana, como se as perspectivas que surgiram em um primeiro momento tivessem sido abandonadas em nome daquelas que apareceram depois. Contra essa interpretação verifica-se o fato de que os termos e as modalidades de relação que são dispostos por Lacan na parte inferior da tábua da sexuação reintroduzem concepções articuladas no contexto de diferentes paradigmas do gozo. Tentaremos na sequência abordar cada uma dessas posições.

Capítulo VI: A Lógica da Sexuação

6.1. A escrita da não-relação

A tábua da sexuação é resultado de um trabalho realizado por Lacan para formalizar um dizer que ele avança como verdade, a saber, *não há relação sexual*. “(...) o sexo não define nenhuma relação no ser falante” (LACAN, 2011 [1971-72], p.13)¹⁴, afirma Lacan no seminário ... *ou pior*, tentando buscar outra forma de enunciar aquilo que se desvela cotidianamente na experiência analítica, mas sabendo de partida que a verdade só pode ser dita pela metade. E sua questão é precisamente com a transmissão. Se o impossível da relação é o que engendra a fala e a linguagem, se o real é o princípio que comanda toda a função da significância, como então se servir do discurso para inscrevê-lo? Lacan propõe a imagem de um muro que opera uma clivagem. De um lado – do lado de cá – está instalada a linguagem e giram os discursos. Do outro, inatingível, só há o real. “Para além do muro, para dizê-lo de uma vez a vocês, não há, que saibamos, senão esse real que se assinala justamente pelo impossível, pelo impossível de alcança-lo para além do muro.” (*ibid.*, p.75)¹⁵

O surgimento da ciência moderna, nos mostra Koyré, é tributário do processo de matematização da natureza iniciado por Galileu. Se houve aí uma revolução foi porque, utilizando o significante matemático, a ciência encontrou um meio de forcluir o campo do sentido para alcançar o outro lado do muro. Lacan sustenta, nesse sentido, que o alicerce sobre o qual se funda o discurso da ciência não é propriamente a quantificação, como se costuma afirmar, mas sim o número, a função e a topologia, tornando impossível a atribuição de qualquer sombra de sentido ao enunciado científico, na medida em que ele se formula algebricamente.

“Quando vocês tratam dos significantes matemáticos, que tem um outro estatuto que não o dos nossos pequenos significantes sexuais, e que mordem de outro modo o real, seria preciso talvez tentar fazer valer em seus espíritos que há ao menos uma coisa de real, a única de que temos certeza – é o número.” (LACAN, 2011 [1971-72] p.35)¹⁶

O real se presentifica a cada vez que há um impasse na formalização. A existência desses impasses ficou em evidência sobretudo a partir da formulação por Gödel de seus

¹⁴ No original: “(...) le sexe ne définit nul rapport chez l’être parlant.”

¹⁵ No original: “Au-delà du mur, pour vous le dire tout de suite, il n’y a, à notre connaissance, que ce réel qui se signale justement de l’impossible, de l’impossible de l’atteindre au-delà du mur.”

¹⁶ No original: “Quand vous traitez des signifiants mathématiques, qui ont un autre statut que nos petits signifiants sexuels, et qui mordent autrement sur le réel, il faudrait peut-être essayer tout de même de faire valoir dans votre esprit qu’il y a au moins une chose de réelle, la seule dont nous sommes sûrs – c’est le nombre.”

teoremas da incompletude, pelos quais se demonstrou que todo sistema axiomático consistente – ou seja, todo sistema axiomático cujos teoremas derivados não infringem o princípio de não-contradição – é incompleto, pois comporta sempre alguma proposição indecidível, da qual não se pode afirmar se ela é ou não um teorema do sistema. Os paradoxos e as antinomias, a incompletude de qualquer sistema lógico, revela o ponto em que a ciência toca o real. A lógica é uma disciplina cujo objeto é a rede do discurso na medida em que ele se articula. Esperava-se que essa rede pudesse se fechar em um universo que recobrisse por completo aquilo que se oferece ao conhecimento, mas o manejo da lógica mostrou o contrário, colocando em evidência os pontos de impasse por meio dos quais o real acede ao simbólico. “O real pode se definir como o impossível, na medida em que ele se revela pela própria tomada do discurso lógico.” (*Ibid.*, p.42)¹⁷ O esforço de Lacan passará a ser então no sentido de elaborar uma escrita matemática da não-relação, com o intuito de produzir uma marca dessa inexistência e possibilitar a sua transmissão. “Só há ensino matemático, ele afirma, o resto é brincadeira.”¹⁸ (*Ibid.*, p.27)

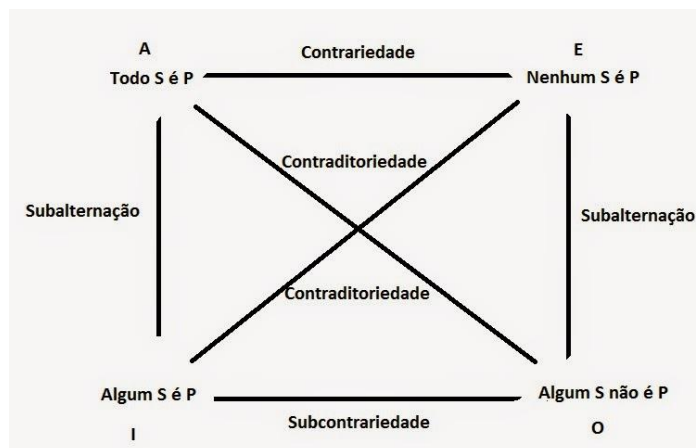
Em sua versão clássica, a lógica operava com proposições categóricas, gramaticalmente construídas segundo a estrutura sujeito-predicado, sendo que o lugar do sujeito era ocupado pelos prosdiorismos *algum*, *todos*, e *nenhum*. O conteúdo de cada proposição versava sobre as relações de pertencimento entre espécies e gêneros, e o objetivo da operação de dedução era extrair conclusões a partir de premissas, que são juízos previamente aceitos como verdadeiros. O exemplo de silogismo oferecido por Aristóteles em seus *Analíticos Posteriores* – “Se todas as plantas com folhas largas são efémeras e todas as videiras são plantas com folhas largas, então todas as videiras são efémeras” – pode ser reduzido na fórmula: “Se todo M é T , e todo t é M , então todo t é T ”, na qual t representa o termo menor, que está incluído na espécie representada pelo termo médio M , que por sua vez está incluída no termo maior T , que representa o gênero.

Com base nos prosdiorismos, Aristóteles pôde classificar as proposições como universais ou particulares, como afirmativas ou negativas, e estabelecer entre elas regras de derivação. A proposição universal afirmativa “Todo S é P ” é contrária à proposição universal negativa “Nenhum S é P ”. A universal afirmativa tem como subalterna a proposição particular afirmativa “Algum S é P ”, enquanto a universal negativa tem como subalterna a proposição particular negativa “Algum S não é P ”. As proposições universais afirmativa e negativa

¹⁷ No original: “Le réel peut se définir comme l'impossible, en tant qu'il s'avère de la prise même du discours logicien.”

¹⁸ No original: “Il n'y a d'enseignement que mathématique, le reste est plaisanterie.”

podem ser simultaneamente falsas, mas não podem ser simultaneamente verdadeiras. Já as proposições particulares afirmativa e negativa podem ser simultaneamente verdadeiras, mas não simultaneamente falsas. A relação de contradição, que serve para fins de refutação, se estabelece entre a universal afirmativa e a particular negativa, bem como entre a universal negativa e a particular afirmativa. Essas leis de oposição são esquematizadas no quadrado lógico reproduzido abaixo:



Ocorre que as línguas naturais estão sujeitas a todo tipo de equívoco, lapso, e também às substituições metafóricas e metonímicas. No final do século XIX, o matemático Gottlob Frege percebeu que as constantes da lógica clássica eram imprecisas e levavam a toda sorte de erros de demonstração, justamente por serem gramaticalmente estruturadas e, portanto, plenas de sentido. Essa constatação o levou a conceber um sistema de notação ao qual chamou de conceitografia, e que consiste em uma escrita matemática das proposições lógicas, fundada na estrutura função-argumento. Seu sistema permite não apenas formular as proposições de maneira precisa, como também realizar o cálculo dos predicados mecanicamente. No trabalho intitulado *Uma leitura de ... Ou Pior*, Delia Elmer e Jorge Nonini descrevem os princípios do maquinário formal de Frege. A reconstrução que faremos aqui se apoia no texto desses dois autores.

Para explicar o conceito de função proposicional, Elmer & Nonini utilizam o exemplo “X é um Rio”. Nessa construção, Rio ocupa o lugar da função, e X representa o argumento, a ser substituído por algum conteúdo de modo a originar uma proposição, que possa ser predicada como verdadeira ou falsa. Se substituirmos X por Itália, por exemplo, produziremos uma proposição falsa, ao passo que teremos uma proposição verdadeira caso o substituamos por São Francisco. A função proposicional “X é um Rio” se escreve $R(x)$ e se lê “R de x”.

“Itália é um Rio” e “São Francisco é um Rio” são, no entanto, duas proposições singulares, na medida em que o lugar do argumento, em ambos os casos, é ocupado por um termo singular, e não por uma espécie. Aristóteles não incluía proposições singulares em seu sistema dedutivo, mas apenas proposições particulares e universais, sendo interessante observar que o exemplo mais difundido de silogismo – aquele que conclui pela mortalidade de Sócrates – não só não provém de Aristóteles, como também não teria sido admitido em seu sistema, tendo em vista que Sócrates é um indivíduo. Na lógica moderna, a construção de proposições universais e particulares será possibilitada pela introdução dos quantificadores universal “Para todo x” e existencial “Existe x”, a serem atribuídos à função $F(x)$. O primeiro se escreve $(\forall x)$, e o segundo se escreve $(\exists x)$. Retomando o exemplo supracitado, $(\forall x)R(x)$ deve ser lido “Para todo x, x é um Rio”, e $(\exists x)R(x)$, por sua vez, lê-se “Existe ao menos um x tal que x é um Rio”. Sublinha-se aqui o fato de que a proposição particular de Aristóteles foi substituída na lógica moderna por um juízo de existência.

As relações estabelecidas no quadrado da lógica clássica não se sustentam na perspectiva do cálculo de predicados. Para compreender essa afirmação, tomemos outro exemplo proposto por Elmer & Nonini. A proposição categórica aristotélica “Todas as baleias são mamíferos” pode ser transcrita para a notação moderna na forma de uma proposição condicional, que se escreve $(\forall x) [Bx \supset M(x)]$ e se lê “Para todo x, se x é baleia, então x é mamífero”. A universal negativa, nesse caso, seria $(\forall x) [Bx \supset \overline{Mx}]$, ou seja, “Para todo x, se x é baleia, então x não é mamífero”. Já a proposição particular afirmativa “Alguma baleia é mamífero”, uma vez transformada em proposição existencial, torna-se $(\exists x) [Bx \supset M(x)]$ – “Existe ao menos um x tal que x é baleia e x é mamífero” – e sua negativa, $(\exists x) [Bx \supset \overline{Mx}]$, corresponde a “Existe ao menos um x tal que x é baleia e x não é mamífero”. Percebe-se de imediato que a validade da proposição universal, na medida em que se trata de uma proposição condicional, não garante a validade da proposição existencial, não havendo, portanto, relação de subalternação. Que seja verdade que tudo aquilo que é baleia é também mamífero não assegura quanto à existência de baleias. É perfeitamente possível que uma proposição universal afirmativa seja verdadeira enquanto a existencial afirmativa é falsa, e o mesmo vale para o par de proposições negativas.

Além disso, a relação de contrariedade entre as proposições também é refutada pela lógica moderna quando a função constitui um conjunto vazio. No caso das proposições que versam sobre a classe das baleias, confirma-se o postulado aristotélico segundo o qual a

universal afirmativa e a universal negativa não podem ser simultaneamente verdadeiras, mas isso só ocorre porque as baleias existem. Se o nosso exemplo fosse a proposição condicional “Para todo x , se x é um centauro, então x é simpático”, teríamos um caso em que tanto a universal afirmativa quanto a universal negativa seriam predicadas como verdadeiras, tendo em vista que não podem ser refutadas, já que não existem centauros. Por outro lado, tanto a existencial afirmativa “Existe x tal que x é um centauro e x é simpático” quanto a existencial negativa “Existe x tal que x é um centauro e x não é simpático” seriam falsas, o que Aristóteles, com suas proposições particulares, considerava impossível. A suspensão da relação de contrariedade nas operações com conjuntos vazios será especialmente importante para os desdobramentos seguintes.

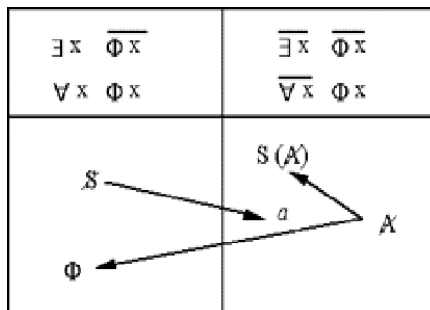
No *Seminário XIX*, Lacan sublinha que a conceitografia de Frege forneceu-lhe um modelo adequado para abordar matematicamente o problema da diferença sexual:

“O que eu tomo emprestado à inscrição matemática dos termos de *função* e de *argumento* – que substituem as primeiras formas, eu não digo formalizações, esboçadas por Aristóteles em um estilo logístico – parece nos oferecer um termo conveniente para especificar a oposição sexual.” (LACAN, 2011[1971-72], p.100)¹⁹

De fato, o advento da lógica moderna foi o que permitiu a Lacan introduzir a função Φx , numa tentativa de escrever matematicamente a função fálica. O que está em jogo nessa função é o reconhecimento do gozo fálico como sendo aquilo que torna impossível a relação sexual: Φx é a função da castração. O x , por sua vez, representa o lugar vazio que virá a ser ocupado por um significante, e esse significante é qualquer sujeito na medida em que ele existe como sexuado. O sujeito entra portanto nas fórmulas da sexuação como um argumento à função fálica. Lacan não utiliza x e y para designar significante-homem e significante-mulher, pois sua questão é precisamente a de determinar como eles se distinguem. Se fosse possível discernir, no nível do ser falante, uma essência masculina e uma essência feminina – tal como os chineses pretendem com as substâncias *Yin* e *Yang* – não estaria colocado o problema da sexuação. A dificuldade decorre precisamente do fato de que, para todo aquele que se sexua como significante, há sempre apenas uma função: Φx . “Bastaria que as funções respectivas do macho e da fêmea se distinguissem bem precisamente como o *Yin* e o *Yang*. É bem precisamente pelo fato de que a função é única, que se trata sempre de Φ de x , que se

¹⁹ No original: “Ce que j’emprunte à l’inscription mathématique des termes de *fonction* e d’*argument* – qui se substitue aux premières formes, je ne dis pas formalisations, ébauchées par Aristote dans un style logistique – semble nous offrir un terme aisé à spécifier l’opposition sexuelle.”

engendra a dificuldade e a complicação.” (Ibid.)²⁰ Passemos então à análise das duplas de proposições que aparecem na tábua da sexuação, começando pelo lado esquerdo, que corresponde à posição masculina:



Na primeira linha temos $\exists x \overline{\Phi x}$, lê-se “existe x tal que não Φ de x ”. Em outros termos, existe ao-menos-um para quem a função fálica não incide. Esse Um corresponde à função do Pai, é uma existência que limita a função do falo, mas que também a funda, pois, colocando-se do lado de fora na norma fálica, constitui a exceção que garante o exercício da regra. Na mitologia freudiana, o Um da exceção é representado pelo pai da horda primitiva, que tinha acesso a um gozo ilimitado e que, uma vez vítima do parricídio, deu origem ao interdito do incesto ao qual ficaram submetidos todos os seus filhos.

A segunda proposição, $\forall x \Phi x$ – lê-se “para todo x , Φ de x ” – significa que, para todo ser falante, a função fálica incide. A exceção representada pela existência do Pai permite a constituição, no lado masculino, de um universal, de modo que todo homem é função do falo e nela se inscreve como todo. Tudo o que se articula de significante fica submetido a Φx , a função da castração. Vemos que a proposição existencial negativa, na lógica lacaniana da sexuação, não contradiz a universal afirmativa. Ao contrário, é ela que engendra o universal, pois não seria possível a constituição de um todo sem que ele fosse circunscrito por uma borda, que é estabelecida pela exceção. É necessário que haja ao menos um que diz não à castração, para que o homem se assegure da possibilidade do gozo sexual. Lacan explica a posição masculina:

“À esquerda, a linha inferior, $\forall x.\Phi x$, indica que é pela função fálica que o homem como todo toma inscrição, exceto que essa função encontra seu limite na existência de um x pelo qual a função Φx é negada, $\exists x \overline{\Phi x}$. Aí está o que chamamos função

²⁰ No original: “Il y suffirait que les fonctions respectives du mâle et de la femelle se distinguassent très précisément comme le Yin et le Yang. C’est très précisément de ce que la fonction est unique, qu’ils’agit toujours de Φ de x , que s’engendrent la difficulté et la complication.”

do pai. (...) O todo repousa portanto, aqui, na exceção colocada, como termo, sobre aquilo que, esse Φx , o nega integralmente.” (LACAN, 1985 [1972-73], p.107)

Do lado direito da tábua encontramos as proposições que correspondem à posição feminina. $\overline{\exists x \Phi x}$, lê-se “não existe x tal que não Φ de x ”, ou seja, não existe ao-menos-um para quem a função fálica não incida. O Um da exceção, que aparece no lado esquerdo, é aquele que, ao negar a função fálica, abriria uma via de acesso à relação sexual. Mas esse Um não encontra correlato no lado feminino. Falta aí um significante de exceção que possa colocar-se do lado de fora da função, fornecendo o limite que seria necessário para fundar o conjunto universal das mulheres. O resultado é que o conjunto das mulheres só se constitui como um conjunto vazio. Para formalizar essa impossibilidade de universalização, Lacan introduzirá o conceito de não-todo.

$\overline{\forall x \Phi x}$, lê-se “para não-todo $x \Phi$ de x ”. Dito de outro modo, para não-todo ser falante a função fálica incide. A negação aplicada ao quantificador universal é um elemento novo que desloca as fórmulas da sexuação do âmbito da lógica moderna. Lacan ressalta que o não-todo não coincide com a particular negativa, servindo apenas para indicar que a mulher tem relação com o falo. De acordo com essa proposição, tendo o ser falante se alinhado do lado direito da sexuação, a ele não se aplica nenhuma universalidade, de modo que o sujeito pode se colocar na função do falo, ou não. Lacan afirma:

“(...) quando escrevo $\overline{\forall x \Phi x}$ esta função inédita na qual a negação cai sobre o quantificador a ser lido não-todo, isto quer dizer que quando um ser falante qualquer se alinha sob a bandeira das mulheres, isto se dá a partir de que ele se funda por ser não-todo a se situar na função fálica.” (*Ibid.*, p.98)

A máxima segundo a qual *A mulher não existe* repousa sobre a impossibilidade de estabelecer o conjunto universal das mulheres. E como o artigo definido designa o universal, Lacan insiste na necessidade de barrar o A de \bar{A} mulher, tal como aparece na parte inferior direita da tábua. Ele admite que a utilização do artigo seja indispensável, contanto que não se perca de vista que este A é um significante que não pode significar nada.

De encontro ao que propõe Aristóteles, que em sua lógica modal estabeleceu uma relação de contrariedade entre o necessário e o impossível, Lacan sustenta que o necessário é o contrário do possível, enquanto o impossível se opõe ao contingente. O não-todo indica precisamente que a relação da mulher com o falo é não-impossível. Sendo assim, se do lado masculino a universalidade se funda na submissão necessária à função fálica, do lado

feminino é apenas na contingência que a mulher se apresenta como argumento a essa função. “No nível do que funciona, quer dizer a função fálica, há simplesmente este desacordo (...) De um lado, tem-se o universal fundado sobre uma relação necessária com a função fálica, e, do outro, uma relação contingente, porque a mulher é não-toda.” (LACAN, 2011[1971-72], p.105)

A escrita da função fálica visa a colocar em evidência que, além de uma dimensão simbólica, o falo tem uma dimensão real, pois se é verdade que o significante produz uma perda de ser e localiza o gozo, estabelecendo para ele uma borda, é também um fato que do gozo o significante é a causa material, na medida em que ele incide sobre o corpo, vivificando-o e engendrando desse modo a substância gozante. Nessa perspectiva, dizer que o inconsciente é estruturado como linguagem significa dizer que a linguagem é um aparelho de gozo, e o reconhecimento de duas posições sexuadas distintas nada mais é, em Lacan, do que o discernimento entre duas maneiras possíveis de habitar a linguagem, que resultam em duas estratégias diferentes para dar tratamento ao gozo, o que não significa que todo o tratamento do gozo se resuma a essas duas estratégias que, aliás, não mantêm entre si relação de oposição. Sendo assim, a psicanálise não pode reduzir a diferença sexual a um mero efeito de discurso sem levar em conta a dimensão real nela implicada.

No livro intitulado *Ambiguidades Sexuais*, Geneviève Morel (2000) sugere a divisão da sexuação em três tempos lógicos. O primeiro, mítico, diz respeito ao sexo biológico, que só ganha valor no segundo tempo, quando é interpretado pelo significante. Entendemos que, não havendo estado de natureza, este tempo só pode ser colocado por um efeito de *a posteriori*. O segundo tempo da sexuação é aquele no qual se produzirá para o sujeito a significação fálica como efeito da metáfora paterna. O Desejo-da-Mãe, arbitrário e caprichoso, é substituído pelo significante Nome-do-Pai – inscrição da lei no inconsciente do neurótico – tendo como consequência que o falo deixe de ser o objeto imaginário da mãe para se tornar um objeto simbólico. A partir daí ele exercerá uma dupla função, pois se de um lado será uma cicatriz da operação de castração e da correlata perda de gozo, por outro, o falo irá unificar e localizar o gozo, dando origem ao gozo fálico, articulação entre gozo e castração, que Lacan chamará de “uma outra satisfação”.

“Trata-se então de associar ao falo ao mesmo tempo uma função positiva de gozo e uma função negativa de lei e de interdito, aquela que tinha o complexo de castração

freudiano ligado ao pai. A função fálica tem portanto uma face real, o gozo, e uma face simbólica, a lei e o interdito da castração.” (MOREL, 2000, p.117)²¹

Este segundo tempo da sexuação é caracterizado pela autora como o momento da entrada do sujeito no discurso sexual da comunidade, que interpreta os dados da natureza a partir de critérios fálicos. “A natureza sucumbe aí sob o peso de um significante único que categoriza a diferença sexual em termos de falo e de castração. O falo se torna um significante mestre do sexo.” (*Ibid.*, p.144)²² No *Seminário XIX*, Lacan chama de “erro comum” o fato de que o discurso tome o falo como significante sexual, passando a utilizá-lo como referência para distinguir os dois sexos, quando na realidade o falo é apenas o significado do gozo. Que se trate de um erro comum significa que é um erro que funda a comunidade e medeia as relações entre os seres falantes. O sujeito pode recusá-lo, evidentemente, mas nesse caso ele estará fora do discurso e terá de inventar uma estratégia radicalmente singular para lidar com o gozo.

“Se, por outro lado, o sujeito aceita o erro comum do discurso sexual, ele entra na sociedade humana fálica, ele inscreve seu gozo na função fálica (...)” (MOREL, 2000, p.147)²³ e só então pode-se falar de fato em sexuação. O terceiro tempo lógico do esquema proposto por Morel corresponde à assunção de uma posição sexuada masculina ou feminina. Diante do impasse colocado pela primazia do falo – expressão freudiana que designa a existência de um único significante sexual inscrito no inconsciente – Freud concebeu a diferença sexual em termos de presença e ausência: o homem é aquele que assume o seu papel na partilha dos sexos na medida em que é tomado pela angústia de castração, enquanto a mulher, em virtude de sua castração consumada, distingue-se sexualmente pelos conflitos decorrentes da *Penisneid*. Ao pensar a sexuação a partir do gozo e da linguagem, Lacan, por sua vez, afasta-se definitivamente de qualquer referência à anatomia. Masculino e feminino tornam-se duas maneiras pelas quais o sujeito pode se apresentar como argumento à função fálica, e ambas estão franqueadas a todos aqueles para quem a metáfora paterna se realizou. A esse respeito, quando introduz a posição masculina, Lacan sublinha que “A gente se alinha aí, em suma, por escolha – as mulheres estão livres para se colocarem aí se isto lhes agrada.” (LACAN, 1985[1972-73], p.97) E mais à frente, ao discutir o lado feminino da sexuação, ele

²¹ No original: “Il s’agit donc d’associer au phallus à la fois une fonction positive de jouissance et une fonction négative de loi et d’interdit, celle qu’avait le complexe de castration freudien lié au père. La fonction phallique a alors une face réelle, la jouissance, et une face symbolique, la loi et l’interdit de la castration.”

²² No original: “La nature succombe là sous le poids d’un signifiant unique qui catégorise la différence sexuelle en termes de phallus et de castration.”

²³ No original: “Si, en revanche, le sujet accepte l’erreur commune du discours sexuel, il rentre dans la société humaine phallique, il inscrit sa jouissance dans la fonction phallique (...)”

sustenta a mesma posição: “A todo ser falante, como se formula expressamente na teoria freudiana, é permitido, qualquer que ele seja, quer ele seja ou não provido dos atributos da masculinidade – atributos que restam por determinar – inscrever-se nesta parte.” (*Ibid.*, p.107)

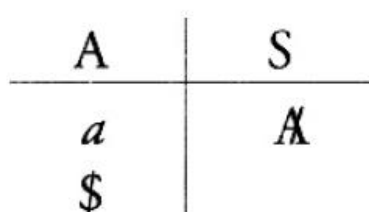
Na parte inferior da tábua da sexuação encontramos as notações que correspondem às identificações sexuais. No lado masculino figuram o sujeito barrado e o significante fálico, enquanto no feminino estão inscritos o objeto a , o significante do Outro barrado e o A barrado, de \bar{A} mulher. Três setas indicam três modalidades distintas de relação. A primeira parte do $\$$, cruzando a linha vertical em direção ao pequeno a . As outras duas partem do \bar{A} barrado, sendo que uma segue em direção ao Φ – que aparece no lado esquerdo –, ao passo que a outra se mantém exclusivamente no lado feminino, alcançando o $S(\bar{A})$. Nossa análise incidirá sobre essas três formas de relação, tentando situar aí as diferentes saídas para a feminilidade que foram elencadas e discutidas por Freud.

6.2. $\$ \rightarrow a$

No capítulo anterior, após termos acompanhado a descrição feita por Miller dos seis paradigmas do gozo em Lacan, pontuamos que os termos que aparecem na parte inferior da tábua da sexuação exigem, para que sejam compreendidos, que se faça recurso a paradigmas anteriores ao da não-relação. Isso ocorre porque as posições sexuadas se engendram na medida em que o sujeito se instala na função fálica, e ainda que o significante fálico, o Nome-do-Pai e o grande Outro sejam por fim tomados, em última instância, como suplências à inexistência da relação sexual, resta o fato de que o erro comum, que acabamos de citar, prepara o solo no qual se estabelecem todas as relações possíveis entre os seres falantes. A seta que liga na tábua o sujeito barrado ao objeto pequeno a localiza tudo aquilo que se desenrola no âmbito da fantasia, e para abordar essa modalidade de relação retomaremos o esquema da divisão e a noção de causalidade, tal como foram expostos por Lacan no seminário da *Angústia*. De todo modo, é importante levar em conta, ao longo desta discussão, as premissas que subjazem ao paradigma do gozo normal, que Miller situa especialmente no seminário dos *Quatro Conceitos*, mas que já estavam em jogo nas formulações a respeito do objeto a que haviam sido apresentadas no ano anterior.

No contexto do *Seminário X*, Lacan apresenta o Outro como o tesouro dos significantes, anterior ao advento do sujeito, tal como Saussure define a língua. De partida, o sujeito não existe, não pode ser isolado, e embora Lacan já se refira a ele como sujeito do

gozo, essa denominação só lhe pode ser conferida em um nível mítico: “O tesouro do significante em que ele tem de se situar espera desde já o sujeito, o qual, nesse nível mítico, ainda não existe. Só existirá a partir do significante que lhe é anterior e que é constitutivo em relação a ele.” (LACAN, 2004 [1962-63], p.179) A operação de subjetivação ocorre na medida em que esse sujeito, ainda inexistente, dirige-se ao campo do Outro, ao qual pertencem todos os significantes. É do Outro que o sujeito recebe sua primeira mensagem: à pergunta “*Quem sou eu?*”, informulável pelo sujeito, o Outro responde “*Tu és*”, invertendo a questão sem acrescentar a ela nenhum conteúdo. O sujeito advirá então, determinado pelo significante, aqui definido como aquilo que representa o sujeito para outro significante.



O esquema da divisão representa a operação pela qual o sujeito se constitui quando faz sua entrada no campo do Outro. Na primeira linha vemos A, o grande Outro originário, e S, que é o sujeito hipotético, ainda não constituído. O quociente da divisão A / S é o \$, sujeito barrado, que advém no lugar do Outro como marca do significante, e que é o único a que temos acesso na experiência analítica. No entanto, essa divisão deixa um resto, resíduo indivisível, irreduzível, representado no esquema pela letra *a*. Lacan sublinha neste momento que esse resto é a única prova da alteridade do Outro. Tanto o sujeito marcado pela barra do significante quanto o objeto *a* se situam no lado esquerdo do quadro – o lado objetivo – enquanto do lado do sujeito figura o /A, grande Outro barrado, que é o inconsciente.

O esquema da divisão coloca em evidência o estatuto do objeto *a*. Trata-se daquilo que o sujeito porta de real irreduzível, ou seja, daquilo que, no sujeito, resiste à assimilação pelo significante. Nesse sentido, o objeto *a* nomeia uma perda, algo de que o sujeito precisa abrir mão para advir no campo do Outro. Lacan afirma: “Ora, ele é justamente o que resiste a qualquer assimilação à função do significante, e é por isso mesmo que simboliza o que, na esfera do significante, sempre se apresenta como perdido, como o que se perde para a significantização.” (*Ibid.*, p.193) A introdução do significante no real engendra uma perda. Ao real não falta nada, o que não significa absolutamente que ele seja pleno. Ocorre que é apenas

por intermédio do simbólico que a falta se torna apreensível, e o objeto *a* foi o conceito forjado por Lacan para representar aquilo que fica de fora.

A questão é então a de saber como o significante entra no real, produzindo o advento do sujeito. O que permite que o significante se encarne é o corpo, e a partir do momento em que o sujeito fala, ele está, pela palavra, implicado em seu corpo. Mas esse corpo não é situável apenas segundo as categorias da estética transcendental kantiana, e tampouco é a matéria em sua extensão, tal como o concebeu Descartes. No âmbito do discurso analítico, a concepção de corpo está diretamente articulada a uma operação de corte, pela qual se extrai o objeto *a*: “a maneira mais segura de abordar esse algo perdido é concebê-lo como um pedaço de corpo” (*Ibid.*, p.149). Para ilustrar essa ideia, Lacan recorre à comédia de Shakespeare intitulada *O Mercador de Veneza*, na qual o comerciante cristão Antônio aceita ser fiador de um empréstimo tomado por um amigo a Shylock, um agiota judeu. O contrato firmado entre as personagens determina que, caso o empréstimo não fosse pago, Shylock estaria autorizado a retirar de Antônio uma libra de carne para saldar o débito. Se o agiota é judeu, afirma Lacan, é porque o Antigo Testamento, mais do que qualquer outro livro sagrado, coloca em evidência a maldade divina que nos obriga a pagar nossa dívida com um pedaço de corpo. Em outras palavras, o engajamento do homem na dialética significante faz com que uma parte de seu corpo seja sacrificada, separada de si, e essa libra de carne é o objeto *a*.

O objeto *a* é aquilo que nós não temos mais, *on n'a plus*. Ele se apresenta de cinco formas distintas, que correspondem a cinco experiências corporais de perda, enumeradas por Lacan no seminário da *Angústia*: os objetos oral, anal e fálico, o olhar e a voz. Todos eles se caracterizam por serem objetos cedidos pelo sujeito, e constituem, no corpo, a reserva irreduzível da libido. O corte que incide sobre os objetos *a* institui as zonas erógenas, que são as bordas por onde a libido irá circular. É interessante notar que a concepção do objeto *a* como libra de carne desloca a identificação, disseminada por Freud, entre o objeto perdido e a mãe: “A separação característica do começo, aquela que nos permite abordar e conceber a relação, não é a separação da mãe.” (*Ibid.*, p.135) O corte, segundo Lacan, separa a criança do seio, que não pode ser confundido com a mãe, tendo em vista que o seio, durante a amamentação, faz parte do corpo da criança. A questão decisiva então não seria a frustração decorrente da ausência materna, mas sim a cessão do seio, ao qual o bebê está apenso como a uma parte de si, e que, afinal, cabe a ele agarrar ou largar.

A relação entre o bebê e o seio se estabelece a partir do movimento de sucção, e Lacan chama a atenção para o fato de que o lábio é uma borda, é o produto de um corte. De fato, a

cessão do objeto *a* deixa no corpo um furo, e a borda desse furo tem função estruturante na constituição da zona erógena, que é a fonte corporal da pulsão. Por ser cronologicamente primeira, a pulsão oral acaba servindo de modelo para a compreensão de todas as demais pulsões parciais, e também para o complexo de castração, mas é preciso recordar que Freud não reconhece a eficácia da castração até que a perda possa ser associada ao falo. Na função do objeto *a*, o falo é representado por Lacan como $(-\phi)$, notação que aponta sua dimensão de objeto caduco. Muito cedo em sua elaboração, Freud associou a angústia ao coito interrompido, e Lacan parte dessa indicação para sustentar que a angústia é provocada pela disjunção entre o gozo orgástico e o exercício do órgão, o que não ocorre apenas na interrupção do coito, mas sim em qualquer ato sexual, posto que a cópula tem como contrapartida a detumescência. “O fato de o falo ser mais significativo na vivência humana por sua possibilidade de ser um objeto decaído do que por sua presença, é isso que aponta a possibilidade do lugar da castração na história do desejo.” (Ibid., p.187) A privação é real, mas para que ela tenha consequências na experiência do sujeito, é preciso que seja simbolizada, e essa é a função do objeto *a*.

O objeto *a* se distingue de todos os objetos do mundo simbólico, que são os objetos de troca, tendo em vista que é ele que institui o campo geral da objetividade. Em um momento anterior, Lacan havia atribuído ao estágio do espelho a origem tanto do sujeito quanto do objeto. Esse estágio corresponde à operação imaginária pela qual o sujeito se identifica com imagem unificada do corpo próprio, que se estrutura a partir da imagem do semelhante, de modo que sua identidade fica sempre alienada na imagem do pequeno outro. A individuação só seria possível então a partir do surgimento de um objeto de disputa que pudesse introduzir a noção de posse: eu me distingo do outro na medida em que um objeto ou bem é meu ou bem é dele. No seminário da *Angústia*, porém, Lacan retifica sua posição, afirmando a existência de dois tipos de objeto. De um lado, estão os objetos compartilhados, os objetos de troca que desempenham a função de mediação na relação entre o sujeito e o seu semelhante. Do outro, estão os objeto *a*, extraídos no momento em que o sujeito faz sua entrada no campo do Outro, momento esse que é logicamente anterior ao estágio do espelho: “Com efeito, são os objetos anteriores à constituição do status do objeto comum, comunicável, socializado. Eis do que se trata no *a*.” (Ibid., p.103)

A exterioridade na qual se situa o objeto *a* é uma exterioridade radical, anterior mesmo à constituição da fronteira entre o interior e o exterior, que ocorre no estágio do espelho. Com isso, Lacan reconhece a anterioridade do Outro por relação à operação imaginária, e a

dimensão da causalidade que é engendrada pela extração do objeto. Física e filosofia tentaram em vão eliminar de seus discursos a noção de causalidade, que não obstante permaneceu irreduzível e irrefutável. É impossível eliminá-la, porque a causa se funda na perda do objeto decorrente da subjetivação. Esse resto, por ter sido elidido, dá origem ao sujeito desejante, que será lançado em uma busca incessante pela parte separada de si, e a fantasia constitui o cenário no qual essa busca se realiza. O matema da fantasia proposto por Lacan, $\$ \diamond a$ (sujeito barrado punção de a), articula a relação possível entre o sujeito e o objeto. Ambos os termos pertencem ao campo do Outro – como vimos no esquema da divisão – e o operador lógico designa uma relação que é ao mesmo tempo de conjunção (\wedge) – o sujeito e o objeto – e de disjunção (\vee) – o sujeito ou o objeto.

Temos aqui, em ($\$ \diamond a$), o correspondente e o suporte do desejo, o ponto em que ele se fixa em seu objeto, o qual, muito longe de ser natural, é sempre constituído por uma certa posição do sujeito em relação ao Outro. É com a ajuda dessa relação fantasmática que o homem se encontra e situa seu desejo. Daí a importância das fantasias. (LACAN, 1999 [1957-8], p.445)

A noção de causalidade indica que o objeto está atrás e não na frente do desejo, mas ele se reveste de envelopes imaginários aos quais o sujeito se dirige na expectativa de recuperar o gozo perdido. É nesse sentido que o pequeno a , para além de objeto perdido correlato da mortificação pelo significante, revela-se também como um condensador de gozo, na forma do mais-gozar. O matema da fantasia representa o ponto em que a significância se articula com o gozo, ponto em que o sujeito barrado pelo significante se conecta com o objeto, que é reintroduzido no circuito, proporcionando uma recuperação de gozo por meio da repetição. A fantasia estrutura a realidade na qual o desejo se desloca. Na tábua da sexuação, a seta que parte do $\$$ cruzando a linha vertical em direção ao pequeno a indica que o parceiro do sujeito, aquele a quem ele se dirige, é o objeto causa do desejo. O sujeito só acede ao Outro por intermédio do objeto a : “entre dois, há sempre o Um e o a ” (LACAN, 1985 [1972-73], p.67). O gozo condicionado pela fantasia e submetido ao princípio de realidade é aquele que, no *Seminário XX*, Lacan chamará de gozo fálico.

“(…) esse $\$$ 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, de ele ser a causa de seu desejo. A esse título, como o indica alhures em meus gráficos a conjunção apontada desse $\$$ e desse a , isto não é outra coisa senão fantasia. Essa fantasia, em que o sujeito é preso, é, como tal, o suporte do que se chama expressamente, na teoria freudiana, o princípio de realidade.” (*Ibid.*, p.108)

A questão que se coloca então é a de saber porque Lacan posiciona, na tábua da sexuação, o $\$$ no lado masculino e o objeto a no lado feminino. Nos três tempos do Édipo, propostos por Morel, vimos que a assunção de uma posição sexuada em um dos lados da tábua aparece em um tempo logicamente posterior à operação da metáfora paterna, que responde pelo advento do sujeito. As elaborações freudianas acerca da sexualidade infantil também colocam em evidência a ausência de diferença sexual na primeira infância – a menina é apresentada como um “homenzinho” – sendo a virada para a feminilidade resultado de duas tarefas extras, que podem ser lavadas a cabo, ou não. Essas duas indicações nos fazem concluir que todo sujeito entra na sexuação pelo lado esquerdo da tábua, que é o lado masculino, na medida em que se identifica ao pai simbólico e recebe dele a transmissão do significante fálico. Não é à toa que o sujeito barrado – sujeito da psicanálise, que advém no campo do Outro como resultado da operação de castração – bem como o significante fálico que o sustenta aparecem no lado masculino da tábua da sexuação. Sendo assim, ao questionar os processos do tornar-se mulher, Freud estaria ambicionando circunscrever as vias pelas quais um sujeito, já constituído pela incidência da metáfora paterna, pode vir a atravessar a barra vertical para ocupar uma posição feminina no outro lado.

Uma mulher não fará necessariamente essa passagem. Vimos na seção anterior Lacan sustentar que as mulheres estão livres para se situar no lado em que todo x é função de Φ , e se referir àquelas que o fazem como *mulheres fálicas*. Freud também incluiu, dentre os destinos que se oferecem à menina, aquilo que chamou de complexo de masculinidade, um dos possíveis desdobramentos da *Penisneid*. O fato é que a assunção da feminilidade implica em aceitar a sua falta de fundamento, dado que não existe significante que designe o sexo feminino e nenhuma universalidade se constitui no lado direito da sexuação. A consequência disso é uma falta de identidade que aparece na clínica de modo recorrente, a ponto de Miller reconhecer nas mulheres o que ele chama “de um ser de nada e de uma dor específica desse ser de nada” (MILLER, 1992b, p.05), o que o leva a concluir que esses sujeitos tem com o nada uma relação mais essencial. Para escapar da falta de consistência tipicamente feminina, só resta a uma mulher a opção de se alinhar ao lado dos homens, incluindo-se no conjunto dos irmãos castrados pela via do complexo de masculinidade. Serge André discute essa questão:

“Os sujeitos que se alinham desse lado tem, por conseguinte, que escolher entre duas vias: ou bem eles recusam essa falta de fundamento, ou bem eles a aceitam. Se eles a recusam, eles só podem se alinhar do outro lado da tábua, do lado em que $\forall x.\Phi x$,

para encontrar o abrigo de uma identidade. Essa é a via da inveja do pênis quando ela evolui em complexo de masculinidade.” (ANDRÉ, 1995, p.229)²⁴

A histeria se caracteriza precisamente por uma revolta contra a ausência, no Outro, de um significante que possa nomear a mulher. Freud fez o inventário das razões que explicariam o abandono da relação pré-edipiana da menina com a mãe, e terminou por concluir que a incidência da castração é a verdadeira responsável por essa virada. Tendo feito a experiência da castração materna, a menina passa a acreditar que sua mãe é culpada por tê-la trazido ao mundo tão mal equipada, e volta-se para o pai com a esperança de poder receber dele o falo. Seu objeto de amor primitivo torna-se objeto de profunda hostilidade, de difícil elaboração, que perdura por toda a vida. Se entendermos a *Penisneid* não exatamente como uma inveja do pênis no sentido literal mais tosco, e sim como a reivindicação de um equivalente feminino do falo, compreenderemos que a hostilidade da filha em relação à mãe se deve ao fracasso desta em lhe oferecer uma resposta satisfatória para a questão “*o que é uma mulher?*”. É nesse sentido que Lacan classifica como devastadora a relação da menina com sua mãe, “de quem, como mulher, ela realmente parece esperar mais substância”. (LACAN, 2003 [1972], p.465)

A histérica então se endereça ao pai, mas o que ela reivindica não é um bebê – substituto do falo – e sim uma solução para o seu enigma. A decepção é incontornável, tendo em vista que o significante fálico é o único que o pai possui para transmitir. Daí o empenho histórico em denunciar a castração paterna, a exemplo de Dora, que toma por impotência a impossibilidade. Ela se recusa a sustentar uma posição feminina que não encontra fundamento no Outro, e por isso rechaça as investidas do Sr. K., preferindo permanecer identificada ao pai, ao Sr. K. e, por transferência, ao próprio Freud, já que esses homens encarnam o único suporte significativo disponível. Dora é um caso emblemático, pois demonstra em que medida a histeria se sustenta como uma posição subjetiva masculina. No escrito *Intervenção sobre a Transferência*, Lacan coloca em evidência o interesse de Dora por Sra. K., e conclui que o cerne do conflito da histérica reside na recusa em ocupar o lugar de objeto de troca que a cultura reservou às mulheres.

“Assim como em toda mulher, e por razões que estão no próprio fundamento das mais elementares trocas sociais (justamente as que Dora formula nas queixas de sua revolta), o problema de sua condição está, no fundo, em se aceitar como objeto do desejo do homem, e é esse o mistério, para Dora, que motiva sua idolatria pela Sra. K”. (LACAN, 1998 [1951], 221)

²⁴ No original: “Les sujet qui se rangent de ce côté ont dès lors à choisir entre deux voies: ou bien ils refusent ce manque de fondement, ou bien ils l’acceptent. S’ils le refusent, ils ne peuvent que se ranger de l’autre côté du tableau, du côté où $\forall x.\Phi x$, pour trouver l’abri d’une identité. Telle est la voie de l’envie du pénis lorsqu’elle évolue en complexe de masculinité.”

Essa demanda por um saber que dê conta da feminilidade fica em evidência no matema do discurso da histérica, elaborado por Lacan no âmbito da teoria dos quatro discursos. Já empenhado em formalizar matematicamente seu ensino, no seminário *O Avesso da Psicanálise* Lacan propõe uma escrita algébrica dos discursos, que são quatro formas de estruturação do laço social. O discurso da histérica tem no lugar do agente o \$, que se dirige ao Mestre, objetivando a produção de um saber. De fato, quando nos debruçamos sobre a história da histeria, vemos o sintoma histórico desafiar o saber médico, apresentando características que o tornam incompreensível à luz da fisiologia. A histérica coloca o Mestre para trabalhar no sentido de produzir um saber sobre ela, mas esse saber nunca é suficiente, e o Mestre acaba por ser destituído. Em certa medida, não foi diferente com Freud, mas se a clínica psicanalítica tem efeitos é porque ele soube se deslocar do lugar de mestria para responder ao discurso da histérica inventando ele próprio um novo discurso.

Chama a atenção o fato de que o discurso da histérica seja o modelo do discurso do analisante – discurso do sujeito barrado – donde se conclui que a histeria merece ser tomada como a neurose por excelência. O ineditismo de Freud consistiu em reconhecer no sintoma neurótico uma modalidade de gozo que se articula no nível do significante, o que Lacan posteriormente chamaria de gozo fálico. É precisamente esta, aliás, a função do recalque, que promove a falicização da pulsão, garantindo que a excitação se desloque pela cadeia significante e impedindo com isso que o sujeito aceda ao gozo do corpo propriamente dito. Nessa perspectiva, tudo aquilo que diz respeito à neurose precisa ser situado no lado esquerdo da tábua da sexuação, lado em que todo x é função de Φ , ou seja, lado em que o significante fálico sustenta, como todo, o sujeito e a sua barra.

Sendo assim, propomos conceber a histeria como uma estratégia de defesa contra a experiência do gozo do corpo que pode sobrevir a uma mulher. Ao discutir a dialética da atividade e da passividade, vimos que as primeiras elaborações freudianas sobre o trauma indicavam que sua constituição se dá em dois tempos: 1) uma cena de sedução primordial, na qual o sujeito adota postura passiva enquanto é tomado como objeto de gozo; 2) uma cena posterior, que evoca a lembrança da cena primordial conferindo a ela seu valor traumático, e levando o sujeito a se defender por meio do recalque. Quando Freud se deu conta da dimensão fantasmática que está em jogo na neurose, abandonou a teoria da sedução e a temática do trauma foi deixada em segundo plano até 1920. Foi reintroduzida com a reformulação da dualidade pulsional, passando a designar o rompimento das barreiras defensivas do sujeito em

função de um excesso não-ligado que invade o aparelho psíquico, comprometendo o funcionamento do princípio do prazer.

A ideia de uma cena primordial de sedução foi então retomada por Freud, agora associada à relação pré-edipiana entre a menina e a mãe. Neste novo contexto, ele atribui a paranoia feminina ao temor de ser devorada pela mãe, e a fantasia histérica do pai sedutor ao deslocamento da experiência passiva com o Outro materno. Serge André (1995) interpreta essa sedução primária como um evento traumático no qual o sujeito se vê na posição de objeto do gozo do Outro, e sustenta que o recalque é um esforço de sexualizar a experiência traumática real. Ele lembra que esse trauma é descrito em *A Etiologia da Histeria* como uma experiência repulsiva, e a ilustração que Freud utiliza para explicá-la é *um encontro com um cadáver*, o que evoca a dimensão de dejetos da carne, do corpo real desfalicizado. “O cadáver assume valor traumático menos por ser privado de vida e mais porque ele desnuda isso que permanece sempre velado nas relações humanas, ou seja, a carne bruta, essa parte real pela qual o corpo não é mais que coisa no limite imundice.” (ANDRÉ, 1995, p.93)²⁵ O sintoma histérico de conversão consiste em uma hipererotização do corpo, que permite fazer frente àquilo que ele porta de real dessexualizado. E a fantasia histérica de sedução, por sua vez, elabora no âmbito do significante a experiência de gozo na condição de objeto do Outro materno pré-edipiano.

Por isso é compreensível que a histérica se recuse a ocupar o lugar de objeto do desejo de um homem, tendo em vista seu horror à dimensão de dejetos que é intrínseca ao objeto. Tal como um homem, ela se situa no nível do sujeito barrado e se endereça ao objeto *a*, que para ela é encarnado pela Outra mulher. Aqui reencontramos Dora, para quem a Sra. K – objeto do desejo do pai – é a portadora de um saber que lhe permitiria enfim decifrar o enigma da feminilidade. Lacan coloca em evidência o valor de objeto que Sra. K possui para a jovem: “(...) o valor real do objeto que é a Sra. K. para Dora. Isto é, não o de um indivíduo, mas o de um mistério, o mistério de sua própria feminilidade, quer dizer, de sua feminilidade corporal” (LACAN, 1998 [1951], p. 220) Estamos por inteiro no âmbito da fantasia, ou seja, no âmbito do sujeito barrado punção de *a*, com a ressalva de que essa relação de conjunção e disjunção com o objeto, no caso da histérica, não ambiciona a impossível satisfação do desejo, mas sim a obtenção de uma revelação.

²⁵ No original: “Le cadavre prend valeur traumatique moins parce qu’il est privé de vie que parce qu’il dénude ce qui reste toujours voilé dans les apports humains, soit la chair brute, cette part réelle par laquelle le corps n’est plus que chose à la limite de l’immondice”.

Recusando o lugar de objeto do desejo, a histérica acaba por transformar-se no sujeito barrado por excelência, sustentado pelo falo e, portanto, subjetivamente masculino, dado que a mulher está excluída da natureza das palavras. Mas àquela que, ao contrário, deseja ganhar existência no mundo enquanto mulher, resta a opção de fazer-se reconhecer como objeto. Diante da falta fálica, esta é uma das alternativas que se coloca para a mulher: assumir a posição de objeto, buscando no amor de um homem sua unidade e seu lugar no mundo simbólico. A objetificação da mulher na cultura aparece em Freud, que no mito de *Totem e Tabu* atribui a origem da civilização à disputa, por parte dos homens, pela posse das mulheres, sem que se coloque a questão do desejo feminino, ou seja, da mulher enquanto sujeito. Lacan também acredita que este é o lugar reservado para as mulheres na cultura, e ele sustenta essa posição a partir da tese exposta por Lévi-Strauss em *As Estruturas Elementares do Parentesco*, onde a mulher aparece como objeto de troca. Se o objeto *a* aparece inscrito no lado feminino da tábua da sexuação é porque, no âmbito da fantasia, uma mulher pode desempenhar o papel de causa do desejo.

E é bem singular que ninguém tenha pensado em inscrever as estruturas elementares do parentesco nessa circulação do falo todo-poderoso! Coisa curiosa: fomos nós que descobrimos que esse valor fálico, é a mulher que o representa! Se o gozo – eu quero dizer: o gozo peniano – porta a marca dita da castração, parece que é para que – de uma forma que nós chamaremos com Bentham “fictícia” – seja a mulher que se torne isso de que se goza. Pretensão singular, que nos abre todas as ambiguidades próprias à palavra “gozo” na medida em que, nos termos do desenvolvimento jurídico que ele comporta a partir desse momento, ele implica posse. (LACAN, inédito [1966-67], p.144)²⁶

Muito antes de propor o conceito de objeto *a*, Lacan já pensava a feminilidade em termos de identificação ao representante da falta. Em *A significação do Falo*, ele parte do papel estruturante do complexo de castração na identificação do sujeito ao tipo ideal de seu sexo, e demonstra que o significante fálico – único ao qual os sujeitos podem se reportar – confere-lhes realidade e desloca o problema da diferença sexual do nível do ter para o nível do parecer. Nesse escrito Lacan não utiliza o termo *semblante*, que só apareceria em seu ensino doze anos mais tarde, mas sustenta que o “parecer homem” consiste em representar o papel daquele que tem o falo de modo a se proteger da ameaça de castração, enquanto o

²⁶ No original: “Et il est bien singulier que personne n’ait imaginé d’inscrire les structures élémentaires de la parenté dans cette circulation du tout-puissant phallus ! Chose curieuse : c’est nous qui découvrons que cette valeur phallique, c’est la femme qui la représente ! Si la jouissance - j’entends : la jouissance pénienne - porte la marque dite de la castration, il semble que ce soit pour que - d’une façon que nous appellerons avec BENTHAM: « fictive » - ce soit la femme qui devienne ce dont on jouit. Préention singulière, qui nous ouvre toutes les ambiguïtés propres au mot de « jouissance » pour autant que dans les termes du développement juridique qu’il comporte à partir de ce moment, il implique : possession.”

“parecer mulher” implica em representar o papel do falo desejado, com o objetivo de mascarar sua falta. Lacan conclui que o parecer “(...) tem como efeito projetar inteiramente as manifestações ideais ou típicas do comportamento de cada um dos sexos, até o limite da copulação, na comédia.” (LACAN, 1998 [1958], p.701)

A dialética do ter e do ser no campo das aparências é também abordada no seminário *As formações do inconsciente*, contemporâneo do escrito em questão. Nessa altura, Lacan se opõe a Freud no que tange à associação da feminilidade normal com a maternidade, para então avançar que o desejo feminino encontra sua maior expressão na identificação ao falo. Sabemos que o falo enquanto $-\phi$ – ou seja, enquanto faltante – será posteriormente uma das cinco formas de apresentação do objeto *a*. Lacan afirma:

“Inversamente, quanto a tudo que está na linha do seu desejo, ela [a mulher] se vê ligada à exigência implicada na função do falo – a de ser, até certo grau, que é variável, esse falo, na medida em que ele é o próprio signo do que é desejado. Por mais *verdrängt* que possa ser a função do falo, é justamente a ela que correspondem as manifestações do que é considerado feminilidade. O fato de ela se exhibir e se propor como objeto do desejo identifica-a, de maneira latente e secreta, com o falo, e situa seu ser de sujeito como falo desejado, significante do desejo do Outro.” (LACAN, 1999 [1957-58], p. 363)

A controversa associação entre, por um lado, masculinidade e atividade e, por outro, feminilidade e passividade, pode ser então ressignificada. Se concebemos a realidade em sua estrutura fantasmática, podemos interpretar diferentemente o par de opostos, associando o sujeito barrado ao masculino e o objeto *a* ao feminino, como aliás está explícito na tábua da sexualização. A constante atribuição de passividade à feminilidade seria então uma leitura equivocada, mas provocada pela própria mulher, pois ela evidentemente não é o falo e só pela via de uma enorme atividade pode empenhar-se em ocupar essa posição. Não é à toa que Lacan afirma no trecho supracitado do *Seminário V* que a mulher ativamente “se exhibe e se propõe como objeto do desejo”, e o fato de que ele reconheça aí o seu “ser de sujeito” e “tudo o que está na linha do seu desejo” demonstra que oferecer-se como objeto está longe de ter como consequência uma verdadeira objetificação da mulher.

Por estar submetido à castração, por estar como todo inscrito na função fálica, ao homem é impossível gozar do corpo da mulher: “(...) o gozo fálico é o obstáculo pelo qual o homem não chega, eu diria, a gozar do corpo da mulher, precisamente porque o de que ele goza é do gozo do órgão.” (LACAN, 1985 [1972-73], p.15) Foi o que Freud constatou nos *Três Ensaio*s, ao reconhecer na neurose o avesso da perversão: enquanto o perverso persegue o efetivo exercício do gozo do corpo do Outro, a exemplo de Sade, o sujeito barrado só pode

experimentá-lo no campo da fantasia. Só se goza de um corpo aos pedaços. Nesse sentido, apenas um encontro com o perverso poderia realmente reduzir uma mulher à condição de objeto, com a conseqüente morte subjetiva que isso implicaria. E mesmo a vontade de gozo perversa tende a malograr, como afirma Lacan no seminário *A Angústia*.

No âmbito da fantasia, prevalece o caráter fetichista do desejo masculino, uma vez que a recuperação de gozo que o sujeito barrado busca em sua abordagem do objeto está fundada na expectativa de reencontrar o falo materno faltante que engendrou sua castração. O papel feminino no teatro sexual é então o de consentir com a fetichização de seu corpo, de modo a torna-se apta para alojar o desejo do homem. Mas se uma mulher assim procede, é porque sua própria relação de objeto implica em ser amada mais do que em amar, como vimos Freud afirma em sua introdução ao narcisismo, constatação cujo corolário encontramos nas *Diretrizes* de Lacan: “Se a posição do sexo difere quanto ao objeto, é por toda distância que separa a forma fetichista da forma erotomaniaca do amor” (LACAN, 1998 [1958b], p.742)

Em 1929, Joan Rivière publicou o artigo *Womanliness as a Masquerade*, no qual discute o caso de uma paciente que obteve ao longo de toda a vida grande reconhecimento como publicitária, profissão até então considerada tipicamente masculina, e que envolvia principalmente o trabalho de escrita e a realização de apresentações orais. A cada vez que essa mulher dava demonstrações de sua potência fálica diante de um público masculino, era tomada por intensa angústia que a impedia de dormir, obcecada com a possibilidade de ter cometido alguma impropriedade. Para apaziguar essa angústia, empenhava-se ao fim de cada apresentação em assumir uma postura reconhecidamente feminina, valendo-se do coquetismo para conquistar a aprovação dos homens de sua audiência tanto na forma de elogios ao seu trabalho quanto na forma de investidas sexuais. Na vida doméstica, mantinha uma relação íntima e satisfatória com o marido e se orgulhava por cumprir de modo competente suas atribuições como dona de casa.

A análise permitiu a Rivière identificar em sua paciente uma rivalidade aguda e nunca elaborada com a mãe, bem como uma revolta consciente contra o pai. Este último, que era político e escritor, servira como suporte identificatório para que a filha se engajasse no trabalho intelectual, e a rivalidade masculina daí decorrente resultou em desprezo e revolta conscientes contra ele desde a adolescência. Além disso, era frequente que a paciente construísse sonhos em que castrava o marido, e também se empenhava em afirmar sua superioridade em relação aos homens cujas atenções buscava no final de suas apresentações. Rivière ressalta que esses homens representavam figuras paternas, de modo que sua questão

passa a ser então a de compreender a articulação entre a posição masculina rivalitária desta mulher e sua necessidade de aprovação pelo pai.

A psicanalista interpreta a atitude feminina da paciente como um esforço de ocultar o falo que ela acreditava ter roubado do pai. A angústia que lhe sobrevinha a cada exibição de sua capacidade intelectual decorria de um terrível temor de sofrer represálias por parte dos homens – representantes paternos –, e o coquetismo compulsivo teria sido a estratégia que ela encontrou para apaziguar a fúria do pai, oferecendo-se sexualmente a ele. Essa fantasia, uma vez explicitada, mostrou-se recorrente ao longo da infância e da juventude da paciente em questão, levando Rivière a concluir que a feminilidade era por ela utilizada como um disfarce:

“Com esse disfarce, o homem não encontraria com ela nenhum objeto roubado, de modo que fosse necessário atacá-la para os recuperar, e além disso, julgá-la-ia atraente como objeto de amor. Portanto, o objetivo da compulsão não era apenas garantir o reconhecimento, provocando sentimentos amistosos para si por parte do homem; era sobretudo garantir segurança, mascarando-se como alguém sem culpas e inocente. Era uma reversão compulsiva de seu desempenho intelectual; e ambos compunham a “dupla ação” de um ato obsessivo, assim como sua vida como um todo consistia em atividades femininas e masculinas.” (RIVIÈRE, 2005, p. 16)

O conceito de mascarada, elaborado por Rivière a partir desse caso, sugere que a posição de objeto que uma mulher pode vir a ocupar consiste em uma estratégia de feminilidade, cujo objetivo é disfarçar sua posição de sujeito, incontornavelmente masculina. E o ponto crucial da abordagem da autora é que ela não distingue a mascarada de uma pretensa feminilidade verdadeira: “O leitor poderá agora perguntar como defino a feminilidade, ou onde eu traço a linha divisória entre a feminilidade genuína e a máscara. Minha sugestão é, entretanto, a de que não existe essa diferença (...)” (*Ibid.*, p.17) De fato, o sujeito barrado advém no campo do Outro mediante a recepção do significante fálico transmitido pelo pai. Mas ao contrário da histérica, que permanece a ele identificada e reivindica insistentemente um saber sobre a feminilidade que possa fazer dela mulher, a mascarada, sem abrir mão de sua posição de sujeito e de sua identificação ao pai, parece se dar conta da inexistência de um tal saber, criando então uma estratégia que lhe permite aceder à única posição reconhecida como feminina pela cultura.

A ausência de um significante que designe A Mulher tem como efeito que, para cada uma, a assunção da feminilidade implique sempre um trabalho de invenção. A mascarada recorre ao semblante de ser para mascarar o semblante de ter pelo qual ela se constitui como sujeito. É nesse sentido que Rivière afirma não haver distinção entre a feminilidade genuína e a máscara, reconhecendo em toda mulher, mesmo a mais masculina, uma feminilidade

potencial. E Lacan ratifica essa posição, concluindo que a feminilidade só existe como máscara: “Somente a máscara ex-sistiria no lugar vazio em que coloco A mulher. No que não digo que não existam mulheres.” (LACAN, 2003 [1974] p. 559). Há mulheres, e cada uma precisa se haver com a falta de fundamento que Freud circunscreveu por meio do conceito de *Penisneid*. Não há dúvidas de que a estratégia da mascarada pode oferecer-lhes um contorno e um lugar no mundo, na medida em que a máscara nada mais é do que um semblante, cujo objetivo é precisamente velar o impossível, fazendo crer que existe algo onde na verdade há apenas o vazio. Daí a devastação que entra em cena quando os semblantes são destruídos, situação tão bem ilustrada pelo par Medeia / Madeleine Gide.

No texto *Juventude de Gide ou a letra e o desejo*, Lacan comenta a psicobiografia do autor escrita por Jean Delay, e centra sua análise sobre a relação entre Gide e as três mulheres que foram determinantes em seu destino: a mãe, a tia e a esposa Madeleine. A discrepância radical entre o amor devoto de uma mãe autoritária e puritana e as investidas sexuais de uma tia sedutora e dada ao escândalo produziu no jovem Gide uma *Spaltung* irreconciliável entre o amor e o desejo. De um lado, ele elegeu a prima Madeleine – bastião do senso moral protestante – como seu único e verdadeiro objeto de amor, enquanto do outro, seu desejo e sua busca de satisfação encontraram lugar nos relacionamentos homossexuais com rapazes que eram escolhidos segundo a imagem do objeto de desejo que um dia ele próprio fora para a tia sedutora. E a despeito da publicidade desses casos extraconjugais, durante mais de trinta anos permaneceu inabalado o casamento nunca consumado de Gide e Madeleine, casamento este que se sustentava sobretudo por uma troca de correspondência quase diária que os dois haviam iniciado ainda na adolescência, e que Gide reconhecia como sua obra mais importante. Madeleine gozava de uma posição de exceção na vida de Gide, Dama irreprochável, objeto de um amor cortês e incondicional. De sua parte, dedicava-se ao marido de modo fraterno e maternal, censurando-lhe os excessos e a exposição, mas também exercendo o papel de principal leitora e crítica de sua obra, dadas as afinidades intelectuais existentes entre os dois. Por décadas, Madeleine nunca se queixou da castidade de seu casamento – que, aliás, parecia-lhe conveniente – e tampouco das relações homossexuais de Gide, sobre as quais preferia não saber. Tinha absoluta consciência de que essas relações não ofereciam ameaça ao lugar que ocupava na vida do marido, e permanecia confortável nessa posição.

A ruptura do pacto entre Gide e Madeleine ocorreu em 1918, quando o autor, após longo período de depressão e inibição criativa, apaixonou-se por um jovem de 18 anos e

resolveu viajar com ele à Inglaterra. Madeleine questionou essa viagem, e Gide, enfurecido, escreveu-lhe uma carta – embora estivessem sob o mesmo teto – respondendo que sim, partiria, pois estava apodrecendo ao lado dela. Gide viajou com seu amante e Madeleine, devastada por essa destituição, releu uma por uma todas as cartas por ele escritas, e as queimou. Em *Et nunc manet in te*, o autor reproduziu a explicação de sua esposa para esse ato:

“Depois da tua partida, quando eu me encontrei sozinha na grande casa que tu abandonavas, sem ninguém sobre quem me apoiar, sem saber mais o quê fazer, em que me tornar... Eu acreditei primeiro que só me restava morrer. Sim, realmente, eu acreditei que meu coração parava de bater, que eu morria. Eu sofri tanto... Eu queimei tuas cartas para fazer alguma coisa.” (GIDE, 1918, apud SCHLUMBERGER, 1956, p. 205)²⁷

Gide considerava sua correspondência como sua obra mais sublime, e nunca deixou de lamentar o vazio deixado pela destruição das cartas enviadas à Madeleine. A comparação feita por Lacan entre o ato desta mulher e o assassinato dos filhos por Medeia é sugerida pelo próprio escritor, que fez a seguinte confissão a um amigo: “E bruscamente, não havia mais nada: fui despojado de tudo! Ah, imagino o que pode experimentar o pai que volta pra casa e a quem sua mulher vem dizer: “Nosso filho não existe mais, eu o matei.” (*Ibid*, p. 192)²⁸ Medeia traíra seu pai em nome do amor de Jasão e, uma vez abandonada, não pôde mais se reconhecer nem como filha, nem como mulher. O desamparo e o desespero provenientes do encontro com sua condição feminina nua e crua, sem nenhum revestimento, a conduzem para o ato, pelo qual destrói seus bens mais preciosos e subtrai a Jasão sua descendência, ou seja, aquilo que poderia perpetuá-lo no mundo. Não é diferente com os Gide. Madeleine, deslocada da posição que acreditava ocupar – de objeto de um amor absoluto e incondicional – descobre-se sem contorno, não sabe em quem se apoiar ou o que se tornar, e diante da devastação que experimenta como morte iminente precisa fazer alguma coisa. Queima a correspondência que era o mais genuíno fruto de seu casamento com Gide, e priva-lhe da obra que o faria imortal.

O fato de que Lacan reconheça aí o ato “de uma mulher, de uma verdadeira mulher em sua inteireza de mulher” (LACAN, 1998, [1958c], p.772) foi muitas vezes interpretado à luz

²⁷ No original: “Après ton départ, lorsque je me suis retrouvée toute seule, dans la grande maison que tu abandonnais, sans personne sur qui m'appuyer, sans plus savoir quoi faire, que devenir... J'ai cru d'abord qu'il ne me restait que mourir. Oui, vraiment, j'ai cru que mon coeur cessait de battre, que je mourais. J'ai tant souffert... J'ai brûlé tes lettres pour faire quelque chose.”

²⁸ No original: “Et, brusquement, il n'y avait plus rien: j'ai été dépouillé de tout! Oh, j'imagine ce que peut éprouver le père qui rentre chez lui, et à qui sa femme vient dire: “Notre enfant n'est plus, je l'ai tué”.

dos posteriores desenvolvimentos a respeito do gozo feminino, como se a destruição dos bens mais preciosos por parte de uma mulher indicasse sua renúncia ao gozo fálico, com a consequente invasão de um gozo não mediado pelo falo e tão frequentemente associado à loucura e ao horror. Em primeiro lugar, cabe ponderar que o Lacan da década de 70 dificilmente utilizaria a expressão “inteireza de mulher”, posto que todo o seu trabalho de então visa precisamente a demonstrar a inexistência de uma tal totalidade. Sem excluir a possibilidade de que a perda de amor eventualmente leve uma mulher a se conduzir por outra via, pretendemos aqui sustentar que o que está em jogo na colocação de Lacan diz respeito à única verdade que se pode realmente afirmar sobre a condição feminina, a saber, a precariedade que jaz sob a máscara, posto que a mulher experimenta a devastação tanto na relação com a mãe, que não pôde transmitir-lhe nenhuma substância no que concerne à feminilidade, quanto na relação com o homem, que não pode, por estrutura, atender sua demanda infinita de amor. Sabemos desde Freud que a ameaça de perda de amor é mais grave do que a ameaça de castração para uma mulher. Medeia e Madeleine nos mostram a que ponto a destituição da posição de objeto pode levar ao esfacelamento subjetivo, na medida em que o sujeito é confrontado com a dimensão de dejetivo do objeto que ele pretendia encarnar.

6.3. $\mathbb{A} \rightarrow \Phi$

A elaboração freudiana a respeito dos possíveis destinos da feminilidade frente ao impasse colocado pela *Penisneid* culmina no reconhecimento da maternidade como a posição feminina normal. Nesse caso, a descoberta da diferença sexual e o consequente sentimento de inferioridade levariam a menina a realizar as duas tarefas suplementares do tornar-se mulher, a saber, um deslocamento da modalidade de gozo – do clitoridiano para o vaginal – e um deslocamento do objeto de amor – da mãe para o pai. A menina, enfurecida contra a mãe por tê-la trazido ao mundo tão mal equipada, abandonaria a atividade masturbatória e se voltaria para o pai, por identificá-lo como aquele que tem o falo para transmitir. Mas sua condição feminina só estaria de fato estabelecida na medida em que essa virada em direção ao pai se exprimisse na demanda de receber dele um filho, equivalente inconsciente do pênis. Essa equivalência simbólica entre o falo e o bebê se estabelece na medida em que ambos são objetos que podem se separar do corpo. Nesse sentido, o bebê entra na série dos objetos *a* descritos por Lacan como objetos caducos. O filho é apontado por Freud ao longo de toda a sua obra como o objeto feminino por excelência, a ponto de podermos afirmar que é pela via da maternidade – e não da relação com o homem – que devemos discutir a dimensão da

objetividade e o endereçamento da mulher ao falo. Mas o que é realmente surpreendente nessa modalidade de escolha objetual é o fato de que Freud reconheça nela a única relação que está livre de ambivalências, como se ele afirmasse que nesse caso em particular a relação sexual pudesse enfim cessar de não se escrever.

A mãe é de partida onipotente, é o Outro primordial e absoluto a quem a criança dirige o seu apelo e de quem ela espera receber o dom. O bebê encontra-se então submetido aos caprichos do desejo do Outro, cujo enigma ele não tem recursos simbólicos para desvendar. Se mãe e filho nunca estiveram sozinhos, é porque desde o princípio a alternância entre a presença e a ausência maternas introduz nessa relação a mediação do falo – objeto do desejo da mãe – dando origem a um triângulo imaginário. Trata-se do primeiro tempo do Édipo, de acordo com a sua divisão em três tempos lógicos proposta por Lacan no seminário *As Formações do Inconsciente*. Nesse momento, o que a criança deseja é o desejo da mãe, não lhe restando alternativa senão identificar-se com o falo. “Para agradecer à mãe, se vocês me permitem andar de pressa e empregar palavras figuradas, é necessário e suficiente ser o falo.” (LACAN, 1999 [1957-58], p.198) A criança espera se tornar o objeto exclusivo do desejo materno, e desse modo tamponar, pela sua própria presença, a falta do Outro.

No segundo tempo, o pai faz sua aparição como quarto termo na medida em que é introduzido pela fala da mãe, que o designa como mediador. Ele é inicialmente apresentado como aquele que faz para ela a lei, de modo que a mãe perde seu caráter onipotente, estando agora submetida a uma lei que não é mais a sua própria, e sim a do Outro. Nesse sentido, o que ocorre no segundo tempo do Édipo não é ainda a castração da criança, mas antes a privação imaginária da mãe por parte do pai – este agora onipotente – que lhe interdita a reintegração do filho. O pai imaginário priva a mãe da criança e frustra a criança da mãe.

O pai morto, digno de amor, surge apenas no terceiro tempo do Édipo, quando dá provas de possuir o falo, o que lhe põe em posição de oferecer à mãe o que ela deseja. Afirmando-se como destino dos investimentos maternos, o pai constitui uma resposta para o enigma das ausências da mãe, e com isso termina por colocar em cheque a identificação da criança com o falo. Castração consumada, o filho que não é e tampouco tem se vê obrigado a identificar-se com o pai, erigindo por essa via o seu ideal do eu, e o falo que até então era o objeto imaginário da mãe torna-se um objeto simbólico que o pai pode lhe transmitir, conferindo-lhe finalmente alguma potência fálica. “A saída normal desta situação é que a criança receba simbolicamente o falo de que necessita. Mas, para que dele necessite, é preciso que tenha sido previamente ameaçada pela instância castradora, que é originalmente a

instância paterna.” (LACAN, 1995 [1956-57], p.82) Sob essa condição se concretiza a metáfora paterna, que corresponde ao declínio do complexo de Édipo. A metáfora é uma operação de substituição significativa, que se realiza no eixo paradigmático da linguagem. No caso da metáfora paterna, que é o processo metafórico inaugural do sujeito, o significante Nome-do-Pai virá substituir o significante do Desejo-da-Mãe. Abaixo reproduzimos o algoritmo da metáfora, tal como ele é apresentado no escrito *De uma Questão Preliminar* (LACAN, 1998 [1958d], p.563), bem como sua aplicação à metáfora paterna:

$$\boxed{\frac{S}{S'} \cdot \frac{S'}{X} \rightarrow S \left(\frac{I}{s} \right)}$$

$$\boxed{\frac{NP}{DM} \cdot \frac{DM}{X} \rightarrow NP \frac{(A)}{\phi}}$$

No primeiro esquema, o significante S substitui o significante S', que é elidido. X é a significação desconhecida, que estava associada ao S'. Como efeito da operação da metáfora, funda-se I, que representa o inconsciente enquanto cadeia de significantes, enquanto s representa a significação que é induzida. Introduzindo os termos referentes à metáfora paterna, tem-se que o significante do Desejo-da-Mãe – cujo significado era enigmático para o sujeito tendo em vista que ele não possuía recursos para interpretar a alternância entre a presença e a ausência maternas – é substituído pelo significante Nome-do-Pai. O resultado dessa operação é o advento do sujeito no campo do Outro – representado na fórmula pela letra A –, e a significação induzida pela metáfora é o falo. A metáfora paterna possibilita que a criança abandone a dialética do ser, pela qual ela estava identificada ao falo materno, para ingressar na dialética do ter, na qual se coloca a questão de possuir ou não o falo. O significante do desejo da mãe, que foi elidido, permanecerá ativo no inconsciente, sob a barra do recalque originário.

Em *Nota sobre a Criança*, Lacan sustenta que a função da mãe é demonstrar, por meio de seus cuidados, um interesse particular que seja tributário de sua própria falta, enquanto a função do pai consiste em um nome que encarna a Lei no desejo. Quando a função paterna opera, o sintoma da criança representa a verdade do casal parental e se mostra acessível às intervenções de uma análise. Por outro lado, nos casos em que o desejo da mãe não tem mediação pela metáfora paterna, a criança apresenta um sintoma que provém exclusivamente da subjetividade materna, o que reduz sensivelmente as possibilidades de elaboração analítica. “Ela se torna o objeto da mãe, e não mais tem outra função senão a de revelar a verdade desse

objeto. A criança *realiza* a presença do que Jacques Lacan designa como objeto *a* na fantasia.” (LACAN, 2003 [1969], p.369-70)

Reside aí a diferença radical entre a modalidade de relação que o sujeito barrado estabelece ao se endereçar ao objeto *a* na fantasia, e o relacionamento ilimitadamente satisfatório e livre de ambivalências que Freud identificou entre mãe e filho, pois se no primeiro caso o sujeito está fadado a se confrontar com o vazio que subjaz às vestimentas imaginárias do objeto, no segundo, o corpo do bebê pode *realizar* a presença do objeto faltante, saturando a falta que estruturaria o desejo materno. Não é à toa que no *Seminário IV* Lacan afirma ser notório que as mulheres podem ter o falo, e que elas inclusive o produzem na medida em que dão à luz meninos falóforos. Esta possibilidade não está colocada para o homem: “Em suma, na relação dual com a mãe, a criança lhe dá, imediatamente acessível, aquilo que falta ao sujeito masculino: o próprio objeto de sua existência, aparecendo no real”. (*Ibid.*, p.370)

Para a criança que se vê nessa posição as consequências são mortíferas, posto que ela fica submetida a um efetivo processo de objetificação, muito diferente portanto daquele que está em jogo para a mulher que se oferece como objeto na mascarada. De fato, ao longo de toda a obra de Freud e também do ensino de Lacan encontramos referências que apontam para a relação inconsciente entre a mãe e a morte, merecendo destaque as formulações freudianas presentes no artigo sobre *O Tema dos Três Escrínios*, apresentadas no capítulo anterior. Lacan, por sua vez, forja a imagem de uma mãe devoradora, boca de crocodilo aberta, pronta a trucidar e assimilar a criança em sua gulodice de falo:

“Essa mãe insaciável, insatisfeita, em torno de quem se constrói toda a escalada da criança no caminho do narcisismo, é alguém real, ela está ali e, como todos os seres insaciados, ela procura o que devorar, *quarens quem devoret*. O que a própria criança encontrou outrora para anular sua insaciedade simbólica, vai reencontrar diante de si como uma boca escancarada.” (LACAN, 1995 [1956-57], p. 199)

Em *Nota sobre a Criança*, Lacan indica que a possibilidade de objetificação do filho independe da estrutura da subjetividade materna, estando a mãe neurótica tão sujeita a produzir este efeito nefasto quanto o está a mãe psicótica – o que aliás é amplamente verificado na experiência – donde se conclui que a resistência à mediação paterna deve ter seus fundamentos procurados nas especificidades da sexualidade feminina. Ainda na década de 50, muito antes portanto de propor as fórmulas da sexuação, Lacan sugeriu pela primeira vez a existência na mulher de correntes pulsionais que não ficam inteiramente capturadas nas vias de circulação da mediação fálica, e associou esses elementos desligados com a

maternidade: “Quanto a esse mesmo ponto, convém indagar se a mediação fálica drena tudo o que se pode manifestar de pulsional na mulher, notadamente toda a corrente do instinto materno.” (LACAN, 1998 [1958b], p.739) É muito comum que essa passagem seja tomada como precursora do conceito de gozo feminino, sem que se analise com cautela o fato de que no artigo de 1958 Lacan se refere explicitamente ao *instinto materno*, ao passo que no *Seminário XX* a discussão gira em torno de algo radicalmente diferente, a saber, a relação direta entre a mulher e o significante do Outro barrado. Nesse sentido, nossa articulação entre sexualidade feminina e maternidade levará em conta a supracitada interrogação de Lacan, mas sem concluir precipitadamente que estamos adentrando o terreno do gozo feminino. As questões introduzidas em *Mais, ainda* serão discutidas mais a frente.

Vimos que a compreensão de Freud sobre a feminilidade deu um salto fundamental a partir da década de 20, quando ele percebeu a existência de uma relação pré-edipiana rica, intensa e duradoura entre a menina e a mãe, à qual passou a atribuir todas as fixações da sexualidade feminina. Anterior à mediação paterna, a relação mãe / filha funciona num registro especular, em que passividade e atividade se alternam na medida em que a criança se identifica tanto com a própria mãe quanto com o seu objeto. O resto não simbolizado da relação pré-edipiana com a mãe pode fazer uma mulher hesitar frente a seu desejo e conduzir-se por um campo de satisfações que são mortíferas justamente por não se deixarem drenar pela mediação fálica. No livro *A Questão Feminina*, Zafiropoulos empreende um estudo da mitologia grega para mostrar que a figura da mãe não faz parte da civilização. A Mãe de Deus, na Grécia, não consta da genealogia dos deuses, é uma estrangeira, uma bárbara vinda da Anatólia. O autor sustenta que a Mãe exige de seu filho um amor incestuoso e devastador do qual a criança precisa escapar para se constituir como sujeito: “Trata-se aqui então de uma Mãe bárbara, sem nome, fora da genealogia olimpiana, quer dizer, uma mãe que exige de seu filho um amor violento e incestuoso, conduzindo-o a uma automutilação, à loucura ou à morte.” (ZAFITOPOULOS, 2010, p. 52)²⁹ O gozo da Mãe ameaça o filho de implosão do corpo, e ele deve se extrair dessa relação pela adesão à lei do pai. A castração engendra a neurose que, segundo Zafiropoulos, é sempre neurose de defesa contra o gozo da Mãe.

Para a menina, a mãe é mais perigosa justamente por não ser completamente abandonada. Nessa perspectiva, a tese que norteia *A Questão Feminina* parece interessante para nossa discussão. O autor acredita na impossibilidade de simbolização da mãe por parte

²⁹ No original: “Il est donc ici question d’une Mère barbare, sans nom, hors généalogie olympienne, c’est à dire une mère exigeant de son fils un amour violent et incestueux, le conduisant à une automutilation, à la folie ou à la mort.”

da menina – tendo em vista que a relação mãe / filha é anterior à entrada da criança no Édipo – de modo que a mãe permanece operante nos registros real e imaginário, de onde envia constantemente sua demanda de satisfação, tornando-se persecutória e produzindo um efeito de devastação. De fato, Freud atribui a paranoia feminina à relação mal resolvida com a mãe.

“Pois se podemos afirmar com Lacan que o constrangimento para a identificação fálica pode conduzir a mulher a experimentar uma espécie de “forclusão” da identificação subjetiva levando-a a se aproximar da psicose, convém acrescentar que essa aproximação deve ser lida com a rejeição da mãe por uma filha candidata ao Édipo, pois a rejeição poderia bem funcionar ela também como uma sorte de forclusão da mãe, dando a esta última seu estatuto de perseguidora ou de empuxo ao gozo, enquanto potência no real (e no imaginário). (Ibid., p. 96-7)³⁰

É importante notar a nuance existente entre esses dois estatutos que a mãe adquire para a filha: de um lado, ela é perseguidora, de outro, empuxo ao gozo. Esse empuxo permanece como uma tentação mórbida para a mulher, que lhe permite um dia tornar-se ela própria mãe, e submeter o seu bebê a mesma demanda de satisfação a que um dia foi submetida. A maternidade em sua dimensão voraz aparece então como um possível destino para a feminilidade, apoiado na identificação imaginária, pré-ediânica, que Freud já havia reconhecido na brincadeira da menina com a boneca. Compreendemos assim de que modo uma mulher neurótica pode vir a objetificar seu filho a ponto de *realizar*, como diz Lacan, o objeto *a* na fantasia, tamponando desse modo sua falta e promovendo a obturação de seu desejo.

Esse desfecho é evitado quando a função paterna se faz presente, e desde a década de 50 Lacan já havia explicitado que o pai só pode ser introduzido pela fala da mãe. No seminário *RSI* a questão é abordada por outro ângulo, e Lacan passa a afirmar que o pai funciona na medida em que transmite a sua *père-version*. Nessa perspectiva, ele se torna digno do amor e do respeito de um filho quando lhe oferece sua versão de o que é uma mulher, que apesar de não existir, ganha consistência como objeto *a* na fantasia paterna. Em outros termos, o pai é um homem que consegue transmitir ao filho um saber-fazer com a mulher que há na mãe, de modo a orientá-lo – vertê-lo – em direção à causa do desejo. Compreendida dessa forma, a função paterna fica diretamente condicionada ao consentimento da mulher em alojar o desejo do homem, fazendo semblante de objeto para ocupar esse lugar

³⁰ No original: “Car si l’on peut dire avec Lacan que la contrainte à l’identification phallique peut conduire la femme à éprouver une sorte de “forclusion” de l’identification subjective l’amenant à voisiner avec la psychose, il convient d’ajouter que ce voisinage doit être lu avec le rejet de la mère par une fille candidate à l’oedipe, car ce rejet pourrait bien fonctionner lui aussi comme une sorte de forclusion de la mère, donnant à cette dernière son statut de persécutrice ou de pousse-à-jouir, en tant que puissance dans le réel (et l’imaginaire).”

em sua fantasia. Isso significa que a mascarada é fundamental na transmissão da ordem do desejo. É preciso que uma mulher se permita, em alguma medida, ocupar o lugar do objeto *a* que aparece inscrito no lado feminino da tábua da sexuação, para que o seu filho possa se deslocar da identificação com o falo.

6.4. $\mathbb{A} \rightarrow \mathbb{S}(\mathbb{A})$

Discutimos até agora o complexo de masculinidade – representado pela histeria –, a mascarada e a maternidade, como três modalidades de resposta da mulher a *Penisneid*. Freud elencou uma quarta saída, cujas consequências ele próprio não chegou a extrair em toda a sua amplitude. Trata-se do abandono da sexualidade, como efeito da inibição da atividade fálica, que sucumbe parcialmente à catástrofe. Ocorre que o falo – compreendido como significante e não mais como órgão do qual o clitóris seria a versão inferior – designa o conjunto dos efeitos de significado. Todo gozo sexual é fálico, é gozo do significante, se entendemos a sexualidade como a abordagem do objeto pelo sujeito na fantasia. Nesse sentido, quando Freud aponta como um dos possíveis destinos da feminilidade a inibição da atividade fálica e o abandono da sexualidade, estaria ele vislumbrando a familiaridade da mulher com um gozo Outro, situado para além do falo? A tese segundo a qual o tornar-se mulher dependeria de uma tarefa suplementar que consiste na passagem do gozo clitoridiano para o gozo vaginal é um claro indício de que Freud não estava desavisado a respeito da ex-sistência de um gozo Outro. No entanto, foi preciso que Lacan escrevesse a não relação por meio de uma formalização matemática da função fálica para que nós tivéssemos ferramentas para abordar o problema do gozo feminino. É nesse ponto que Lacan dá um passo para além das elaborações freudianas no que concerne à feminilidade.

O não-todo não exclui a mulher da função fálica, significa apenas que, além do gozo fálico, ela pode aceder a um gozo suplementar: “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 à toda. Mas há algo mais.” (LACAN, 1985 [1972-73], p.100) Como vimos anteriormente, o não-todo designa uma relação contingente com o falo, que se distingue portanto da relação necessária que se estabelece no lado masculino da sexuação.

Onde o falo sustenta como todo o sujeito barrado, o parceiro sexual é sempre o objeto *a*, nunca a mulher. Para o homem, o gozo do corpo do Outro só se realiza na infinitude, o que Lacan exemplifica servindo-se de um conhecido paradoxo de Zenão. Conta-se que Aquiles, ao disputar uma corrida contra a tartaruga, permite que ela parta de um ponto posterior ao seu,

para compensar sua evidente superioridade em termos de velocidade. Segundo Zenão, Aquiles jamais alcançará a tartaruga, pois quando ele atingir o ponto A, do qual ela partiu, a tartaruga já estará no ponto B, e quando Aquiles alcançar o ponto B, ela estará no C, e assim sucessivamente *ad infinitum*. Recentemente demonstrou-se a inconsistência do paradoxo, pois Zenão desconsiderou o elemento temporal na progressão do deslocamento, e foi inclusive possível determinar o número de passos necessários para que Aquiles ultrapassasse a tartaruga. Mas Lacan chama a atenção para o fato de que, se o herói pode ultrapassá-la, isso não significa que possa juntar-se a ela, sendo esse o esquema do gozo no lado masculino da sexualidade.

“Aí está o dito para o que concerne ao gozo enquanto sexual. De um lado, o gozo é marcado por esse furo que não lhe deixa outra via senão a do gozo fálico. Do outro lado, será que algo pode ser atingido, que nos diria como aquilo que até aqui é só falha, hiância, no gozo, seria realizado?” (*Ibid.*, p.16)

Do outro lado, não há relação entre o *La* barrado e o objeto *a*, o que nos leva a distinguir a impossível posição feminina da posição do sujeito na fantasia. É como histérica, no domínio do complexo de masculinidade, que uma mulher pode se endereçar ao objeto – tão frequentemente encarnado pela Outra mulher – e fazer a experiência do furo, da hiância no gozo que é engendrada pelo sexual. No lado propriamente feminino da sexualidade, do *La* barrado partem dois vetores, um em direção ao Falo, e o outro em direção ao significante do Outro barrado. Tratamos do primeiro na seção anterior, na qual sustentamos que é fundamentalmente o filho, e não o homem, que ocupa para uma mulher o lugar do Falo, estabelecendo uma modalidade de relação que pode em alguns casos se distinguir daquela que está em jogo no eixo $\$ \rightarrow a$, na medida em que o corpo do bebê realiza a presença do objeto na fantasia, dando lugar a um gozo mortífero, que ultrapassa as barreiras do gozo fálico pela via de uma transgressão. Agora abordaremos o problema do gozo feminino, tendo como primeira orientação a evidência de que esta variedade de gozo se faz possível apenas na medida em que a mulher estabelece uma relação direta com o Outro, sem mediação objetal.

Não há dúvidas de que o gozo Outro é de difícil nomeação e circunscrição. Lacan atribui essa dificuldade ao fato de que as próprias mulheres nada sabem dizer sobre ele, e prova disso é que as psicanalistas não contribuíram para fazer avançar o saber sobre o gozo feminino – muito embora tenham colocado em evidência, antes de Freud, a relação pré-edipiana entre a menina e a mãe. Ademais, não são todas as mulheres que experimentam esse gozo que, nos termos de Lacan, as sacode ou acode, e as faz não-toda. Mas quando esta experiência sobrevém a uma mulher, ela sabe que algo aconteceu: “Há um gozo dela, desse

ela que não existe e não significa nada. Há um gozo dela sobre o qual talvez ela mesma não saiba nada a não ser que o experimenta – isto ela sabe. Ela sabe disso, certamente, quando isso acontece. Isso não acontece a todas elas.” (*Ibid.*, p.100) E se a mulher não porta um saber sobre o gozo suplementar que lhe é próprio, resta-nos extrair uma orientação daquilo que Lacan avança como sendo seu exemplo paradigmático: a experiência mística. Encontramos na autobiografia de Santa Tereza d’Ávila o relato de sua transverberação:

“Via um anjo perto de mim [...]. Via-lhe nas mãos um comprido dardo de ouro. Na ponta de ferro julguei haver um pouco de fogo. Parecia algumas vezes metê-lo pelo meu coração adentro, de modo que chegava às entranhas. Ao tirá-lo tinha eu a impressão de que as levava consigo, deixando-me toda abrasada em grande amor de Deus. Era tão intensa a dor, que me fazia dar os gemidos de que falei. Essa dor imensa produz tão excessiva suavidade que não se deseja o seu fim, nem a alma se contenta com menos do que com Deus. Não é dor corporal senão espiritual, ainda que o corpo não deixe de ter sua parte, e até bem grande. É um trato de amor tão suave entre a alma e Deus, que suplico à sua Bondade o dê a provar a quem pensar que mintos.” (TERESA DE JESUS, 1983, p. 236).

Em primeiro lugar, salta aos olhos que a experiência se dê no corpo. Não apenas, ela afirma, mas também no corpo, o que distingue o gozo feminino do gozo fálico, que é gozo do significante. Vale lembrar que Freud caracterizou a dor no *Projeto* como uma súbita invasão de grandes quantidades, que produzem uma espécie de pane no aparelho psíquico na medida em que derrubam as barreiras de contato, desarticulando o princípio do prazer. Em seguida, nota-se que essa experiência decorre de *um trato de amor entre a alma e Deus*, posto que *a alma não se contenta com menos do que com Deus*, indicando que não há objeto em jogo no gozo feminino. A questão que se coloca então é a de discernir o estatuto deste Deus com quem uma mulher pode estabelecer a relação direta que, inundando seu aparelho psíquico com tais quantidades, abre-lhe uma via de acesso ao corpo propriamente dito.

No discurso analítico, Deus é o Outro enquanto lugar da verdade, é a hipótese sobre a qual se funda todo dizer. Contra o ateísmo militante dos materialistas, Lacan argumenta que o conceito de Outro (*Autre*) com “A” maiúsculo, por ele elaborado, deve ser compreendido como um Deus exorcizado, mas ainda assim irreduzível, na medida em que o sujeito não fala sem que subsista uma aposta na consistência e na universalidade do simbólico. “O Outro como lugar da verdade, é o único lugar, embora irreduzível, que podemos dar ao termo *ser divino* (...) Por um nada, o dizer faz Deus ser. E enquanto se disser alguma coisa, a hipótese Deus estará aí.” (LACAN, 1985 [1972-73], p.62) O que distingue o psicanalista do filósofo e do religioso é a barra que ele traça sobre o A, colocando em evidência a inconsistência do

Outro, inconsistência essa que responde pela perda de ser da qual é tributário o advento do sujeito.

Ocorre que o sujeito barrado, cuja relação com o Outro é mediada pelo objeto *a*, não se confronta diretamente com a falta no Outro senão como resultado de uma análise. É preciso que ele fale endereçado a um analista para que o sentido se decante, até que o sujeito possa enfim fazer a experiência do *nonsense* que está em jogo no significante que o constitui. Já no lado direito da sexuação, onde a vigência da função fálica é não-toda, Lacan vislumbra a possibilidade de um acesso direto ao significante do Outro barrado, ou seja, de uma experiência direta da fragilidade do Outro, de tal modo que o gozo não fica necessariamente capturado na cadeia significativa. Nessa perspectiva, não estaria descartada uma aproximação entre o fim de análise e o gozo feminino, posto que $S(\bar{A})$ representa o limite da própria análise, o limite da interpretação que, no fim das contas, está colocado para todo sujeito.

O que Lacan põe em evidência no *Seminário XX* é a intimidade da relação entre Deus enquanto lugar da verdade e a mulher. Afinal, é a própria mulher que coloca uma barra no Outro uma vez que, não existindo, ela exerce a função de *Um-a-menos*. O $S(\bar{A})$ simboliza a impossibilidade de dizer *A* mulher, bem como a impossibilidade de dizer toda a verdade, de onde se conclui que existe para o sujeito uma equivalência entre esses dois termos: a mulher e a verdade lhe causam o mesmo embaraço. Mas para aquele que estabelece uma relação contingente com o falo, a experiência da falta no Outro tem outras consequências. Por ter notícia do engodo sobre o qual se erige a cultura, a mulher torna-se menos afeita aos semblantes, ou antes, mais propensa a reconhecer o estatuto de semblante do semblante e a denunciar o nada que ele vela. Miller justifica essa posição feminina afirmando que as mulheres são mais *amigas do real*: “A posição feminina incluiria certa “intuição” (entre aspas) — entendida como algo que não é da ordem do conceito, no sentido que recordei na última vez a partir de Kant — de que o real escapa à ordem simbólica, o que aproximaria essa posição à do analista.” (MILLER, 1992a, p.03)

No *Mal-Estar* Freud diagnosticou o ódio da mulher pela cultura, e em *Moral Sexual Civilizada* ele sublinhou sua inaptidão para a sublimação. De fato, a sublimação supõe que o gozo possa ser capturado pelos objetos supostamente superiores produzidos pela cultura humana, o que não ocorre sem uma aposta firme nos semblantes que constituem o mundo fálico. Se a mulher tem uma espécie de intuição do real, como afirma Miller, não surpreende que ela desconfie do valor fálico atribuído aos objetos, ou mesmo que eventualmente esteja disposta a abrir mão dos objetos, já que a objetividade como um todo é engendrada pelo

objeto *a*, ele próprio um semblante. Parece ser isso que está em jogo quando Tereza d'Ávila anuncia que sua *alma não se contenta com menos do que com Deus*.

Recuperando a biografia de Santa Tereza de Jesus, vemos que desde muito jovem ela se dedicou às práticas ascéticas de contemplação e oração mental, com as quais teve contato por meio das obras de diversos místicos medievais. Quando tomou o hábito no Convento Carmelita da Encarnação, logo entrou em desacordo com as monjas que não observavam com rigor as regras de enclausuramento e se davam a preocupações mundanas e conversas frívolas. Inspirada pelos grandes santos penitentes e incentivada por um padre franciscano, Tereza decidiu então fundar um novo Carmelo, cuja pobreza extrema escandalizou os habitantes e as autoridades de Ávila. Em seu convento, estabeleceu a renúncia à propriedade, a clausura estrita, a abstinência de carne, o silêncio quase perpétuo e a substituição dos sapatos pelas sandálias, o que rendeu a sua ordem o nome de Carmelitas Descalços.

Fica em evidência o esforço de Santa Tereza em se despojar de todos os bens que possuem valor fálico, objetivo esse que parece estar presente nas mais diversas tradições ascéticas, tanto ocidentais quanto orientais. Nessa perspectiva, é compreensível que o voto de silêncio seja tão frequentemente exigido do monge asceta como forma de tentar protegê-lo do gozo do significante. E como resultado desse exercício disciplinado de progressivo desligamento pulsional, anuncia-se sempre algum tipo de experiência que é da ordem de um gozo para além do falo: *nirvana*, *satori*, *bodhi*, *moksha*, transverberação.

Dentre as representações femininas que atravessam a cultura ocidental, a Virgem Maria é a mulher que permaneceu fiel ao pai morto, recusando-se a substituí-lo por um homem do mundo. Ela se constitui como objeto do desejo de Deus e, portanto, como falo de Deus, já que o falo é o significante do desejo. Não admira que Tereza d'Ávila a tenha escolhido como sua guia espiritual. Chama a atenção uma passagem da biografia da Santa, na qual ela relata o episódio em que, estando diante de uma imagem de Jesus crucificado, perguntou quem o havia colocado ali. Tereza afirma ter escutado como resposta que foram as suas próprias conversas no parlatório, o que a fez abdicar, daí em diante, de toda a tagarelice mundana. Fica-se com a impressão de que Santa Tereza reconhece sua implicação na castração divina e pretende, renunciando ao gozo fálico, unir-se ao Outro para restituir sua completude. Seria uma estratégia perversa não fosse o fato de que o perverso fracassa em sua vontade de gozo porque a cena que ele produz, na qual se apresenta como objeto enganador para suspender a barra do Outro, não passa na realidade de uma pantomima.

O fato de que Lacan tenha escolhido a experiência mística para ilustrar sua tese a respeito do gozo feminino sugere que essa modalidade de gozo não é algo trivial que se possa encontrar em toda a parte. Isso porque, ainda que a mulher esteja mais próxima do real e mais inclinada a denunciar os semblantes fálicos, resta sua condição de ser falante pela qual ela permanece a toda no falo, como ele diz, sendo preciso um imenso trabalho de ascese para que possa se despir dessa condição e alcançar a via da ex-sistência. Embora seja concebível que uma ruptura com os semblantes do mundo fálico ocorra subitamente em função da queda de sua máscara quando a mulher se vê destituída da posição de objeto causa do desejo que pretendia sustentar, parece conveniente distinguir o gozo feminino como experiência mística da devastação na relação com o homem, que está mais relacionada com a dimensão de dejetivo que é própria ao objeto *a*. Não há dúvidas, por outro lado, de que em ambos os casos a mulher faz uma experiência da inconsistência do Outro, que não porta um significante para designá-la. Uma lógica diferente subjaz à transgressão que está em jogo na objetificação do filho, tendo em vista que, nesse caso, a mulher busca precisamente um objeto que possa contornar sua privação no real. Aqui se observa a discrepância entre o paradigma do gozo impossível, que Miller recortou sobretudo no seminário da *Ética*, e o paradigma da não-relação, exposto no *Seminário XX*.

Para concluir, é importante distinguir a posição da Virgem daquela ocupada pelo psicótico quando acossado pelo fenômeno do empuxo à mulher, tal como ocorreu a Schreber, cuja construção delirante o levou a se transformar em A Mulher de Deus. A assunção de uma posição sexuada na partilha dos sexos supõe a inscrição do Nome-do-Pai, significante que instaura a lógica fálica, e sem o qual não há que se falar em homem e tampouco em mulher, já que ambos são modos distintos de o sujeito se apresentar como argumento na função do falo. Se a mulher é não-toda submetida à função fálica, é justamente pelo fato de que não há mulher que escape à castração, donde se conclui que a posição feminina está incontornavelmente atrelada ao efetivo exercício da função. No caso da psicose, em que a forclusão do Nome-do-Pai impediu a inscrição da castração, não se pode reconhecer uma posição sexuada feminina, mas sim uma irrupção de gozo que retorna do real, por vezes provocando um “forçamento para o campo de um Outro a ser pensado como o mais estranho a qualquer sentido”. (LACAN, 2003 [1972], p.466)

O gozo feminino é experimentado na medida em que a mulher estabelece uma relação com o significante do Outro barrado. Para o psicótico, ao contrário, o Outro não tem barra, e pode por isso mesmo gozar dele como de um objeto. No empuxo à mulher, esse objeto que o

psicótico encarna toma a forma de um corpo de mulher, visado por um Outro devastador que veicula sua demanda mortífera de gozo. O psicótico é dragado pela feminização, enquanto o sujeito neurótico, por estar inscrito na função fálica, tem a possibilidade de escolher o seu posicionamento na partilha sexual.

No artigo *O Aturdido* (1972), Lacan sugere que o fenômeno do empuxo à mulher na psicose se especifica pelo quantificador existencial das fórmulas da sexuação, aquele que no lado feminino dá conta da inexistência de uma mulher que faça exceção à castração, o que impede a formação de um conjunto universal das mulheres. Ao transformar-se em A Mulher de um Deus não barrado, Schreber se torna não uma mulher como as outras – posto que ele não está submetido à castração – mas sim A Mulher que não existe. No entanto, esse lugar feminino de exceção não passa a existir a partir de sua invenção pelo psicótico, tendo em vista que ele está fora do discurso e não dispõe de nenhum significante que permita inscrevê-lo. No contexto da sexuação, ao contrário, a mulher se apresenta como um furo no universal, o que Lacan tenta escrever por meio da proposição *para não-todo x , Φ de x* .

Conclusão

Tendo realizado todo esse percurso pela obra de Freud e pelo ensino de Lacan com o intuito de recuperar suas elaborações concernentes à sexuação e às especificidades da feminilidade, estamos agora em posição de analisar a teses feministas apresentadas no início deste trabalho, articulando-as com as concepções psicanalíticas. De que modo o psicanalista pode se posicionar diante desse debate? Em primeiro lugar, cumpre sublinhar que os estudos de gênero e a psicanálise se prestam a propósitos distintos, pois enquanto o primeiro é uma disciplina teórica que busca fundamentar uma atuação política, a segunda é uma prática clínica que tem como efeito secundário a formalização de constructos teóricos visando a sua própria transmissão. Nesse sentido, é compreensível que o conceito de gênero denuncie a diferença sexual como produto do discurso – opondo-se às perspectivas naturalizantes – já que o discurso é o campo mesmo da batalha política. O psicanalista, por sua vez, engajado na escuta do sujeito, não pode ignorar um elemento fundamental que não diz respeito à biologia e tampouco está completamente subsumido ao domínio do discurso: o real do gozo.

Não surpreende que Judith Butler estabeleça um diálogo entre a psicanálise e os estudos de gênero, embora o gênero não seja uma categoria psicanalítica. Afinal, devido à escuta que pôde fazer de seus analisantes, Freud foi pioneiro em desnaturalizar a sexuação, demonstrando não só que a sexualidade infantil é perverso-polimorfa, mas também que a pulsão sexual não possui um objeto pré-determinado, sendo o objeto, na realidade, aquilo que ela porta de mais variável. Apenas essas duas concepções já seriam suficientes para afastar a psicanálise de qualquer perspectiva que se apoie no dimorfismo sexual, bem como dos discursos heteronormativos.

Acusar Sigmund Freud de ter inaugurado um discurso submetido às exigências da heterossexualidade compulsória é uma demonstração de radical desconhecimento de sua obra. A leitura do caso clínico da jovem homossexual permite apreender que o debate existente na época a respeito da distinção entre os sexos era especialmente confuso, pois deixava de discernir três conjuntos de características que, segundo Freud, variam de modo independente e admitem combinações múltiplas, a saber: 1) os caracteres sexuais físicos; 2) os caracteres sexuais psíquicos e 3) o tipo de escolha de objeto. Freud insiste que a bissexualidade pode ser verificada em cada um desses três aspectos. Veremos, no entanto, que a situação se mostra mais complexa no âmbito dos ditos caracteres sexuais psíquicos, ou seja, quando se tenta atribuir algum conteúdo aos conceitos de masculinidade e feminilidade no campo da

subjetividade. Em outras palavras, não há em Freud nenhuma determinação natural daquilo que Butler chama de identidade de gênero.

No que se refere à anatomia, Freud argumenta que existe algum grau de hermafroditismo em toda constituição física considerada normal. Ao lado de um aparelho sexual plenamente desenvolvido, há sempre rudimentos do aparelho do sexo oposto, sugerindo que o desenvolvimento incide sobre uma disposição bissexual, favorecendo o florescimento de um dos sexos e atrofiando o outro. As anomalias do hermafroditismo patológico apenas colocariam em evidência esse fato biológico, e mesmo no campo da normalidade a combinação entre masculino e feminino estaria sujeita a grandes variações:

[...] partes do aparelho sexual masculino também aparecem no corpo da mulher, ainda que em estado atrofiado, e vice-versa. [A ciência] considera tais ocorrências como indicações de bissexualidade, como se um indivíduo não fosse homem ou mulher, mas sempre fosse ambos – simplesmente um pouco mais de um, do que do outro. E então se lhes pede familiarizarem-se com a ideia de que a proporção em que masculino e feminino se misturam num indivíduo, está sujeita a flutuações muito amplas. (FREUD, 2006 [1932], p.115)

No campo da escolha de objeto, foi a psicanálise que demonstrou a coexistência de impulsos heterossexuais e homossexuais em todos os indivíduos, na medida em que pôde lançar luz sobre o inconsciente. Onde apenas as escolhas de objeto de tipo heterossexual são manifestas e desinibidas, há uma homossexualidade latente, que contribui para a formação dos sintomas e dos laços sociais. O contrário, claro, também é verdadeiro, de modo que tanto a heterossexualidade quanto a homossexualidade seriam restrições aplicadas sobre a bissexualidade original, restrições que ocorrem tardiamente (apenas na puberdade) e que não são definitivas, podendo a libido se deslocar de uma posição para a outra ao longo da vida, pelas mais variadas razões³¹. Essa conclusão, a que Freud chega na discussão do caso clínico supracitado, também aparece em seu capítulo sobre a inversão nos *Três Ensaio*s. Na realidade, o que ele coloca em evidência é a dissociação entre a pulsão sexual e o objeto. Em longa nota de rodapé acrescentada ao texto em 1915, lemos:

“A psicanálise considera, antes, que a independência da escolha objetal em relação ao sexo do objeto, a liberdade de dispor igualmente de objetos masculinos e femininos, tal como observada na infância, nas condições primitivas e nas épocas

³¹ Em nossos tempos sombrios, vale retomar a ponderação de Freud, quanto foi ele próprio instado a realizar o que hoje se popularizou chamar de “cura gay”. A partir de sua hipótese da bissexualidade originária, ele conclui que transformar um homossexual em heterossexual é tão (in)viável quanto seria transformar um heterossexual em homossexual: “Devemos lembrar-nos de que também a sexualidade normal depende de uma restrição na escolha do objeto. Em geral, empreender a conversão de um homossexual amplamente desenvolvido em um heterossexual não oferece muito maiores perspectivas de sucesso do que o inverso [...]” (FREUD, 2006 [1920], p.162)

pré-históricas, é a base originária da qual, mediante a restrição num sentido ou no outro, desenvolvem-se tanto o tipo normal quanto o tipo invertido.” (FREUD, 2006 [1905a], p.137-8)

Nos dois artigos, Freud insiste na independência, não apenas entre os caracteres físicos e a escolha de objeto, mas também entre ambos e as características anímicas. Repudia as explicações populares da homossexualidade que a descrevem como “um cérebro feminino num corpo masculino” (*ibid.*, p.135) ou “uma mente masculina, irresistivelmente atraída pelas mulheres, mas, ai dela, aprisionada em um corpo feminino” (FREUD, 2006 [1920a], p.182), colocando em evidência que, em primeiro lugar, não temos ideia do que venha a ser um “cérebro feminino” e, além disso, de modo algum se verifica empiricamente que a escolha de objeto de tipo homossexual coincide necessariamente com a assunção de atitudes ou de traços de caráter típicos do sexo oposto. Não existiria, portanto, um terceiro sexo, aberração produzida por um misterioso engano da natureza, mas sim conformações múltiplas, resultantes da combinação, em graus variados, entre masculinidade e feminilidade, combinação que incidiria de modo independente no corpo e no psiquismo.

Se tomarmos o conjunto da obra freudiana, veremos que aquilo de que Freud se ocupa em sua clínica é precisamente dos efeitos da moral sexual civilizada sobre a doença nervosa moderna. Freud percebe que o advento da civilização se faz por meio de um constrangimento da pulsão, e que essa perda de gozo dá origem a um incontornável mal-estar, além de conduzir às soluções de compromisso pelas quais o sujeito goza e das quais ele se queixa na análise. A diferença radical entre sua perspectiva e a daqueles que pretendem denunciar as discursividades normativas, é a compreensão, por parte de Freud, de que não há discurso possível fora da lei, sendo preciso demolir a civilização para excluir a norma, o que implicaria em jogar fora o bebê junto com a água do banho.

Sabemos que Butler, apoiada nos fundamentos do pós-estruturalismo francês, não vislumbra a possibilidade de um gozo pré-discursivo, e tampouco pretende que as performances subversivas do gênero ocorram fora da cultura. Ao contrário, ela supõe que todo sistema de poder apresenta fragilidades em suas bordas, que podem ser internamente exploradas, de modo a produzir deslocamentos na própria estrutura normativa. O que ela não percebe é que todo o seu esforço em desconstruir as perspectivas ontológicas do pensamento ocidental deixa escapar um princípio metafísico nada irrelevante, que permanece como premissa de seu discurso, embora ela nunca o aborde diretamente. Trata-se da concepção do Bem como causa, que subjaz a toda militância, e que é incompatível com o discurso da psicanálise. Afinal, qual é o objetivo último de sua luta política? Abolir ou, ao menos,

deslocar as práticas reguladoras que provocam a opressão das mulheres? Quem sabe, mais ambiciosamente, desconstruir a normatividade que institui os gêneros inteligíveis, de modo a garantir o reconhecimento público e a legitimidade de todas as configurações de gênero e de todas as práticas sexuais? Não há dúvidas de que a luta política do movimento feminista produz transformações na cultura, e podemos inclusive fazer um elogio dessas transformações, a partir de uma perspectiva pessoal. Mas a psicanálise adverte quanto à ingenuidade de supor que o Mal possa ser eliminado por meio de uma reforma, ou que a instauração de uma nova estrutura civilizatória teria como efeito a redução do sofrimento do sujeito. Um exemplo que ilustra essa perspectiva é o comentário feito por Freud no texto do *Mal-Estar* a respeito do comunismo. Nessa ocasião, Freud sublinha que não se interessa em discutir se o modelo econômico comunista é mais ou menos eficiente do que o modelo capitalista, mas pontua que a premissa sobre a qual o comunismo se funda – a saber, a ideia de que a hostilidade entre os homens foi instituída pela propriedade privada – ignora a radicalidade da pulsão de morte, que engendra uma agressividade inalienável.

Os comunistas acreditam ter descoberto o caminho para nos livrar de nossos males. Segundo eles, o homem é inteiramente bom e bem disposto para como seu próximo, mas a instituição da propriedade privada corrompeu-lhe a natureza. (...) Não estou interessado em nenhuma crítica econômica do sistema comunista; não posso investigar se a abolição da propriedade privada é conveniente ou vantajosa. Mas sou capaz de reconhecer que as premissas psicológicas em que o sistema se baseia são uma ilusão insustentável. (...) A agressividade não foi criada pela propriedade. Reinou quase sem limites nos tempos primitivos, quando a propriedade ainda era muito escassa, e já se apresenta no quarto das crianças, quase antes que a propriedade tenha abandonado sua forma anal e primária. (FREUD, 2006 [1930], p.117)

O campo psicanalítico é amplo e diverso, não sendo impossível encontrar autores que enveredam por uma militância em nome da preservação da lei paterna, que acreditam estar ameaçada pelas transformações culturais. Mas essa postura conservadora dos costumes, que se alvoroça diante de uma compreensão trágica da disjunção exclusiva entre o pai e o pior (*le père ou le pire*), não encontra lastro nos textos fundadores do discurso analítico. Tampouco é compatível com a enunciação freudiana a postura inversa, compartilhada por alguns analistas contemporâneos, que parecem acreditar que é já em boa hora que a função paterna declina. É verdade que Freud, no último parágrafo de *Moral Sexual Civilizada*, questiona se a cultura vale o sacrifício da felicidade individual, e defende a necessidade das reformas, embora reconheça que esse não é o seu papel enquanto médico. Mas sua postura se desloca ao longo do tempo, na medida em que ele se dá conta de que a impossibilidade da plena satisfação é inerente à própria pulsão, e fundamental para a manutenção da ordem do desejo:

(...) se não se limita a liberdade sexual desde o início, o resultado não é melhor. Pode-se verificar, facilmente, que o valor psíquico das necessidades eróticas se reduz, tão logo se tornem fáceis suas satisfações. Para intensificar a libido, se requer um obstáculo; e onde as resistências naturais à satisfação não foram suficientes, o homem sempre ergueu outros, convencionais, a fim de poder gozar o amor. Isto se aplica tanto ao indivíduos como às nações. (FREUD, 2006 [1912], p.193)

Diante dessa constatação, Freud declina de assumir uma posição política frente às aspirações reformistas. No *Mal-Estar*, ele discute amplamente a renúncia pulsional exigida pela cultura, mas também reconhece que todas as estratégias inventadas pelo homem para escapar do sofrimento provêm do patrimônio cultural. O sofrimento invade o sujeito a partir de três fontes: 1) o corpo, condenado à decadência e à dissolução; 2) o mundo externo, com suas forças esmagadoras e impiedosas e 3) a relação com os outros. São tantas e tão variadas as oportunidades de experimentar a dor, que o homem acaba por abdicar de sua ambição primária à conquista da felicidade, em nome de uma economia que lhe permita, de modo muito mais modesto, evitar ou restringir as fontes de sofrimento. Ele se submete então à cultura, que lhe fornece instrumentos para exercer alguma mestria sobre a natureza. Se é uma boa escolha ou não, Freud afirma textualmente não ser de seu interesse emitir uma opinião. Ele não condena nem o entusiasmo daqueles que consideram a cultura como uma realização preciosa da humanidade, nem a crítica daqueles que denunciam a renúncia pulsional como intolerável. Sua posição, enquanto analista, consiste em uma disponibilidade para a escuta do sujeito que fala de seu próprio mal-estar. E sua escuta lhe permite discernir que todos, conservadores e revolucionários, estão, no fim das contas, em busca do mesmo consolo:

Acharia muito compreensível que alguém assinalasse a natureza obrigatória do curso da civilização humana e que dissesse, por exemplo, que as tendências para uma restrição da vida sexual ou para a instituição de um ideal humanitário à custa da seleção natural foram tendências de desenvolvimento impossíveis de serem desviadas ou postas de lado, e às quais é melhor para nós nos submetemos, como se constituíssem necessidades da natureza. Também estou a par da objeção que pode ser levantada contra isso, objeção segundo a qual, na história da humanidade, tendências como estas, consideradas insuperáveis, frequentemente foram relegadas e substituídas por outras. Assim, não tenho coragem de me erguer diante de meus semelhantes como um profeta; curvo-me à sua censura de que não lhes posso oferecer consolo algum, pois, no fundo, é isso que todos estão exigindo, e os mais arrebatados revolucionários não menos apaixonadamente do que os mais virtuosos crentes. (FREUD, 2006 [1930], p.147)

Vimos que Butler critica o caráter transcendental do complexo de Édipo em Freud, bem como do registro simbólico em Lacan. Não há dúvidas de que Freud supõe a universalidade do Édipo, e também é verdade que Lacan, num primeiro momento de seu ensino, empreendeu seu retorno a Freud a partir das teses de Lévi-Strauss, o que o levou a

conceber o simbólico segundo uma perspectiva estruturalista. Deve-se notar, no entanto, que Lacan se desloca desta abordagem transcendental do simbólico a partir do momento em que começa a tomar o falo como semblante do gozo. No paradigma da não-relação, o significante Nome-do-Pai torna-se uma das estratégias possíveis de enodamento dos três registros, prevalecendo porém a singularidade do ser falante, que terá de encontrar sua própria maneira de amarar imaginário, simbólico e real. Isso significa que a lei paterna, tal como Lacan a concebe, não é nem necessária nem universal. A lei é contingente, historicamente situável e, mais do que isso, ela é marcada por um furo. O fato de que Butler tenha escolhido se aproximar do ensino de Lacan a partir da leitura de *A Significação do Falo*, artigo da década de 1950, lhe impediu de perceber – o que demandaria uma leitura mais abrangente de Lacan – que seu interesse sempre se inclinou na direção daquilo que se situa no limite ou para além do limite da lei. A psicose, a verdade, a mulher, bem como algumas modalidades de gozo e finalmente o próprio conceito de *sinthome* demonstram que Lacan está longe de propor uma submissão trágica às exigências de um Deus impiedoso travestido de simbólico. Em artigo no qual discute os mal-entendidos entre Lacan e os teóricos *queer*, Fabian Fajnyaks faz a seguinte colocação:

“A maneira a cada vez singular que o ser falante tem de enodar os três registros Real, Simbólico e Imaginário primará sobre sua relação com o gozo fálico, que se encontrará doravante cernida pelo nó borromeano. Este terá, a partir do Seminário *Joyce le Sinthome*, estatuto de real, o que deslocará então a primazia acordada ao princípio de oposição presente no registro simbólico, princípio que permite dar fundamento à diferença sexual.” (FAJNWAKS, 2015, p.32)³²

Sendo assim, encontramos no Lacan dos anos setenta uma elaboração que se aproxima e poderia fundamentar a reivindicação *queer* de uma nomeação que seja radicalmente singular e que não se submeta, portanto, à universalização das identidades sexuais. Fajnwaks destaca, inclusive, que é nesta direção mesmo que se orienta a clínica, pois “(...) a análise permite reduzir o sintoma ao modo mais particular de gozo” (Ibid., p.36)³³, tendo como produto o significante mestre que, isolado da cadeia significante, confere ao sujeito o seu nome próprio. Entretanto, é importante observar que a nomeação a que uma análise pode conduzir, embora compatível com o protesto *queer* por uma identidade singular, jamais estará

³² No original: “La façon à chaque fois singulière qu’a l’être parlant de nouer les trois registres Réel, Symbolique et Imaginaire primera sur son rapport à la jouissance phallique, qui se trouvera désormais cernée par le noeud borroméen. Celui-ci aura, à partir du Séminaire *Joyce le Sinthome*, statut de réel, ce qui déplacera donc la primauté accordée au principe d’opposition présent dans le registre symbolique, principe qui permet de donner fondement à la différence sexuelle.”

³³ No original: “(...) l’analyse permet de réduire le symptôme au mode le plus particulier de jouissance”.

em posição de solucionar a questão original da qual parte toda a argumentação de Judith Butler, isto é, a demanda de reconhecimento pelo próximo. Afinal, enquanto o reconhecimento é um problema neurótico que só pode se resolver no âmbito do discurso, o nome próprio de gozo é algo de singular, deslocado do saber, e que não serve para fazer grupo. E nesse ponto é preciso conceder que, se Lacan transformará o Nome-do-Pai em um *sinthome* do qual o ser falante pode se servir para produzir o nó entre os três registros, o fato é que esse significante resta condição incontornável para o advento do sujeito barrado da neurose, para quem está colocada a diferença sexual.

Apesar do que sugere a divisão da tabua da sexuação em um lado masculino e um lado feminino, não se pode acusar Lacan nem de binarismo nem de essencialismo no que se refere à sua apreensão das posições sexuadas. Contra o binarismo, basta relembrar que há apenas um significante sexual, o que já havia sido explicitado por Freud desde 1923, no artigo *A Organização Genital Infantil*. Ao sujeito cabe se posicionar frente ao significante fálico, seja se incluindo como um entre muitos no lado em que a existência de uma exceção à função permite a formação de um todo, seja se apresentando não-todo à função fálica, no lado em que a inexistência dessa exceção implica que os sujeitos só possam ser tomados um a um. No primeiro caso o gozo ficará inteiramente capturado pela cadeia significativa, enquanto no segundo haverá um excesso não simbolizado, a que Lacan se refere como um gozo suplementar. Vê-se que a diferença sexual, tão criticada pelos estudiosos do gênero, diz respeito apenas à distinção entre duas estratégias para dar tratamento ao gozo, que não tem sexo e pertence ao registro do real.

Assumir uma posição sexuada masculina ou feminina não garante, todavia, nenhum fundamento ontológico que permita ao sujeito torna-se homem ou tornar-se mulher. Ao contrário, Lacan nunca deixa de demonstrar a comédia na qual fica lançado o (des)encontro sexual, na medida em que os papéis masculino e feminino só podem ser desempenhados no âmbito do parecer. Anne Emmanuelle Berger, filósofa francesa que trabalha na interface entre a psicanálise e os estudos de gênero, recorre precisamente ao escrito *A Significação do Falo* para sustentar que Judith Butler não alcançou todas as consequências do conceito de mascarada, pois se de um lado ele torna evidente a inexistência de uma essência feminina, por outro também demonstra o caráter performático da masculinidade:

“Longe de ser o atributo exclusivo das mulheres, a mascarada caracteriza também, segundo ele, o lado masculino “pela intervenção de um parecer que substitui o ter para protegê-lo”, que o lado feminino, no qual fazer (ou representar) a mulher teria por função “mascarar a falta”. É essa encenação feminina e masculina que tem como

efeito projetar “as manifestações ideais ou típicas do comportamento de *cada um dos sexos*, até o limite do ato da cópula, na comédia.”” (BERGER, 2015, P.119)³⁴

No entanto, se a comédia entre os sexos não é suficiente para fazer da psicanálise uma teoria de gênero, como Berger pretender sustentar, é porque a inexistência de um universal no lado feminino da sexuação tem como consequência imediata a insistência do real. Ao avançar a ex-sistência de um gozo Outro, situado para além do falo, Lacan remete a um excesso não simbolizável, que comparece para aquele que se posiciona no lado direito da tábua, mas que também faz questão para o sujeito masculino, que ao se deparar com a feminilidade é levado a se confrontar com a sua hora da verdade. Nessa perspectiva, a mulher não está excluída do discurso. As duas posições sexuadas se engendram pelo discurso, a partir da operação da metáfora paterna, e é isso que confere à feminilidade seu potencial subversivo. A relação contingente com o falo coloca a mulher em posição privilegiada para introduzir uma perturbação no seio da cultura, seja pelo questionamento dos semblantes masculinos, seja pela destituição do mestre, a que a histórica se dedica com tanto afinco. A aura de mistério que se produz em torno da mulher, do incognoscível de seu gozo, é um indício permanente de que a conta não fecha, e de que algo resiste à universalização.

Não está excluído, evidentemente, que as mulheres sejam perseguidas em determinados contextos históricos em função da inquietação que elas produzem em uma civilização masculina que gostaria de se constituir como um todo. Geneviève Morel reconhece na alteridade a causa da misoginia. Para o sujeito cujo gozo está inteiramente inscrito na função fálica, o gozo feminino – opaco, enigmático, inclassificável – pode parecer monstruoso, suscitando o ódio e o desejo de destruição. A misoginia seria então uma das modalidades do horror ao Outro, que também está em jogo no racismo e na xenofobia. Clotilde Leguil, por sua vez, enfatiza o caráter profundamente subversivo da feminilidade, demonstrando que a resistência ao universal coloca em cena um campo *hors-norme* que transtorna a lógica fálica e produz um furo no gênero. A psicanalista insiste na experiência feminina, caracterizada como um encontro com a inexistência, experiência essa que exige das mulheres um trabalho singular de invenção para se constituir a partir das múltiplas saídas que a cultura lhes oferece, e que esta tese pretendeu circunscrever.

³⁴ No original: “Loin d’être l’apanage exclusif des femmes, la mascarade caractérise aussi bien, selon lui, le côté masculin, “par l’intervention d’un paraître qui se substitue à l’avoir pour le protéger” que le côté féminin, où faire (ou jouer) la femme aurait pour fonction de “masquer le manque”. C’est ce jeu de rôles féminin et masculin qui a pour effet de projeter “les manifestation idéales ou typiques du comportement de *chacun des sexes*, jusqu’à la limite de l’acte de la copulation, dans la comédie.””

“Quando um sujeito tropeça nisso que resiste a toda universalização, isso que faz obstáculo a toda dialética, isso que escapa à simbolização, mas que, no entanto, não cessa de retornar, ele aborda aí esse continente que pode ser às vezes muito negro e que é aquele de uma mulher como furo no universal.” (LEGUIL, 2015, p.72)³⁵

³⁵ No original: “Quand un sujet butte sur ce qui résiste à toute universalisation, ce qui fait obstacle à toute dialectique, ce qui échappe à la symbolisation, mais pourtant ne cesse de revenir, il aborde là ce continent qui peut être parfois très noir et qui est celui d’une femme comme trous dans l’universel.”

Bibliografia

ANDRÉ, S. *Que veut une femme?* Paris: Éditions du Seuil, 1995.

ASSOUN, P.-L. *Freud et la femme*. Paris: Éditions Payot et Rivages, 2003.

ASSOUN, P.-L. *Leçons psychanalytiques sur masculin et féminin*. Paris: Ed. Economica, 2005.

BERGER, A. E. La psychanalyse comme “théorie du genre”. In: FAJNWAKS, F. et LEGUIL, C. *Subversion lacanienne des theories du genre*. Paris: Éditions Michèle, 2015.

BLANCHÉ, R. *La logique et son histoire*. Paris: A. Colin, 1970.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DOR, J. *Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem*. Porto Alegre: Artmed, 1989.

ELMER, D. et NONINI, J. *Una lectura de “... Ou Pire”*. Buenos Aires: Letra Viva, Cuadernos Monográficos 10, 1992.

FAJNWAKS, F. Lacan et les theories *queer*: malentendus et méconnaissances. In: FAJNWAKS, F. et LEGUIL, C. *Subversion lacanienne des theories du genre*. Paris: Éditions Michèle, 2015.

FREUD, S. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

(1893 – 1895) *Estudos sobre a histeria*. Vol. II.

(1894) *As neuropsicoses de defesa*. Vol. III.

(1895) *Projeto para uma psicologia científica*. Vol. I.

(1896a) *Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. Carta 52*. Vol. I.

(1896b) *Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. Rascunho K*. Vol. I.

(1896c) *Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa*. Vol. III.

(1896d) *Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. Carta 46*. Vol. I.

(1896e) *A etiologia da histeria*. Vol. III.

(1897) *Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. Carta 69*. Vol. I.

(1900) *A interpretação dos sonhos*. Vol. IV e V.

(1901) *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana*. Vol. VI.

(1905a) *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Vol. VII.

(1905b) *Fragmento de análise de um caso de histeria*. Vol. VII.

(1905c) *Os chistes e suas relações com o inconsciente*. Vol. VIII.

(1908) *Moral sexual civilizada e a doença nervosa moderna*. Vol. IX.

- (1910a) *Um tipo especial de escolha objetal feita pelo homens. (Contribuições à psicologia do amor I)*. Vol. XI.
- (1910b) *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância*. Vol. XI.
- (1911a) *Formulações sobre os Dois Princípios do Funcionamento Mental*. Vol. XII.
- (1911b) *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (dementia paranoides)*. Vol. XII.
- (1912) *Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor. (Contribuições à psicologia do amor II)* Vol. XI.
- (1913a) *O tema dos três escrínios*. Vol. XII.
- (1913b) *Totem e tabu*. Vol. XIII.
- (1914) *Sobre o narcisismo: uma introdução*. Vol. XIV.
- (1915) *Os instintos e suas vicissitudes*. Vol. XIV.
- (1917a) *O tabu da virgindade. (Contribuições à psicologia do amor III)*. Vol. XI.
- (1917b) *Luto e melancolia*. Vol. XIV.
- (1919) *Uma criança é espancada – uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais*. Vol. XVII.
- (1920a) *A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher*. Vol. XVIII.
- (1920b) *Além do princípio do prazer*. Vol. XVIII.
- (1921) *Psicologia de grupo e a análise do ego*. Vol. XVIII.
- (1922) *A cabeça de Medusa*. Vol. XVIII.
- (1923a) *A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade*. Vol. XIX.
- (1923b) *O ego e o Id*. Vol. XIX.
- (1924a) *O problema econômico do masoquismo*. Vol. XIX.
- (1924b) *Neurose e psicose*. Vol. XIX.
- (1924c) *A dissolução do complexo de Édipo*. Vol. XIX.
- (1924d) *A perda da realidade na neurose e na psicose*. Vol. XIX.
- (1925a) *A Negativa*. Vol. XIX.
- (1925b) *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos*. Vol. XIX.
- (1926) *A questão da análise leiga: conversações com uma pessoa imparcial*. Vol. XX.
- (1927) *Fetichismo*. Vol. XXI.
- (1930) *O mal-estar na civilização*. Vol. XXI.
- (1931) *Sexualidade feminina*. Vol. XXI.
- (1932) *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise: Conferência XXXIII: Feminilidade*. Vol. XXII.
- (1937) *Análise terminável e interminável*. Vol. XXIII.
- (1938a) *Esboço de psicanálise*. Vol. XXIII.
- (1938b) *A divisão do ego no processo de defesa*. Vol. XXIII.

JAKOBSON, R. *Essais de linguistique general*. Paris: Minuit, 1963.

KOYRÉ, A. *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Ed. Forense universitária, 1991.

LACAN, J. (1938) Os complexos familiares na formação do indivíduo. In._____. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. (1951) Intervenção sobre a transferência. In._____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1953) Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In._____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1955-56) *O seminário, livro 03: as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.

_____. (1956-57) *O seminário, livro 04: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

_____. (1957-58) *O seminário, livro 05: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

_____. (1958) A significação do falo. In._____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1958b) Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina. In._____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1958c) Juventude de Gide ou a letra e o desejo. In._____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1958d) De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In._____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1959-60) *O seminário, livro 07: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.

_____. (1960) Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In._____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1962-63) *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. (1964) *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.

_____. (1966-67) *Le Seminaire, livre 14: la logique du fantasme*. Lição de 12/04/1967. Inédito.

_____. (1969) Nota sobre a criança. In._____. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. (1969-70) *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

- _____. (1971-72) *Le Séminaire, livre 19: ... ou pire*. Paris: Éditions du Seuil, 2011.
- _____. (1972) O aturdito. In. _____. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- _____. (1972-73) *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- _____. (1974) Prefácio a O despertar da primavera. In. _____. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- _____. (1974-75) *Le Séminaire, livre 22: RSI*. Inédito.
- LEGUIL, C. Sur le genre des femmes selon Lacan. In: FAJNWAKS, F. et LEGUIL, C. *Subversion lacanienne des theories du genre*. Paris: Éditions Michèle, 2015.
- LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1950) Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MILLER, J.-A. (1992a) *Mulheres e semblantes I*. Opção Lacaniana Online (nova série), ano I, nº 1, mar/2010. ISSN: 2177-2673. Disponível em:
http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_1/mulheres_e_semlantes_i.pdf
- _____. (1992b) *Mulheres e semblantes II*. Opção Lacaniana Online (nova série), ano I, nº 1, mar/2010. ISSN 2177-2673 Disponível em:
http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_1/Mulheres_e_semlantes_II.pdf
- _____. (1999) *Os seis paradigmas do gozo*. Opção Lacaniana Online (nova série), ano III, nº 7, mar/2012. ISSN: 2177-2673. Disponível em:
http://opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_7/Os_seis_paradigmas_do_gozo.pdf
- MOREL, G. *Ambiguïtés sexuelles: sexuation et psychose*. Paris: Anthropos, 2000.
- PLATÃO. *O Banquete*. Domínio Público. Disponível em:
<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000048.pdf>
- RABINOVITCH, S. *A forclusão: presos do lado de fora*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- RIVIÈRE, J. *A feminilidade como mascarada*. Psychê, ano IX, nº 16, jul-dez/2005.
- SAFOUAN, M. *La sexualité féminine dans la doctrine freudienne*. Paris: Éditions du Seuil, 1976.
- SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- SCHLUMBERGER, J. *Madeleine et André Gide*. Paris: Gallimard, 1956.

SCOTT, J. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Educação e Realidade, vol. 20, n° 2, jul-dez/1995.

_____. Igualdade versus diferença: os usos da teoria pós-estruturalista. In. *Debate Feminista*. São Paulo: Cia. Melhoramentos, 1999.

TEREZA DE JESUS, S. *Livro da vida*. São Paulo: Paulus, 1983.

ZAFIROPOULOS, M. *Nossa Arqueologia Crítica da Obra de Lacan – Lacan e as Ciências Sociais – Lacan e Lévi-Strauss*. Belo Horizonte: Revista de Estudos Lacanianos, vol. 2, n° 3, p. 1-16, 2009. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rel/v2n3/v2n3a04.pdf>

ZAFIROPOULOS, M. *La question féminine, de Freud à Lacan: la femme contre la mère*. Paris: PUF, 2010.

ZAFIROPOULOS, M. *Lacan e Lévi-Strauss ou o retorno a Freud (1951 – 1957)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.