



GISELE TIEMI DE ASSIS SUGAWARA

**ÉDIPO CEGO:
A FEMINILIDADE PARA ALÉM DO COMPLEXO EDÍPICO EM
FREUD E LACAN**

**LAVRAS - MG
2023**

GISELE TIEMI DE ASSIS SUGAWARA

ÉDIPO CEGO:

A FEMINILIDADE PARA ALÉM DO COMPLEXO EDÍPICO EM FREUD E LACAN

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de concentração em Temas de Filosofia Contemporânea, para obtenção de título de Mestra.

Profa. Dra. Léa Silveira
Orientadora

**LAVRAS - MG
2023**

Para citar este documento:

SUGAWARA, G. T. A. **Édipo cego**: A feminilidade para além do complexo edípico em Freud e Lacan. 1. ed. Lavras: Biblioteca Universitária, 2023.

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema de Geração de Ficha Catalográfica da Biblioteca Universitária da UFLA, com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

SUGAWARA, Gisele Tiemi de Assis.

Édipo cego: A feminilidade para além do complexo edípico em Freud e Lacan. 1. ed. Lavras: UFLA/ Gisele Tiemi de Assis Sugawara. - 2023.

137 p.

Orientador(a): Léa Silveira

Dissertação (mestrado acadêmico) – Universidade Federal de Lavras, 2023.
Bibliografia.

1. Freud. 2. Lacan. 3. Psicanálise. 4. Feminilidade. 5. Complexo de Édipo. - I. Léa Silveira. Título. Édipo cego: A construção da feminilidade para além do complexo edípico em Freud e Lacan.

GISELE TIEMI DE ASSIS SUGAWARA

ÉDIPO CEGO: A FEMINILIDADE PARA ALÉM DO COMPLEXO EDÍPICO EM FREUD E LACAN

OEDIPUS BLIND: FEMININITY BEYOND THE OEDIPUS COMPLEX IN FREUD AND LACAN

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós-graduação do mestrado em Filosofia, área de concentração em Temas de Filosofia Contemporânea, para a obtenção do título de Mestra.

APROVADA em 29 de junho de 2023.

Profa. Dra. Aline Souza Martins MACKENZIE

Prof. Dr. Pedro Ambra PUC

Profa. Dra. Léa Silveira
Orientadora

**LAVRAS-MG
2023**

AGRADECIMENTOS

À Prof.^a Dr.^a Léa Silveira que, com seu olhar atento e dedicado, orientou essa pesquisa. Agradeço também pela confiança em meu trabalho e por sua presença acolhedora e tranquila ao longo desses dois anos. Foi muito gratificante ser orientada por uma pesquisadora que admiro há tempos.

Aos meus pais, Marize e Eduardo, pelo apoio constante. Provando que, mesmo à distância, são muito presentes em minha vida.

Ao meu amor, Emanuele, por todo carinho e incentivo. A vida fica mais gostosa e leve com você.

À minha grande amiga, Joyce Arcanjo, por me acolher em minhas angústias e permanecer presente.

À amiga e colega de mestrado, Hermila Resende, por vivenciar junto comigo os dramas e as delícias desse processo. Sua presença contribuiu para que esse período fosse mais fácil e divertido.

Ao amigo Andrew Soares, pelas trocas teóricas e por me ajudar a ampliar o olhar sobre o processo de escrita.

À Prof.^a Dr.^a Aline Souza Martins e ao Prof. Dr. Pedro Ambra, pelas preciosas observações em minha banca de qualificação e na defesa.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG) pelo auxílio financeiro.

RESUMO

A ideia central da pesquisa baseia-se em trabalhar com escritos de Freud acerca da feminilidade e com os aportes proporcionados pela teoria lacaniana no que diz respeito a esse tema. Foram explorados textos sobre as diferenciações na constituição sexual e psíquica entre homens e mulheres e como isso influenciou na noção de feminino para cada um dos dois psicanalistas. Fez-se necessário atentar-se à forma como ambos pensaram o complexo de Édipo, conceito-chave nas psicanálises freudiana e lacaniana para se compreender a formação do sujeito. Além disso, através dessas leituras, buscou-se ponderar se faz sentido pensar que Lacan avançou com relação a Freud em algum aspecto ao tratar dessa temática ou se foi conservado certo escopo que já existia na obra freudiana. Para além dos textos de Freud e Lacan, também foram explorados, dentro do corpus psicanalítico, outros autores e autoras, que buscam compreender a feminilidade fora de uma lógica falocêntrica. O primeiro capítulo trata sobre o que Lacan elaborou acerca do complexo de Édipo e como isso repercutiu em conceitos cunhados por ele, tais como gozo fálico e gozo suplementar. A intenção foi articular esses conceitos com o tema central da pesquisa, isto é, com a construção psicanalítica da noção de feminino. Para tanto, também se revelou essencial analisar a tábua lacaniana da sexuação. O segundo capítulo consiste em um retorno a estudos de Freud, que elaboram sua concepção da feminilidade a partir de teorias referentes à castração, à inveja do pênis e ao supereu. Também foi discutido um caso clínico de Freud – o caso Dora – visando apresentar a repercussão que os escritos sobre histeria tiveram sobre a prática clínica e a investigação do processo de subjetivação da mulher, sobretudo no que diz respeito à problemática da edipianização da histeria. Assim, tentou-se apontar para alguns limites da concepção do feminino tanto em Lacan como em Freud, buscando delinear elementos que fazem parte de um debate ainda central para a psicanálise.

Palavras-chave: Freud. Lacan. Psicanálise. Feminilidade. Complexo de Édipo.

ABSTRACT

The central idea of the research is based on working with Freud's writings about femininity and with the contributions provided by Lacanian theory regarding this theme. Texts were explored on the differences in the sexual and psychic constitution between men and women and how this influenced the notion of feminine for each of the two psychoanalysts. It was necessary to pay attention to the way both thought about the Oedipus complex, a key concept in Freudian and Lacanian psychoanalysis to understand the formation of the subject. In addition, through these readings, we sought to consider whether it makes sense to think that Lacan advanced in relation to Freud in some aspect when dealing with this theme or if a certain scope that already existed in Freud's work was preserved. In addition to Freud's and Lacan's texts, other authors who seek to understand femininity outside of a phallogocentric logic were also explored within the psychoanalytic corpus. The first chapter deals with what Lacan elaborated about the Oedipus complex and how it had repercussions on concepts coined by him, such as phallic jouissance and supplementary jouissance. The intention was to articulate these concepts with the central theme of the research, that is, with the psychoanalytical construction of the notion of feminine. For that, it was also essential to analyse the Lacanian table of sexualization. The second chapter consists of a return to Freud's studies, which elaborate his conception of femininity from theories referring to castration, penis envy and the superego. A clinical case of Freud was also discussed – the Dora case – in order to present the repercussion that the writings on hysteria had on clinical practice and the investigation of the woman's subjectivation process, especially with regard to the problem of the oedipalization of hysteria. Thus, an attempt was made to point to some limits of the conception of the feminine in both Lacan and Freud, seeking to delineate elements that are part of a debate that is still central to psychoanalysis.

Keywords: Freud. Lacan. Psychoanalysis. Femininity. Oedipus Complex.

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1 – Tábua da sexuação	55
---	----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1	23
1. Complexo de Édipo em Lacan	23
1.1. Três tempos do complexo de Édipo	30
1.2. Complexo de Édipo masculino e feminino	34
1.3. Saída do Édipo: Ideal do eu, desejo e supereu	41
2. Angústia, desejo e gozo	47
3. As modalidades de gozo	54
3.1. Tábua da sexuação: fórmulas da parte superior	55
3.2. Tábua da sexuação: parte inferior	64
3.3. A não relação sexual	68
CAPÍTULO 2	71
1. A organização sexual infantil	71
2. Saída do complexo de Édipo e formação do supereu.....	81
3. A feminilidade em Freud nos anos 30	88
3.1. Feminilidade e histeria: o caso Dora	104
3.2. Edipianização da histeria	117
CONSIDERAÇÕES FINAIS	121
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	132

INTRODUÇÃO

A tentativa de definição do feminino é uma questão que ainda hoje traz pontos conflitantes dentro do debate psicanalítico e está longe de se findar. A proposta da presente pesquisa é abordar esse tema dentro das obras lacaniana e freudiana, trazendo em pauta as diferenças e semelhanças entre as observações de ambos os psicanalistas diante do desenvolvimento psíquico e sexual da mulher e, na medida do que se fizer necessário para esse objetivo, também do homem. Para tanto, mostra-se necessário realizar um retorno aos escritos acerca do complexo de Édipo, momento crucial para se entender as diferenciações no desenvolvimento para cada sexo.

O fio condutor deste trabalho é a questão da feminilidade relacionada ao complexo de Édipo. Pensar e tecer críticas à forma como Freud e Lacan abordaram o desenvolvimento da mulher, nos leva a pensar também sobre o paradigma edipiano, pois, em ambas as teorias, percebe-se uma dependência da feminilidade com relação à maneira como a menina passa pelo complexo de Édipo. Para Freud e Lacan, a travessia desse momento apresenta-se como determinante. Dois exemplos disso são os modos como a noção de inveja peniana e também a formação do supereu feminino são entendidos como resultado da passagem da menina pelo Édipo.

Outro ponto importante é o questionamento se Lacan conseguiu trazer avanços à teoria da feminilidade freudiana. Essa questão será abordada durante toda a dissertação, em prol de compreender se na teoria lacaniana se manteve uma mesma estrutura que já existia em Freud para se pensar a mulher, mesmo que em termos novos.

De modo geral, é possível perceber abordagens diferentes dessa temática em cada um dos autores. No entanto, é preciso um olhar mais atento para entender até onde essas diferenças chegaram, ou se elas se encaminharam para um mesmo lugar. De acordo com Zafirooulos, Dos Mares e Ceccarelli (2009) Lacan subverte esse tema no corpus psicanalítico, resgatando a questão freudiana: “o que quer a mulher?”¹. Segundo os autores, Lacan não se atém a um ideal materno ao final do complexo de Édipo feminino, como propunha Freud. Ele, na realidade, direciona seu interesse à dimensão do desejo e do gozo para a mulher, desnaturalizando o desejo de maternidade, o que amplia as formas de satisfação possíveis.

¹ Pergunta de Freud dirigida a Marie Bonaparte (JONES, 1970).

Para entender a que se referem essas outras formas de satisfação, torna-se importante resgatar em quais escritos Lacan se ocupou com o feminino e suas particularidades. O primeiro capítulo trata sobre esse caminho trilhado por Lacan, isto é, como ele tentou abordar o tema da feminilidade para além do paradigma edípico e quais os resultados disso.

Em prol de elucidar qual a trajetória de Lacan no que concerne a relação do complexo de Édipo com a feminilidade, nos concentraremos em produções que envolvem este complexo e o processo de formação do indivíduo, como: *Os complexos familiares na formação do indivíduo* (2003 [1938]) e seu Seminário 5: *As formações do inconsciente* (1999 [1957-58]) e, a partir daí, criaremos um percurso de pensamento que leva até suas últimas elaborações sobre o desenvolvimento feminino, já no Seminário 20: *Mais, ainda* (1985 [1972-3]).

Junto da pesquisa sobre o complexo de Édipo em Lacan, mostra-se essencial também compreender o conceito de falo para se pensar a noção de inveja peniana, que se apresenta desde Freud. Em *A significação do falo* [1958] é possível encontrar a noção de falo como um significante que organiza o sujeito e seu desejo. Já no início deste escrito, Lacan pontua, assim como o fez Freud, a importância do complexo de castração, afirmando que há uma função primordial ligada a ele: a função de nó em estruturar os sintomas e na identificação do sujeito com uma posição sexual – feminina ou masculina –. Desse modo, o falo aparece como aquilo que seria indispensável para pensar como o sujeito se desenvolve, seja homem ou mulher.

Lacan (1998 [1958]) sustenta que a relação do sujeito com o falo independe da diferença anatômica entre os sexos, mas que no caso da mulher existiriam questões mais espinhosas a serem pensadas. Com relação a esse tema, ele traz quatro tópicos para debater: 1) a ideia de que a menina já se entende como castrada como pré-condição e não somente por ser privada do falo, isto é: ser castrada por alguém, no caso pela mãe e, em um momento posterior, pelo pai; 2) para ambos os sexos a mãe seria, preliminarmente, uma mãe fálica; 3) a significação da castração ocorreria pela descoberta da castração materna e como isso influencia na formação dos sintomas e 4) como essas três colocações anteriores culminam na fase fálica e na maturação genital.

Nesse momento é possível perceber que Lacan se atém à primeira relação do bebê com a mãe, para depois pensar na castração paterna ligada ao Édipo. Até aqui se verifica uma correspondência com a teoria freudiana, em que há também certa atenção para o momento pré-

edípico no caso das meninas. Porém, ambas as teorias se mostram pouco conclusivas acerca de tal fase.

Para Bonfim (2014), esse escrito – *A significação do falo* – demarca a tentativa de Lacan em trabalhar a noção de falo como significante, ou seja, fora de uma racionalidade apenas biológica, desvinculando-o do órgão genital. A autora afirma que ele procura demonstrar que o falo como significante é aquilo que possibilita outros significantes ganharem significação: “Seu padrão simbólico permitirá a equivalência simbólica de outros objetos. Nesse sentido, o falo é o que garante aos objetos a possibilidade de se comportar como equivalente na ordem do desejo, inseridos no registro da castração” (BONFIM, 2014, p. 170). Desse modo, a castração aparece como cena primordial para se pensar todo o desenvolvimento sexual do sujeito e seu desejo, sendo o falo o símbolo principal dessa operação.

De acordo com Zakin (2011), apesar dessa desbiologização que o conceito de falo proporciona aos textos lacanianos, ele traz consigo outras questões. Ela diz: “A obra de Lacan é tanto elogiada por sua desbiologização de Freud quanto criticada por seu falocentrismo” (ZAKIN, 2011, p. 7). Para a autora, Lacan mantém um patriarcalismo em seu pensamento, justamente pela centralidade concedida ao falo. Apesar de Lacan insistir no falo como significante, a autora assinala que ele conserva uma associação entre falo e masculinidade, sendo o falo o conceito-chave para se pensar a identidade sexual. Posto isso, a forma de abordar a sexualidade do sujeito ainda se mostra ligada a atributos masculinos, mesmo que de maneira indireta e menos biologizante.

Assim como o conceito de falo ganha centralidade na teoria lacaniana, o conceito de castração também mantém sua importância que já era verificada em Freud. A castração, para Lacan, aparece como aquilo que possibilitaria um posicionamento subjetivo. Ela representa a entrada da criança no mundo da cultura, pois serve como mediação diante da relação existente entre desejo e lei. Trata-se de um momento em que a criança renuncia a seus desejos primários em prol de uma entrada na civilização. Lacan aponta: “a castração não pode ser deduzida apenas do desenvolvimento, uma vez que pressupõe a subjetividade do Outro como lugar de sua lei” (LACAN, 1998 [1960], p. 741). Uma questão que emerge aqui diz respeito a esse Outro que é mencionado; estaria o autor se referindo à castração proporcionada pela figura materna ou pela paterna? Isso é importante pois ambas são citadas.

Já em *Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina* [1960], Lacan volta-se totalmente para o tema do feminino, mas o falo prossegue aparecendo como um conceito-chave para se pensar a formação psíquica e sexual. Ele propõe um levantamento de fatos em seu escrito, dividindo-o em três pontos: 1) investigar os fenômenos relacionados ao coito para as mulheres, como por exemplo: a mudança que se verifica do gozo clitoridiano para o vaginal (mudança de zona genital); 2) pensar a subordinação desses fenômenos diante do desejo e seu aspecto inconsciente e 3) as implicações da bissexualidade psíquica, já proposta por Freud como geral para ambos os sexos. É possível perceber que Lacan não resolve a posição feminina através da inveja do pênis apenas; o que ele parece propor, nesse texto, é um levantamento das questões que já existiam em Freud diante desse assunto.

Verifica-se que, com esse levantamento das questões freudianas acerca do desenvolvimento psicosssexual, Lacan pretendia realizar um retorno à obra de Freud de modo minucioso, resgatando o que de fato foi dito pelo psicanalista. Todavia, seguindo a mesma linha de pensamento que Zakin, Mitchell (2000) aponta: “O patriarcado foi o que mais enfatizou o “retorno a Freud” de Lacan, que privilegiou o conceito de complexo de castração” (MITCHELL, 2000, p. xxvi). A autora aponta que a proibição da relação incestuosa com a figura materna mostra-se comum a todas as culturas, entretanto, dentro de uma visão psicanalítica, essa proibição emanaria da posição paterna – que Lacan chama de Nome do pai –. Com isso, o complexo de castração ganha destaque dentro da teoria através da figura do pai.

Mitchell também assinala que: “Nessa teoria, a resolução do complexo de castração institui o sentido da diferença sexual” (MITCHELL, 2000, p. xxvi). Através dessa observação, pode-se verificar que, dentro da teoria lacaniana e seu retorno a Freud, a questão da diferença sexual aparece submetida ao complexo de castração e, portanto, submetida à passagem do sujeito pelo complexo de Édipo. Isso reforça a importância de se pensar a feminilidade atrelada a esse complexo e quais os problemas que surgem devido a isso.

Mitchell surge como uma autora relevante para essa pesquisa por se configurar como uma inauguradora do debate entre psicanálise e feminismo e por trabalhar com a questão da feminilidade no campo dos pensamentos de Freud e de Lacan. De acordo com Martins e Moreira (2020):

Juliet Mitchell foi uma das pioneiras a apontar que a psicanálise estaria marcada pela cultura patriarcal. Seu trabalho problematiza o papel da ideologia nos processos inconscientes, principalmente a transmissão da diferença sexual. Ela mostra como, para além dos fatores constitucionais

biofísicos, químicos e anatômicos, as mulheres aprendem os comportamentos que evidenciam a diferença sexual e são socializadas para assumirem a posição de segundo sexo. Podemos pensar que essa tendência é expressa quando se analisa a sexualidade feminina sempre a partir do corpo e dos desejos masculinos (MARTINS E MOREIRA, 2020, p. 104).

Esse tema da diferença sexual aparece mais explicitamente no *Mais ainda* (1985 [1972-3]), Seminário 20 de Lacan. Os escritos sobre a feminilidade, contidos nesse seminário, mostram-se muito importantes aqui, pois é nesse momento que Lacan desenvolve um pensamento em que a mulher não aparece toda inscrita na norma fálica. O autor parece ensaiar um afastamento da teoria freudiana sobre a sexualidade da mulher neste seminário.

Ele passa a elaborar o que seria o gozo especificamente feminino, preconizando uma leitura que o coloca além do Édipo. O gozo feminino aparece como suplementar à função fálica e, é válido pontuar, Lacan escolhe o termo “suplementar” e não “complementar”, como ele próprio sinaliza, pois se trata de um gozo que foge da proposição fálica própria do complexo de Édipo masculino, isto é, se encontra para fora dele. Dylan Evans em seu *Dicionário introdutório a psicanálise lacaniana* (2006) afirma que:

Lacan admite que há um gozo especificamente feminino, um "gozo suplementar" (S20, 58) que está "além do falo" (S20, 69), um gozo do Outro. Este gozo feminino é inefável, pois as mulheres o experimentam, mas não sabem nada sobre ele (2006, p. 117).

Essa admissão de Lacan de que existe um gozo do Outro mostra exatamente o que foi pontuado por Mitchell: que o lugar que a menina ocupa no funcionamento do complexo de Édipo é compreendido como um Outro do menino; a posição de segundo sexo. Bassols (2017) traz uma cena ilustrativa interessante para abordar essa relação proposta por Lacan: “um homem dança o tango com uma mulher. Uma mulher dança o tango com ela mesma” (BASSOLS, 2017, p. 6). Isso significa afirmar que, para a psicanálise lacaniana, não há uma reciprocidade na relação, a mulher se confrontaria com a falta desse Outro para si.

Lacan (1998 [1960]) chega a dizer: “o homem serve aqui de conector para que a mulher se torne esse Outro para ela mesma, como o é para ele” (p. 741). Nesse ponto Bassols (2017) questiona: a mulher poderia dançar com ela própria sem que isso dependa de fazê-lo através do homem? Essa questão traz consigo uma dúvida que ronda até hoje o meio psicanalítico: existe a possibilidade de pensar a subjetividade da mulher sem referenciá-la sempre ao homem?

Para Valas (2001), não se trata de dizer que a mulher é privada do gozo fálico. Ele afirma que, na verdade, o gozo fálico é a porta de entrada para seu outro gozo. Já para o homem o gozo

fálico seria um fechamento, isto é, um empecilho para que ele goze de outra maneira. Para o autor, esse gozo feminino e o masculino não se entrecruzam, assim como na dança de tango proposta por Bassols, ou seja: não haveria relação possível entre eles.

Apesar dessas colocações acerca do Édipo feminino e de suas reverberações, para Bonfim e Vidal (2009), não houve uma recusa, por parte de Lacan, da proposição edípica em si, mas a percepção de que a lógica do todo-fálico produz somente a posição masculina: “Não-todo quer dizer que o ser feminino está submetido a um outro gozo, o suplementar, que não está excluído da referência fálica, mas que antes a ultrapassa” (BONFIM; VIDAL, 2009, p. 545).

Em outras palavras: a premissa edípica sustenta somente a posição masculina, a partir da angústia de castração e suas repercussões no campo psíquico, mas não dá conta deste não-todo feminino, que escapa a essa lógica. Bonfim e Vidal (2009) também se preocupam em pontuar a importância em não confundir as posições feminino/masculino com as distinções anatômicas, de modo que “todo-fálico” e “não-todo” não estão estritamente relacionados a macho ou fêmea, mas sim a posições adotadas diante dessa lógica, como coloca Lacan (1985 [1972-3]): “Todo mundo sabe que há mulheres fálicas, e que a função fálica não impede os homens de serem homossexuais” (p. 97).

A mulher também estaria assujeitada à castração, mas, diferentemente do homem, ela não está toda referenciada pela castração, isto é, enquanto o homem possui o percurso do significante da castração, para o caso da mulher haveria um vazio, faltaria um significante que fundamentasse um traço identitário da mulher. Daí o aforismo lacaniano “ A^2 mulher não existe”³ (LACAN, 2003 [1973], p. 536), pois não há um significante próprio que represente as mulheres em sua totalidade. Lacan (2003 [1974]) acrescenta posteriormente: “Não digo que as mulheres não existam” (p. 559), com isso, o autor parece tentar reiterar que o que não existe é o significante d’A mulher em uma universalidade.

Todos esses textos serão trabalhados no primeiro capítulo e, como já fora exposto anteriormente, uma das intenções desta pesquisa é entender se Lacan, de fato, trouxe algo de

² Na tábua da sexuação proposta por Lacan, essa frase aparece representada por um matema: $S(A)$. Essa forma de grafia escolhida pelo autor será trabalhada no primeiro capítulo.

³ Evans (2006) aponta que essa grafia (ex-siste) adotada por Lacan demonstra a existência ligada ao Real, isto é, a existência do ser como não assimilável na ordem do simbólico, do significante: “Lacan cunha o neologismo ex-sistência para expressar a ideia de que o coração de nosso ser (o centro do ser) também é radicalmente Outro, estranho, fora; o sujeito é descentrado, seu centro está fora de si mesmo, ele é ex-centrado” (EVANS, 2006, p. 58).

novo à teoria freudiana diante do tema da feminilidade ou se ele apenas restituiu, de outra maneira, aquilo que já era possível encontrar nas obras de Freud. Para tanto, se mostra inevitável recorrer à obra freudiana de modo mais detalhado para entender o que já consta ali.

O tema da feminilidade percorre toda a obra de Freud, aparecendo explicitamente nos textos: *Estudos sobre a histeria* [1892], *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* [1905], *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos* [1925], *Sexualidade feminina* [1931] e *Feminilidade* [1933]. Juntamente desses textos serão explorados outros que possam contribuir para um melhor entendimento acerca da temática em questão e sobre o processo de desenvolvimento psíquico para ambos os sexos.

Em *Feminilidade* [1933], Freud (2020f) aponta que a natureza do feminino é um enigma antigo. Ele se volta aos domínios da psicologia, afirmando que a constituição do que é masculino ou feminino foge do aspecto puramente anatômico. O autor questiona a dicotomia masculino-ativo e feminino-passivo, citando exemplos em que aparecem posturas ativas em mulheres e declara a importância da influência do meio social no comportamento delas, de modo que elas seriam compelidas a uma posição socialmente passiva. Ele diz: “Devemos, contudo, atentar para que a influência das normas sociais não seja subestimada, normas que, de forma semelhante, forçam a mulher para situações passivas” (FREUD, 2020f [1933], p. 317-318).

A partir desse texto, fica evidente que as diferenças psíquicas entre homens e mulheres não advêm somente da diferença anatômica entre os sexos, sendo atravessada também pela cultura. Entretanto, e paradoxalmente, nesse mesmo texto, Freud afirma que aparece um movimento de supressão da agressividade nas mulheres que não ocorreria apenas por pressão social, mas também como algo que lhe é imposto constitucionalmente. De modo geral, Freud parece propor que a feminilidade aparece no meio desses dois campos: 1) a constituição orgânica marcada pela diferença dos sexos e 2) as condições sociais e culturais.

A forma como Freud conjuga esses dois aspectos, isto é, um lado imposto socialmente e outro que supostamente faria parte da constituição feminina, será melhor analisada no segundo capítulo da dissertação. É válido pontuar, desde já, que, dentro da obra freudiana, não existe uma definição fechada para feminino e masculino, Freud se propôs a pensar aspectos ligados à maturação sexual, escolhas objetais e ao modo como homens e mulheres passam pela castração. São questões que ressurgem e se articulam em diversos momentos; como propõe Domingues:

Freud aborda o tema ora de forma direta, ora de forma indireta, mas sempre esteve envolvido no possível, ou impossível, mistério feminino. A teoria psicanalítica proporcionou por meio da compreensão da histeria e dos processos inconscientes, avanços sociais e teóricos, mas não se livrou de contradições, de despertar polêmicas feministas, mostrando dificuldade de posicionamento frente ao tema (2009, p. 14).

Diante desses dois caminhos – constituição orgânica e condições sociais – para se pensar a subjetividade da mulher e o feminino na psicanálise, torna-se essencial resgatar como Freud abordou a diferença entre os sexos. Em *O declínio do complexo de Édipo* [1924] Freud (2016d) é enfático ao tratar sobre a diferença do caminho adotado pela menina em relação ao menino diante do desenvolvimento sexual.

Nesse artigo, a dissolução do complexo de Édipo aparece mais bem estruturada no caso dos meninos, em que, pela ameaça de castração e pela dimensão narcísica que envolve o pênis, ocorre um abandono dos desejos edipianos. Freud (2016d [1924]) afirma que essa ameaça da castração se inicia quando o menino se depara com o órgão genital feminino e a ausência de pênis nas meninas, pois, com isso, a perda de seu próprio pênis se torna algo imaginável. Essa aceitação da possibilidade da castração acarreta uma renúncia à satisfação ligada ao complexo de Édipo:

Se a satisfação amorosa, no terreno do complexo de Édipo, deve custar o pênis, então vai haver um conflito entre o interesse narcísico nessa parte do corpo e o investimento libidinal dos objetos parentais. Nesse conflito vence normalmente a primeira força; o Eu da criança se afasta do complexo de Édipo (FREUD, 2016d [1924], p. 251).

A energia sexual voltada ao objeto amoroso é abandonada e substituída, e a autoridade paterna é introjetada para formar o supereu, de modo que essa instância moral não permite mais que a libido se volte novamente para o incesto. Essa energia libidinal pertencente ao Édipo acaba por ser dessexualizada e sublimada, transformando-se em impulsos de afeição.

Com relação ao Édipo nas meninas, Freud apresenta algumas dúvidas diante da mudança objetal nesse momento (da mãe para o pai), isto é, é preciso explicar como ocorre o desligamento da menina com relação à mãe, seu objeto amoroso inicial, a fim de entender por que ela se volta para o pai. No caso delas, afirma Freud (2016d [1924]), haveria uma inveja do pênis e um sentimento de inferioridade diante dessa falta. A solução que ele apresenta está ligada a um substituto do pênis para a menina, a saber: um filho. Ao se voltar ao pai, a menina estaria esperando, segundo o psicanalista, receber um filho desse pai, que representaria o pênis de alguma forma para ela.

É evidente como Freud aponta a inveja peniana como dado natural ao contexto feminino. Em nenhum momento o autor explica como surgiria essa inveja do órgão masculino, ele simplesmente a supõe a todas as meninas e utiliza esse pressuposto como base para trabalhar o caso das mulheres. A problemática que envolve a naturalização da inveja do pênis também será abordada no segundo capítulo da pesquisa. A ideia é trazer contribuições do próprio corpus psicanalítico, através de críticas atuais e também do próprio período em que Freud escreveu esses textos – como é o caso da psicanalista Karen Horney, por exemplo –, para mostrar que esse problema da naturalização de certos aspectos da feminilidade é algo debatido há muito tempo e que não se consolida como ponto pacífico na teoria psicanalítica.

Segundo Zakin (2011), mesmo no círculo de Freud, havia analistas que não estavam de acordo com suas colocações sobre a sexualidade feminina, caso de nomes como: Ernest Jones, Karl Abraham, Helene Deutsch e Karen Horney. A autora destaca o posicionamento de Horney, afirmando que ela questionou a relação entre a posição feminina e a castração. A partir desse questionamento, o suposto sentimento de inferioridade também foi contestado por ela.

Tal como acontece com algumas críticas feministas posteriores a Freud, Horney tentou recuperar a sexualidade feminina e, por extensão, uma forma válida de existência feminina, apelando para uma natureza genuinamente independente e mantendo a cultura culpada pelo status subordinado das mulheres (ZAKIN, 2011, p. 5).

No ano seguinte aos escritos sobre a dissolução do complexo de Édipo, Freud (2020d) apresenta seu artigo: *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos* [1925], onde ele explora um pouco mais o amadurecimento sexual e psíquico da mulher e passa a pensar sobre a fase pré-edípica das meninas. Para o psicanalista o complexo de Édipo nas meninas aparece como uma formação secundária, pois o complexo de castração o precede, diferentemente do que ocorre nos meninos:

Enquanto o complexo de Édipo do menino cai por terra através do complexo de castração, o da menina é possibilitado e introduzido pelo complexo de castração. Essa contradição contém seu próprio esclarecimento, se considerarmos que o complexo de castração sempre opera no sentido de seu conteúdo, inibindo e limitando a masculinidade e promovendo a feminilidade em cada caso (FREUD, 2020d, p. 269).

Uma questão que se apresentou a Freud nesse momento é como se daria o término do complexo de Édipo das meninas, tendo em vista que a castração aparece como pré-condição para elas e não como angústia frente ao desejo edípico, como ocorre no caso masculino. Quanto a isso, nesse texto em questão, Freud voltou-se mais para colocações acerca do supereu

das mulheres. Ele afirma que a constituição do supereu feminino seria enfraquecida, pois não há angústia ligada à castração, ou seja, a menina não criaria essa instância de consciência moral ou de autoridade da mesma forma que o menino. É possível perceber, então, que a formação do supereu para Freud se mostra dependente de dados anatômicos e de seus desdobramentos no campo do desenvolvimento psíquico.

Sobre esse suposto supereu enfraquecido na mulher, Silveira (2021) aponta críticas contundentes à naturalização de uma inferioridade feminina dentro da teoria psicanalítica freudiana. Ela sustenta que, através desse discurso, o psicanalista acaba por excluir as mulheres de possíveis debates públicos, como se elas não possuíssem as condições necessárias para participar dessa esfera, mostrando-se menos competentes que os homens para tal função. A autora também salienta que, em um texto de 1912 – *Sobre a mais geral degradação da vida amorosa* –, o autor “havia observado que é no quadro da impotência psíquica que surge a necessidade do desprezo pela mulher — a necessidade de degradá-la e tomá-la como inferior para que se torne possível sua penetração” (SILVEIRA, 2021, p. 19).

Silveira se questiona se o próprio Freud não proporcionou uma abertura para uma indagação de sua postura perante a mulher, isto é, uma indagação diante da maneira tão inferiorizada como ele as percebia, principalmente em seus ensaios dos anos 30. Ela pergunta: “Não estaria Freud, nesse caso, colocando em ato algo que ele mesmo denunciou?” (SILVEIRA, 2021, p. 19). Essa questão de um supereu inferior como dado natural da mulher e as críticas trazidas por Silveira, serão retomadas no segundo tópico do segundo capítulo.

Em *Sobre a sexualidade feminina* [1931], Freud (2020e) destaca novamente que a menina reconhece sua castração e volta a tratar sobre a questão da mudança objetal. Nesse momento, ele aponta para o abandono da zona genital inicial da menina, isto é, o clitóris, para uma hegemonia da vagina. Ele afirma que, por um longo período de tempo, é como se a vagina não existisse para a menina, sendo o clitóris o único órgão em que ela perceberia sensações. Para Freud, é como se o clitóris funcionasse como um pequeno pênis da menina, o que configuraria essa fase clitoridiana como uma fase masculina: “a vida sexual da mulher se divide em duas fases, das quais a primeira tem um caráter masculino; apenas a segunda é especificamente feminina” (FREUD, 2020e [1931], p. 289). O que o psicanalista chama de fase feminina diz respeito à fase em que já existe uma preponderância da zona genital vaginal e um deslocamento da atenção e do amor para a figura paterna em detrimento da mãe.

Com relação a essa mudança de objeto amoroso, o autor afirma que o afastamento da figura materna se dá acompanhado de hostilidade e aponta alguns motivos que gerariam essa agressividade voltada à mãe: o desmame, a ideia de que não fora amamentada o suficiente pela mãe, proibições ligadas à masturbação. No entanto, há uma justificativa que se destaca para Freud: a filha perceber a mãe como castrada. Segundo ele, o amor que antes era direcionado totalmente à figura materna se dava devido à menina percebê-la como um ser fálico.

Freud identifica a função fálica como a organizadora da sexualidade feminina na medida em que será pelo desejo de ter o falo que se processará o acesso à feminilidade. Esta só será “normal” se, após a menina se deparar com a castração, assumir uma posição menos ativa e dirigir impulsos passivos ao pai, ao qual se remete visando obter o atributo fálico (BONFIM E VIDAL, 2014, p. 541).

Com isso, é possível verificar que o devir feminino, para Freud, aparece dependente da percepção da menina como castrada. O olhar da menina se voltaria à figura paterna em busca de ganhar um pênis; entretanto, durante essa operação, o pênis muda de configuração, passando a ser entendido como o desejo de ter um bebê desse pai.

Novamente aqui é possível perceber a tendência de Freud em naturalizar a inveja peniana e configurá-la como um desejo de ser mãe. De modo geral, na psicanálise freudiana, a constituição da mulher está intensamente vinculada com a maternagem, como se não fosse possível pensar seu desenvolvimento sem levar em conta um desejo que se direciona a um pênis/bebê.

A retomada do complexo de Édipo e das formações dele resultantes mostra-se essencial para compreender o princípio da feminilidade em Freud. Abrir espaço para um questionamento dessa inveja – supostamente formada no período edípico – dá lugar também a uma crítica ao modo como foi construída a teoria acerca da mulher. As bases para as afirmações sobre a feminilidade não se revelam tão sólidas dentro da teoria.

Ainda nesse texto, Freud afirma que a resolução do Édipo feminino diante da castração possuiria três saídas possíveis: inibição sexual, complexo de masculinidade e a feminilidade. A inibição sexual consistiria em uma repulsa diante da sexualidade, a partir da qual a menina, insatisfeita com a comparação entre seu clitóris e o órgão masculino, acaba por abandonar suas atividades fálicas, tornando-se mais inibida. Já o complexo de masculinidade seria uma afirmação da mulher de sua “falicidade”. Freud (2020e [1931]) traz o exemplo das meninas que esperam ser gratificadas com um pênis em algum momento e na vida adulta esse complexo de

masculinidade apareceria na forma de homossexualidade. A terceira saída – a feminilidade –, é entendida ali como uma substituição do desejo masculino de possuir um pênis por um desejo ligado à maternidade e é exposta como o meio “natural” para a mulher dentre as três respostas.

Birman (1999) ressalta que, diante da questão da mulher, Freud manteve certas posições que já existiam desde o século XVIII, em que ocorria uma espécie de extração de feminilidade dos corpos das mulheres para a produção de uma figura da mulher enquanto mãe. Ao indicar a feminilidade ligada à maternidade como uma saída não patológica do complexo de Édipo feminino, Freud preservou a noção de mulher-mãe que já existia.

Em *Gramáticas do Erotismo* (2001), o mesmo autor pontua que as figurações femininas que escapam da dimensão materna eram descritas como modalidades de um desvio moral no século XIX, desvios esses que consistiam em: prostituição, infanticídio, ninfomania e histeria. Nesses casos, percebe-se uma recusa à maternidade e uma admissão do erotismo feminino, de modo que “o erotismo é positivamente assumido como dimensão efetiva da existência feminina” (BIRMAN, 2001, p. 77).

Birman (1999) também argumenta que, apesar de Freud manter certas posições ligadas à figura da mulher como mãe, através de seus trabalhos com histéricas foi possível pensar a positividade do desejo feminino, pois ele ocupou-se de escutar a dimensão desejante que aparecia nos sintomas corporais dessas mulheres. A partir disso, mostra-se relevante abordar o caso Dora, para que seja possível entender como o desejo feminino aparecia no discurso de uma paciente de Freud, mesmo que ele não estivesse completamente atento a isso. O caso clínico de Dora será debatido no tópico 3.2 do segundo capítulo.

De modo geral, Freud estabeleceu as bases para o debate teórico em relação ao tema da mulher e do feminino, mas deixou claro que ainda assim esse era um continente obscuro e enigmático para ele. Questões relacionadas à feminilidade aparecem por toda a obra freudiana, porém foi em poucos escritos que o autor se atentou em sistematizar esse conteúdo. Não há uma definição estrita do feminino em Freud, de modo que é possível perceber uma abertura para diferentes leituras a partir do que foi disposto por ele.

Diante disso, constata-se a importância de realizar um retorno à sua obra para entender os pontos conflitantes que existem acerca desse tema e como isso reverberou dentro do campo da psicanálise, principalmente no interior da teoria lacaniana, tendo em vista que Lacan afastasse um pouco mais do aspecto anatômico. Como propõem Silva e Folberg (2008):

Lacan, relendo Freud, mostra ser possível entender o discurso freudiano, livrando-o das aderências biológicas, compreendendo as “fases” ou “etapas” como “estruturas” mais complexas, atemporais, organizadas a partir da relação com o Outro na dialética da demanda de amor e da experiência do desejo (SILVA e FOLBERG, 2008, p. 54).

As autoras também apontam que Lacan trabalha com a questão da sexualidade através de duas posições: feminina e masculina, mas sempre demonstrando que essas configurações não estão diretamente ligadas ao sexo biológico. Apesar dessa tentativa de distanciamento do âmbito anatômico, Lacan manteve essa estrutura dupla de masculino-feminino. Para Ayouch (2014) o autor acaba mantendo grupos universais – homens e mulheres – e, portanto, conserva também o binarismo.

A dualidade do gênero permanece no discurso lacaniano como algo não questionado. Assim, nota-se que, em Freud, a inferioridade feminina, que apareceria devido à inveja peniana, não é questionada e, em Lacan, a dualidade de gênero também não. Apesar de certas diferenciações, que serão apresentadas ao longo da pesquisa, em ambas as teorias é possível encontrar certas naturalizações que podem ser revistas teoricamente.

De acordo com Kehl (2017), a ética da psicanálise traz consigo a compreensão de que conceitos como “homem” ou “mulher” são construções mutáveis, de modo que não existe uma concepção transcendental ou universal de mulher. A autora pontua que a modernidade propiciou a abertura para se pensar a posição de sujeito para as mulheres, de modo que a questão não se resume a: o que é uma mulher? Mas, pergunta-se Kehl, o que pode um sujeito sendo também mulher?

Como fora indicado no início da introdução, no decorrer da pesquisa também se revelou essencial ponderar a relevância de certos conceitos-chave para a teoria, como o próprio complexo de Édipo e outras noções que se vinculam a ele. No último tópico do segundo capítulo será trabalhado o livro *Psicanálise sem Édipo? Uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan* de Van Haute e Geyskens (2017), onde os autores apresentam críticas frutíferas à noção de complexo de Édipo em Freud e Lacan. A partir de suas considerações, foi possível compreender a história desse conceito dentro da teoria, isto é, entender como ele se formou, como ocupou lugar tão central em ambas as teorias – freudiana e lacaniana – e quais foram as consequências dessa forma de enxergá-lo como medular para se pensar o desenvolvimento psíquico de ambos os sexos. Com isso, certas colocações tidas como indispensáveis dentro da teoria e da prática psicanalítica puderam ser analisadas mais minuciosamente, levando em conta

também o fato de ter havido mudanças sociais entre o tempo desses escritos até os tempos atuais.

PRIMEIRO CAPÍTULO

Para abordar as diferenças na subjetivação de homens e mulheres e, a partir disso, pensar o tema da feminilidade em Lacan, é importante compreender o que o psicanalista elaborou acerca do complexo de Édipo e como isso repercutiu em conceitos cunhados por ele, tais como: gozo fálico e gozo suplementar. A intenção é trabalhar com esses conceitos articulando-os com o tema central da pesquisa, isto é, com a construção da noção de feminino no campo da psicanálise freudiana e lacaniana.

1. Complexo de Édipo em Lacan

Lacan (2003 [1938]) em *Os complexos familiares na formação do indivíduo*, afirma que, diante da família, a instância cultural se sobrepõe sobre a natural, de modo que existe uma estrutura cultural para se pensar a família humana. Nesse texto, o autor busca trabalhar com o modelo de organização da autoridade familiar, suas leis de transmissão e como isso se relaciona diretamente com a transmissão da cultura à criança: “ela transmite estruturas de comportamento e de representação cujo funcionamento ultrapassa os limites da consciência” (LACAN, 2003 [1938], p. 31).

A noção de complexo aparece aqui como algo que desempenha um papel de organizador no desenvolvimento psíquico do sujeito. Lacan perpassa, primeiramente, pelo complexo do desmame, ligado à imago materna e à relação da amamentação, depois pelo complexo de intrusão, ligado à relação do sujeito com seus semelhantes ou irmãos, ao sentimento de ciúmes e à situação de rivalidade, e, ao final, ele se atém a pensar sobre o complexo de Édipo, conceito chave para esta pesquisa.

A psicanálise revelou na criança pulsões genitais cujo apogeu situa-se no quarto ano de vida. Sem nos estendermos aqui em sua estrutura, digamos que elas constituem uma espécie de puberdade psicológica, muito prematura, como se vê, em relação à puberdade fisiológica (LACAN, 2003 [1938], p. 52).

A conclusão deste complexo traz consigo duas instâncias que se tornam permanentes no psiquismo: o supereu e o ideal do eu. Com isso, se mostra um importante período para se pensar a formação psíquica de homens e mulheres, tendo em vista que ambos passam por este complexo. Lacan (2003 [1938]) aponta que o complexo de Édipo aparece como um suporte para a maturação sexual e isso se projeta na constituição da realidade do sujeito.

Com relação à dimensão da sexualidade e a repressão que ocorre, Lacan afirma que isso se torna possível pelas fantasias de castração. No entanto, ele não se atém apenas a esse momento da castração paterna típica do complexo de Édipo, mas se propõe a falar também sobre as fantasias que ocorrem antes da fantasia de castração: “fantasias de despedaçamento do corpo, que regridem da desarticulação e do desmembramento, passando pela evisceração, pelo desventramento, até a devoração e o sepultamento” (LACAN, 2003 [1938], p. 58).

Essas fantasias pré-edípicas parecem remontar momentos da relação que a criança estabelece primordialmente com a mãe, portanto, de alguma forma, essa relação também se liga ao momento de castração paterna. Lacan escreve que, para se pensar a repressão da sexualidade que se verifica nesse período, “devemos reconhecer na fantasia de castração o jogo imaginário que a condiciona, e na mãe, o objeto que a determina” (LACAN, 2003 [1938], p. 59). O psicanalista aponta que na repressão causada pela mãe, ligada ao desmame e à introdução aos hábitos de higiene, o supereu já recebe algum tipo de força, mas sustenta que é com o complexo de Édipo que ele consegue ultrapassar sua forma narcísica e se voltar para o meio externo.

Nessa mesma operação em que emerge o supereu, cria-se terreno para o surgimento da sublimação, a qual consiste em uma conversão da libido em atividades não sexuais, que possuam algum tipo de reconhecimento social, como a criação intelectual ou artística (EVANS, 2006). A sublimação aparece aqui como forma de transformar a pulsão sexual direcionada ao genitor em um afeto não sexual, mas que, ainda assim, participa da escolha objetal amorosa do sujeito, agora não mais inclinada ao pai ou à mãe.

Para prosseguir o debate acerca da metáfora paterna, é necessário realizar um salto para o quinto seminário de Lacan: *As formações do inconsciente*. Neste seminário, Lacan (1999 [1957-58]) também trata sobre o Édipo: “O complexo de Édipo tem uma função normativa, não simplesmente na estrutura moral do sujeito, nem em suas relações com a realidade, mas quanto à assunção de seu sexo” (p. 171), ou seja, o Édipo traria consigo a função de conduzir o sujeito à virilidade ou à feminilidade. Ao falar deste complexo, o autor traz o pai como figura chave para se entender como se dá o Édipo. Nesse momento, ele elabora a noção de metáfora paterna. Esta metáfora paterna diz respeito à função que o pai exerce na dinâmica edípica, isto é, a função ligada à castração.

Lacan inicia sua sessão de seminário *A Metáfora paterna* (1999 [1957-58]) com alguns questionamentos acerca da figura do pai: 1) se o pai for ausente, como é possível pensar essa

castração? 2) caso o pai seja considerado fraco, o que ocorreria no complexo de Édipo? Parece que Lacan busca interrogar as carências paternas para entender se o Édipo ainda seria possível nessas circunstâncias e, caso haja uma resposta afirmativa, como isso se daria?

Com relação ao primeiro questionamento, Lacan aponta que é perfeitamente possível um pai se fazer presente mesmo estando concretamente ausente, pois a criança internaliza essa figura paterna, e sobre as carências paternas, ele afirma:

A questão de sua posição na família não se confunde com uma definição exata de seu papel normatizador. Falar de sua carência na família não é falar de sua carência no complexo. De fato, para falar de sua carência no complexo, é preciso introduzir uma outra dimensão que não a dimensão realista, definida pelo modo caracterológico, biográfico ou outro de sua presença na família (LACAN, 1999 [1957-58], p. 174).

Um ponto que o autor sinaliza como importante é o fundamento do complexo de Édipo estar ligado ao pai como aquilo que interdita a mãe, isto é, o pai como aquele que sustenta a lei primordial de proibição do incesto. A castração possui um papel manifesto nessa interdição, entretanto, o que o autor propõe é que a identificação também possui uma função importante nesse processo, pois é através dela que a criança caminha para o término deste complexo.

Com relação à castração, ele afirma que se trata de um ato simbólico, mas o agente é real, podendo ser o pai ou a mãe a proferir essa “ameaça”. Lacan cita o exemplo do caso do pequeno Hans⁴, em que a mãe lhe diz que se continuasse a mexer em seus órgãos genitais, mandaria cortá-lo, o pênis aqui é visto como um “objeto imaginário – se o menino se sente cortado, é por imaginar isso” (LACAN, 1999 [1957-58], p. 178). Então qual seria a função propriamente do pai? Ele aponta: frustrar o filho com relação à posse da mãe. Nesse momento entra um outro ponto importante: a frustração. “Eis um outro patamar, o da frustração. Nesse, o pai intervém como detentor de um direito, e não como personagem real” (LACAN, 1999 [1957-58], p. 178). Nesse patamar proposto por Lacan, o pai surge como um pai simbólico que exerce um ato imaginário, mas que se refere a um objeto real: a mãe.

⁴ Trata-se de um caso clínico de Freud (2015b [1909]), em que ele descreve a fobia de um menino de cinco anos de idade. Para o psicanalista, a vivência da sexualidade infantil de Hans despertou seu medo da castração e uma ansiedade que se voltou ao mundo externo, tendo como objeto principal de sua angústia a figura do cavalo, de modo que Hans acabou desenvolvendo uma fobia desse animal. De acordo com Freud, desde os três anos, Hans tinha o costume de comparar o órgão sexual de sua mãe com o de animais de grande porte e demonstrava interesse em ver o órgão, que ele chamava de pipi para ambos os sexos, de sua mãe e demais mulheres. O autor também afirma que a fantasia de castração de Hans era fortalecida através das ameaças, advindas de adultos, principalmente a mãe, quando ele estava manipulando seu pênis.

Nessas duas operações, de castração e frustração, a figura do pai ganha destaque. Segundo Lacan, o pai aparece como aquele que se faz preferir em detrimento da mãe. O autor indica que é nesse processo que se forma o ideal do eu e, portanto, que se estabelece a identificação final. No caso das meninas, o pai como Ideal do eu, produz o reconhecimento de que ela não possui o falo, e, para os meninos, afirma Lacan, de que ele não o possui de fato. “Em outras palavras, no momento da saída normatizadora do Édipo, a criança reconhece não ter – não ter realmente aquilo que tem, no caso do menino, e aquilo que não tem, no caso da menina” (LACAN, 1999 [1957-58], p. 179).

O autor pontua que, apesar dessa posição da figura paterna, ele não pode ser entendido unicamente como esse objeto ideal dentro do complexo de Édipo. Ele assinala que o pai é um pai simbólico e que funciona como uma metáfora. “Uma metáfora, como já lhes expliquei, é um significante que surge no lugar de outro significante” (LACAN, 1999 [1957-58], p. 180). A função paterna no complexo de Édipo consistiria, então, em funcionar como um significante que substitui o significante materno.

Ainda que Lacan sinalize que haver outras funções mais importantes do pai, isto é, que o pai como esse objeto ideal, dentro do complexo de Édipo, não se configura como seu papel principal no processo, é preciso pensar sobre como essa posição de destaque da figura masculina é presente de modo decisivo para se descrever o período edípico. Tanto a menina quanto o menino elencariam o pai como um ideal por seus atributos fálicos, ou seja, por atributos entendidos como da esfera masculina, enquanto a mãe – com os atributos femininos – seria vista como aquela que frustra a criança, seja por não possuir o pênis ou por não tê-lo “dado” à menina.

Ao propor a figura paterna como metáfora que precisa substituir o significante materno, Lacan acaba por relacionar a mãe com aquilo que precisaria ser superado para que a criança se desenvolva e se insira no mundo da cultura, isto é, seria o pai aquele que pode introduzi-la ao meio social, de linguagem e simbólico. McClintock (2010) assinala que, para Lacan, as mulheres não teriam participação na história propriamente dita. Apenas ao homem e, portanto, nesse contexto, ao pai, é dado o direito de ser tomado como herdeiro do simbólico. Diante da teoria lacaniana, ela afirma: “habitamos um espaço anterior na história temporal linear do eu simbólico (masculino). O espaço pré-edípico (o espaço da domesticidade) é naturalizado ao ser concebido como espaço anacrônico: fora do tempo e anterior à história simbólica” (MCCLINTOCK, 2010, p. 289).

Sobre essa relação com a mãe, Lacan aponta que o mundo da criança varia conforme a chegada ou ausência dela. A criança se pergunta sobre o desejo dessa mãe e existe a vontade de ser o alvo desse desejo. Entretanto, ela percebe que existe outra relação que afeta essas idas e vindas, isto é, essas presenças e ausências da mãe, e o significado disso seria o falo. Querer se fazer falo para a mãe é uma saída imaginária, mas que, segundo Lacan, não é uma via normal: “ela não é normal porque, afinal de contas, nunca é pura, nunca é completamente acessível, deixa sempre alguma coisa de aproximativo e insondável” (LACAN 1999 [1957-58], p. 181). Qual seria, então, a via colocada como normal para Lacan? A via simbólica, ou seja, a via metafórica. Essa via está relacionada à função paterna, isto é, a metáfora consiste na substituição de um significante, o materno, por outro: o paterno.

Em *Os três tempos do Édipo* (1999 [1957-58]), Lacan prossegue sua linha de raciocínio acerca da metáfora paterna. Ele afirma que esse triângulo presente no complexo de Édipo (filho-pai-mãe) é um tipo de relação simbólica que se insere no real como já instituída:

A posição do Nome-do-pai como tal, a qualidade do pai como procriador, é uma questão que se situa no nível simbólico. Pode materializar-se sob as diversas formas culturais, mas não depende como tal da forma cultural, é uma necessidade da cadeia significante. Pelo simples fato de vocês instituírem uma ordem simbólica, alguma coisa corresponde ou não à função definida pelo Nome-do-Pai, e no interior dessa função vocês colocam significações que podem ser diferentes conforme os casos, mas que de modo algum dependem de outra necessidade que não a necessidade da função paterna, à qual corresponde o Nome-do-Pai na cadeia significante (LACAN, 1999 [1957-58], p. 187).

Esse triângulo simbólico, como coloca Lacan, se institui através da cadeia significante, no momento em que há o surgimento de uma fala. Esse processo de simbolização se inicia quando a criança se desvincula da dependência do desejo materno, isto é, ocorre uma subjetivação que leva a criança a enxergar essa mãe como alguém que pode estar presente ou não, isto é, um ser separado dela.

Essa primeira simbolização representa também a afirmação do desejo da criança, pois, nesse momento, seu desejo se configura como “desejo do desejo da mãe” (LACAN, 1999 [1957-58], p. 188). Desejar ser alvo do desejo da mãe implica a criança supor a mãe como um ser desejante, de modo que, essa simbolização primordial abre espaço para a criança entender que há nessa mãe o desejo de Outra coisa (LACAN 1999 [1957-58]). Esse algo a mais que envolve a existência da mãe aponta para a criança a existência de uma ordem simbólica e também um objeto que ocupa lugar privilegiado nesse sistema simbólico: o falo.

Nesse momento, Lacan (1999 [1957-58]) busca refletir sobre a constituição do falo no plano imaginário e, para tanto, inclina-se a entender a relação estabelecida entre desejo da mãe e desejo da criança, tendo como mediação disso a metáfora paterna. “Observemos esse desejo do Outro, que é o desejo da mãe e que comporta um para-além. Só que para atingir esse para-além é necessária uma mediação, e essa mediação é dada, precisamente, pela posição do pai na ordem simbólica” (LACAN, 1999 [1957-58], p. 190). A relação da criança com o falo acontece devido ao falo aparecer como objeto de desejo da mãe. Lacan aponta que esse elemento – o falo – cumpre uma função relevante na relação do filho com as figuras parentais.

A questão do desfecho do Édipo apresenta três aspectos que aparecem como primordiais para Lacan: castração, frustração e privação. O momento em que a criança percebe o desejo da mãe relaciona-se com a privação, na medida em que ela percebe que essa mãe é privada do falo e que ela própria é privada dessa mãe pelo pai. Segundo Lacan (1999 [1957-58]), isso representa um ponto nodal no complexo de Édipo, tendo em vista que existem consequências diferentes diante das respostas possíveis da criança frente a esse problema, isto é, aceitar ou recusar a existência dessa privação.

A função do pai de privar o filho da mãe, ou seja, de proibir o incesto, surge como aquilo que demonstra para a criança que o pai seria o portador da lei. No entanto, o que Lacan (1999 [1957-58]) alega é que já existe uma metáfora materna anterior a esse processo efetuado pelo pai: a lei da mãe; ele diz: “a criança, que constituiu sua mãe como sujeito com base na primeira simbolização, vê-se inteiramente submetida ao que podemos chamar, mas unicamente por antecipação, de lei” (LACAN, 1999 [1957-58], p. 194). Essa primeira simbolização constitui-se a partir do jogo do *Fort-Da*⁵ que a criança estabelece com a figura da mãe, essa figura que vai e volta, some e aparece.

Essa ideia de uma lei da mãe poderia indicar uma abertura de Lacan para se pensar o processo de entrada da criança no meio da cultura como também relacionado ao período de maternagem, o que demonstraria que não é somente o homem (pai) que se apresenta como herdeiro do simbólico. Entretanto, a maneira como Lacan encara essa lei materna somente

⁵ Segundo Freud (1917-20 [2010]) a brincadeira do Fort-da, que representa um jogo de palavras na língua alemã, seria uma forma da criança simbolizar as idas e vindas da figura cuidadora. O psicanalista observou, a partir da brincadeira de um menino de um ano e meio com seu carretel, que havia a tentativa de jogar o carretel longe e depois puxá-lo de volta pelo fio, simulando as saídas e retornos da mãe, repetidas vezes. Para o autor, esse jogo infantil corresponde a primeira tentativa do bebê de lidar com as ausências da mãe, isto é, com seus “desaparecimentos” e suas reaparições repentinas.

respalda a crítica proposta por McClintock de que a mulher, na teoria lacaniana, aparece como alheia ao mundo simbólico. Lacan (1999 [1957-58]) aponta que essa metáfora materna, a lei da mãe, seria uma lei não controlada. Essa lei indica para a criança que algo de seu desejo é dependente de algo externo, no caso, dependente do “bem-querer ou malquerer da mãe, na mãe boa ou má” (LACAN, 1999 [1957-58], p. 195), o que também seria demonstrado nessas idas e vindas (*fort-da*) da mãe. Nesse primeiro momento, a criança aparece, como afirma Lacan, como assujeito. Ele se utiliza desse termo para demonstrar como a criança está assujeitada ao querer do outro nesse período de dependência absoluta.

Como se formaria, então, o sujeito? Lacan afirma que todo sujeito necessita de um significante que o funde, um significante que já existe antes mesmo de seu nascimento e que se relaciona com o desejo das figuras parentais. Ele declara que é imprescindível que a mãe funde o pai como uma figura de mediação para aquilo que está além da lei dela e do seu querer, isto é, que ela possa estabelecer o pai como Nome-do-pai: “E é nisso que ele é ou não aceito pela criança como aquele que priva ou não priva a mãe do objeto de seu desejo” (LACAN, 1999 [1957-58], p. 197). A figura paterna se mostra ser aquela que enuncia a lei no complexo de Édipo. Mais uma vez, é verificável que Lacan pontua certo poder relativo à mãe, seja como protagonista da lei materna ou como aquela que funda o pai. Todavia, ela sempre aparece como figura de apoio a uma dimensão masculina dentro do complexo edípico, isto é, sua importância só é válida a partir do momento em que ela é vista como uma passagem para se chegar ao universo do pai. Ela seria o caminho para que o significante compreendido como masculino – o falo – se confirme como o ideal tanto para o menino, quanto para a menina. McClintock (2010) apresenta uma crítica interessante para se pensar a mulher na teoria de Lacan e, em partes, isso também pode ser empregado para refletirmos sobre a condição da mãe dentro do complexo de Édipo:

No esquema de Lacan, às mulheres é designada a posição de vítima, cifra, conjunto vazio – sem poder, sem língua, sem sexo. Inevitavelmente identificadas ao reino do Outro, as mulheres são as portadoras e guardiãs da distância e da diferença, mas nunca as agentes e inventoras da possibilidade social (MCCLINTOCK, 2010, p. 290).

É possível usar essa crítica somente em partes, porque na teoria lacaniana a mãe apresenta certo poder em momentos específicos do complexo, como já fora explicitado anteriormente. No entanto, é sempre um poder, como mostra McClintock, que aparece submetido ao Outro, no caso, ao pai. A mãe pode manifestar-se como agente somente para legitimar o poder do pai.

Para compreender mais detalhadamente como funciona o complexo de Édipo para Lacan e o papel exercido pela mãe, o próximo tópico trata sobre as subdivisões apresentadas por ele frente a esse processo.

1.1. Três tempos do complexo de Édipo

Lacan (1999 [1957-58]) divide o complexo de Édipo em três tempos. No primeiro tempo, verifica-se o desejo da criança em satisfazer o desejo da mãe, isto é, em ser seu objeto de desejo, seu falo, e o autor denomina esse período como fase fálica primitiva. Ele afirma que, nessa etapa, a criança se configura como o desejo desse Outro, no caso a mãe, e já percebe que esse Outro pode estar presente ou ausente.

O segundo tempo abarca o pai como aquele que priva a criança da mãe e é um estágio importante, pois é nele que a criança se desvincula da identificação com o objeto de desejo da mãe e entra em cena um Outro além dela, que possui ou não esse objeto. O autor chega a chamar de nodal esse estágio, por se tratar de um primeiro momento de aparecimento da lei.

A estreita ligação desse remeter a mãe a uma lei que não é a dela, mas a de um Outro, com o fato de o objeto de seu desejo ser soberanamente possuído, na realidade, por esse mesmo Outro a cuja lei ela remete, fornece a chave da relação do Édipo. O que constitui seu caráter decisivo deve ser isolado como relação não com o pai, mas com a palavra do pai (LACAN, 1999 [1957-58]), p. 199).

Lacan retoma o exemplo do pequeno Hans para demonstrar como a posição que o pai ocupa nesse caso se mostra importante para entender a sintomática fóbica de Hans. A mãe, neste caso, desempenha um papel mais castrador que o pai, o que mantém Hans em um assujeitamento diante da cena edípica e lhe permite permanecer como objeto imaginário dessa mãe. Segundo o autor, o que precisaria ocorrer no terceiro tempo do complexo de Édipo, fica faltando no caso do pequeno Hans.

Esse terceiro tempo do Édipo seria o desfecho do complexo. O pai, como suporte da lei, precisa demonstrar que de fato possui o falo, isto é, que realmente se trata de um pai potente. Lacan (1999 [1957-58]) aponta que o pai do segundo tempo é o pai onipotente, aquele que priva, já o do terceiro tempo é aquele que pode dar à mãe aquilo que ela deseja, visto que ele é possuidor disso. A identificação com o objeto de desejo da mãe vai se findando para que ocorra uma identificação com o pai na terceira fase, processo que resulta no Ideal do eu. Por ser possuidor do falo, o pai é internalizado na criança como Ideal do eu e, a partir disso, o complexo de Édipo declina.

O autor esclarece que esse declínio do complexo não significa que o filho irá exercer todos seus poderes sexuais, mas que essa função passa a tomar mais forma para que ele de fato a exerça em um momento posterior, isto é, o que se desperta são as condições necessárias para que ele se sirva delas no futuro. A metáfora paterna, presente nesse momento, desempenha o papel de instituir algo que é da ordem do significante e que permanece reservado até o período em que sua significação se desenvolverá, no caso, durante a puberdade.

Até então se verifica o terceiro tempo no caso dos meninos e sua identificação com a figura paterna potente; entretanto, para as mulheres, o desfecho é distinto. No caso das meninas, assinala Lacan (1999 [1957-58]), elas não precisariam passar por essa identificação com o pai, pois elas sabem que, para possuir o falo, é necessário buscá-lo no Outro, no pai, e elas se dirigem a ele, de modo que estariam, ao mesmo tempo, se direcionando à feminilidade. Desse modo, Lacan apresenta o caminho para a feminilidade associado à busca da menina pelo pai, de forma que, para que possa alcançar sua feminilidade, ela precisaria passar pelo pai, isto é, submeter-se à lei fálica.

Em *Os três tempos do Édipo (II)*, Lacan (1999 [1957-58]) prossegue tratando sobre essas três etapas, mas concentra-se ainda mais na noção de falo. Para ele, o falo pode ser entendido como um objeto metonímico na cadeia significante, ou seja, o falo pode assumir diferentes significados na cadeia, possuindo um papel preponderante como objeto universal. Nesse momento, o autor também busca abordar a relação da mãe com o falo. Lacan aponta duas maneiras pelas quais o falo aparece para a mulher: 1) como objeto de falta, ligado à privação e 2) como objeto que lhe é dado. O autor já havia tratado sobre esse tema em seu Seminário IV (1995 [1956-57]). Na lição 4 deste Seminário, ele afirma que o falo é um objeto imaginário, de modo que é importante não confundi-lo com o pênis, apesar de sua imagem erigida o representá-lo.

A relação da mãe com o falo perpassa a falta dele e a relação estabelecida com o filho: “se a mulher encontra na criança uma satisfação é, muito precisamente, na medida em que encontra nesta algo que atenua, mais ou menos bem, sua necessidade de falo, algo que o sutura” (LACAN, (1995 [1956-57]), p. 71). A criança aparece, então, como um substituto do falo para a mãe. Existe uma relação entre mãe e filho, em que a criança também espera receber algo dessa mãe: “eis a mãe e a criança numa certa relação dialética. A criança espera alguma coisa da mãe, e também recebe alguma coisa desta” (LACAN, (1995 [1956-57]), p. 71).

No entanto, pontua Lacan (1995 [1956-57]), a relação da mãe com o bebê se mostra duplicada, pois a imagem do falo, para a mãe, não é totalmente reduzida à imagem da criança. Essa duplicação diz respeito à necessidade dessa sutura imaginária frente à falta do falo, mas também refere-se à relação real estabelecida com o bebê.

Miller (1995) acompanha esta suposição de Lacan, ao afirmar que a relação entre a mãe e o bebê nunca se fecha em si, isto é, não se trata de uma relação puramente dual, pois ela vem acompanhada de um fantasma: a imagem fálica. A duplicação, proposta por Lacan, indica o modo como a relação real com o bebê também não pode ocorrer sozinha. “Em certa medida, é como se a criança e a imagem fálica pudessem recobrir uma a outra no olhar da mãe” (MILLER, 1995, p. 122).

Todavia, aponta Miller, esse recobrimento não se dá por completo. A criança percebe que sua imagem e a imagem fálica não se correspondem perfeitamente e, segundo o autor, esse é um momento essencial no processo de desenvolvimento, pois é quando a criança constata que a imagem fálica pode se deslocar. Ao compreender que a imagem fálica se desloca e que ela não pode recobrir totalmente sua própria imagem, a criança começa a afastar-se do primeiro tempo do complexo de Édipo, onde ela se pretendia objeto de desejo da mãe.

O Seminário IV de Lacan se mostra relevante para pensar a relação objetal que há entre mãe e bebê. Segundo Miller (2014), a importância deste seminário não se dá somente pelas colocações acerca da função paterna e sua influência no complexo de Édipo, mas, principalmente, por reconhecer que a criança não pode saturar a falta da mãe por completo. Isso significa que o desejo dela não pode ser satisfeito totalmente pelo bebê: “a mãe só é suficientemente boa se não o é em demasia, se os cuidados que ela dispensa à criança não a desviam de desejar enquanto mulher” (MILLER, 2014, p. 3). O autor retoma o conceito de “mãe suficientemente boa”, cunhado por Winnicott, para demonstrar que essa mãe, que se mostra suficiente, não se dá quando a mulher se coloca inteiramente no papel de mãe, mas quando é possível localizar seu desejo para além dessa função materna. É evidente que Lacan estabelecer que o desejo da mulher não se limita à maternagem é um ponto importante em sua teoria. Todavia, ainda assim o bebê aparece como um falo e a mulher é colocada como aquela que busca obter esse falo, seja do pai ou através da maternidade.

A entrada de um terceiro na relação mãe-bebê, isto é, a entrada da figura paterna, depende de alguma forma de uma abertura da mãe diante disso. Para que a criança possa passar

ao segundo e terceiro tempo do complexo de Édipo, é necessário que essa mãe não direcione seu desejo unicamente ao bebê, de modo que o pai possa funcionar como esse Outro que interdita o incesto e instaura a lei.

Lacan (1995 [1956-57]) aponta que o que precisa ocorrer entre a fase pré-ediípica e o Édipo é que a criança seja capaz de assumir o falo como significante e que, a partir disso, ela vá se inserindo na ordem simbólica. Para tanto, é necessário que haja a figura paterna mediando esse processo. Percebe-se que uma primeira questão que pode ser colocada diante dessa observação de Lacan diz respeito à própria ideia de inserção no simbólico, isto é, não existiria uma outra maneira da criança adentrar o mundo da Lei que não seja através de elencar o falo como significante desejado? Outro ponto complexo refere-se à própria ideia de falo. Na teoria lacaniana, a noção de falo apresenta-se de maneira problemática. Evans (2006) aponta:

De todas as ideias de Lacan, seu conceito de falo talvez seja aquele que deu origem a mais controvérsia. As objeções ao conceito de Lacan se dividem em dois grupos principais. Em primeiro lugar, algumas escritoras feministas argumentaram que a posição privilegiada que Lacan dá ao falo significa que ele apenas repete os gestos patriarcais de Freud (por exemplo, Grosz, 1990). Outras feministas defenderam Lacan, argumentando que sua distinção entre o falo e o pênis fornece uma maneira de explicar a diferença sexual que é irreduzível à biologia (por exemplo, Mitchell e Rose, 1982). A segunda principal objeção ao conceito de falo de Lacan é aquela apresentada por Jacques Derrida (Derrida, 1975) e ecoado por outros. Derrida argumenta que, apesar dos protestos de antitranscendentalismo de Lacan, o falo opera como um elemento que atua como garantia ideal de sentido. Como pode haver algo como um 'significante privilegiado', pergunta Derrida, dado que todo significante é definido apenas por suas diferenças de outros significantes? O falo, em outras palavras, reintroduz o metafísico da presença que Derrida denomina como logocentrismo, e assim Derrida conclui que, articulando isso com o falocentrismo, Lacan criou um sistema falocêntrico de pensamento (EVANS, 2006, p. 146).

A ideia neste trabalho não é se ater a cada uma dessas críticas, mas ilustrar, de alguma forma, como a ideia de falo – que deriva da inveja peniana presente em Freud – não se apresenta como um tema pacífico em Lacan ou dentro da teoria psicanalítica.

De acordo com Bonfim (2022), as teorias feministas exerceram grande impacto diante do próprio conceito de falo no interior do corpus psicanalítico. A psicanalista aponta o quão importante é não recuar frente às mudanças culturais, sociais e econômicas, pois tal tipo de mudanças reflete diretamente na subjetivação das mulheres, ao promover o surgimento de novos discursos que transformam a relação – das mulheres – com a maternidade, o trabalho e a esfera sexual.

1.2. Complexo de Édipo masculino e feminino

Para Lacan (1995 [1956-57]), a função do Édipo nos meninos manifesta de forma mais clara o direcionamento para a identificação do sujeito com o próprio sexo biológico, devido à relação de identificação com a figura do pai e o processo de surgimento do Ideal do eu. No entanto, até o menino chegar a esse momento de identificação com o pai, ele perpassa momentos de rivalidade com essa figura e, segundo Lacan, seria através do recalque que o menino poderia dar um passo para além desse conflito com o pai: “Quando Freud nos fala sobre isso, diz-nos que, com certeza, a superação da hostilidade ao pai pode ser legitimamente ligada a um recalque” (LACAN, 1995 [1956-57], p. 212).

Dando seguimento a esse raciocínio, Lacan também acrescenta que a noção de recalque sempre é aplicada “a uma articulação específica da história” (LACAN, 1995 [1956-57], p. 212), isto é, não se aplica a uma relação permanente, o que ocorre não é um recalque da relação que fora estabelecida com o pai naquele período. O declínio do complexo de Édipo não corresponde ao apagamento de uma relação. Desse período há algo que permanece para o menino: o supereu, isto é, a resolução desse confronto com o pai traz consigo a formação de uma instância ligada à moralidade.

A partir dessa relação com o pai, o menino pode criar anteparos para experienciar sua virilidade posteriormente: “a assunção do próprio signo da posição viril, da heterossexualidade masculina, implica a castração no seu ponto de partida” (LACAN, (1995 [1956-57]), p. 214). Lacan procura demonstrar a importância da castração como aquilo que inaugura a ordem e a lei, mas também como algo que influencia na posição sexual adotada pelo sujeito. Para ele: “a castração é a crise essencial por onde todo sujeito se introduz, se habilita a ser, se posso dizê-lo, edipianizado de pleno direito” (LACAN, (1995 [1956-57]), p. 217).

Segundo o autor a castração aparece como pivô do complexo de Édipo. A intervenção da figura paterna introduz a ordem simbólica e afeta o plano imaginário, isto é, a castração incide no falo imaginário. O falo imaginário não é somente a imagem do pênis, mas aquilo que representa para a criança a possibilidade de completude, como no primeiro tempo do Édipo, em que a criança se pretende falo para a mãe, isto é, em que pretende completar a mãe. Evans (2006) aponta:

Quando Lacan introduz pela primeira vez a distinção entre pênis e falo, o falo se refere a um objeto imaginário (S4, 31). Esta é a “imagem do pênis” (E, 315), a “imagem fálica” (E, 320). O falo imaginário é percebido pela criança

na fase pré-edípica como objeto de desejo da mãe, como aquilo que ela deseja além da criança; a criança procura assim identificar-se com esse objeto. O complexo de Édipo e o complexo de castração envolvem a renúncia a essa tentativa de ser o falo imaginário (EVANS, 2006, p. 144).

Desse modo, é possível perceber que a castração afeta a fantasia da criança de completar a mãe, de agregar sua própria imagem à imagem fálica. Durante esse complexo de castração o menino começa a caminhar para o segundo momento do complexo de Édipo, o qual, como foi dito anteriormente, se apresenta como fundamental para que a criança seja inserida no mundo simbólico. É a partir desse momento que a função significante da castração surge: para que a ideia de falo possa ser preservada em forma de significante, é preciso, antes, que o menino passe pela castração simbólica.

A frustração aparece como ponto importante nessa segunda etapa do complexo de Édipo. O pai intervém frustrando o filho diante de seu desejo de posse da mãe, o que o leva ao terceiro nível desse processo: a privação. Percebendo o pai como o ser que o priva da mãe e que é possuidor do falo, o menino passa a concebê-lo como objeto preferível ao lugar da mãe. Lacan (1999 [1957-58]) aponta: “É na medida em que o pai se torna um objeto preferível à mãe, seja por que vertente for, pelo lado da força ou pelo da fraqueza, que pode estabelecer-se a identificação final” (LACAN, 1999 [1957-58], p. 179). O autor parece abordar essas duas vertentes para demonstrar que a identificação sofre influência de dois modos: 1) pela percepção do pai potente e fálico e 2) pelo medo da castração decorrente de seu desejo direcionado à mãe.

O complexo de castração se mostra dissimétrico entre meninas e meninos. A saída da menina do complexo de Édipo se revelaria mais fácil, como Lacan pontua em seu Seminário IV (1995 [1956-57]): na fantasia da menina, ela elenca o pai como objeto de amor por esperar receber dele o falo, pois saberia que ele é o possuidor deste, de modo que ela se inclinaria ao pai devido a essa espera. Para o autor, a experiência subjetiva da mulher a colocaria em uma posição subordinada, isto é, nessa posição de esperar que o pai lhe dê o objeto de satisfação, primeiramente como falo e, posteriormente, como um bebê, filho.

Esta espera daquilo que, a partir de então, constitui para ela apenas o que lhe deve ser dado, vai colocá-la numa dependência muito particular, que faz nascer paradoxalmente, em dado momento, como observaram os autores, fixações propriamente narcísicas (LACAN, 1995 [1956-57], p. 208).

Ele afirma que o período pré-edípiano das meninas também se apresenta mais simples do que no caso dos meninos e que, se isso aparece de forma mais problemática em Freud, seria pela condição de descoberta presente nesse momento. Ele destaca que o falo, para a menina, já

está mais ou menos situado em seu imaginário, isto é, ela entende que o falo está para mais além da mãe, que há uma falta no objeto materno. Portanto, o que ocorreria seria um deslizamento deste falo imaginário para o falo real⁶. Para o autor, o que é percebido na figura materna como castração, denota a castração que há na menina também, de modo que ela recrimina a mãe por isso e esse rancor é somado às frustrações anteriores pelas quais a mãe já a fizera passar. O pai apenas aparece como substituto diante daquilo que a frustrou.

Um ponto problemático aqui é quando Lacan afirma que de algum modo a ideia de falo já existe no imaginário da menina. Essa falta percebida na mãe não seria também percebida na figura paterna por qual motivo? E como a noção de falo já se mostra presente em sua fantasia? O que fica evidente é que, segundo o autor, a menina entra no Édipo a partir da relação que ela estabelece com o falo. Ao ocorrer esse deslizamento do falo imaginário ao falo real, a menina volta-se ao pai para dele recebê-lo de alguma maneira. “É na medida em que ela não o tem como pertence, é mesmo na medida em que renuncia a ele, claramente, nesse plano, que ela poderá tê-lo como dom do pai” (LACAN, 1995 [1956-57], p. 207). Lacan aponta que ela renuncia ao falo no plano imaginário, para que possa ganhá-lo do pai no plano real. Ela cria a expectativa de receber do pai seu objeto de desejo, no caso, como aponta Lacan: o objeto oriundo da relação de procriação, ou seja, um filho.

No que concerne a encontrar sua satisfação, existe, para começar, o pênis do homem, e depois, por substituição, o desejo do filho. Só faço aqui apontar o que é corrente e clássico na teoria analítica. Mas que quer dizer isso? Que, afinal de contas, ela só obtém uma satisfação tão intrínseca, tão fundamental, tão instintiva quanto a da maternidade, e tão exigente, aliás, pelos caminhos da linha substitutiva (LACAN, 1999 [1957-58], p. 363).

Lacan também chega a afirmar que é através dessa via de substituições, que culmina no desejo de ter um filho, que a mulher pode se aproximar do que ele indica ser seu instinto ou satisfação natural. O autor também pontua que, no decorrer do tempo, a menina vai substituir esse pai por alguém que também possa exercer o papel de dar a ela uma criança, de modo que ela se encaminharia à feminilidade devido a esse desejo. Com isso, fica evidente que, para Lacan, até os anos por volta de 1956 e 1958, há uma visão de que a via que leva a menina à feminilidade é atravessada pela maternidade como objetivo natural da mulher.

⁶ De acordo com Evans (2006), Lacan discute mais extensivamente as expressões “falo imaginário” e “falo simbólico”, todavia, o falo real não é ignorado em sua teoria e desempenha um papel importante para se pensar o processo do complexo de Édipo. Para Evans, Lacan usa “falo real” para denotar o órgão biológico em si, localizado no pai real. O falo real comparece como aquilo que demonstra para a criança a diferença fundamental que existe entre os sexos.

Essa noção da maternidade como desejo naturalizado da mulher aparece, em Lacan, de forma manifesta em seus Seminários IV e V. Uma das propostas desta pesquisa é verificar se essa ideia se mantém em seus seminários e escritos posteriores, principalmente no Seminário XX.

Soler (2005) indica que Lacan trabalhou com a questão da sexualidade feminina e a maternidade em dois momentos distintos de sua obra. Os primeiros artigos em que aparecem seus enunciados sobre os assuntos são: *A significação do falo* [1958] e *Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina* [1960], nesses escritos, segundo a autora, Lacan permanece por uma direção parecida com a de Freud, isto é, mantendo a maternidade como desejo natural ligado a feminilidade. No entanto, em um segundo momento, ele traria o tema pensando além do Édipo e desse desejo materno; segundo Soler isso pode ser verificado no seminário: *Mais, ainda* [1972-3] e em seu texto *O aturdido* [1973].

A autora pontua que Lacan, no decorrer de seus escritos, invocou a mulher e seu desejo no lugar da mãe. Todavia, como mulher, ela permanecia como a mulher do pai, dentro da lógica da metáfora paterna. Essa metáfora paterna, pertencente ao complexo de Édipo, é o que sustenta a mulher como aquela que precisa ser interdita pela figura do pai. Soler também assinala que Lacan não se deteve somente a isso, foi a partir do retorno ao Édipo freudiano que ele pôde pensar os caminhos da feminilidade e tentar compreender a mulher além do Édipo e seus desdobramentos.

Para se pensar como se deu essa mudança de pensamento dentro da obra lacaniana, é importante atentar-se ao caminho seguido por ele, desde os primeiros seminários em que esse tema aparece. No seminário V, Lacan (1999 [1957-58]) aponta que a mulher precisaria passar pela decepção frente a sua expectativa de receber um pênis e, portanto, deslocaria seu desejo para a maternidade. Sua entrada no complexo de Édipo está ligada à falta de um atributo fálico que lhe possa ser dado e à inveja que surge como consequência disso. Para ele, no momento em que o pai se torna Ideal do eu, isto é, se faz preferir no lugar da mãe, a menina é levada à privação.

Para a menina, esse resultado é totalmente admissível e totalmente gerador de conformidade, embora nunca seja completamente atingido, pois sempre lhe fica um pequeno amargo na boca, ao qual se dá o nome de *Penisneid*, prova de que isso não funciona de maneira rigorosa. Mas, no caso em que isso tem de funcionar, se nos ativermos a esse esquema, o menino, por sua vez, deveria ser sempre castrado. Há, portanto, alguma coisa que não bate, algo que falta em nossa explicação (LACAN, 1999 [1957-58], p. 179).

É possível perceber que, para o caso das meninas, seu complexo de Édipo relaciona-se à falta que ela carrega e, para os meninos, existe a ameaça de perder aquilo que se tem, isto é, a ameaça da castração. No entanto, há um ponto comum para ambos os casos, o terceiro tempo do complexo de Édipo, isto é, sua dissolução, que ocorre através da simbolização da castração, de modo que meninos e meninas passam pela perda de um objeto imaginário: o falo. Lacan (1999 [1957-58]) aponta que, nesse nível do Édipo, o pai priva a criança daquilo que ela não possui de fato: “de algo que só tem existência na medida em que se faz com que surja na existência como símbolo” (LACAN, 1999 [1957-58], p. 191).

Frente a essa privação, ele afirma que a criança pode aceitar ou recusar, isto é, assumir ou não que é privada do falo. A relação que a criança estabelece com o falo se mostra distinta na neurose, na psicose e na perversão, de modo que é possível verificar como a resposta infantil diante do Édipo comparece como ponto significativo para a construção do sujeito em longo prazo.

No plano imaginário a questão se apresenta para a criança como: ser ou não ser o falo e, segundo Lacan (1999 [1957-58]), não se trata exatamente de uma escolha, visto que o sujeito ali está em posição muito mais passiva que ativa, pois está à mercê do simbólico, isto é, sua história começou pelo outro, no caso, pelas figuras parentais; ele está assujeitado ao desejo delas. Já em um segundo momento não se trata mais de ser ou não o falo para a mãe, como foi exposto anteriormente, mas de possui-lo ou não. O autor afirma:

Dito de outra maneira, ter ou não ter o pênis não são a mesma coisa. Entre os dois, não o esqueçamos, há o complexo de castração. Aquilo de que se trata no complexo de castração nunca é articulado e se faz quase completamente misterioso. Sabemos, no entanto, que é dele que dependem estes dois fatos: que, de um lado, o menino se transforme em homem, e de outro, a menina se transforme em mulher. Em ambos os casos, a questão do ter ou não ter é regida – mesmo naquele que, no fim, tem o direito de tê-lo, ou seja, o varão – por intermédio do complexo de castração. Isso supõe que, para tê-lo, é preciso que haja um momento em que não se tem (LACAN, (1999 [1957-58]), p. 192).

Lacan (1999 [1957-58]) salienta que o fato de ter ou não o pênis se torna algo a ser considerado agora. Mesmo que ele seja constituído como símbolo fora do sujeito, a criança aparece como uma personagem real que é revestida por esse símbolo, de modo que possuir ou não um pênis passa a intervir diretamente nas etapas pelas quais a criança passa.

Em seu Seminário V - conferência XV: *A menina e o falo* (1999 [1957-58]), Lacan busca debater de forma mais minuciosa a fase fálica das meninas. O autor cita o texto freudiano *A*

sexualidade feminina, de 1931, para resgatar a ideia de que o falo se apresenta central tanto no desenvolvimento do homem quanto no da mulher. Inicialmente, ambos os sexos desejam a mãe e, no caso da menina, ela acredita que, a princípio, a mãe possui um falo, assim como ela também. Nessa fase fálica, a menina se apresenta na posição masculina diante da mãe.

É preciso, por conseguinte, que intervenha alguma coisa, mais complexa no caso dela que no do menino, para que ela reconheça sua posição feminina. Na articulação de Freud, não apenas o reconhecimento da posição feminina não é, a princípio, sustentado por coisa alguma, como também se supõe que ele falte desde o começo (LACAN, 1999 [1957-58], p. 286).

Para o autor, a fase fálica da menina se manifesta como uma fase clitoridiana, de modo que seu clitóris aparece como um pequeno pênis, de onde ela também pode obter prazer, assim como o menino com seu órgão genital. Todavia, para que a menina se direcione à posição feminina, é preciso que ocorra uma decepção, isto é, que ela perceba que não o possui de fato e é nesse momento que ela começa a entrar no complexo de Édipo, o qual vai desempenhar seu papel normativo, dando acesso à menina ao pênis que lhe falta, mas por intermédio do outro. “É por intermédio do desapontamento, da desilusão em relação a essa fase fantasística da fase fálica, que a menina é introduzida no complexo de Édipo” (LACAN, 1999 [1957-58], p. 287).

A castração revela-se ponto fundamental na dialética do complexo de Édipo masculino e, para o caso da mulher, sua entrada na dialética edipiana se mostra fortemente ligada à inveja do pênis. Para Lacan (1999 [1957-58]), a inveja do pênis, ou *Penisneid* como ele coloca, usando o termo de Freud, se apresenta de três modos distintos, desde o início até o final do complexo de Édipo: 1) *Penisneid* relacionado à fantasia, em que há um desejo, que pode se conservar por longo período, de que o clitóris seja um pênis, 2) no momento em que há um desejo dirigido ao pênis que pertence ao pai, desejo esse que é frustrado pela proibição edipiana e 3) como fantasia de ter um filho desse pai, isto é, uma maneira simbólica de possuir esse pênis. Lacan ainda indica certa semelhança entre a castração, a frustração e a privação que ocorrem para meninos e meninas, como se houvesse um paralelismo, não de como ocorrem, mas de termos gerais que fazem parte dos processos em ambos os casos:

Uma frustração é imaginária, mas se refere a um objeto bem real. É nisso que o fato de a menina não receber o pênis do pai constitui uma frustração. Uma privação é absolutamente real, embora se refira a um objeto simbólico. Na verdade, quando a menina não tem um filho do pai, a questão nunca seria, afinal, que ela o tivesse. Ela é incapaz de tê-lo. O filho, aliás, só existe aí como um símbolo, e símbolo, precisamente, daquilo em que ela é realmente frustrada. É a título de privação, portanto, que o desejo de um filho do pai intervém num momento da evolução (LACAN, 1999 [1957-58]), p. 289).

Faltaria, então, a correspondência à castração, a qual seria aquela que retira simbolicamente algo imaginário do sujeito. Como foi exposto anteriormente, no caso da castração ocorre a mesma perda para ambos os sexos: o falo imaginário, o que consiste no caminho para a dissolução do Édipo. No caso das meninas, afirma o autor, elas precisariam renunciar à ideia de que seu clitóris poderia se tornar algo tão importante quanto um pênis.

Segundo Costa e Bonfim (2014), a terceira fase do complexo de Édipo, onde ocorre a castração simbólica desse falo imaginário, se caracteriza por ser o momento em que o sujeito tem acesso à significação fálica e isso leva a criança a se situar diante da divisão sexual. Para as autoras, o falo apresenta-se como conceito-chave, pois exerce uma função constitutiva, não somente pela posição sexual que advém da relação da criança com o falo nessa terceira etapa, mas porque o sujeito nasce ali, isto é, surge como ser desejante quando há reconhecimento do desejo do outro.

Quando Lacan propõe, para o caso das mulheres, que existe uma substituição do falo por um filho, ele também traz uma segunda dimensão da mulher: dela como identificada ao falo. Na sessão de seminário *O significante, a barra e o falo* (1999 [1957-58]), ele afirma que, o falo, como signo do que é desejado, coincide com manifestações do que é considerado feminilidade. A mulher se propõe como objeto de desejo a identificaria, segundo o psicanalista, com o falo, ou seja, com o objeto de desejo. De modo que ela estaria correspondente ao significante do desejo do Outro “tudo o que ela mostra de sua feminilidade está ligado, precisamente, a essa identificação profunda com o significante fálico” (LACAN, 1999 [1957-58], p. 363).

A satisfação da mulher poderia passar por essa via substitutiva, no entanto, seu desejo se manifesta em outro plano, em um plano em que há estranheza com aquilo que ela deseja parecer, isto é, o falo, por ela não possuí-lo. “Vemos aparecer aí a raiz do que podemos chamar, na consumação do sujeito no caminho do desejo do Outro, sua profunda *Verwerfung*, sua profunda rejeição” (LACAN, 1999 [1957-58], p. 363). O que a mulher experimenta em seu campo do desejo, então, seria uma rejeição da identificação subjetiva com o falo.

Lacan também pontua que a situação não se mostra mais amena no caso do homem, pois ele possui o falo, mas o que o traumatiza é saber que a mãe, entendida como mais forte que ele, não o tem e, por medo da ameaça de perdê-lo, ele encontra a via da identificação com aquele que possui as insígnias do falo. O autor alega que o homem nunca é viril de fato, mas existe um

devir viril “por uma série infinita de procurações, que lhe provêm de todos os seus ancestrais” (LACAN, 1999 [1957-58], p. 363). Em seu campo do desejo o homem também estaria em busca do falo, e, apesar de encontrar satisfação com a mulher, ele não o encontra ali.

De modo geral, Lacan atribui duas saídas para a mulher: 1) ganhar o falo de outro ou 2) identificar-se a ele. A primeira saída costuma ser a mais explorada na psicanálise, tendo em vista que é a mais debatida tanto por Freud, quanto por Lacan. Entretanto, é necessário debruçar-se também sobre essa segunda. O psicanalista assinala uma relação entre desejo e feminilidade, isto é, a tentativa de a mulher fazer-se falo, tornar-se signo de desejo, através de atributos ligados à feminilidade. Ao fazer-se falo, a mulher estaria submetida às insígnias desejadas pelo outro. Rose (2020) assevera que a mulher, diante da temática da divisão sexual, acaba por se tornar uma categoria em que ela é excluída e elevada ao mesmo tempo, mas que essa dinâmica se dá para assegurar uma unidade ao lado do homem. Ela diz:

O homem coloca a mulher na base de sua fantasia, ou constitui sua fantasia através da mulher. Lacan afastou-se, portanto, da ideia de um processo problemático, mas socialmente assegurado, de troca (a mulher como objeto) em nome da construção da mulher como categoria da linguagem (mulher como o objeto, a fantasia de sua definição) (ROSE, 2020, p. 289).

Para, de alguma maneira, resumir essa questão do desejo para ambos os sexos, Lacan (1999 [1957-58]) traz a problemática do amor. Ele afirma que, assim como o no amor, o homem busca dar aquilo que não tem, isto é, o falo, para alguém que não o é: a mulher. Desse modo, vê-se que Lacan sustenta que a mulher pode se apresentar como semblante fálico, mas que não pode sê-lo realmente, assim como não o ganha verdadeiramente.

1.3. Saída do Édipo: Ideal do eu, desejo e supereu

No complexo de Édipo tido por Lacan como normal há algo que é gerado ao final, uma identificação que se estrutura através da intersubjetividade: o Ideal do eu. Lacan (1999 [1957-58]) afirma que o Ideal do eu funciona como uma imagem que se torna referência para o sujeito, como um protótipo de si bem-sucedido. Ocorre uma transformação subjetiva no sujeito, em que há uma introjeção dessa estrutura ideal, a qual, segundo Lacan (1999 [1957-58], p. 301): “passa, desde então, a ser parte do próprio sujeito, embora conserve uma certa relação com um objeto externo”, sendo esse objeto, o pai.

Todavia, o que ocorreria quando a menina se identifica com a posição paterna? Lacan (1999 [1957-58]) defende que ela não se transforma na figura do pai, obviamente, mas que o

toma como Ideal do eu, de modo que o que ela introjeta do pai são suas insígnias. Esse processo pelo qual o sujeito passa, de se revestir das insígnias que pertencem àquele com quem se identifica, afeta seu desejo, transformando-o nesse percurso. O desejo inicial, vinculado ao complexo de Édipo é recalcado e transformado em um novo desejo, baseado, agora, nas insígnias que ficaram da relação de identificação.

É preciso que haja, inicialmente, o elemento libidinal que aponta para um certo objeto como objeto. Esse objeto torna-se, no sujeito, um significante, ocupando o lugar que desde então será chamado de Ideal do eu. O desejo, por outro lado, sofre uma substituição – um outro desejo surge em seu lugar (LACAN, 1999 [1957-58], p. 308).

De modo geral, o que Lacan parece tentar sustentar é que o Ideal do eu apenas se constitui na presença de um terceiro termo na lógica edipiana, isto é, na presença do pai. Em um primeiro momento existe o sujeito e o segundo termo, que possui um valor libidinal para ele, isto é, a mãe. O pai surge, diante dessa primeira relação dual, como aquele que implica o falo nessa cena e o torna um fator básico, pivô, para que a criança seja capaz de adentrar a instância do significante.

A fundação do Ideal do eu ocorre quando a relação com o objeto primitivo – a mãe – é substituída pela relação com o terceiro termo e disso se encaminha para uma hostilidade diante da figura paterna e, posteriormente, para uma identificação, a qual permitirá à criança guardar certas insígnias dessa vinculação. Esses significantes do Outro, que se mantêm, irão refletir em seu desejo. Antes o desejo da criança apenas se baseava na relação com o primeiro objeto libidinal, mas, com a entrada do pai, esse desejo passa a outro plano, o plano que contém o pai/falo como terceiro termo, de modo que o desejo anterior é recalcado e se transforma.

A contradança resulta da transformação de um objeto num significante que assume um lugar no sujeito, e constitui a identificação que encontramos na base do que constitui um Ideal do eu. Isso é sempre acompanhado, por outro lado, pelo que podemos chamar de uma transferência do desejo – um outro desejo surge de outro lugar, da relação com um terceiro termo que nada tinha a ver com a relação libidinal primária, e esse desejo vem substituir o primeiro, mas, nessa e através dessa substituição, ele mesmo se vê transformado (LACAN, 1999 [1957-58], p. 308-309).

De acordo com Quintella (2014), a relação entre narcisismo, complexo de Édipo e Ideal do eu, existe em Lacan desde suas primeiras observações acerca da obra freudiana. Para Quintella, o sujeito se apoia no Ideal do eu, procurando uma forma de ser. Para o menino trata-se de buscar seu título de virilidade e, para a menina, de nortear sua relação com o desejo e com o falo como objeto desse desejo.

Lacan (1999 [1957-58]) aponta que, o desejo que se mostra em pauta na teoria até então, foi chamado de privação, e não se trata da privação de um objeto real, como foi possível perceber até agora: “o que constitui a privação do desejo não é que ele vise alguma coisa real, mas que vise alguma coisa que pode ser demandada” (LACAN, 1999 [1957-58], p. 312). O autor ainda pontua que essa dialética da privação/desejo só pode ocorrer através de algo que o sujeito possa simbolizar, não se trata do objeto real em si. O que fica estabelecido, então, é que a identificação do tipo Ideal do eu e seus desdobramentos no campo do desejo se vinculam àquilo que está relacionado com significantes no Outro, isto é, as insígnias que ele carrega.

A castração também se mostra fortemente ligada à dimensão do desejo no sujeito. Lacan (1999 [1957-58]) afirma que a castração relaciona-se à maturação do desejo, isto é, à sua evolução. No caso dos meninos, ela aparece de forma mais evidente, como um medo de ter seu órgão retirado, apesar de ela não tratar exatamente do pênis em si, mas do falo imaginário. Nas meninas fica ainda mais nítido como a castração realmente não se refere ao órgão genital, mas a um desejo que envolve o falo como significante. O autor declara que o complexo de castração seria a relação de um desejo do sujeito com o que ele chama de “marca”.

Para que o desejo atravessasse satisfatoriamente algumas fases e chegue à maturidade, a experiência freudiana e a teoria analítica ensinam que é preciso que alguma coisa tão problemática de situar quanto o falo seja marcada pelo seguinte: que ele só possa ser conservado na medida em que atravessa a ameaça de castração (LACAN, 1999 [1957-58], p. 319).

Há uma marca que permanece após o complexo de castração. Essa marca denota a relação que existe entre desejo e significante, isto é, desejo e insígnias do Outro. A relação do sujeito com seu desejo não se dá como uma relação com objeto pura e simplesmente, como ocorre no meio animal, em que o animal simplesmente se direciona ao seu objeto de desejo. No caso do sujeito, aponta Lacan, há uma relação secundária do ser humano com seu desejo, que acontece num nível perverso, isto é, num nível em que ele goza de seu desejo. A existência de um eu relaciona-se com o caráter desejante que envolve o sujeito.

Valas (2001) afirma que Freud nunca chegou a conceituar o termo gozo, mas o usava em certos momentos quando queria assinalar o caráter excessivo de um prazer. Normalmente o psicanalista utilizava o *Lust*, que se traduz por prazer, desejo; mas escolhia usar *Genuss*, cuja tradução seria gozo, quando pretendia demonstrar uma situação em que havia algo para além do princípio de prazer, como em casos em que há prazer na dor e em fenômenos repetitivos que

remetem à pulsão de morte. Para Valas (2001), Lacan retoma essa ideia de gozo para Freud e busca trazê-la de modo conceitual ao seu ensino.

No Seminário VII: *A ética da psicanálise*, Lacan (2008 [1959-60]) começa a elaborar a relação que existe entre significante e gozo. O significante aparece como aquilo que está vinculado à Lei, funcionando como uma barreira ao excesso de gozo. O autor parece tentar demonstrar que esse gozo, que está para além do princípio do prazer, escapa da cadeia significante, há um resto de gozo que permanece indizível, que só pode ser sentido pelo corpo. Lacan chega a afirmar que o gozo se mostra quase inacessível ao sujeito, pois não se trata da satisfação de uma necessidade, mas da satisfação de uma pulsão. Portanto, esse acesso ao gozo dependeria do acesso a um registro de experiência muito primitiva, de um gozo originário relacionado às primeiras experiências do sujeito. Lacan afirma que Freud “não hesita em articular, no *Mal-estar na civilização*, que não há medida comum entre a satisfação que um gozo em seu primeiro estado fornece e aquele que ele fornece em suas formas desviadas, e até mesmo sublimadas, nas quais a civilização se envereda” (LACAN, 2008 [1959-60], p. 239).

É possível perceber, então, como o acesso ao gozo sempre se dá através de suas formas desviadas. O gozo primário não entra em cena em sua forma pura. Todavia, Valas (2001) apresenta um ponto importante diante desse gozo indizível. O autor afirma que pensar a existência desse gozo originário, só se mostra possível após a incidência da linguagem: “Ele só existe na medida em que o significante lhe dá consistência” (VALAS, 2001, p. 29).

Apesar do objeto primordial, ligado ao gozo primário, de fato, ser perdido e se mostrar inacessível ao sujeito, o significante, de maneira retroativa, acaba por gerar um significado em relação a essa própria perda. Valas (2001) aponta que esse objeto primordial corresponde a uma falta estrutural e que o desejo surge a partir dele.

Até então foi possível perceber a relação que existe entre desejo e formação do Ideal do eu e há também uma relação entre a formação do Supereu e o gozo. Para Lacan (1999 [1957-58]), o Supereu se forma a partir de uma articulação significante com a proibição. Segundo Cordeiro e Bastos (2011), o supereu aparece em Lacan, em um primeiro momento, como aquilo que estabelece uma proteção contra o gozo, isto é, contra a agressividade contida no gozo. As autoras afirmam que o Supereu traz consigo o imperativo de renunciar a esse gozo, de modo que ele aparece como uma experiência moral vivenciada pelo sujeito, relacionada ao sentimento de culpa.

Em seu Seminário VII, Lacan (2008 [1959-60]) trata sobre essa agressividade contida no gozo. O autor se utiliza da figura mitológica de Antígona e afirma que essa personagem nos ajuda a definir o que seria o desejo. Ele afirma que Antígona se encontra morta em vida: “para Antígona a vida só é abordável, só pode ser vivida e refletida a partir desse limite em que ela já perdeu a vida, em que ela está para além dela – mas de lá ela pode vê-la, vivê-la sob a forma do que está perdido” (LACAN, 2008 [1959-60], p. 331). Para Manzi Filho (2012) isso se relaciona com a questão do gozo e do desejo na medida em que a personagem nos faz ver um ponto de vista do desejo que está para além da interdição, da Lei, isto é, esse gozo que transgride os limites da normatividade. Assim como Antígona reflete a vida a partir do que há para além dela, o gozo seria aquilo que pode ser abordado a partir do que há para além dele, esse desejo puro, o qual também foi perdido, assim como a vida para a personagem, e que não se expressa pelos significantes.

Em suma, ela revela a verdade do desejo inconsciente em uma zona onde “não há mais vida”: onde os significantes tendem a um não sentido. É nesta zona que Antígona parece alcançar a Coisa que os interditos não nos deixam enxergar: o “triumfo da morte” ou do “ser-para-morte” (Lacan, 1986, p. 361) – um lugar onde não há mais identidade do sujeito no campo simbólico (ela não está mais na cadeia fantasmática metonímica) (MANZI FILHO, 2012, p. 181).

Posto isso, é possível perceber a agressividade do gozo que retira o sujeito do simbólico e como o Supereu serviria para barrar esse excesso, esse para-além da Lei. Entretanto, Lacan acaba por se afastar da noção freudiana de Supereu somente como uma instância moral e, afirmam Cordeiro e Bastos (2011), o Supereu passa a ser veiculado a uma lei insensata, isto é, não há mais a noção de regulação do gozo, mas de uma incitação a esse gozo:

O supereu surge, no entanto, com outra vestimenta, do lado do imperativo categórico. Mas o que esse imperativo determina? É um imperativo que veicula uma lei insana, que se sustenta como exigência e renúncia de gozo. Ou seja, o supereu iria contra a tendência à satisfação do desejo fundamental, mas também o incitaria. O gozo apresenta uma dupla vinculação com a lei, por um lado é a lei que veicula a transgressão e, por outro, é ela que alimenta a culpabilidade incitando ao gozo (CORDEIRO E BASTOS, 2011, p. 445).

Por um lado, há o Supereu ligado à dissolução do Édipo, isto é, aquele que se relaciona com a lei e o impedimento do desejo e, por outro lado, existe também aquele que se relaciona com a dimensão do gozo. O Supereu lacaniano baseia-se justamente nessa outra dimensão: a do gozo, em que aquilo a que o Supereu busca exigir que o sujeito renuncie, isto é, a satisfação pulsional, é justamente o que o nutre, pois existe um caráter compulsivo, pulsional, que o envolve.

Segundo Ferreira (2011) o gozo está do lado do pai mítico, aquele que não é castrado e que pode gozar de todas as mulheres, enquanto os filhos são envolvidos pelo desejo de gozar como o pai, mas temem a castração. O pai mítico é aquele da concepção totêmica, que Freud (2012 [1913]) aborda em sua obra *Totem e Tabu*. Este pai representa a severidade e a ameaça ligada a castração do filho, sendo um pai entendido como violento e proibidor diante do desejo incestuoso do complexo de Édipo. A relação com esse pai denota como os filhos estão inscritos em uma lógica fálica, isto é, são castrados e gozam dessa posição. Mas, e no caso da menina? Como isso se dá se não há esse medo da castração, de que maneira, então, ela se inscreveria nessa lógica fálica?

Lacan (1995 [1956-57]) já havia desenvolvido, em seu Seminário IV, a hipótese de que o período pré-edipiano para as meninas se mostra relevante para pensar sua passagem no Édipo e como isso influenciaria sua entrada no simbólico, já que ela não passa pela mesma angústia de castração que os meninos. No entanto, apesar dessa diferenciação com relação aos meninos, permanece a ideia de que para “chegar ao simbólico”, a menina precisaria inscrever-se na norma fálica. Para McClintock (2010) esse olhar de Lacan possui afinidades com o discurso predominante do século XIX, que entende as mulheres como exiladas do campo simbólico, isto é, exiladas da razão, mantendo a figura feminina voltada ao espaço doméstico. Com isso, qualquer relação que a mulher estabeleça com o simbólico, se daria através de uma postura tida como masculina, do campo do falo: “Se as mulheres chegam a falar, é com línguas masculinas, como ventríloquas do desejo fálico. Se olhamos, é com olhar masculino” (MCCLINTOCK, 2010, p. 289).

Antes de responder a pergunta de como a menina se inscreveria na norma fálica, é preciso questionar se faz sentido ela só poder sair de uma posição pré-edipiana ou pré-simbólica, a partir de uma dinâmica contida na experiência dos meninos. McClintock (2010) aponta que, para Lacan, a menina aparece como aquilo que denota a diferença sexual ao menino, aquela que é castrada e que, portanto, indica a possibilidade dele também o ser. No entanto, a autora também pontua que, dentro dessa leitura, a menina não pode ser vista como sujeito, mas somente como esse ser que se mostra Outro em relação ao menino.

O gozo, colocado ao lado do pai mítico e não castrado, como foi exposto anteriormente, supõe que essa forma de satisfação seria do desejo de seres que aspiram também não ser castrados, isto é, meninos. Posto isso, como, então, pensar o gozo, essa satisfação ligada a

experiências primárias, no caso das meninas? Meninas que, pelo olhar da psicanálise freudiana e lacaniana, já se entendem como castradas de antemão.

De modo geral, pode-se perceber que todas as questões que surgem, seja diante da saída do Édipo ou diante da questão do gozo, relacionam-se com a problemática da menina ser inserida em uma lógica que explica o caso dos meninos, mas que não se mostra tão eficaz para as meninas, isto é, elas estão sempre assujeitadas ao cenário masculino, de modo que até seus desejos se mostram vinculados a ele. O desejo de possuir um pênis, cujo emblema é o *Penisneid*, é um exemplo disso e aparece como algo naturalizado para Freud e Lacan. Tendo isso em vista, torna-se necessário entender o que Lacan trouxe acerca do gozo e do modo como ele se relaciona com o desejo, para meninas e meninos.

Os dois próximos itens buscam trabalhar esses dois termos e entender se, na teoria lacaniana, existe uma diferenciação entre o gozo masculino e o feminino, ou se o gozo feminino realmente é dependente de um funcionamento fálico.

2. Angústia, desejo e gozo

Em seu seminário 10 – *A angústia*, Lacan (2005 [1962-63]) aponta que é preciso conceber o gozo como independente da articulação do desejo: “O desejo, com efeito, constitui-se aquém da zona que separa o gozo e o desejo, e que é a fenda em que se produz a angústia” (p. 201).

Na relação com o Outro, existe o falo como operador; ele seria aquilo que permite satisfação do desejo do sujeito, e o objeto *a* seria aquilo que resta dessa relação, que escapa à imagem especular. A angústia surge no momento constitutivo do objeto *a*, de modo que ela se encontra na fronteira entre desejo e gozo. “Esse objeto é o mais íntimo e o mais externo ao sujeito, o mais familiar e o mais estranho – por isso Lacan o definiu com o neologismo “extimidade” (FERREIRA, 2011, p. 90), o qual diz respeito a exterior e intimidade.

Angústia e objeto *a* se mostram intimamente ligados na teoria lacaniana. O sujeito, na condição de castrado e desejanter, se encontra separado de seu gozo e o objeto *a* comparece como o vazio que determina essa divisão do sujeito entre castração e desejo. A angústia expressa a impossibilidade do sujeito de se reencontrar com o gozo.

Para Viola e Vorcaro (2009), o bebê experimenta a satisfação de suas necessidades através de um outro cuidador, sendo importante notar que essa vivência primitiva de satisfação e que gera prazer ao bebê, não será mais possível em sua totalidade no decorrer da vida do sujeito. Esse objeto de prazer que antes estava localizado no seio da mãe, no autoerotismo do bebê, no leite, se perde e é nesse momento que o desejo se funda, isto é, através de uma experiência de prazer que se instalou nos primórdios do sujeito. Para as autoras, Lacan busca pensar a origem da angústia e do objeto *a* a partir de um momento constitutivo do psiquismo.

A falta desse objeto aparece aqui como causa de desejo para o sujeito. É justamente a impossibilidade de resgatar integralmente esse objeto que faz o desejo do sujeito estar sempre em movimento, o que Viola e Vorcaro (2009) indicam ser o “fundamento da existência humana” (p. 870). O objeto *a* é aquilo que escapa ao sujeito e, portanto, o força a deslocar-se em busca desse gozo, de maneira que a angústia se apresenta como tradução subjetiva desse objeto. “Trata-se do afeto que acomete o sujeito nos momentos em que este está às voltas com esse objeto inapreensível, objeto que é intraduzível de outra maneira que não seja pela angústia” (VIOLA e VORCARO, 2009, p. 878).

Segundo Ferreira (2011), a partir da noção de angústia de castração e objeto *a*, Lacan vai além do Édipo freudiano. A angústia de castração em Freud se apresenta como um limite da análise para ambos os sexos; para a mulher pela inveja do pênis e para o homem pelo complexo de castração. Entretanto, o que Lacan (2005 [1962-63]) propõe é que esse não seria um limite absoluto. O psicanalista busca demonstra que “o mito do assassinato do pai da horda primitiva que gozava de todas as mulheres é um fantasma masculino, cuja exceção do pai tem sua origem na experiência do órgão masculino aprisionado entre a tumescência e a detumescência” (FERREIRA, 2011, p. 88).

Para a autora, o fantasma representa aqui a tentativa de resgatar uma satisfação que fora perdida, de modo que o sujeito se apresenta enquanto ser desejante. É esse fantasma, essa fantasia de recuperar isso, que sustenta o desejo do sujeito. Por se tratar de um fantasma masculino, como foi posto por Ferreira, a pergunta que surge diz respeito ao caso das mulheres, qual seria então a fantasia/fantasma ligada a elas? Corresponderia ao fantasma masculino, fixado na experiência do órgão do homem?

Quando Freud (2016d [1924]) aponta a angústia de castração como um limite para a análise e a inveja do pênis como esse limite que abarca as mulheres, ele está propondo que esse

fantasma masculino também se estende ao caso feminino. As mulheres estariam, portanto, detidas na inveja do pênis, isto é, o tornar-se mulher só teria como referência a castração.

A castração faz da ausência um resto de presença, ela é um embelezamento (este é o sentido próprio de *beschönigen*), ou, melhor ainda, um *eufemismo* (sentido figurado). Vai-se notar que a menina não está menos aprisionada que o menino nesta lógica do eufemismo: também ela, diz Freud, toma conhecimento de seu sexo com ajuda do significante fático, também ela vê aí um falo diminuído ou castrado. E, em consequência, para ela também o sexo feminino permanece não-descoberto (ANDRÉ, 1998, p. 13).

Para André (1998), em suma, a questão que surge em Freud, e à qual Lacan dá seguimento, refere-se a saber se é possível surgir uma verdade de um ser que encarna a própria falta, isto é, a mulher, o ser feminino. Se é concebível que surja uma verdade da mulher através de um saber faltoso: a castração. Para ele, essa é uma questão que fora colocada pelas histéricas à psicanálise e que assevera como o mito edipiano e a lógica fálica desconhecem a mulher como tal. O autor afirma que a histérica interroga a “potência do pai e sua capacidade de desejar, e recusando-se, além disso, à posição de objeto sexual que lhe destina a fantasia masculina, a histérica ultrapassa largamente as relações intersubjetivas de seu romance familiar” (ANDRÉ, 1998, p. 14).

A partir dessa ultrapassagem, o que o psicanalista parece tentar demonstrar é que as histéricas buscam manifestar que seu ser está para além do que ela representa a um homem no drama familiar. Isso remete ao que McClintock (2010) afirma quando diz que as mulheres, entendidas como exiladas do espaço simbólico, estariam confinadas ao espaço doméstico. Relaciona-se a essa colocação pelo caráter compulsório que se mostra evidente em ambos os casos: 1) a mulher, pela lente do século XIX, como fora do mundo da razão, restando a ela o espaço familiar e doméstico e 2) a mulher presa em um circuito edipiano (pai-mãe-filha) em que seus desejos dependem das figuras masculinas: desejo de possuir um pênis e, em decorrência disso, desejo de ter um filho do pai.

Quando André (1998) aborda o caso das histéricas, ele evidencia como elas trazem questionamentos que colocam em dúvida aspectos, tidos como naturalizados, ligados à passagem delas pelo complexo de Édipo e à inveja do pênis, que as acompanharia até o momento de substituição por um filho. As histéricas demonstram, assim, como as mulheres pretendiam de alguma forma, se fazer escutar, se não pela palavra, pelo sintoma. Diante do contexto da época do surgimento das histéricas, Molina (2016) afirma sobre as mulheres:

Em Viena, mais do que em qualquer outro lugar, elas foram submetidas a uma clausura social que as manteve num isolamento que não possibilitava pensar em sua situação de opressão: tudo era natural para elas. Talvez faça sentido a afirmação de Bettelheim (1990) de que a psicanálise não poderia ter palco mais adequado do que a capital austro-húngara. Em parte é por isso que ela surgiu ali; as histéricas acabaram por representar o sintoma, não apenas de si mesmas, mas de uma sociedade hipócrita e decadente. Viena era uma cidade fechada sobre si mesma, e isso, para o ilustre vienense, favorecia a interioridade. Mas para as mulheres, aparentemente, essa interioridade era representada pelo sofrimento (MOLINA, 2016, p. 50).

É válido pontuar que, em seu texto *A moral sexual cultural e o nervosismo moderno*, Freud (2015a [1908]) já havia indicado a influência do domínio de uma moral sexual cultural. Segundo o psicanalista, existem danos, que acometem o indivíduo, oriundos dessas normas impostas diante da sexualidade. As exigências, principalmente no que concerne as mulheres, trariam consigo, como consequência, o sofrimento psíquico. O autor afirma que, em certos casos, é possível perceber que a enfermidade psíquica seria aquilo que protege a “virtude” (*Tugend*) do sujeito, não o permitindo realizar práticas consideradas imorais. Neste texto citado, Freud está se referindo aos problemas derivados do matrimônio, em que, de alguma forma, para não ceder aos seus desejos, a mulher buscaria refúgio na neurose. É possível compreender, então, que, para além da questão relacionada a atos entendidos como imorais para a época, a enfermidade se apresenta como aquilo que diz de um desejo que está sendo reprimido devido a termos culturais. De modo geral, o adoecimento expressaria algo do sujeito que não se cala, ou seja, que está presente mesmo que em forma de sintoma.

De acordo com André (1998), as histéricas trariam questionamentos em forma de protesto, um protesto contra a divisão subjetiva que lhe foi imposta. “Diante da falta de um significante do feminino, o sujeito é aí incitado a fazer uma divisão imaginária, pela qual se situa ao mesmo tempo num e noutro lugar dos parceiros de uma relação sexual” (ANDRÉ, 1998, p. 15).

A partir desses dois lugares ocupados, a sintomática histérica apresenta duas fantasias sexuais: uma de caráter masculino e outra de caráter feminino. André (1998) aponta um caso clínico freudiano como exemplo, em que, a mulher em crise histérica, simula uma cena de violação, arrancando suas roupas com uma mão e com a outra as apertando contra o próprio corpo. Para o autor, essa cena denota a tentativa de experimentar a posição do homem e da mulher ao mesmo tempo. “É então, do lugar e do papel do Outro enquanto Outro sexo que se trata no sintoma histérico” (ANDRÉ, 1998, p. 16). Esse caráter bissexual presente na fantasia histérica, segundo ele, seria, efetivamente, um bi-gozo.

Com base nessas colocações acerca da bissexualidade na sintomática da histeria, Lacan, em *Mais ainda* (1985 [1972-73]) e em *O aturrito* (2003 [1973]), artigo presente em seus *Outros Escritos* (2003), passa a pensar a divisão do sujeito não mais através de uma divisão entre dois sexos, mas sim entre dois gozos: 1) gozo todo fálico e 2) gozo não-todo, sendo este último o mais além do primeiro. A partir disso, seu retorno à teoria da feminilidade de Freud passa a sofrer algumas modificações.

Segundo Galesi (2012), no Seminário 10 de Lacan, o falo começa a aparecer como um modelo de gozo, e a noção de metáfora paterna perde o foco para a noção de objeto *a*. A autora declara que o limite do gozo do homem relaciona-se à detumescência, isto é, ele entra no ato sexual como castrado, com um pênis que não goza em si mesmo, mas que depende de um outro:

Então, o valor de uso do falo vai ser transferido sobre a mulher que entra como fetiche (*a*), objeto de gozo e troca. Fazer amor com uma mulher só é possível ao homem pela via de uma perda de gozo, assim a mulher seria uma metáfora do gozo. Elas podem aceitar ser o falo para um homem, porque elas o desejam, e creem amar, já que o objeto da mulher tem a forma erotomaniaca (GALESI, 2012, p. 6).

Lacan (2005 [1962-63]) afirma que o que interessa a mulher é o desejo do Outro. Enquanto para o homem o objeto se apresenta como condição do desejo, para a mulher o desejo do Outro aparece como meio para que seu gozo tenha objeto. Ao afirmar “É na dependência da demanda que o objeto *a* se constitui para a mulher” (LACAN, 2005 [1962-63], p. 221), o autor demonstra a importância da demanda para ela. A reivindicação do pênis, proposta por Freud, permanece para a mulher através da relação que ela estabeleceu com a mãe, relação de demanda. No Édipo, não se trata, para a menina, de ser mais forte que a mãe, mas de ganhar o objeto. A estrutura de seu desejo se apresenta, então, ligada, desde o início, a uma insatisfação, que o psicanalista chama de pré-castradora. De modo geral, na teoria lacaniana, o objeto de desejo da mulher se dá a partir daquilo que ela não tem e deseja possuir e, no homem, trata-se do que ele não é e falha em tentar ser.

Segundo André (1998), a feminilidade estaria situada para um mais-além do desejo, como um resto ligado àquilo que o desejo poderia atingir. Para ele, existe um caráter fundamentalmente insatisfatório no desejo humano, caráter que ele aponta também como fundamentalmente histérico. André se propõe a examinar a ligação entre histeria e desejo e, para tanto, traz dois casos clínicos freudianos: o caso da bela açougueira e o caso Dora.

O caso da bela açougueira refere-se ao relato de um sonho de uma paciente de Freud. Resumidamente, Freud (2019 [1900]) afirma que no sonho, a paciente possui o desejo de oferecer um jantar, no qual não haveria salmão defumado, prato que ela gostaria de servir. Após a busca, sem sucesso, por algum fornecedor que lhe pudesse ajudar a realizar esse jantar, a paciente renuncia a essa ideia. Durante a sessão com Freud, ela trouxe outros elementos que se ligavam a esse sonho, como seu desejo de comer caviar – sem, no entanto, nunca pedir isso ao marido –, seu desejo de engordar, já que o marido diz preferir mulheres que não são magras, o desejo de seu marido de emagrecer, a relação com uma amiga que lhe diz sobre sua vontade de engordar, um ciúme acerca da relação do marido com esta amiga, etc. Um ponto importante, colocado por Freud, diz respeito ao modo como ele lê esse sonho situado na transferência. Parece haver um tom de desafio na forma como a paciente o relata. Ela afirma que seu sonho não se encaixaria no que Freud diz serem os sonhos, isto é, realizações de desejo e, a partir disso, lhe pergunta como ele vai acomodar isso em sua teoria.

Freud (2019 [1900]) indica que a paciente cria um desejo insatisfeito em sonho e em realidade, quando, apesar de demonstrar seu desejo por caviar, afirma a seu marido que não é necessário que ele lhe dê isso. André (1998) aponta que há o interesse de que o desejo seja reconhecido, mas não satisfeito. Ao mesmo tempo, é possível verificar que há o envolvimento de outros desejos na cena deste sonho, o do marido e da amiga.

O mecanismo da identificação histórica revela, pois, uma complexidade que se liga à vacilação que ela opera numa bipolaridade sexual. É menos à sua amiga que nossa espirituosa açougueira se identifica do que ao desejo desta. Mas – segundo tempo – se ela se identifica a este desejo, é porque este lhe oferece um lugar de onde interrogar o desejo e o amor de seu marido açougueiro (ANDRÉ, 1998, p. 142-143).

Novamente encontramos aqui a ideia de que as históricas funcionariam a partir de uma noção de bipolaridade sexual, como exposto por Valas e já indicado aqui, de modo que, neste caso da açougueira, ela assumira seu desejo, o de sua amiga, mas também a parte masculina, ligada ao que desejava seu marido. Houve uma “bissexualização dessas identificações” (ANDRÉ, 1998, p. 146) com a figura da amiga e do marido. Ela poderia se encontrar, assim como no caso clínico apresentado por Valas, em duas posições: a feminina e a masculina.

O segundo caso freudiano que André (1998) aborda para pensar sobre desejo e feminilidade, é o de Dora. Por se tratar de um caso clássico e bastante comentado dentro da literatura psicanalítica, não se verifica necessidade de retomá-lo por completo, mas somente de nos atermos a pontos específicos que se ligam aos termos que o autor se propôs trabalhar. A

amizade de Dora e de seu pai com o casal K. envolve uma série de relações complexas: o romance que há entre a senhora K. e o pai de Dora, as investidas do senhor K. direcionadas a Dora e a sensação da paciente de que ocupa um lugar de troca objetal nessa cena, de tal modo que seu pai fecha os olhos para as investidas do senhor K. em sua filha para que seu caminho com a senhora K. se mostre livre.

A relação de Dora com a senhora K. também ganha importância, quando Freud (2016b [1901-1905]) afirma ter subestimado a existência de um amor homossexual de Dora pela senhora K. Para André (1998), ela apresenta, assim como no caso da açougueira, uma dupla polaridade: “identificação masculina por um lado, na medida em que ela se identifica à posição do Sr. K. ou à de seu pai para contemplar a Sra. K., e identificação feminina por outro lado, na medida em que ela desejaria ser amada pelo Sr. K. e por ser pai” (ANDRÉ, 1998, p. 147).

Lacan (1998 [1951]), em *Intervenção sobre a transferência*, presente em seus *Escritos*, reforça ainda mais a importância do interesse que Dora demonstra pela senhora K. Ele retoma uma fala, em que ela expressa certo fascínio pela figura da senhora K., remetendo-se à brancura de seu corpo e como isso a deslumbrava. Há um apego de Dora por ela, não somente por ela como indivíduo, mas, como destaca Lacan: como um mistério que a liga com sua própria feminilidade. O psicanalista assinala que há diferentes perspectivas que envolvem Dora diante da senhora K. Por um lado há o desejo masculino voltado à senhora K., isto é, ela como objeto de desejo e, por outro lado, ela também tomada como um mistério por Dora. Da Silva Corrêa (2021) afirma que:

Nessas diferentes perspectivas, Dora ocupa lugares difíceis de articular, na medida em que é tomada como objeto por aqueles com os quais ela se identifica, ou seja, não se identifica como feminino enquanto objeto de desejo eleito por outros, ao mesmo tempo em que se direciona ao mistério do feminino, que, aqui, não diz respeito ao mero objeto de desejo masculino. Estamos às voltas, portanto, com a questão: o que seria o feminino? (DA SILVA CORRÊA, 2021, p. 5).

André afirma que Lacan, em sua *Intervenção sobre a transferência* (1951), não vai muito além de Freud, sustentando que o destino da mulher seria se aceitar como objeto de desejo masculino e que seria justamente esse aspecto que Dora não conseguia aceitar, trazendo consigo essa bipolaridade sexual na cena, ora identificada ao lado masculino e ora identificada ao feminino.

Quando Lacan conserva essa ideia de que a mulher precisa se aceitar como objeto de desejo masculino, mais uma vez a feminilidade se apresenta respaldada pela função do falo,

isto é, a mulher sempre referenciada ao que é do homem e de seu desejo. Todavia, anos mais tarde, em seu Seminário *Mais Ainda* (1985 [1972-3]), ele propõe que há algo da mulher que escapa desta condição fálica, de modo que a mulher não seria redutível a esta.

Ainda assim, é preciso um olhar atento a este seminário para entender quais passos Lacan deu ao tratar sobre a feminilidade. Quando ele apresenta sua ideia de que há um suplemento da mulher que escapa à noção fálica, a que ele se refere de fato? Que “a mais” seria esse? É importante, assim, compreender se Lacan ultrapassou a ideia de feminino como enigma.

A feminilidade vinha se mostrando, até então, nas obras aqui citadas de Freud e Lacan, como referenciada ao homem ou como um enigma inatingível e, ambas essas formas de enxergar a mulher acabam por promover um apagamento do que as próprias mulheres têm a dizer sobre si. Cossi (2016), afirma que em Lacan: “O gozo feminino está fora da lei, fora das possibilidades discursivas – a mulher nada tem a dizer a seu respeito –, sendo “suplementar” à economia fálica” (COSSI, 2016, p. 43). A noção de gozo será melhor trabalhada no tópico seguinte, a fim de compreender quais as diferenças entre o gozo masculino, isto é, fálico e o gozo feminino, tido como suplementar e inarticulável com a linguagem/discurso.

3. As modalidades de gozo

Em seu Seminário *Mais ainda* (1985 [1972-73]), Lacan ainda se atém à importância do falo para a lógica edipiana, mas traz novas observações acerca da diferença que existe entre mulheres e homens com relação às derivações da dissolução do Édipo. Para ele, o gozo da mulher se encontra dividido, há o gozo fálico e o gozo não-todo fálico. “Que tudo gira ao redor do gozo fálico, é precisamente o de que dá testemunho a experiência analítica, e testemunho de que a mulher se define por uma posição que apontei com o *não-todo* no que se refere ao gozo fálico” (LACAN, 1985 [1972-73], p. 15).

Lacan aponta que, o homem, por ser inscrito inteiramente no gozo fálico, não consegue gozar do corpo, como a mulher. O gozo do homem estaria vinculado, precisamente, ao seu órgão sexual e ao medo da castração. André (1998) afirma que Lacan, ao se debruçar sobre a questão da libido feminina, se questiona sobre um gozo próprio da mulher, direcionando sua teoria para se pensar nessa divisão entre dois tipos de gozo: “um, interdito pelo significante

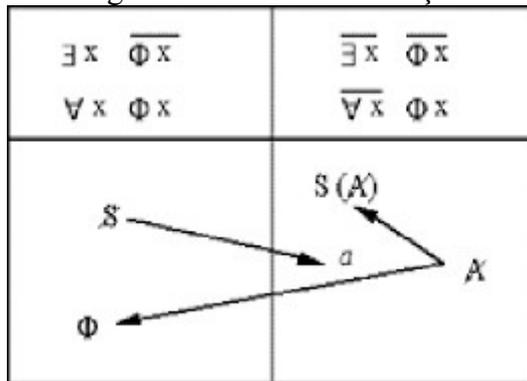
e ligado ao próprio ser, e outro permitido pelo significante e ligado à significação fálica” (p. 26).

A noção de bissexualidade, já presente em Freud, ganha nova roupagem: torna-se bi-gozo. De modo geral, André aponta que, em Freud, ocorre um deslizamento da questão da diferença sexual para uma divisão do eu e Lacan retoma esse ponto, buscando ampliá-lo através do conceito de gozo, o que acarreta um outro tipo de divisão do sujeito em duas partes: a toda-fálica, para ambos os sexos, e a não-toda, para a mulher.

A fim de compreender como foi o ensino de Lacan acerca da sexualidade masculina e feminina e seu entendimento sobre as modalidades de gozo para ambos os sexos, é necessário lançar um olhar mais atento ao seu Seminário *Mais Ainda* (1985 [1972-73]) e, principalmente, à sua tábua da sexuação, apresentada neste mesmo seminário.

3.1. Tábua da sexuação: fórmulas da parte superior

Figura 1 – Tábua da sexuação



Fonte: LACAN, 1985 [1972-73], p. 105.

Em *Letra de uma carta de amor*, seção 7 do Seminário 20, Lacan apresenta sua tábua da sexuação. Trata-se de uma construção baseada na lógica matemática, de modo que ela contém fórmulas para se pensar a sexualidade. Na parte superior da tábua é possível encontrar quatro fórmulas que se dividem em duas partes, sendo um lado masculino e o outro feminino. Já na parte inferior há também esta divisão, mas não há fórmulas, apenas termos, a saber: sujeito dividido (S), objeto pequeno a , significante da falta no Outro [$S(A/)$], significante de uma mulher (A) e o símbolo fálico (Φ).

Lacan indica que essa sua criação lógico-matemática, exposta em fórmulas na tábua, recebeu influência de suas leituras de Aristóteles. Ele afirma: “Vocês podem ler em seguida o trecho da *Retórica* e os dois trechos das *Tópicas* que lhes permitirão saber em claro o que quero

dizer quando eu tentar reintegrar em Aristóteles minhas quatro fórmulas, $\exists x. \Phi x$ e o resto” (LACAN, 1985 [1972-73], p. 95). A lógica aristotélica utilizada aqui é escrita através dos quantificadores de Frege. O psicanalista vale-se das formulações de Frege para trazer as proposições de Aristóteles de outra forma, isto é, os conceitos passam a ser escritos por meio de fórmulas inspiradas na lógica matemática.

Grasseli (2008) aponta que Lacan repensa a lógica aristotélica através de quantificadores existenciais: $\exists x$ (existe x) e universais: $\forall x$ (para todo x), os quais estão inseridos em uma função Fx . A autora afirma que para trazer a negativa, Lacan utilizou um traço horizontal acima do elemento negado, de modo que as fórmulas inscritas na tábua podem ser lidas da seguinte forma: 1) primeira fórmula do lado esquerdo: existe ao menos um x para qual a função fálica não se aplica, ou seja, existe ao menos um homem para qual essa função não se aplica; 2) segunda fórmula do lado esquerdo: para todo x é verdadeiro que a função fálica se aplica, isto é, a função fálica incide sobre todos os homens. Essas duas fórmulas correspondem ao lado masculino da tábua. Já do lado feminino, as fórmulas possuem o seguinte significado: 3) primeira fórmula do lado direito: não existe um x em que a função fálica não se aplique, ou seja, não existe uma mulher em que a função fálica não se aplique; 4) segunda fórmula do lado direito: para não-todo x é verdadeiro que a função fálica se aplica, isto é, para não-toda mulher é verdadeiro que a função fálica se aplica.

A primeira fórmula (existe ao menos um homem para qual a função fálica não se aplica) diz respeito ao pai primevo proposto por Freud em *Totem e Tabu* (2012 [1913]). O pai primitivo, líder da horda, seria aquele que possui acesso irrestrito a todas as mulheres, para ele não há uma lei que proíba o acesso a elas. Nessa fórmula, é possível perceber que Lacan coloca um traço horizontal em cima da função fálica (Φx), que remete à castração, o que indica a negativa proposta ali, isto é, representa o pai totêmico que não foi submetido a essa lei. Abaixo há a segunda fórmula (para todo homem é verdadeiro que a função fálica se aplica), logo percebe-se a contradição que consta ali. Entretanto, é por meio da existência dessa exceção que a universalidade da segunda fórmula se fundamenta. Ambra (2017) afirma: “é apenas pela existência dessa exceção mítica que se pautam todos os homens, estes sim submetidos à lei e, mais do que isso, enumeráveis a partir dela enquanto um conjunto” (p. 39).

Do lado direito, Lacan expôs a parte feminina da tábua. A primeira fórmula (não existe uma mulher em que a função fálica não se aplica) demonstra que não há uma exceção à regra como no caso masculino, de modo que não ocorre um paralelismo entre lado masculino e

feminino. Ao analisar essa primeira fórmula, é possível compreender que Lacan faz uso de uma dupla negação e, na fórmula seguinte (para não-toda mulher é verdadeiro que a função fálica se aplica), há também uma negação. Segundo Cossi (2020):

Lacan nega o quantificador todo, o que é uma subversão lógica. Crucial apontar que não todo não é sinônimo de “nenhum” – “nenhum” diz respeito ao universal negativo e deste lado direito não se tem universalidade: “A mulher não existe”; seu conjunto é aberto. Como não temos dois universais, não é possível estabelecer relação entre um lado e outro (COSSI, 2020, p. 8).

A partir do exemplo do lado esquerdo (masculino) da tábua, pode-se entender que é justamente a exceção que funda a regra, isto é, a regra depende da exceção. Posto isso, no lado direito (feminino), não há a exceção, de modo que não seria possível pensar em uma regra universal aplicada a todas as mulheres. Não haveria, portanto, a mulher incorporada a uma categoria universal afirmativa. Ambra (2017) aponta que Lacan subverte a construção aristotélica clássica introduzindo uma negação sobre o universal, isso ocorre quando ele traz a ideia de não-toda para a mulher. A partir disso, a mulher precisaria ser tomada no “uma a uma” e não como em conjunto. Segundo o autor, não há uma montagem, do lado feminino da tábua, pautada na contradição, mas sim em uma falta de determinação: “Não há alguma que esteja fora da função fálica, ao passo que *não toda* está a ela submetida” (AMBRA, 2017, p. 39).

Ao tratar sobre as mulheres entendidas no “uma a uma”, Lacan (1985 [1972-73]) traz sua leitura de Don Juan: “Vocês não veem que o essencial no mito feminino de Don Juan é que ele as tem uma a uma?” (LACAN, 1985 [1972-73], p. 19). Ele cita o *mille e tre*, que seria o número de conquistas realizadas por Don Juan, para abordar as mulheres e pensar também em termos de fantasia. “Se há *mille e tre* é mesmo porque podemos tomá-las uma a uma, o que é essencial” (LACAN, 1985 [1972-73], p. 19). O psicanalista afirma que o que ocorre com as mulheres é completamente diferente da fusão universal que abarca os homens e que Don Juan seria uma fantasia das mulheres.

Em seu seminário *A angústia* (2005 [1962-63]), Lacan já havia sinalizado algo nesse sentido, quando afirmava que a figura de Don Juan corresponde a um sonho feminino e que haveria, de certa forma, algo em comum entre essa figura e a mulher. Para ele, o objeto de desejo da mulher se daria, a princípio, por aquilo que ela não possui, entendido aqui como o falo, e para o homem naquilo que ele falha em ser. Lemos neste seminário:

Se a fantasia de Don Juan é uma fantasia feminina, é por corresponder ao anseio da mulher de uma imagem que exerça a função dele, função fantasística – a de haver um homem que o tenha –, o que, considerando-se a experiência,

é, obviamente, um desconhecimento flagrante da realidade – e mais ainda, que ele o tenha sempre, que não possa perdê-lo. O que a posição de Don Juan implica na fantasia, justamente, é que nenhuma mulher pode tirar-lhe isso – eis o essencial. É isso que ele tem em comum com a mulher, de quem, é claro, não se pode tirá-lo, já que ela não o tem (LACAN 2005 [1962-63], p. 222).

Segundo Baas (2010) esse mito representaria, em primeira ordem, o pai não castrado, isto é, a figura masculina apresentada na primeira fórmula da tábua da sexualização, aquele que de fato possuiria o falo. Já num segundo momento, o autor assinala que a identificação proposta em Lacan diz respeito à falta radical das mulheres e do próprio Don Juan, de modo que o desejo de ambos se sustentaria pela falta.

O autor aborda Don Juan a partir da ideia de que ele deseja A mulher, aquela que representasse, como objeto absoluto, a feminilidade. No entanto, essa unidade d'A mulher não existe. Apresenta-se, então, a partir desse mito, uma série de singularidades, isto é, mulheres, no plural. Por outro lado, para pensá-lo como uma fantasia que existe a partir do desejo feminino, Baas aponta que esse desejo teria relação com o sonho da mulher em encontrar um homem que busque uma universalidade da mulher na série de singularidades, ou seja, um homem que perseguisse A mulher em cada mulher, a fim de encontrar uma espécie de feminilidade abstrata. Desse modo, Baas parece tentar demonstrar que existe certa semelhança entre os desejos de Don Juan e os das mulheres, mas que, para ambos, se mostra impossível de realização.

É possível perceber, então, que a fantasia de Don Juan cumpre uma função em Lacan. Ao mesmo tempo em que resgata a ideia de pai primevo da primeira fórmula da tábua da sexualização, também retoma a noção de não-toda da quarta fórmula, apresentada do lado feminino da tábua, através da representação de uma infinidade de singularidades contidas nas mulheres que se relacionam com Don Juan.

Para pensar sobre a feminilidade, tema central nessa pesquisa, é essencial compreender o que é esse lado direito da tábua e porque o lado feminino tem como condição ser não-todo. Lacan (1985 [1972-73]), ao utilizar o termo “não-toda”, procura demonstrar que uma parte do sujeito mulher se elabora a partir da função fálica e outra não. A mulher não se limitaria a essa função, de modo que uma parte dela está inscrita no Simbólico, posto como dependente da função fálica, mas a outra parte, a suplementar, escaparia desse registro e estaria ligada ao Real.

Ambra (2017) traz algumas provocações diante do uso que Lacan faz da fantasia de Don Juan para debater feminino/masculino e as modalidades de gozo próprias a cada lado:

Mas no que exatamente implica pensar o não-todo a partir de um traço de escolha objetual dessa fantasia do conquistador contumaz? Não estaria em jogo uma noção de que o mais próprio de uma categorização formal da “feminilidade” seria propriamente ser um objeto único, na medida em que não constrói laço ou identificação alguma com outras mulheres, exceto pelo lugar onde são colocadas pelo libertino? Em outras palavras, por que tomar o lugar de objeto (donzelas indefesas de honra perdida) de uma itinerância sexual do outro (Don Juan) como a descrição estrutural de uma identificação sexual? (AMBRA, 2017, p. 40).

A partir disso, Ambra propõe que Lacan, em sua ambição de criar formalizações universalizantes, acaba por não se atentar às transformações nas modalidades de desejos em diferentes formas culturais. O psicanalista vai além desse questionamento diante do uso do mito de Don Juan e discute também qual seria o ganho conceitual em tratar das modalidades de gozo de forma dicotômica (lado masculino/lado feminino). O que Ambra parece tentar demonstrar é que Lacan, ao afirmar esse padrão de identidade na tábua da sexuação (lado do homem/lado da mulher), acaba por não permitir uma ampliação desta tábua, isto é, só existe a possibilidade de estar inscrito ou não em um dos lados, mas a estrutura permanece inquestionável.

Apesar de serem posições subjetivas não fixas, isto é, um homem pode se identificar ao lado feminino e uma mulher ao masculino, ainda assim isso se mostra um circuito fechado, visto que o sujeito só é abordado através dessas duas únicas categorias. Deste modo, a compreensão da subjetividade fica submetida a esse pensamento dicotômico e sem espaço para se pensar para além dele. O paradigma proposto é o masculino, através da função fálica, de modo que a modalidade de gozo feminina, mesmo não sendo totalmente inscrita nesta função, se mostra sempre referenciada a ela.

Ainda sobre o mito de Don Juan, Mitchell (2006) afirma que é comum à psicanálise utilizar-se de mitos e da literatura como ferramentas para explorar o ser humano e sua subjetividade, sendo o exemplo principal disso o uso que se faz do mito de Édipo. A autora acredita que o caso de Don Juan pode ser compreendido como um exemplo literário de histeria masculina: “Com suas infinitas mulheres, Don Juan nunca perde nada; mas também nunca tem nada, e é por isso que o histérico continua querendo” (MITCHELL, 2006, p. 318). Todavia, esse é um tema pouco debatido dentro da teoria psicanalítica; normalmente encontram-se escritos que relacionam os sintomas histéricos às mulheres e à feminilidade. Sobre essa questão, ela diz: “A ausência geral de Don Juan no corpus freudiano indica a repressão da histeria masculina na teoria e na prática da psicanálise: onde estivera Don Juan, veio a existir Édipo” (MITCHELL, 2006, p. 307). Mitchell aponta que a forma como a lenda de Don Juan é tratada

no corpus psicanalítico denuncia a tentativa de uma feminização da histeria, como se não fosse possível um homem histérico.

Lacan, ao propor a figura de Don Juan para resgatar a ideia de pai primevo – contida em *Totem e Tabu* – e para ilustrar a não existência d'A mulher, ignora o componente histérico presente ali. Na realidade, Lacan demonstra estar mais interessado em pensar sobre a existência ou não de uma abstração do que seria A mulher a partir da fantasia de Don Juan, do que em explorar a própria fantasia que sustenta a forma como o personagem encara o feminino. Ambra (2022) também se propõe a debater essa fantasia relacionada ao personagem. Ele questiona a escolha lacaniana de estruturar a sexualidade a partir dessa história:

Mas o que exatamente implica pensar o não todo a partir de um traço de escolha objetual dessa fantasia do conquistador contumaz? Não estaria em jogo uma noção de que o mais próximo de uma categorização formal da “feminilidade” seria propriamente ser um objeto único, na medida em que não constrói laço ou identificação alguma com outras mulheres, exceto pelo lugar em que são colocadas pelo libertino? Em outras palavras, por que tomar o lugar de objeto (donzelas indefesas de honra ferida) de uma itinerância sexual do outro (Don Juan) como a descrição estrutural de uma identificação sexual? (AMBRA, 2022, p. 44).

Ainda sobre a tábua da sexuação, quando Lacan afirma: “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 a mais” (LACAN, 1985 [1972-73], p. 100). Ele coloca de forma evidente que há algo a mais da esfera da mulher que não cabe nesse modelo de percepção. Entretanto, ao mesmo tempo em que parece que o autor pode dar um passo a mais, ele traz, novamente, assim como Freud, a ideia de enigma: “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” (LACAN, 1985 [1972-73], p. 100). Essa ideia já foi explicitada anteriormente, através da concepção de que uma parte da mulher escapa do Simbólico e se relaciona ao Real e, justamente por ser ligado ao Real, não seria passível de ser entendida completamente, pois estaria fora do campo dos significantes, isto é, da linguagem.

Diante disso, quais seriam as diferenças primordiais entre o gozo masculino e o feminino? Lacan (1985 [1972-73]) propõe que o gozo masculino seria limitado pela existência do pai simbólico, de modo que existiria uma barreira para esse gozo, ele só pode ser um gozo fálico. Já a mulher não está totalmente subordinada a essa lei do pai, portanto seu gozo é experimentado para além do falo, torna-se também um gozo corporal. Valas (2001) explica esse gozo da seguinte forma: “É o gozo do “ser”, que se define como o gozo do corpo; é um gozo

para-sexuado. Isso indica suficientemente que, para chegar ao gozo feminino, não é necessário chegar ao falo” (VALAS, 2001, p. 89).

O autor questiona como seria possível saber mais a respeito desse gozo uma vez que ele é entendido como fora do simbólico, isto é, fora da linguagem. De que maneira, então, a mulher poderia falar desse gozo que experimenta? A resposta de Valas (2001) indica certa semelhança entre essa experiência e o sonho. O sonho, para ele, também seria um tipo de vivência que está para além da linguagem em si, mas que se relaciona a um modo de decifração do gozo. Ele afirma que, já em Freud, o sonho seria entendido como uma charada e, nesse caso, o gozo da mulher também se apresentaria como um enigma a ser decifrado.

Com relação a essa decifração, Lacan (2005 [1962-63]), em seu seminário – *A Angústia*, cita o mito de Tirésias. Ele se refere a esse mito através da leitura de Ovídio, em que Tirésias torna-se mulher por um tempo devido a uma disputa entre Juno (Hera) e Júpiter (Zeus). Júpiter afirmara que a volúpia experimentada pelas mulheres seria maior que a sentida pelos homens e Juno não se convence a esse respeito. A partir disso, ambos consultam Tirésias, o qual foi transformado em mulher por sete anos e, após recuperar sua posição inicial, afirma que o gozo das mulheres de fato seria maior. Lacan aponta que, não importa o quão seria maior o gozo, mas sim entender a relação com o desejo, pois seria essa relação que limitaria ou ampliaria a possibilidade do gozo. Ele diz:

Será que é um quarto maior ou um décimo maior? Há também versões mais exatas, mas a proporção tem pouca importância. Ela só depende, em suma, da limitação imposta ao homem por sua relação com o desejo, que inscreve o objeto na coluna do negativo. É isso que designo por (-Φ) (LACAN, 2005 [1962-63], p. 203).

Lacan (2005 [1962-63]) trata esse (-Φ) como a falta do objeto causa de desejo para o homem. Ele parece tentar demonstrar que a modalidade de gozo ligada ao lado masculino da tábua depende do próprio objeto de desejo do homem: “No homem, o objeto é a condição do desejo. O gozo depende dessa questão” (LACAN, 2005 [1962-63], p. 210). Já no que concerne à mulher, o psicanalista permanece na ideia de uma dependência do olhar do Outro, afirmando que, para que o gozo da mulher possua um objeto, o desejo do Outro seria o meio para que isso ocorresse.

Ainda neste seminário, Lacan aborda o (-Φ) como a castração, utilizando também o termo “falta” para explicá-lo. Com isso, pode-se entender que o gozo do homem estaria relacionado, portanto, ao objeto que lhe falta na castração, ou seja, o falo paterno. E, para a

mulher, explica Lacan, também existe a constituição desse objeto de desejo, o objeto *a*. No entanto, para ele, essa demanda pelo objeto seria pré-castradora para a mulher, pois ela já adentra o complexo de Édipo sem o medo de ser castrada, por não possuir o pênis. Lacan não traz grandes explicações diante dessa afirmação e mais uma vez aponta o caso feminino como de difícil apreensão: “É em torno disso que gira toda a obscuridade do debate, afinal nunca resolvido, sobre o famoso falicismo da mulher, debate este em que todos os autores têm igualmente razão, na impossibilidade de saber onde se encontra, de verdade, a articulação” (LACAN, 2005 [1962-63], p. 221).

Essa articulação entre a modalidade de gozo e a forma como ambos os sexos passam pelo complexo de castração, mostra como Lacan busca explicar o gozo, ao menos o fálico, como dependente da passagem da criança pelo complexo de Édipo. Aqui, pode-se ver a importância que este complexo exerce na teoria lacaniana acerca do desejo e do gozo. O gozo fálico, que abarca o lado masculino e o feminino, seria, portanto, resquício da operação edípiana.

Diante dessa relação que existe entre castração e gozo, André (1998) indica que é possível verificar uma diferença entre Freud e Lacan. Para ele, em Lacan é possível perceber que é justamente a castração que abre caminho para que o sujeito tenha acesso ao gozo sexual, enquanto, para Freud, a castração funcionaria como um empecilho. André retoma o texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, presente no *Escritos* de Lacan, para discutir o tema:

Uma das questões centrais desse texto de 1960 é a de saber como o ser humano extrai gozo do sexual, e como a análise pode dar acesso a esse gozo sexual quando, segundo Freud, a castração seria obstáculo a isso. É a castração que nos impede de gozar? Lacan não acreditaria nisso, e demonstra, em “Subversão do sujeito ...” que é ao contrário, graças à castração que o registro do gozo sexual nos é aberto (ANDRÉ, 1998, p. 212).

De acordo com André (1998), Lacan passa a falar de dois tipos de gozo: o gozo do ser e o gozo sexual. Ele afirma que o gozo do ser seria aquele inalcançável, que resiste a uma significação, apresentando-se, em determinados momentos, em forma de sofrimento. Já o gozo sexual é entendido como aquele que nos interdita, ligado ao registro do significante. Entretanto, o autor afirma que: “Só há um significante da sexuação: o falo” (ANDRÉ, 1998, p. 214) e, devido a isso, não haveria relação possível, na teoria lacaniana, entre os dois sexos. Pela ideia de que existe somente um significante que funda o campo da sexuação, dentro da concepção

lacaniana, o outro ser sexuado não possui espaço para ser concebido, de tal forma que o ser mulher não adquire fundamento:

O gozo sexual, por isso, articulando-se ao significante fálico, exclui a possibilidade que se goze de um ser feminino como tal. Este interdito deve ser entendido no equívoco da palavra: inter-dito. O gozo do ser – especialmente do ser feminino, do Outro sexuado como tal – não pode ser dito, é rejeitado naquilo que subsiste entre os ditos, a título de indizível, de fora-da-linguagem (ANDRÉ, 1998, p. 214).

Uma pergunta que surge a partir disso seria: por que somente o falo aparece como esse representante? Dentro da teoria lacaniana esse dado aparece e permanece como um fato já estabelecido, de modo que não se verifica um questionamento se existiria a possibilidade de se pensar outros significantes que participem dessa formação.

Silveira (2017) aponta que, para Lacan, a mulher aparece como Outro somente dentro de uma circunstância falôcentrica, isto é, já de início a figura da mulher é pensada dentro dessa lógica, sem que ocorra uma indagação diante desse paradigma. Ela propõe que essa noção seja questionada justamente por partir de uma contingência:

Ele diz que o fato de o falo ser o significante do desejo não é o resultado de um conjunto de considerações teóricas, “não é uma coisa deduzida”, mas um dado fornecido pela experiência analítica. Ora, se se trata de um dado fornecido por uma experiência, então fica claro que não há como isso não ser contingente (SILVEIRA, 2017, p. 4).

A autora também assinala que não é raro encontrar, nos escritos lacanianos, a ideia de que a diferença sexual seria um fato pertencente ao discurso, ou seja, que a diferença sexual não considera dados anatômicos. Com isso, é possível identificar que, mesmo dentro da teoria, a ideia de falo ligado ao sexo masculino e seu órgão representante – o pênis –, não se sustenta de forma óbvia. Há momentos em que se verificam, no discurso lacaniano, resíduos de uma noção de falo ainda ligada ao órgão masculino e também outros momentos em que o falo aparece totalmente desvinculado da imagem corporal em si. De modo geral, essa questão não se apresenta como ponto pacífico dentro da teoria lacaniana e é justamente por isso que é preciso tomar cuidado para não naturalizar a ideia de falo como significante da sexuação e do desejo. Silveira (2017) destaca:

A consequência inevitável desse caminho – de assumir que o falo é o significante do desejo porque possui a capacidade de representar uma alternância entre presença e ausência em função da capacidade erétil de um órgão – parece ser uma normatividade assumida pela cultura, mas dada como natural; uma normatividade que eternizaria a repulsa pelo feminino de um

modo tal que, exatamente, *produz* ambas essas noções – tanto de repulsa quanto de feminino (SILVEIRA, 2017, p. 5).

E foi justamente na centralidade desse significante fálico que Lacan estabeleceu a divisão do gozo. A premissa de que parte da mulher estaria para fora-da-linguagem não parece ter sido questionada no decorrer da teoria lacaniana, permanecendo sempre com esse aspecto de incógnita, simbolizado pelo termo “não-toda” presente na segunda fórmula do lado direito da tábua. Essa noção de não-toda não é elucidada em nenhum momento específico. O que se sabe, de modo geral, é que a mulher não seria toda inscrita na função fálica e, portanto, teria acesso a um outro tipo de gozo. Para compreender do que se trata essa outra modalidade de gozo, é importante considerar atentamente a parte inferior da tábua da sexuação.

3.2. Tábua da sexuação: parte inferior

Como já foi exposto anteriormente, a parte inferior da tábua é composta por cinco termos e, assim como a parte superior, também está dividida entre lado masculino e feminino. Do lado esquerdo, o masculino, encontram-se os seguintes termos: \$, que representa o significante do sujeito barrado e Φ , representando o significante fálico. Do outro lado, o feminino, temos: *a* ou objeto pequeno *a*; S (*A/*), que indica o significante da falta no Outro e *A/*, ou como Lacan indica na tábua original: *La/* (*La femme barrée*), o significante de uma mulher.

Também há três flechas que cortam a tábua. A primeira parte do \$, no lado masculino e direciona-se ao objeto pequeno *a* ao lado feminino. Já as outras duas flechas partem do *A/*, no lado feminino e uma se dirige ao Φ , ao lado masculino, enquanto a outra vai até S (*A/*), também ao lado feminino. Pode-se perceber, então, que duas flechas fazem os dois lados se relacionarem.

Grasseli (2008) aponta que a flecha que parte do \$ ao *a* representa que o homem não se relaciona com uma mulher; se este fosse o caso, a flecha iria se dirigir ao *A/*. O que Lacan (1985 [1972-73]) tentou demonstrar com isso é que o gozo do homem está relacionado com a causa de seu desejo, isto é, ele se relaciona com uma fantasia. Dessa forma, a relação do homem com seu parceiro sexual só se daria através desse *a*, dessa fantasia que forma a causa de seu desejo: “Só lhe é dado atingir seu parceiro sexual, que é o Outro, por intermédio disto, de ele ser causa de seu desejo. A este título, como o indica alhures em meus gráficos a conjunção apontada desse \$ e desse *a*, isto não é outra coisa senão fantasia” (LACAN, 1985 [1972-73], p. 108).

Do lado feminino pode-se verificar a flecha que parte de $La/$ e vai ao Φ . Isso denota a relação de uma mulher com o falo e com o que ele representa dentro da tábua, isto é, sua relação com o Simbólico. Essa parte da tábua também remete à primeira fórmula do lado feminino (não existe uma mulher em que a função fálica não se aplique), ou seja, apesar de não-toda nessa função, há uma parte que se liga ao Φ . Este seria o gozo fálico da mulher.

No entanto, sabe-se que há o outro gozo, este representado na terceira flecha, que está toda do lado feminino da tábua e que parte de $La/$ e vai para $S (A/)$, ou seja, sai do significante de mulher e segue para o significante da falta no Outro. Desse modo, o gozo da mulher aparece duplicado na tábua; há o gozo fálico e o suplementar. Acerca do termo utilizado para tratar desse outro gozo, Grasseli (2008) afirma que Lacan utiliza outras maneiras quando vai abordá-lo, como: gozo do corpo, gozo vaginal, gozo da mulher, gozo Outro e gozo feminino. Não há acordo diante da forma de tratar esse outro gozo presente somente ao lado feminino da tábua, e, talvez, isso também seja um indício de como Lacan o enxergava, isto é, para fora do discurso, ligado ao Real.

Sobre esse outro gozo, Lacan (1985 [1972-73]) destaca que as mulheres o experimentam, mas não saberiam falar dele. Através dessa afirmação, Lacan propõe que esse gozo funciona como uma experiência mística e, para ilustrar isso, alude a uma estátua de Bernini que retrata Santa Tereza (imagem utilizada como capa deste mesmo seminário). Ele afirma:

basta que vocês vão olhar em Roma a estátua de Bernini para compreenderem logo que ela está gozando, não há dúvida. E do que é que ela goza? É claro que o testemunho essencial dos místicos é justamente o de dizer que eles o experimentam, mas não sabem nada dele (LACAN, 1985 [1972-73], p. 103).

Valas (2001) declara que esse gozo, ligado a uma dimensão mística, diz respeito à momentos em que o sujeito é puxado para fora de si, para fora de suas bases simbólicas. Essa dimensão do indizível relacionada a esse gozo foi expressada por Lacan através de uma referência a Deus, que ele coloca como um Outro que não possui uma significação restrita, assim como o gozo suplementar.

O que se tentava no fim do século passado, no tempo de Freud, o que eles procuravam, toda sorte de gente brava no círculo de Charcot e dos outros, era carregar a mística para as questões de foda. Se vocês olharem de perto, de modo algum não é isto. Esse gozo que se experimenta e do qual não se sabe nada, não é ele o que nos coloca na via da ex-sistência? E por que não interpretar uma face do Outro, a face de Deus, como suportada pelo gozo feminino? (LACAN, 1985 [1972-73], p. 103).

Lacan sustenta que esse gozo não diz do campo sexual exatamente, esse gozo estaria para além disso e para além do falo, relacionando-se com o próprio âmbito da existência e da mística que a envolve. É possível encontrar outras menções ao caso das mulheres e dessa relação delas com a figura de Deus em dois seminários posteriores a este, no seminário 22: *RSI* e no seminário 23: *O Sinthoma*.

No Seminário 22, Lacan (1974-75) afirma que, para o homem, a mulher pode ser entendida como um sintoma, retomando a ideia do “uma a uma” do mito de Don Juan, isto é, a mulher como sintoma na medida em que é buscada como A mulher, em uma universalidade. Ele aponta:

Fazê-la sintoma, essa “uma” mulher, é situá-la nessa articulação no ponto em que o gozo fálico como tal é igualmente negócio dela, contrariamente ao que se diz, a mulher não tem a sofrer nem maior e nem menor castração que o homem. Ela está, na visada daquilo de que se trata em sua função de sintoma, exatamente no mesmo ponto que seu homem (LACAN, 1974-75, p. 24).

Assim como o homem buscaria essa dimensão fálica na “uma” mulher, as mulheres também “sofreriam” desse mesmo sintoma, já que o gozo fálico também as compreende. Lacan (1974-75) procura entender o que é esse falo que a mulher busca e deixa claro, neste seminário, que não se trata do órgão masculino: “Não imaginem vocês que seja o negocinho de que fala Freud, não tem nada a ver com isso” (LACAN, 1974-75, p. 24). Aqui é possível perceber o afastamento de Lacan diante da ideia de inveja do pênis em si, cada vez mais o falo vai se mostrando como algo simbólico na teoria lacaniana, afastando-se da dimensão orgânica.

Neste mesmo seminário, Lacan também afirma: “Deus é a mulher tornada toda. Eu lhes disse: ela é não-toda” (LACAN, 1974-75, p. 48). Para Grasseli (2008), as mulheres que Lacan cita para abordar uma relação com Deus e a experiência de um gozo para além do falo, isto é, a beata Hadewijch d’Anvers e Santa Tereza de Ávila, apontam para um Deus que não esteja limitado à função fálica, que existe no Real e não é passível de compreensão total e unificada. O que Lacan parece indicar é que as mulheres, principalmente essas figuras místicas, experimentam uma parcela do que seria essa experiência ligada ao Real, isto é, essa experiência de Deus, que ao mesmo tempo que se encontra todo na função fálica, isto é, na dimensão dos significantes, também se encontra todo para fora dela, no Real indizível.

No Seminário 23: *O Sinthoma*, Lacan (2007 [1975-76]) retoma essa ideia ao afirmar que: “A-mulher da qual se trata é um outro nome de Deus, e é por isso que, como eu disse

muitas vezes, ela não existe” (LACAN, 2007 [1975-76], p. 14). Não existe porque não pode ser tornada toda, Deus se encontra todo no âmbito fálico e no âmbito não fálico, mas uma mulher não, portanto, não pode existir A mulher. Como já fora explicitado anteriormente, os homens podem ser encaixados em uma universalidade devido ao mito do pai primevo, isto é, do homem-exceção que não seria castrado. Entretanto, para as mulheres não existe essa mulher-exceção, Coelho dos Santos (2009) afirma que cada mulher já é uma exceção, já que não existiria um modelo.

Ao tratar sobre a não existência de um modelo d’A mulher, a autora também traz questões caras a esta pesquisa. Ela aborda o mito do pai primevo como uma fantasia masculina:

Com as fórmulas da sexuação, Lacan demonstra que o mito do “assassinato do pai que goza de todas as mulheres” é um fantasma masculino. O pai — como exceção que interdita e submete todo homem ao gozo marcado pela castração — é uma ficção que tem sua origem na experiência do órgão masculino aprisionado entre tumescência e detumescência. É por essa razão que o homem é dividido pela identificação ao significante do Nome do pai e, só pode abordar o objeto causa do seu desejo por meio do objeto fetiche que vela a falta do pênis na mulher (COELHO DOS SANTOS, 2009, p. 20).

Coelho dos Santos aponta que a fórmula da fantasia de Lacan ($\$ \langle a \rangle$)⁷, não pode se mostrar a mesma para o caso das mulheres, pois explica somente a estrutura do desejo masculino. Na parte inferior da tábua da sexuação a flecha que parte do $\$$ ao a , representa o lado masculino, ou seja, há somente um modo de gozo, demonstrado por apenas uma flecha. Já para a mulher há duas flechas e uma delas direciona-se ao S (A/) ou significante da falta no Outro. Pode-se supor, através das observações de Coelho dos Santos, que seria necessária uma outra fórmula da fantasia para essa segunda flecha presente no lado feminino.

Nessa mesma linha de raciocínio, se apresenta a argumentação de Cossi (2016). Sobre a mulher, ele afirma: “Não é infinita, mas também não é uma unidade; não se pode dizer que ela é isso ou aquilo, o que está muito longe de se dizer que ela é nada. Nenhum discurso daria conta da economia de seu desejo, nenhuma metáfora a completaria” (COSSI, 2016, p. 44). O

⁷ Trata-se de um matema, ou seja, uma escrita algébrica que se propõe representar um conceito ou a ligação entre conceitos dentro da teoria lacaniana. Essa “fórmula” é composta pelo sujeito barrado ($\$$) e o objeto causa de desejo (a), ambos em ligação através do conectivo no meio. Segundo Jorge (2006), o sujeito barrado representaria o polo inconsciente e o objeto a seria o polo pulsional, que se inscreve na fantasia do sujeito. O autor afirma que: “O desejo, aqui, está escrito enquanto falta e é a presentificação daquela perda de gozo que esteve na origem da entrada do sujeito no mundo humano, no mundo do simbólico” (JORGE, 2006, p. 33-34). Deste modo, a fantasia aparece na relação entre inconsciente e pulsão, se formando a partir da falta que surge durante a entrada do sujeito no mundo da linguagem, isto é, simbólico.

autor também acrescenta que, talvez, a mulher se falice em prol de se relacionar com o homem, mas, ainda assim, seu outro gozo prossegue sem contorno. Para ele, a mulher se mantém excluída dentro de um discurso que pressupõe uma determinação masculina: “trata-se de uma exclusão interna a uma ordem da qual nada escapa: a ordem do discurso (do homem)” (COSSI, 2016, p. 44).

Cossi propõe que o que precisa ser questionado dentro do discurso psicanalítico é a ordem que se coloca como algo dado, isto é, essa ordem do homem como parâmetro, que mantém a mulher no lugar de “meio fora do discurso”: uma parte no gozo fálico e outra parte em um gozo inexplicável.

3.3. A não relação sexual

Apesar da tábua da sexuação ser composta pelo lado feminino e o lado masculino, Lacan (2003 [1972]) deixa claro em seu texto *O Aturdido* que não existe relação sexual possível. Esse ponto, que irá se condensar num aforismo lacaniano, apresenta a ideia de que não há complementariedade entre homem e mulher. Rose (2020) afirma:

Lacan, portanto, sustenta que a psicanálise não deveria tentar produzir “masculino” e “feminino” como entidades complementares, seguras umas das outras e de sua própria identidade, mas deveria expor a fantasia sobre a qual essa noção repousa (ROSE, 2020, p. 281).

Assim como Cossi (2016) propõe um questionamento acerca do discurso masculino como paradigma, Rose (2020) também demonstra um interesse em questionar a fantasia que encara a sexualidade como dicotômica, entre masculino e feminino. A autora propõe que em Lacan é possível encontrar um avanço diante da dimensão biológica, isto é, Lacan não se atém a termos genitais, mas sim de fantasia e desejo. Rose indica que, em certos momentos, Lacan parece fundamentar sua teoria em preceitos biológicos, entretanto, os pontos principais de sua obra se afastam dessa noção:

Em alguns momentos (...) parece que também Lacan está ancorando sua teoria da representação nos fatos biológicos da vida. Mas o ponto significativo estava sempre distante disso, voltando-se para um entendimento do modo como a representação determina os limites nos quais nós experienciamos nossa vida sexual. Se não há sequência biológica direta, e nem satisfação da pulsão, então a ideia de uma identidade sexual completa e garantida pertence ao campo da fantasia (ROSE, 2020, p. 283).

Ela afirma que a noção de falo precisa ser colocada no eixo do desejo antes de ser compreendida como somente uma marca de diferença na identificação sexual: “o falo

representa um momento de divisão (Lacan nomeia isso a “falta-a-ser” do sujeito), que reencena a divisão fundamental da própria subjetividade” (ROSE, 2020, p. 288). Para ela, enxergar a sexualidade dessa forma, fora de uma visão naturalista, é uma maneira de pensá-la a partir da ordem do simbólico e a entrada do sujeito no simbólico, por si só, já expõe o falo como uma fraude, ou seja, entrar no simbólico demanda que o sujeito reconheça que não há uma certeza ou uma identidade fixa.

No entanto, essa questão do falo se mostra paradoxal em Lacan. Rose (2020) aponta que, ao mesmo tempo que Lacan dá um passo para fora da dimensão naturalista, em que a diferença sexual permanece baseada na diferença anatômica, o psicanalista sustenta que a diferença sexual dependeria de possuir ou não o falo. Desse modo, é possível perceber que a estrutura permanece dentro de uma noção de “ter ou não”, seja o pênis ou o falo, mantendo a sexualidade dividida em duas partes. Dentro dessa divisão sexual a mulher aparece também dividida (assim como seu gozo na tábua), de modo que ela está parcialmente excluída da esfera simbólica, da linguagem, mas, ao mesmo tempo, para além dela:

Dentro desse processo, a mulher é construída como uma categoria absoluta (ao mesmo tempo excluída e elevada), uma categoria que serve para garantir a unidade do lado do homem. O homem coloca a mulher na base da sua fantasia, ou constitui sua fantasia através da mulher. Lacan afastou-se, portanto, da ideia de um processo problemático, mas socialmente assegurado, de troca (a mulher como objeto) em nome da construção da mulher como categoria da linguagem (mulher como *o* objeto, a fantasia de sua definição) (ROSE, 2020, p. 297).

Essa fantasia masculina, que permeia a noção de mulher, acaba por torná-la o lugar em que o homem projeta sua falta. A mulher como sintoma, como consta no seminário 22, mostra-se na posição do objeto *a*, isto é, objeto de desejo do homem, mas não como uma mulher, como: A mulher, essa que, Lacan já explicitou: não existe. A partir da mulher como objeto *a*, Rose (2020) indica que: “O *objeto a*, causa do desejo e suporte da fantasia masculina, é transposto para a imagem da mulher como Outro que, então, age como sua garantia” (ROSE, 2020, p. 300).

Com isso, é possível perceber que o lugar que a mulher ocupa, desde o complexo de Édipo, é o da alteridade. Para a autora, a mulher se revela como o que sustenta o autoconhecimento do homem, e isso se inicia desde os primórdios, quando ela é entendida como um Outro diante do menino. Nota-se essa mesma ideia no mito de Don Juan, em que, mesmo

que as mulheres ali estejam separadas pelo “uma a uma”, no fim, trata-se sempre do desejo de Don Juan, a sua busca por A mulher, ou seja, não se encontra o desejo delas implicado.

Para falar da mulher, Lacan, no decorrer de sua obra, a colocou como representante do lugar do Outro, articulando essa ideia com a noção de fantasia para o homem. No entanto, é notável que o psicanalista entende que esse lugar não delimita a mulher, havendo algo que escapa, algo a que ele deu o nome de gozo suplementar. Esse gozo outro corresponde a uma experiência que só seria possível para os seres que se abrigam ao lado feminino da tábua da sexuação, estando para além do falo. É importante elucidar que se encontra um discurso falôcentrico na obra lacaniana, entretanto, Lacan também parece ensaiar passos que demonstram uma tentativa de compreender a subjetividade da mulher para além da noção de falo, tão presente durante o complexo de Édipo.

Para questionar o estatuto do falo, faz-se necessário interrogar também suas bases, isto é, a noção de simbolização ou de entrada no mundo dos significantes. A feminilidade aparece, no discurso lacaniano, fortemente vinculada a um momento pré-edípico, momento este que irá reverberar na constituição da mulher, mantendo-a sempre ligada ao espaço pré-simbólico, pré-linguístico. O gozo suplementar, por exemplo, aparece associado a essa ideia de algo pré-simbólico, mostrando-se ligado à ideia de enigma, de misticismo, isto é, como algo que não é passível de ser descrito, somente experimentado. Para melhor compreensão e possíveis questionamentos acerca da noção de falo e como isso é articulado junto ao complexo de Édipo até culminar na noção de feminilidade, é importante realizar um retorno a Freud, assim como o fez Lacan, resgatando sua questão sobre qual seria o desejo das mulheres. O próximo capítulo trata sobre o percurso freudiano diante dessa temática.

SEGUNDO CAPÍTULO

Retornar aos estudos de Freud é uma maneira de entender em que lugares Lacan encontrou uma abertura para pensar uma forma de gozo somente feminina. A questão que se abre aqui, então, é se, em algum momento da obra freudiana, foi possível pensar a mulher fora do estatuto do falo. Os textos a serem trabalhados neste segundo capítulo tratam sobre a diferença na formação sexual e psíquica entre homens e mulheres. A partir dessas diferenciações é possível compreender como Freud construiu a noção de feminilidade dentro de sua teoria, assim como isso repercutiu em seu olhar clínico diante das pacientes.

1. A organização sexual infantil

Freud (2016b [1905]), em seus *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, tratou sobre a sexualidade e as possíveis direções que ela pode trilhar, isto é, a forma como ela se manifesta dentro de diferentes contextos, por exemplo: sua expressão na vida sexual dos neuróticos, em casos de perversão, na infância, etc. Para esta pesquisa, há um interesse maior diante da vida sexual infantil, em prol de compreender como é, segundo a psicanálise freudiana, a organização sexual para cada sexo e quais as principais diferenças apontadas.

A segunda parte destes três ensaios, intitulada *A sexualidade infantil*, compreende textos que tratam sobre as manifestações sexuais que aparecem na infância, assim como o período de latência sexual. Em seguida, na terceira parte, há textos que debatem a puberdade e as transformações sexuais desse período, assim como a escolha de objeto que, segundo Freud, ocorreria nesse momento.

Em seu texto *O período de latência sexual da infância e suas interrupções*, Freud (2016b [1905]) aborda a repressão que aparece ligada a conteúdos sexuais vivenciados na infância. O autor aponta que a vida sexual infantil se manifesta de maneira mais evidente por volta dos três ou quatro anos de idade e que, a partir dessa vivência, começariam a se formar também entraves que se colocam frente ao impulso sexual, como o sentimento de vergonha, ideais morais, estéticos, etc. Apesar de Freud reconhecer a importância da educação na formação destes entraves, ele também indica que o aspecto orgânico possuiria grande destaque durante esse processo:

Com as crianças civilizadas temos a impressão de que é obra da educação construir tais represas, e certamente a educação faz muito nesse sentido. Na

realidade, porém, esse desenvolvimento é organicamente condicionado, fixado hereditariamente, e pode se produzir, às vezes, sem qualquer auxílio da educação. Esta permanece inteiramente no domínio que lhe foi assinalado, quando se limita a seguir o que foi organicamente traçado, dando-lhe uma marca um tanto mais limpa e mais profunda (FREUD, 2016b [1905], p. 80).

O aspecto biológico presente na citação acima é explicado pelo autor pelo fato dos impulsos sexuais serem inutilizáveis nessa fase em questão. Segundo Freud, as funções reprodutivas não são possíveis nesse período de latência sexual infantil e, portanto, a formação de repressões, ou entraves, surgiriam. Esse ponto da latência sexual se mostra o principal motivo para o autor defender a relevância do aspecto biológico na construção do sentimento de vergonha, nojo, etc. No entanto, no decorrer deste texto não surgem mais explicações para este enfoque no orgânico.

Freud propõe que esses entraves participariam, de modo significativo, na entrada da criança na cultura. Os impulsos sexuais oriundos da infância gerariam uma energia que é desviada do emprego sexual e que se volta para outros fins, ligados a vida social e cultural. O psicanalista dá o nome de “sublimação” a esse processo, em que essas forças sexuais direcionam-se a metas distintas.

Na parte *A pesquisa sexual infantil*, Freud (2016b [1905]) indica que o primeiro problema que se apresenta às crianças seria a pergunta de onde surgem os bebês e que a diferença entre os sexos, nesse momento, não geraria grandes questionamentos ou reflexões. No caso dos meninos, eles pressupõem que todas as pessoas conhecidas possuiriam um genital como o seu, de modo que ainda não há indagações diante desse ponto.

Todavia, essa convicção do menino não pode se manter intacta. Através de suas observações logo se depara com a diferença entre os sexos, mas, ainda assim, de acordo com Freud, o menino tenta defender sua crença na existência de apenas um tipo de genitália. Com isso, acontece o que o autor chama de complexo de castração, em que o menino entende que a menina não possui um pênis, mas pensa que ele fora tirado dela, que ela seria castrada e que algo semelhante pode ocorrer com ele também.

A suposição de que há o mesmo genital (masculino) em todas as pessoas é a primeira das teorias sexuais infantis singulares e prenes de consequências. Pouco adianta, para a criança, que a ciência biológica tenha de dar razão a seu pré-conceito, reconhecendo o clitóris feminino como um genuíno substituto do pênis. A menina não se utiliza de tais rejeições quando enxerga o genital diferente do menino. Ela se dispõe imediatamente a reconhecê-lo e é vencida pela inveja do pênis, que culmina no desejo, importante em suas

consequências, de ser também um garoto (FREUD, 2016b [1905], p. 104-105).

Verifica-se, a partir dessas considerações, que somente o pênis seria passível de reconhecimento. Ao afirmar que a menina, imediatamente, reconhece o órgão masculino, Freud mostra em que lugar o pênis é colocado, isto é, como o único genital identificado tanto pelo menino, quanto pela menina. A pergunta que surge é a seguinte: e a genitália feminina, como ela seria entendida nesse momento? E por que ela não pode ser reconhecida também por ambos os sexos?

De acordo com Freud (2016b [1905]), o que restaria à menina seria a inveja do pênis. De modo geral, nesse texto, o autor procura demonstrar que no período de descoberta da diferenciação entre os sexos, o menino passa pelo complexo de castração e as angústias advindas do medo de perder seu pênis e já a menina seria acometida pela inveja e o desejo de possuir também um órgão masculino. Em ambos os casos verifica-se a angústia, seja pelo medo da perda, seja pelo desejo de receber, entretanto, o problema se dá logo de início, quando se supõe que somente um órgão pode ser admitido.

Ainda sobre essa fase do desenvolvimento sexual infantil, o autor também realça a ideia de que nessa fase pré-genital não há divisão clara entre masculino e feminino, mas que, ainda assim, a vida sexual já é permeada pelo antagonismo, sendo designado como ativo e passivo.

Birman (1999) afirma que a leitura de Freud mantém valores comuns ao imaginário do século XIX, isto é, valores que vinculam a ideia de passividade com a figura da mulher e a atividade como um atributo tipicamente masculino. Segundo o autor essa oposição entre atividade e passividade fez parte da fundação da noção de feminino e masculino dentro da psicanálise freudiana, permanecendo no discurso de Freud por muito tempo. Entretanto, Birman também aponta que essa ligação entre feminino e passividade tomou rumos diferentes a partir dos estudos freudianos sobre a feminilidade nos anos 30.

Esses textos dos anos 30 – *Sobre a sexualidade feminina* [1931] e *A feminilidade* [1933] –, que tratam diretamente sobre a questão do feminino, serão trabalhados em tópicos posteriores, tendo em vista que, no momento, há um interesse específico em compreender como Freud pensou o desenvolvimento de meninos e meninas, da infância até a puberdade, chegando até uma elaboração sobre a mulher e o feminino.

Para tanto, mostra-se importante abordar seu escrito *Diferenciação de homem e mulher*. Neste texto, Freud (2016b [1905]) alega que as inibições da sexualidade, ou seja, os entraves explicados anteriormente, ligados a vergonha e ao nojo, ocorreriam mais cedo e com menos resistência no caso das meninas. Ele afirma que para as meninas:

a tendência à repressão sexual parece maior; ali onde aparecem instintos parciais da sexualidade, elas dão preferência à forma passiva. Mas a atividade auto erótica das zonas erógenas é a mesma nos dois sexos, e essa concordância anula, na infância, a possibilidade de uma diferença entre os sexos como a que se estabelece após a puberdade (FREUD, 2016b [1905], p. 138).

Como a atividade autoerótica se apresenta da mesma forma tanto no caso feminino, como no masculino, Freud sustenta que: “a sexualidade das garotas pequenas tem caráter completamente masculino” (FREUD, 2016b [1905], p. 138-139), cabe perguntar, então, por que de caráter masculino? A resposta do psicanalista sugere que a própria libido seria de natureza masculina, independente de se apresentar no homem ou na mulher, pois estaria ligada a atividade. Com isso, percebe-se como Freud, pelo menos até então, mantém o campo do feminino correlacionado com a ideia de passividade e o campo masculino com o que é ativo.

Segundo o autor, o clitóris seria homólogo à zona genital do menino e a masturbação das meninas ocorreria no clitóris, de modo que sua retirada de prazer não se daria exatamente nas partes genitais pertinentes à reprodução. Freud destaca a masturbação clitoridiana nas meninas como algo relevante para se pensar a transformação da menina em mulher e aponta a transferência da excitabilidade erógena do clitóris para a vagina como ponto importante no caminho para a feminilidade. Desse modo, surge uma primeira diferença entre o desenvolvimento sexual da menina e do menino. Enquanto o menino mantém sua zona erógena genital até as atividades sexuais futuras, a menina passaria por uma mudança, do clitóris para a vagina.

Nessa mudança das zonas erógenas diretrizes e na onda de repressão da puberdade, que, por assim dizer, descarta a masculinidade infantil, acham-se as condições principais para a maior propensão das mulheres à neurose, em especial à histeria. Portanto, essas condições se ligam intimamente à natureza da feminilidade (FREUD, 2016b [1905], p. 142).

A partir dessa citação, nota-se que Freud indica que a condição da repressão, que levaria as mulheres à neurose histérica, estaria ligada à “natureza” feminina. O termo natureza, utilizado dessa forma aqui, pode levar a entender que a feminilidade dependeria dessas repressões para existir.

Ayouch (2014), ao tratar sobre a diferença entre os sexos e a formação da subjetividade, aponta que é necessário compreender a noção de sexualidade em Freud para se pensar sobre a construção da ideia de feminilidade na psicanálise freudiana, assim como para entender como o psicanalista relacionou a oposição entre os sexos com as concepções de atividade e passividade. Para o autor, quando Freud trabalha a sexualidade infantil colocando-a como perversa polimorfa, ele introduz uma desbiologização significativa da sexualidade. Ele afirma que isso já podia ser verificado logo nos primeiros escritos dos *Três Ensaios*:

O primeiro dos ensaios, “As aberrações sexuais”, trata da sexualidade num registro contrário à opinião popular, que a relaciona com a reprodução: Freud desvincula a pulsão de qualquer aspecto do objeto (uma posição confirmada pelo texto “Pulsões e destinos da pulsão” [Freud, 1915/2004]). Esta desnaturalização da sexualidade, ao dissociá-la da reprodução, introduz uma desbiologização da sexuação. Quando o alvo da prática sexual não é o destino biológico da reprodução, a complementaridade de dois sexos da espécie se revela totalmente relativa (AYOUCH, 2014, p. 60).

Mostra-se relevante, nesse momento, realizar um salto dos *Três Ensaios*, de 1905, para a conferência XX: *A vida sexual humana* [1916], pois, aqui, Freud (2020a) também aborda a diferença sexual e trata sobre a escolha do objeto amoroso para além da biologia. Nesta conferência, o autor sinaliza como o desejo sexual não se direciona a partir do aspecto orgânico, isto é, através da zona genital do indivíduo. Ele afirma, assim como fora sugerido já em 1905, que o que é chamado de “sexual” dentro da teoria psicanalítica não se limitaria a questões relacionadas somente a oposição entre os sexos e a reprodução.

A escolha objetual ou o desejo sexual não dependem da zona genital em si e Freud encara a sexualidade como um campo de estudo muito vasto. Ele parte do desenvolvimento infantil e sua noção de complexo de Édipo, passa pelas escolhas objetais e culmina na formação do que seria entendido como masculinidade ou feminilidade. Sobre a maneira que a sexualidade era compreendida nesse momento, Freud afirma:

Os senhores incorrem no erro de confundir sexualidade com reprodução, e com ele bloqueiam o caminho para o entendimento da sexualidade, das perversões e das neuroses. Esse erro, no entanto, é tendencioso. A fonte desse erro é, curiosamente, o fato de que os senhores mesmos já foram crianças e, como crianças, sofreram a influência da educação. De fato, a sociedade precisa assumir como uma de suas tarefas educacionais mais importantes domesticar [*bändigen*], limitar a pulsão sexual quando ela irrompe como ímpeto para a reprodução [*Fortpflanzungsdrang*] e submetê-la a uma vontade individual que seja idêntica à norma social (FREUD, 2020a [1916], p. 197).

O autor também observa, em sua conferência XX, que a psicanálise voltou seu olhar para a sexualidade infantil para se pensar nas neuroses e demais questões, inclusive do campo sexual propriamente dito, que era possível verificar na vida adulta. Ele aponta que a imagem recorrente das crianças, nessa época, estaria ligada a pureza e inocência e isso prejudicava o alcance das pesquisas, tendo em vista que pensar sobre a sexualidade infantil seria interpretado como um ato infame. Entretanto, o que o psicanalista defende é que, para se pensar essa vida sexual da criança, não se poderia entendê-la nos mesmos termos que a vida adulta, ou seja, a forma que a sexualidade se manifesta para elas se daria de outra maneira.

A sexualidade infantil se manifestaria através da sensação de prazer com zonas erógenas. A zona oral, por exemplo, que aparece estimulada durante o ato de sucção do leite materno, gera um prazer que vai além do simples ato de cessar a fome. É possível perceber isso com o autoerotismo que se estabelece, isto é, quando a criança passa a reproduzir esse prazer sozinha, experimentando seu corpo, como quando chupa o dedo para sentir novamente o que lhe era gerado ao ser amamentado.

Ao defender essas ideias, Freud não exclui, como ficou claro em sua citação acima, o papel que a educação exerce, reprimindo, até certo ponto, as pulsões sexuais. Sobre a forma que a criança encara isso, ele diz: “É nesse ponto que, como assinalou a sensível Lou Andreas, o mundo exterior se lhe apresenta, pela primeira vez, como um poder inibidor, hostil aos seus anseios de prazer” (FREUD, 2020a [1916], p. 201). A partir da percepção dessa hostilidade, a criança já intuiria as lutas externas e internas que chegariam no futuro.

Ainda nessa conferência, Freud também trata sobre a investigação sexual infantil. Ele afirma que essa investigação começa muito cedo, antes mesmo dos três anos de idade e que, nessa fase, ainda não há um interesse específico pela diferença entre os sexos, tendo em vista que, como já fora exposto anteriormente, para as crianças haveria a ideia de que existe somente um genital para ambos. Entretanto:

Se os meninos fazem depois a descoberta da vagina em uma irmã mais nova ou em uma coleguinha, então eles tentam primeiro negar [*verleugnen*] o testemunho de seus sentidos, pois não conseguem imaginar uma pessoa semelhante a eles sem essa parte que tanto apreciam. Mais tarde, assustam-se com a possibilidade aberta a eles e passam a ter efeito posteriormente as possíveis ameaças anteriores por se ocuparem com muita intensidade com seus pequenos membros (FREUD, 2020a [1916], p. 204).

Segundo o autor, é nesse momento que se inicia o complexo de castração e esse período exerceria “grande influência na formação do caráter” (FREUD, 2020a [1916], p. 204) do

menino em seu desenvolvimento. Freud já defendia isso em 1905 e, com relação ao caso das meninas, ele assinalou novamente que elas se sentiriam prejudicadas quando percebem que não possuem o pênis, direcionando-se para a inveja deste. Além disso, Freud retoma nesta conferência a questão da mudança de zona erógena para elas. “Para o tornar-se mulher da menininha importa muito que o clitóris ceda essa sensibilidade, a tempo e completamente ao orifício vaginal” (FREUD, 2020a [1916], p. 205).

Ainda no mesmo ano, Freud realiza a conferência XXI: *Desenvolvimento da libido e as organizações sexuais* (2020b [1916]). Nesta apresentação, o psicanalista desenvolve suas ideias acerca da escolha objetual da criança, tendo como foco a figura da mãe, isto é, a mãe como primeiro objeto amoroso. A partir disso Freud introduz o complexo de Édipo e assinala que essa fase edípica não se mostra importante apenas para se pensar como ocorre a escolha objetual ou a constituição da masculinidade e feminilidade. Para ele, seria a partir do complexo de Édipo que se poderia pensar também sobre a formação do sentimento de culpa e a noção de moralidade. O autor aponta:

Não há a menor dúvida de que se pode considerar o complexo de Édipo uma das fontes mais importantes da consciência de culpa, da qual sofrem os neuróticos com frequência. E mais do que isso: em um estudo sobre os inícios da religião e da moralidade humanas, que publiquei em 1913 com o título de *Totem e tabu*, aproximei-me da suposição de que talvez a humanidade como um todo, no início de sua história, tenha adquirido no complexo de Édipo seu sentimento de culpa, a última fonte da religião e da ética (FREUD, 2020b [1916], p. 225-226).

Através dessa colocação, percebe-se como o complexo de Édipo se apresenta, para Freud, como ponto central para se entender a formação do indivíduo. É preciso notar que a forma que meninos e meninas passam pela fase edípica não é análoga e, portanto, se faz essencial que se entenda as diferenciações presentes em cada caso.

Como apontou Ayouch (2014), Freud de fato introduz uma nova forma de encarar a noção de sexualidade, desvinculada da reprodução e de uma visão organicista. No entanto, o autor também afirma que a definição dos sexos é um ponto problemático dentro da teoria freudiana, pois há momentos em que Freud defende que masculinidade e feminilidade seriam construções pouco rígidas, mas também existem outras falas que denotam a anatomia como destino final, ou seja, como aquilo que determinaria o indivíduo.

O autor afirma que, para Freud, a diferença anatômica, isto é, o fato do menino possuir um pênis, influenciaria diretamente no campo imaginário de ambos os sexos. Com isso,

percebe-se como o fator anatômico se mostrava influente na subjetivação do menino e da menina, mas tendo como base apenas um órgão em destaque: o masculino. Ayouch (2014) também reconhece que, apesar disso, Freud exerce um papel importante ao iniciar uma desbiologização diante das questões concernentes à sexualidade. Ele assinala uma ambivalência que aparece na teoria freudiana acerca dessa questão da sexualidade e anatomia:

Grande parte da dimensão política da psicanálise consiste em lutar contra o simplismo do pensamento, o que implica que o discurso psicanalítico não se deixe engessar em proposições simples. Não caberia então assumir a multiplicidade dos níveis da teoria? Sobre a divisão da diferença sexual e a sua naturalização, Freud, como muitos pós-freudianos, manifesta uma verdadeira ambivalência. Se o feminino e o masculino são relativizados, polissêmicos e desnaturalizados, eles procedem, porém, da atribuição de identidades historicizadas de homem e mulher, apresentadas como “rocha biológica” (AYOUCH, 2014, p. 70).

Ele indica que não se trata de não pensar no aspecto anatômico, mas de compreender que essa diferença anatômica não opera de forma isolada no psiquismo do sujeito. Ela desempenha um papel estando inscrita em um sistema já socialmente instituído, que também lhe atribui significação: “Ela não é a primeira, a principal ou a única diferença que estrutura a psique: se significa numa série de outras diferenças pelas quais é produzida” (AYOUCH, 2014, p. 70). Com isso, não existe a intenção de se negar essa diferença primordial, mas de entender como ela se articula com outros processos também importantes para subjetivação, sem mantê-la como pronto principal.

De volta aos textos freudianos sobre o desenvolvimento sexual e suas influências no campo psíquico, no artigo *A organização genital infantil* (2020c [1923]), Freud aponta que, a partir de suas investigações acerca da sexualidade infantil, foi possível reconhecer a aproximação que existe entre o desfecho da sexualidade infantil, que, segundo ele, se daria por volta dos cinco anos de idade, e a forma final da sexualidade na vida adulta. Ele defende que a escolha objetal amorosa já se daria, de alguma maneira, na infância, sem que houvesse uma maturação genital ao mesmo tempo. No entanto, Freud também pensa para além dessa escolha objetal e assinala que o primado do falo seria um aspecto importante para se pensar a organização sexual infantil:

A principal característica dessa “organização genital infantil” é, ao mesmo tempo, sua diferença da organização genital definitiva do adulto. Ela reside no fato de que, para ambos os sexos, apenas *um genital*, o masculino, possui um papel. Portanto, não há um primado genital, mas um primado do *falo* [*Phallus*] (FREUD, 2020c [1923], p. 239).

O autor afirma que só seria possível descrever essa questão para o menino, pois lhe falta conhecimento acerca desses processos na menina. Para ele, o menino supunha um órgão genital como o seu nas demais pessoas e, devido a essa convicção, surgiria uma pulsão de investigação, em prol de verificar como seria o órgão dos outros também para que fosse possível colocá-los em comparação. Freud procura expressar a importância que o órgão genital ocupa para o menino nesse momento: “Essa parte do corpo facilmente excitável, alterável, tão rica em sensações, ocupa em alto grau o interesse do menino” (FREUD, 2020c [1923], p. 239). No decorrer dessa investigação, ainda na infância, a criança compreende que nem todos os seres possuem pênis, sendo esse órgão restrito ao sexo masculino.

De acordo com a teoria freudiana, apenas o órgão sexual masculino exerceria um papel evidente nesse momento de desenvolvimento psicosssexual e o primeiro movimento da menina seria o de negar sua falta peniana. É preciso assinalar que não há esclarecimentos sobre essa colocação, Freud simplesmente indica essa reação como se fosse uma resposta natural da menina:

Elas negam essa falta, acreditam realmente ver um membro, atenuam a contradição entre a observação e o preconceito por meio da informação de que ele ainda é pequeno, mas que ainda irá crescer, e depois, lentamente, chegam à conclusão afetivamente importante de que ele pelo menos esteve presente e que depois foi removido (FREUD, 2020c [1923], p. 240).

A criança precisará se haver com a ideia da castração, pois, segundo Freud, essa falta do pênis seria entendida como consequência de uma castração. É válido pontuar que o autor procura trazer a atenção do leitor e da leitora para o fato de que a importância do complexo de castração só poderia ser plenamente compreendida pensando em sua origem na fase fálica. Ele assinala que a criança já passa por outras representações de danos narcísicos, por exemplo: através da perda do seio, isto é, do desmame, do momento de “entregar” suas fezes, ou até mesmo na própria separação que ocorre entre seu corpo e o da mãe no momento do nascimento. Todavia, o complexo de castração se ligaria a uma outra representação de perda, relacionada ao genital masculino.

Segundo o psicanalista, a criança pensaria que aquelas que perderem o pênis, as “castradas”, seriam pessoas indignas do sexo feminino, que foram punidas dessa forma. Por outro lado, a mãe, figura tida como respeitável, seria aquela que conservou seu pênis por mais tempo. Com isso, Freud observa que, para a criança, o ser mulher ainda não condiz com não

possuir um pênis, é como se o órgão masculino estivesse sempre em pauta para a criança, juntamente com uma falta de reconhecimento do outro órgão.

Só mais tarde, quando a criança aborda os problemas da origem e do nascimento das crianças, e intui que só as mulheres podem dar à luz as crianças, é que a mãe será aquela que perdeu o pênis, e às vezes são construídas teorias bem complicadas que vêm explicar a troca do pênis pelo filho. Parece que, nesse caso, o genital feminino nunca é descoberto. Como se sabe, a criança fica no ventre [*Leib*] (intestino) da mãe e nasce pela saída do intestino. Com essas últimas teorias, ultrapassamos o tempo de duração do período sexual infantil (FREUD, 2020c [1923], p. 241).

A ideia de que o genital feminino nunca é descoberto, abre espaço para uma pergunta: nunca descoberto por quem? Essa questão parece corresponder a experiência do menino, que só percebe essa diferença ao constatar o outro genital diferente do seu. Mas, a partir disso, como se dá essa experiência da menina? Que nasce e se vê familiarizada com seu órgão, sem que ocorra um momento de “susto” ao se perceber ou notar que há seres sem pênis. Ayouch (2014) assinala que, dentro da teoria psicanalítica, verifica-se que é pelo olhar do menino que uma identidade de gênero é atribuída a menina. Ele afirma:

Assim como é pelo olhar sobre esta “região genital” da menina que o menino, comparativamente, deduz a diferença sexual, é pelo olhar que a teoria reduz esta diferença à binariedade de ter/não ter. Mas é também pelo olhar que o menino atribui à menina uma identidade de gênero e é pelo mesmo olhar que a teoria reproduz esta atribuição de identidade sexuada (AYOUCH, 2014, p. 65).

Para o autor, essa atribuição não se refere apenas à questão da sexualidade em si, pois, a partir disso, ela reverbera para outros campos de poder. Um exemplo disso é como essa visão binária se insere nas noções de normalidade e patologia. Se existe um desenvolvimento sexual e psíquico tido como o normal, o que foge dessa binariedade pode ser compreendido como patológico.

Nessa mesma direção, Silveira (2021) observa que certas considerações freudianas acerca da sexualidade feminina corroboraram para situar as mulheres em uma posição de subalternidade dentro da teoria, até mesmo diante de seu desenvolvimento psíquico. Um exemplo disso é o fato de Freud afirmar que o supereu feminino seria mais fraco, ou que as mulheres possuiriam menos capacidade de sublimar do que os homens. Essas questões serão debatidas no tópico posterior, mas se mostra relevante sinalizá-las nesse momento para que seja possível perceber a relação dessas colocações com o que Freud escreveu sobre os processos infantis.

A autora também aponta que o que é dado de antemão, na teoria freudiana, é a referência ao falo, de modo que o processo de tornar-se mulher é atravessado largamente por essa referência. Diante do caso masculino, Freud também o encara como um processo, mas o coloca como mais simples que o da mulher e seria justamente essa suposta simplicidade, afirma Silveira, que permitiria que o caso masculino fosse compreendido como a referência para se tratar da sexualidade feminina.

2. Saída do complexo de Édipo e formação do supereu

No ano seguinte de *Organização genital infantil* [1923], Freud escreve *O declínio do complexo de Édipo* (2016d [1924]). Neste texto, o autor afirma que cada vez mais ele percebe o complexo de Édipo como um fenômeno fundamental para se entender o período sexual na infância. Ele aponta que não se sabe exatamente como essa fase se desfaz, mas que é possível verificar que as decepções recorrentes ligadas a esse momento participariam do processo de saída da criança deste complexo.

Para além das questões relacionadas à frustração da criança, Freud (2016d [1924]) observa que há outras formas de entender essa dissolução do complexo de Édipo. Uma delas seria a de que esse processo precisa decair, assim como ocorre com os dentes de leite por exemplo, como se se tratasse de um declínio natural. Ele diz:

Ainda que o complexo de Édipo também seja vivenciado de maneira individual pela maioria dos humanos, ele não deixa de ser um fenômeno determinado pela hereditariedade e por ela organizado, que deve transcorrer de acordo com o programa, quando começar a seguinte e predeterminada fase do desenvolvimento (FREUD, 2016d [1924], p. 248).

Através dessa afirmação, percebe-se que, ao mesmo tempo em que ele propõe uma desbiologização dos processos, também carrega consigo essas ideias que se relacionam com fases entendidas como naturais, próprias de determinado período do desenvolvimento. Essa ambiguidade diante dos processos parece acompanhar Freud em vários momentos de sua obra, e suas observações acerca da sexualidade feminina não escapam dessa postura.

Ainda sobre esse processo de dissolução do complexo de Édipo, Freud assinala que quando o menino volta sua atenção ao seu órgão e passa a manuseá-lo, logo um adulto o repreende, de maneira que a criança começa a temer pelo seu genital, isto é, passa a sentir medo de perdê-lo, de que alguém possa tirar dele seu pênis. O psicanalista pontua que essa ameaça

de castração, muitas vezes, viria pela fala de alguma mulher: “Geralmente é de mulheres que parte a ameaça de castração; elas procuram com frequência reforçar sua autoridade, referindo-se ao pai ou ao médico” (FREUD, 2016d [1924], p. 249). A partir dessa fala, Freud parece sugerir que a ameaça feita pela figura feminina ganha respaldo quando ela a remete à figura masculina, ou seja, a fala parte dela, mas o ato viria do homem, seja o pai ou o médico, isto é, uma figura masculina entendida como autoridade pela criança.

Todavia, o autor aponta que o menino não cessaria suas atividades em seu genital somente pelas ameaças. A maior influência, segundo ele, seria quando o menino se depara com a falta de pênis da menina, de modo que as ameaças proferidas anteriormente ganham forma e um tom de realidade. A perda do pênis finalmente se tornaria imaginável para o menino. Agora que certa dimensão de realidade envolve as ameaças, o próprio complexo de Édipo é afetado. Cria-se um conflito para a criança entre seu investimento narcísico nessa parte do corpo e o investimento libidinal diante das figuras parentais.

Freud (2016d [1924]) afirma que o complexo de Édipo possibilita duas formas de satisfação para a criança, sendo uma delas entendida como ativa e a outra passiva. A criança poderia se colocar no lugar do pai e relacionar-se com a mãe, transformando o pai em um obstáculo. Esta seria a forma ativa ou, como aponta o autor, a forma masculina. A segunda forma, entendida como passiva, seria a de substituir a mãe e demandar o amor do pai, de modo que a figura da mãe se tornaria desnecessária na cena.

O psicanalista salienta que quando a criança aceita a possibilidade da castração, através da compreensão de que existem seres sem pênis – a mulher –, essas duas formas de satisfação, tanto a ativa, quanto a passiva, não aparecem mais como possibilidade, pois: “Ambas trariam consigo a perda do pênis, a masculina como efeito de punição e a feminina como precondição” (FREUD, 2016d [1924], p. 250). Com isso, o Eu da criança começa a se afastar do complexo de Édipo, abrindo espaço para outras escolhas objetais.

Esse investimento no objeto pai/mãe não é simplesmente abandonado, ocorre uma substituição desse investimento libidinal pela identificação. Freud aponta que para que isso ocorra é necessária uma introjeção da autoridade parental no Eu da criança, o que formaria o núcleo do supereu. Esse núcleo seria composto pela severidade do pai, de modo que essa introjeção reforça a proibição do incesto e impede que o Eu retorne seus investimentos libidinais para as figuras materna e paterna.

Os anseios libidinais pertencentes ao complexo de Édipo serão em parte dessexualizados e sublimados, o que provavelmente ocorre em cada transformação em identificação, e em parte inibidos quanto às metas [*zielgehemmt*] e transformados em moções de ternura (FREUD, 2016d [1924], p. 251).

É a partir disso que a criança entra no período de latência e seu desenvolvimento sexual é interrompido. É válido pontuar que Freud não enxerga essa dissolução do complexo de Édipo apenas como um recalçamento produzido pela criança. Ele afirma que esse processo equivale a uma destruição do complexo e que, caso essa dissolução não ocorra da forma ideal, seria possível perceber manifestações patogênicas posteriormente. “Podemos supor que aqui chegamos a uma linha fronteira, nunca inteiramente nítida, entre o normal e o patológico” (FREUD, 2016d [1924], p. 251). Com essa colocação de Freud, percebe-se o lugar que o complexo de Édipo começa a ocupar dentro da teoria. A partir da resolução desse processo na infância, seria possível, então, pensar em termos psicopatológicos na vida adulta, de modo que se cria um caminho ideal que o sujeito precisa percorrer.

Ainda nesse texto, o autor indica que, até agora, o processo descrito refere-se principalmente ao caso do menino. Como ele se realizaria, então, para a menina? Freud declara que o material acerca do caso feminino mostra-se mais obscuro e com lacunas, mas que a menina também passaria por um complexo de Édipo, a formação do supereu e um período de latência e que, assim como no caso masculino, haveria também uma fase fálica e o complexo de castração. Entretanto, ele sinaliza que esses processos não são análogos aos do menino e, nesse momento, Freud apresenta uma visão mais focada no aspecto puramente anatômico para tratar sobre a diferença no desenvolvimento sexual do menino e da menina: “A exigência feminista por igualdade entre os sexos não nos leva muito longe, pois a diferença morfológica vai se expressar em distinções no desenvolvimento psíquico. A anatomia é o destino” (FREUD, 2016d [1924], p. 252).

Com essa citação, torna-se evidente como o aspecto anatômico representa um ponto fundamental dentro da obra freudiana nesse momento. De modo geral, foi possível perceber dois aspectos relevantes nesse artigo de Freud: 1) a importância dada ao complexo de Édipo para se pensar a psicopatologia psicanalítica e também para compreender a constituição do sujeito e 2) a divisão entre ter ou não ter o pênis como ponto de partida para pensar o desenvolvimento sexual e psíquico da menina também, de modo que um dado puramente biológico se mostra fundamental para a teoria.

Sobre o caso das meninas, o autor destaca que o clitóris seria entendido por elas como um pequeno pênis e, ao compará-lo com o órgão masculino, a menina se sentiria inferior devido à diferença de tamanho. Um consolo para ela, diante dessa situação, seria a crença de que mais tarde receberá um apêndice maior, assim como o menino. Desse modo, a menina não entenderia sua falta de pênis como algo de natureza sexual, mas como uma espécie de castração que já sofrera. Enquanto o menino sofre pelo medo da castração, a menina a entenderia como já consumada.

Freud parte desse pressuposto para trabalhar a relação entre angústia de castração e a formação do supereu para o caso feminino. O supereu, como uma instância que advém da severidade paterna e do medo de ser castrado, não poderia funcionar da mesma maneira para a menina, tendo em vista que ela já se reconhece como castrada, ou seja, não haveria uma ameaça que ela teme. A questão que sobressai refere-se a como a menina estabelece seu supereu e a interrupção da organização genital. A resposta de Freud direciona-se para fatores externos. Esses processos, na menina, resultariam da educação e das intimidações do mundo externo, isto é, pelo medo de perder o amor das figuras parentais.

De modo geral, o que o psicanalista parece propor é que o supereu do menino e, portanto, sua consciência moral, seriam mais bem construídas pela introjeção da autoridade paterna proveniente do temor da castração. Já no caso da menina, apesar do medo que lhe acomete de perder o amor dos pais, a formação do seu supereu se daria de forma menos “rigorosa”. Ele aponta:

Hesitamos em afirmá-lo, mas não podemos nos defender da ideia de que o nível do que é eticamente normal é diferente para a mulher. O Supereu nunca se torna tão implacável, tão impessoal, tão independente de suas origens afetivas como o exigimos do homem. Traços de caráter que sempre foram criticados na mulher – que ela mostra menos senso de justiça que o homem, menor inclinação para se submeter às grandes necessidades da vida, que, com maior frequência, deixa-se guiar em suas decisões por sentimentos ternos e hostis – estariam amplamente fundamentados na modificação da formação do Supereu que fizemos acima (FREUD, 2020d [1925], p. 270-271).

Percebe-se novamente, como fora explicitado por Silveira (2021), que uma suposta inferioridade da mulher para tratar de questões morais, acaba por receber respaldo dentro da teoria freudiana, isto é, o lugar ocupado pela mulher acaba sendo aquele que se afasta do campo racional, já que ela não seria capaz de trabalhar com seus sentimentos de maneira impessoal. Mais uma vez, o aspecto anatômico surge como fundamento para se pensar a subjetivação, pois,

mesmo que Freud não tenha se referido diretamente ao pênis nessa citação, toda a formação do supereu dependeria da ameaça de castração, ou seja, do fato de possuir ou não um pênis.

Além da diferenciação entre o supereu feminino e o masculino, a saída do complexo de Édipo também se daria de formas diferentes para o menino e a menina, devido ao fato dela já se compreender como castrada de antemão. Freud (2016d [1924]) afirma que a renúncia ao pênis não se dá sem compensação, isto é, a menina tentaria, de alguma maneira, reparar essa falta através de uma substituição.

Para o autor, o desejo de receber um pênis se deslocaria, ao longo do processo, para um desejo de possuir um filho do pai, ou seja, dentro de uma equação simbólica, o bebê representaria o pênis. O complexo de Édipo seria, aos poucos, abandonado pela menina pelo fato disso nunca ocorrer, por ela nunca receber esse bebê do pai. Entretanto, ainda assim, Freud aponta que ambos os desejos (de possuir um pênis ou um bebê) permanecem no inconsciente da menina “e ajudam a preparar o ser feminino para seu futuro papel sexual” (FREUD, 2016d [1924] p. 253). Ao usar o termo “papel sexual”, o autor expressa sua ideia de um caminho natural à maternidade, como se esse fosse o papel assumido por toda mulher dentro da trajetória para a feminilidade.

Em *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos* [1925], como sugere o próprio título do artigo, Freud (2020d [1925]) permanece com seu olhar voltado para a questão do dado anatômico. Nesse momento, ele trata sobre outras diferenças encontradas no complexo de Édipo feminino e indica que, no caso delas, verifica-se uma mudança no objeto amoroso, isto é, o investimento libidinal que antes era direcionado para a mãe, volta-se para o pai. Em prol de compreender como ocorre essa transição, Freud começa a explorar a fase pré-edípica da menina.

Ele afirma que, ao procurar entender melhor o que acontece no caso feminino, foi possível observar que existe uma pré-história importante antes do Édipo e que, para a menina, o complexo seria uma formação secundária.

Na menina, o complexo de Édipo é uma formação secundária. As repercussões do complexo de castração o precedem e o preparam. A respeito da relação entre o complexo de Édipo e o de castração, estabelece-se uma oposição fundamental entre os dois sexos. *Enquanto o complexo de Édipo do menino cai por terra através do complexo de castração, o da menina é possibilitado e introduzido pelo complexo de castração* (FREUD, 2020d [1925], p. 269).

A menina se introduz no complexo de Édipo devido ao seu complexo de castração, enquanto que, para o menino, a ameaça de castração é justamente aquilo que o faz abandonar seus investimentos libidinais e, portanto, sair do complexo. As questões acerca do momento pré-edípico da menina e sobre a mudança objetal que ocorre foram trabalhadas por Freud em seu artigo de 1931: *Sobre a sexualidade feminina* e em sua conferência de 1933: *A feminilidade*, em que o autor procura tratar sobre o caminho percorrido pela menina de modo mais específico. Ambos os textos serão trabalhados no próximo tópico.

É válido assinalar que o entendimento diante do complexo de Édipo feminino não era unívoco dentro do meio psicanalítico da época. No ano seguinte desse texto abordado aqui (Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos), Horney (1926), em seu artigo *A fuga da feminilidade: o complexo de masculinidade nas mulheres, visto por homens e mulheres*, apontou para a importância em se pensar que a teoria que vinha sendo criada sobre a feminilidade, dentro da psicanálise, era baseada em uma perspectiva masculina.

A autora questiona se as hipóteses freudianas – a inveja do pênis e seu deslizamento simbólico para um filho do pai – teriam de fato lançado luz ao desenvolvimento feminino, uma vez que o próprio Freud afirmava não possuir conhecimento completo ou satisfatório dos processos. Ela diz que “a ciência muitas vezes achou frutífero olhar para fatos familiares de um novo ponto de vista. Caso contrário, existe o perigo de continuarmos involuntariamente a classificar todas as novas observações entre os mesmos grupos de ideias claramente definidos” (HORNEY, 1926, p. 324).

Com isso, a autora parece tentar demonstrar que é necessário um outro ponto de vista para se pensar o caso feminino, que seria mais interessante e frutífero não classificar novas observações tendo em vista apenas aspectos já definidos de antemão. Silveira (2021) apresenta ideia semelhante ao afirmar que a sobrevivência da psicanálise depende da possibilidade de debates acerca dos problemas relacionados aos textos freudianos sobre a sexualidade feminina, sem que haja uma pretensão de salvar Freud das críticas apontadas diante da fundamentação desses textos. Ela também propõe que, a partir da criação desse espaço de debate, seria possível pensar a psicanálise pelas suas determinações histórico-sociais.

Horney (1926) procura evidenciar que o paradigma da época era o olhar masculino, ou seja, havia uma posição vantajosa para o homem, em que ele poderia colocar a si mesmo como o padrão natural. “Como todas as ciências e todas as avaliações, a psicologia das mulheres foi

considerada até agora somente do ponto de vista dos homens” (HORNEY, 1926, p. 325). A autora aponta que as mulheres seriam pensadas como uma espécie de depósito de questões masculinas e seus desejos e que, ao tentar libertar a pesquisa desse olhar totalmente masculino, os problemas ligados ao desenvolvimento psíquico e sexual das meninas tomaria uma outra aparência, gerando, assim, novos caminhos de pensamento.

Em críticas mais específicas às proposições de Freud, a autora traz alguns questionamentos, como: por qual motivo a masturbação clitoridiana seria compreendida como uma atividade masculina para a menina? Horney observa que a todo tempo o autoerotismo da menina é deduzido a partir desse olhar masculino, em que, em vez de procurar identificar como ocorreria a masturbação feminina de modo específico, há, na realidade, uma tentativa de “masculinizar” o erotismo dela.

A psicanalista aponta que essa masculinização teria relação com o fato de a inveja do pênis ir ganhando, cada vez mais, espaço dentro da teoria freudiana e, com isso, tudo o que se elaborava acerca da sexualidade da menina referia-se primeiramente a essa inveja:

Nós explicamos a própria inveja do pênis por suas relações biológicas e não por fatores sociais; pelo contrário, estamos acostumados sem mais delongas a interpretar a sensação da mulher de estar em desvantagem social como a racionalização de sua inveja do pênis (HORNEY, 1926, p. 328).

A menina, desde o seu nascimento, é exposta a sugestões que indicam que ela seria inferior ao menino. Horney afirma que essa transmissão parece acontecer de maneira inevitável, seja de forma sutil ou bruta e que essa experiência acaba por impelir a menina ao seu complexo de inferioridade, tendo em vista que essa ideia seria estimulada constantemente. A autora parece propor que o complexo de masculinidade, isto é, a menina se dirigir ao que seria o “trajeto masculino”, não se refere, de fato ou somente, à inveja do pênis. Existe todo um entorno durante os processos de subjetivação da menina que a empurra para esse lugar de inferioridade e insatisfação e isso se dá, segundo a psicanalista, devido ao caráter masculino da civilização.

Horney (1926) afirma que se torna mais complicado para a mulher atingir a sublimação não por questões de ordem subjetiva ou de desenvolvimento, mas porque todas as profissões, naquele momento, eram preenchidas por homens, os modelos eram masculinos. Com isso, a mulher acabava por se “masculinizar” em prol de poder participar desse sistema. Ela diz: “Parece para mim impossível julgar até que ponto os motivos inconscientes para a fuga de

feminilidade são reforçados pela subordinação social real das mulheres” (HORNEY, 1926, p. 337).

Para compreender, de forma mais minuciosa, o que Freud escreveu acerca do feminino, o próximo tópico trata sobre alguns de seus textos dos anos 30, os quais se voltaram totalmente para a questão da feminilidade e do desenvolvimento psíquico das mulheres. Mostrou-se válido chamar atenção para as observações de Horney nesse momento para expor como o tema da feminilidade tomou outros rumos para além do que havia em Freud, de modo que é possível assinalar o fato de que não existia um entendimento único diante desses pontos, embora o foco deste capítulo seja o pensamento freudiano.

3. A feminilidade em Freud nos anos 30

Em seu artigo: *Sobre a sexualidade feminina*, Freud (2020e [1931]) aponta que durante o complexo de Édipo verifica-se uma ligação amorosa da criança com seu genitor do sexo oposto e uma hostilidade dirigida ao outro. No caso do menino, não haveria dificuldades em compreender isso, tendo em vista que a mãe já era seu objeto amoroso desde o início e o pai um rival diante desse amor. Para a menina, a mãe também seria seu primeiro objeto de amor, mas, para Freud, é necessário que ocorra algo para que ela se volte para a figura paterna. A partir disso, o autor questiona-se como e por que ela se desligaria da mãe. Ele também observa que não haveria somente essa mudança de objeto amoroso para o caso feminino, mas também de zona genital, isto é, a mudança do clitóris para a vagina. Desse modo, a menina precisaria passar por uma dupla transformação para chegar até o que Freud compreende como o complexo de Édipo normal.

O autor indica que, nos casos em que se pode perceber uma intensa ligação da filha com o pai, vê-se também que existia uma intensa ligação com a mãe na fase anterior ao Édipo. Essa relação primária com a mãe mostra-se muito importante para compreender os caminhos que a menina irá seguir diante de sua sexualidade. Freud assinala que não se pode subestimar a duração dessa primeira relação da menina. Posto isso, constata-se que o período pré-edípico tornou-se uma fase que precisava ser mais explorada para compreender a feminilidade. Sobre essa relação com a mãe, Freud declara:

Em alguns casos, ela tinha chegado até o quarto ano, e em um, até o quinto, portanto, ocupara, em muito, a parte mais longa do primeiro florescimento

sexual. De fato, tínhamos de levar em conta a possibilidade de um determinado número de pessoas do sexo feminino permanecer preso à ligação originária com a mãe e nunca conseguir uma verdadeira viragem em direção ao homem (FREUD, 2020e [1931], p. 286).

Nessa citação percebe-se que não se notava apenas um modelo de desenvolvimento para a menina, ou seja, havia outras vias seguidas antes e após complexo de Édipo. Tendo voltado sua atenção para o período pré-edípico, Freud pode averiguar que muitas fixações e recalcamientos, que dão origem às neuroses, estariam relacionados a esse momento. Ele chega a afirmar que: “parece necessário retomar a generalidade do enunciado segundo o qual o complexo de Édipo seria o núcleo da neurose” (FREUD, 2020e [1931] p. 286). Repensar o surgimento das neuroses não somente como ligado à fase do complexo de Édipo mostra-se algo relevante para se pensar certos paradigmas dentro da teoria psicanalítica, como a ideia de que a neurose e a psicose seriam formações de resposta ao Édipo, isto é, a sintomática geral do sujeito seria uma construção baseada no processo e saída do complexo.

Todavia, o próprio Freud já aponta uma resposta diante disso. Ele afirma que seria possível conceder ao Édipo um conteúdo mais abrangente, de modo que o complexo abarcaria em si tanto a relação da criança com o pai, como com a mãe. Para o caso da menina, ele ainda diz: “Também podemos levar em conta as novas experiências e dizer que a mulher só chega à situação normal positiva do Édipo depois de ter superado um período prévio dominado pelo complexo negativo” (FREUD, 2020e [1931] p. 287).

Vê-se, então, que Freud não busca compreender a fase pré-edípica em si, mas a entende como algo que precisa ser superado para a entrada da menina no complexo de Édipo. Sua saída foi incluir a relação da menina com a mãe no Édipo, de modo que o complexo pudesse contemplar todas as relações. Ao se deparar com a importância da fase pré-edípica para as meninas, Freud afirma: “Nosso entendimento sobre a fase anterior pré-edípica da menina tem o efeito de surpresa semelhante à descoberta, em outro campo, da civilização minoico-micênica por trás da grega” (FREUD, 2020e [1931] p. 287). O autor parece indicar que a fase pré Édipo foi uma descoberta que mudou direcionamentos em seu olhar diante da mulher e de sua teoria.

Entretanto, apesar dessa importância dada ao período pré-edípico, o psicanalista volta seu olhar novamente para o complexo de Édipo e procura entender como a menina passa por ele, sem se referir muito ao período anterior. Ele afirma que essa primeira ligação com a mãe parece ter sido submetida a um recalque severo, de modo que o acesso a ela se tornaria mais difícil. Faz-se válido pontuar também que o autor assinala que, para analistas mulheres, essas

questões se apresentam mais claramente, devido à transferência que se cria entre elas e suas pacientes. Para ele, a analista do sexo feminino poderia possibilitar uma transferência da paciente com uma substituta da mãe de modo mais adequado, o que seria dificultado caso se tratasse de um analista homem.

Freud afirma que essa forte ligação com a mãe na fase anterior ao Édipo teria relação com a etiologia da histeria. Ele aponta que tanto a fase pré-edípica como a neurose em questão “pertencem ao caráter singular da feminilidade” (FREUD, 2020e [1931], p. 288) e que seria possível verificar também que essa dependência com relação à mãe contém em si o que originaria, posteriormente, a paranoia na mulher:

Pois esse bem parece ser o medo [*Angst*] surpreendente, mas sistematicamente encontrado, de ser morta (devorada?) pela mãe. Podemos supor que esse medo corresponda a uma hostilidade que se desenvolve na criança contra a mãe, em consequência das múltiplas limitações da educação e dos cuidados com o corpo, e que o mecanismo da projeção seja favorecido pela prematuridade da organização psíquica (FREUD, 2020e [1931], p. 288).

O autor parece vincular diretamente a fase pré-edípica com a própria feminilidade e, junto disso, também trata a histeria como uma neurose tipicamente feminina. Todavia, uma questão que aparece aqui diz respeito a essa fase para o caso masculino. Se o menino também passa por esse momento pré Édipo e sofre as mesmas limitações ligadas a educação e ao corpo, o que faz, então, com que Freud relacione essa fase de modo mais explícito com a mulher?

Com relação a essa associação entre feminilidade e fase pré-edípica, McClintock (2010) aponta que a mulher, dentro da teoria lacaniana, e percebe-se também que na freudiana, apresenta-se como pré-edípica e pré-simbólica, ou seja, como aquela que se liga a um momento, como já fora posto por Freud, de difícil acesso, não representável. A autora afirma: “Conceber as mulheres como enigmáticas alienígenas do pré-edípico, porém, não é menos reacionário do que ver os povos colonizados como atrasos atávicos para a pré-história da raça” (McCLINTOCK, 2010, p. 291). Compreender a mulher como pré-edípica faz com que a ideia de uma única forma de desenvolvimento apareça fortemente dentro da teoria acerca da mulher, como se fosse necessário que ela chegasse ao mesmo ponto que Freud concebe para o menino, isto é, o complexo de Édipo. Freud já assinalara que esse caminho para a menina é mais tortuoso. Para que ela entre no complexo seria preciso uma mudança de objeto amoroso e a troca de zona genital, mas não se questiona se ela poderia seguir uma outra via distinta da que o menino segue, ou seja, que o complexo de Édipo poderia não ser o ponto para onde ambos os sexos confluem em seus desdobramentos psíquicos.

Na segunda parte do *Sobre a sexualidade feminina* [1931], Freud aborda a questão da zona genital para a menina. Ele assinala que a bissexualidade na constituição humana se expressa mais claramente na mulher do que no homem devido ao fato de a mulher possuir duas zonas sexuais, a vagina, entendida como aquela que é tipicamente feminina e o clitóris, que o autor concebe como análogo ao pênis. As primeiras atividades da menina, voltadas ao clitóris, fizeram com que Freud compreendesse essa primeira fase como masculina. Ele afirma que, por muito tempo, é como se a vagina não existisse para a menina, mostrando-se presente e produzindo sensações somente na puberdade.

De modo geral, o que Freud propõe é que a vida sexual da mulher seria dividida em duas fases, a primeira possuiria um caráter masculino e ligado ao clitóris e a segunda seria a fase feminina, onde a menina troca sua zona genital inicial pela vagina. Entretanto, o psicanalista também observa que “a função do clitóris viril se prolonga na vida sexual futura da mulher de uma forma muito variável” (FREUD, 2020e [1931], p. 289), ou seja, não há um abandono total do clitóris nessa segunda fase considerada especificamente feminina. Essa mudança de zona genital se daria de maneira parcial. Com isso, mais uma vez Freud ressalta que os processos da menina não são totalmente compreendidos pela teoria: “É claro que não sabemos como se justificam biologicamente essas peculiaridades da mulher; e ainda menos podemos atribuir-lhes um propósito teleológico” (FREUD, 2020e [1931], p. 289).

Junto dessa questão da mudança de zona sexual, há também a mudança de objeto amoroso. Freud já havia citado essa situação anteriormente, mas sem elaborar grandes explicações do porquê a menina recorreria ao pai após determinado momento. Nesse escrito de 1931 o autor direciona sua resposta à própria relação com a mãe, apontando que o sentimento de ciúmes teria grande importância nesse afastamento: “O amor da criança é desmedido, exige exclusividade, e não se dá por satisfeito com parcialidades” (FREUD, 2020e [1931], p. 293). No entanto, mais uma vez, se isso também pode ser verificado para o menino, qual seria, então, a especificidade da menina? Para Freud seria o seu complexo de castração.

Segundo o psicanalista, a menina, ao se deparar com sua falta do pênis, se sentiria inferior e, em um primeiro momento, ela pensaria que esse é um infortúnio individual, mas logo compreenderia que há outros seres que não possuem pênis, inclusive a mãe, o que a faria reconsiderar o lugar que ela ocupa: “Com o entendimento sobre a generalidade desse caráter negativo, produz-se uma grande desvalorização da feminilidade, portanto, também da mãe” (FREUD, 2020e [1931], p. 295).

O autor indica que esse rebaixamento da figura materna está ligado a uma depreciação da própria feminilidade pela falta do órgão sexual masculino. Todavia, o que efetivamente afastaria a filha da mãe seria o fato dela não ter recebido um pênis, isto é, não ter sido presenteada como os meninos o são. Freud também pontua, mais de uma vez no artigo em questão, que o pênis seria compreendido como o órgão certo, sendo a vagina uma negatividade, a falta do pênis e não um genital distinto: “Seja como for, ao final dessa primeira fase de ligação com a mãe, emerge, como o motivo mais forte para se afastar dela, a recriminação por não tê-la concebido com um genital correto, isto é, por tê-la parido como mulher” (FREUD, 2020e [1931], p. 296).

Além do aspecto de reconhecer a mãe como castrada, ele também observa que as proibições diante da masturbação contribuem para que a criança se revolte contra a figura que lhe impede o ato – normalmente a mãe. No caso da menina, ao se recusar a abandonar a masturbação, ainda ligada ao investimento no clitóris como zona genital, Freud afirma que ela se encaminharia para a masculinidade. Com isso, percebe-se como o percurso para a feminilidade dependeria de a menina ser capaz de renunciar a sua atividade sexual e a seu primeiro objeto de amor, ou seja, o caminho para a feminilidade, na teoria freudiana, aparece como um processo mais complexo que o do menino.

Esse caminho para a feminilidade não seria o único a ser adotado pela menina. Para o autor, existiriam três vias de desenvolvimento que ela pode seguir. 1) A primeira delas, apresentada por Freud, relaciona-se a um afastamento geral da sexualidade devido ao complexo de castração e o sentimento de inferioridade que acometeria a menina. Devido à comparação do clitóris com o pênis, a menina se sentiria insatisfeita e abandonaria suas atividades tidas como masculinas, ou seja, ocorreria um abandono de sua atividade no clitóris e, a partir disso, uma renúncia ampla diante da sexualidade, o que afetaria sua postura em demais campos. 2) O segundo caminho apontado pelo autor parece ir na direção contrária, isto é, haveria uma tentativa de afirmar a masculinidade ameaçada. A menina manteria consigo a esperança, mesmo que tardia, de que voltaria a ter um pênis. Segundo o psicanalista essa via encaminha a menina para um complexo de masculinidade, podendo culminar em uma escolha objetal de cunho homossexual. 3) A terceira saída seria a que direciona a menina para feminilidade. Freud aponta que esse caminho se daria de forma bastante indireta, mas que resulta na configuração feminina compreendida como normal. Nessa configuração a menina elencaria o pai como objeto

amoroso, de modo que a ligação afetiva que havia com a mãe é transportada para a figura paterna.

Portanto, o complexo de Édipo na mulher é o resultado final de um longo desenvolvimento; ele não é destruído pela influência da castração, mas criado por ele; ele escapa das intensas influências hostis que atuam no homem como destruidoras e, inclusive, muito frequentemente, não é absolutamente superado pela mulher (FREUD, 2020e [1931], p. 291).

Freud (2020e [1931]) chega a afirmar que o caráter da mulher como um ser social seria definido pelo complexo de castração e pelas diferenças entre seus processos no Édipo com relação ao menino. É possível observar também que o autor delimita que a saída entendida como normal seria aquela em que a menina elenca o pai como objeto de amor e se direciona ao desejo de ter um bebê dele, ou seja, o caminho que a leva até a maternidade, sendo o filho concebido como um substituto do pênis nunca recebido pela menina. Desse modo, todo o caminho que a levaria para a feminidade “normal” mostra-se dependente dela se vislumbrar como castrada e como aquela que não possui o genital correto.

Chodorow (1978) ressalta a importância em se pensar uma nova interpretação para o complexo de Édipo feminino. A autora assinala que, para Freud, a principal tarefa edípica seria preparar a criança para relacionamentos heterossexuais na fase adulta. Posto isso, ela afirma que a tarefa, dentro do contexto edípico da menina, acaba por se tornar seu direcionamento para a relação com um homem, de modo que a mudança de zona genital e do objeto de amor se mostrariam necessários para que ocorresse esse complexo de Édipo entendido como normal para o caso feminino. No entanto, ela questiona se essa primazia da vagina e do pai elencado como objeto de amor podem ser entendidos como destino biológico de fato:

Não há dúvida de que a orientação heterossexual é um resultado importante do período edípico para a maioria das meninas, e que o relato psicanalítico tradicional do desenvolvimento da sexualidade feminina e do crescimento da relação da menina com o pai descreve isso. Há alguma dúvida, no entanto, sobre como devemos ler esse resultado. [...] Por um lado, eles [Freud e seus colegas] assumem que a orientação heterossexual e a primazia genital (vaginal) são biologicamente normais e são o destino biológico das mulheres (CHODOROW, 1978, p. 138).

A leitura proposta por Chodorow aponta que a psicanálise poderia descrever a gênese da orientação heterossexual na mulher, mas que é preciso contestar que esse seria o caminho natural ou auto evidente. Para a autora, a compreensão desse percurso da feminilidade ligado à heterossexualidade corresponde a algo construído social e ideologicamente, contendo aspectos tanto conscientes como inconscientes em sua concepção.

A psicanalista aponta que as noções de masculinidade e feminilidade se dão também dentro de uma estrutura familiar, em que ocorrem identificações parentais. Essas identificações não se dariam, necessariamente, de maneira consciente. Todavia, Chodorow pontua que existiria um incentivo para que a criança se identifique com o cuidador do mesmo sexo, ou seja, a menina com a mãe e o menino com o pai. Com isso, verifica-se que a criança é introduzida em um meio em que já existem atributos do que seria considerado feminino ou masculino para aquela família e, de acordo com seu genital, ela será ensinada sobre qual o caminho “natural” a ser seguido. Ela afirma que:

O ambiente familiar da menina cria para ela uma situação intrapsíquica diferente daquela que o mesmo ambiente cria para o menino, e contribui para a qualidade das capacidades e necessidades relacionais da mulher. O complexo de Édipo constitui a orientação heterossexual para a mulher e, assim, a prepara para sua participação no casamento, ou seja, para a participação em uma instituição que confere aos homens direitos nas capacidades sexuais e reprodutivas das mulheres (CHODOROW, 1978, p. 154).

Nessa mesma direção de Chodorow, Ayouch (2014) salienta a importância da psicanálise não se ausentar da reflexão diante do complexo de Édipo e novas formas de compreensão que não sejam falocêntricas, pois os dispositivos teóricos e práticos da psicanálise carregam consigo implicações sociais, podendo colaborar para a manutenção de certos estereótipos ligados às noções de masculino e feminino, assim como com a manutenção de uma patologização de formas de se relacionar não restritas à heterossexualidade. De modo geral, o que Ayouch propõe é que essas questões precisam ser debatidas a partir de um enquadre social, cultural e político.

Ele afirma que não existe um funcionamento inalterável do aparelho psicosssexual humano, dado que as transformações sociais atuam diretamente sobre a subjetivação. Um exemplo disso seria a observação clínica acerca do declínio da figura do pai e as reverberações disso no desenvolvimento psíquico. O psicanalista defende a ideia de operadores plurais e mutáveis para se pensar a psique e aponta para a necessidade de reflexão perante as novas elaborações de vínculo entre os sujeitos.

Em nome de uma identidade de gênero fixa, vários analistas denunciam as transformações sociais que conduzem a um declínio do poder social do pai e as consideram como faltas em relação à Lei simbólica. Por conseguinte, a categoria de diferença de sexos, nesta função de operador imutável da subjetivação, não pode ser considerada unicamente numa lógica intrapsíquica. Ela é reivindicada e articulada em discursos apresentados como psicanalíticos quando, numa sociedade, aparecem novas elaborações das possibilidades de

vínculos entre sujeitos – quando surgem tentativas de repensar os laços de aliança e filiação. Assim, esta questão implica a dimensão irredutivelmente política e social da psicanálise (AYOUCH, 2014, p. 60).

Além da questão de uma identidade fixa de gênero, há também a inveja do pênis naturalizada para a menina, isto é, a inveja do órgão masculino como única via possível para a sexualidade feminina. A partir disso, constata-se que ainda hoje o tema do feminino se apresenta como um desafio para a psicanálise, não mais como um enigma a ser decifrado, como sugere Freud, mas como o desafio em se criar um espaço para pensar o processo de subjetivação das mulheres sem referenciá-las ao caso masculino e sem compreendê-las como indecifráveis ou pré-simbólicas.

Arán (2000) afirma que, segundo a psicanálise freudiana, a menina possuiria duas maneiras de lidar com sua inveja do pênis: a via “positiva”, ligada à maternidade e a “negativa”, relacionada a uma virilização ou à histeria, compreendidas como patológicas. Para a autora, esse modelo de diferença sexual dentro da psicanálise, isto é, o modelo dicotômico de castrado ou não castrado, não precisa ser repensado apenas frente a questões políticas, mas também por uma demanda teórica.

Ao pensar sobre o caso da feminilidade, surgem outras questões que tocam a própria noção de complexo de Édipo e sua centralidade na teoria. De modo que não é apenas o modelo de subjetivação da mulher que se encontra em pauta através das críticas propostas, mas também outros pontos caros à teoria, como o período edípico, a formação do supereu, processo de sublimação, etc. Nesse sentido, Birman (1999) aponta que o falo como operador psíquico expressa algo da condição humana e indagar a feminilidade levaria a outras interrogações teóricas que se associam a termos que não correspondem somente ao caso das mulheres. Ele diz:

Pode-se vislumbrar aqui o que existe de enigmático em tal experiência, ao lado da sua dimensão de aventura, pois o que se coloca é o esforço e o trabalho incansável que a subjetividade realiza para camuflar a sua fragilidade, pela mediação do falo. É o desamparo humano que está em pauta pela mediação da construção fálica (BIRMAN, 1999, p. 13).

Sobre o entendimento da maternidade como único caminho positivo para a feminilidade, Birman (1999) indica que, na teoria freudiana, o território do feminino é marcado por um horror ligado à castração, ou seja, o registro da feminilidade é sempre compreendido a partir de sua negatividade, a partir do lugar da falta. O que o autor propõe, então, é que seja possível conceder positividade a esse registro sem que isso dependa de um desejo ligado à maternidade.

O autor aponta que, a partir do século XVIII, quando, através das revoluções francesa e americana, estabeleceu-se a igualdade de todos os seres humanos, foi preciso instituir novos discursos para respaldar as diferenças entre o feminino e o masculino no espaço público e privado. Apesar da relação estabelecida entre desejo de ser mãe e feminilidade, Birman salienta que, nesse contexto em questão, a ideia de ser mãe e a ideia de ser mulher passaram a se distanciar:

o traço da sedução feminina foi negativizado, pois a figura da mulher foi construída em torno do ideal da maternidade. Com isso, ser mãe e ser mulher constituíam seres diferentes, pois a figura da mulher era o oposto da figura da mãe. A sensualidade presente no gozo feminino passou a ser encarada como um obstáculo à assunção da maternidade e à experiência da gestação [...] (BIRMAN, 1999, p. 87).

Ele destaca que essa forma de compreender a mulher e a figura da mãe contrariava o que se entendia na Antiguidade e no Renascimento, em que o aspecto sedutor, considerado próprio ao gozo feminino, era compreendido como algo essencial para a fecundação. Desse modo, é no século XVIII, que, paradoxalmente, se fundamenta a noção de que a mãe perderia certos atributos femininos ligados à figura da mulher em si: “a sensualidade feminina teria de ser ortopedicamente disciplinada para que a mulher pudesse aceder à condição materna” (BIRMAN, 1999, p. 87). Segundo o psicanalista, durante o século XIX, havia práticas que se prestavam a essa tarefa, ou seja, práticas educativas que buscavam criar uma figura materna harmônica, fiel a sua função de maternagem e cuidado do outro.

A mulher que conservava essa postura considerada sensual e erótica, era encarada como perigosa de alguma forma, pois escapava do lugar de devoção ao outro, de dedicação maternal, sendo compreendida como egoísta e ocupada apenas de seu gozo. A figura da prostituta aparece como uma materialização dessa mulher, isto é, aquela que não carregaria consigo os atributos necessários para ser mãe. Birman aponta que mesmo sendo alocada como um exemplo de decadência feminina, a prostituta ganhou uma função social bem delineada. Ela era considerada a “reserva de gozo do mercado sexual, aquela que poderia oferecer ao macho a centelha de paixão e de erotismo que inexistiam no universo doméstico do lar” (BIRMAN, 1999, p. 88). Todavia, não bastava que fosse uma função delimitada, havia a necessidade de disciplinar essa prática sexual para extinguir qualquer periculosidade que poderia afetar a ordem do lar, isto é, da vida privada familiar.

Para o psicanalista, essas representações do ser mulher culminaram, no século XX, na construção da ideia de mulher-objeto. Seja como mãe ou como prostituta, a mulher se

encontrava nessa posição de objeto diante do desejo masculino, sendo o seu próprio desejo fadado à maternidade e, caso ele se voltasse para outros lugares, seria entendido como uma virilidade anormal, ligado à neurose. Com isso, percebe-se que o desejo da mulher se mostrava restrito a uma única forma de expressão e qualquer outra seria compreendida como patológica.

Verifica-se esse discurso, como já fora exposto aqui anteriormente, no artigo: *Sobre a sexualidade feminina* [1931], onde é possível encontrar de maneira mais evidente a tendência de Freud em naturalizar a inveja do pênis para a menina e sua compreensão da maternidade como a via tipicamente feminina para lidar com o complexo de castração. Entretanto, após dois anos, Freud realiza sua *Conferência XXXIII – A feminilidade –* [1933], em que ele apresenta novas observações diante do desenvolvimento psíquico da mulher.

Nesta conferência, Freud retoma as noções de masculino e feminino e, mais uma vez, salienta que elas não possuiriam uma definição consistente: “aquilo que constitui a masculinidade ou a feminilidade é uma característica desconhecida, que a anatomia não consegue apreender” (FREUD, 2020f [1933], p. 316). Posto isso, constata-se que o autor aponta um distanciamento entre a noção de feminino/masculino e o dado anatômico, a dúvida que aparece, portanto, relaciona-se com a própria ideia de castração para a menina. O complexo de castração, entendido como o ponto inicial que levaria a menina até sua feminilidade, ocorre devido ao âmbito anatômico, isto é, pelo fato dela verificar que possui uma vagina no lugar do pênis. Em momentos diversos Freud procura demonstrar que a feminilidade está associada justamente a esse fato orgânico. Como pontua Ayouch (2014), a teoria freudiana não é homogênea ao trabalhar com esse tema e, a partir disso, se mostra necessário um olhar atento a cada momento específico da obra de Freud para compreender como a feminilidade se desdobrou em seus escritos.

Ainda dentro dessa temática do masculino/feminino, Freud afirma que a distinção entre um e outro não perpassa pelo fator anatômico e tampouco pelo psicológico. Segundo ele, a grande diferença ocorreria pela diferença entre atividade, relacionado ao masculino, e passividade, vinculado ao feminino. Ambos os sexos possuiriam elementos vistos como passivos ou ativos. “As mulheres podem desenvolver grande atividade em diversas direções; os homens não podem conviver com seus iguais se não desenvolverem um alto grau de docilidade passiva” (FREUD, 2020f [1933], p. 317).

No entanto, ainda resta a pergunta: por que o que é considerado passivo seria remetido a algo de caráter feminino? No início da conferência Freud aponta para a diferença que existe entre a célula sexual masculina e a feminina. A masculina se move de maneira ativa em busca do óvulo, enquanto o óvulo se mantém imóvel e passivo. Todavia, ele logo introduz um contraponto diante dessa observação, apresentando exemplos no mundo animal em que a fêmea se mostra mais agressiva e ativa que o macho. Freud também se atenta ao aspecto social que envolve a situação. Ele afirma que é preciso levar em conta a influência das normas sociais que atuam encaminhando as mulheres para situações passivas:

A repressão [*Unterdrückung*] à sua agressividade, que é prescrita constitucionalmente e imposta à mulher socialmente, favorece a formação de intensas moções masoquistas, que conseguem vincular eroticamente as tendências destrutivas voltadas para dentro. O masoquismo é, portanto, como se diz, legitimamente feminino (FREUD, 2020f [1933], p. 318).

Ao mesmo tempo que Freud parece conduzir seu argumento para uma não naturalização da feminilidade associada à passividade, ele também demonstra o inverso, quando aponta uma repressão da agressividade da mulher como algo imposto constitucionalmente, sublinhando, a partir disso, que o masoquismo seria considerado feminino. Essas contradições presentes nos escritos e conferências denotam como o tema do feminino realmente se mostrava um território nebuloso para o autor. Através dessas incongruências é possível supor uma abertura dentro da teoria psicanalítica para se pensar a mulher de outras formas que não a sujeitem ao contexto masculino. O próprio Freud reconheceu que o paralelismo entre o desenvolvimento da menina e do menino não se sustenta, assim como suas declarações acerca da mulher se mostravam incompletas, seja por questões teóricas ou por falta de material clínico para observação. Sobre isso, ele também declara: “Corresponde à singularidade da psicanálise não querer descrever o que a mulher é – isso seria uma tarefa quase impossível de resolver –, mas, sim, pesquisar como ela se torna mulher, como se desenvolve a partir da criança dotada de disposição bissexual” (FREUD, 2020f [1933], p. 318).

Segundo Silveira (2021), Freud ensaia se dirigir para um questionamento fundamental diante das fragilidades encontradas na teoria sobre a feminilidade. Todavia, assinala a autora, ele recua frente a essa tarefa e mantém a mulher no lugar do enigma, do impossível de se reconhecer fora de uma lógica fálica. Sobre esses questionamentos acerca da teoria do desenvolvimento da mulher, Freud pontuou que já na época destes escritos havia psicanalistas mulheres que indagavam se a teoria não estaria refletindo certos preconceitos dos psicanalistas

homens, de modo que seria preciso repensá-la, tendo em vista que estaria baseada em uma visão parcial.

A resposta de Freud para esse debate foi apontar para um caráter masculino que estaria presente em excesso nessas psicanalistas. Essa explicação simplista revela a resistência do autor em rever certos conceitos psicanalíticos, como a inveja do pênis por exemplo, tão basal para se pensar a subjetivação feminina e que se fundamenta em um aspecto anatômico.

De modo geral, é possível encontrar diversos momentos em que as contradições aparecem de forma evidente. Por vezes Freud parece se afastar de um aspecto biologizante, mas ainda assim mantém a inveja do pênis como ponto central no caso da menina; em outros momentos assegura que a psicanálise não pretende definir a mulher ou relacioná-la à passividade, entretanto naturaliza certa docilidade nela:

A diferença na formação dos genitais é acompanhada por outras diversidades que são demasiadamente bem conhecidas para que seja preciso mencioná-las. Também na disposição pulsional destacam-se diferenças que permitem vislumbrar a natureza posterior da mulher. A menininha é geralmente menos agressiva, desafiadora e autossuficiente; parece ter mais necessidade de carinho, que lhe deve ser demonstrado, e por isso é mais dependente e dócil (FREUD, 2020f [1933], p. 319).

A feminilidade, na teoria freudiana, aparece como aquilo que só é possível de se alcançar se a menina consegue renunciar a sua masculinidade. Para o psicanalista, ambos os sexos passam pelas mesmas fases iniciais do desenvolvimento da libido. Todavia, é na fase fálica que as principais congruências entre o caminho adotado pelo menino e pela menina começam a ficar mais evidentes. Ele chega a afirmar que: “Agora temos que reconhecer que a menininha é um homenzinho” (FREUD, 2020f [1933], p. 320). Assim como ocorre no caso masculino, os atos onanistas da menina se voltam para o clitóris nessa fase, sendo o clitóris entendido como um pequeno pênis para Freud. Há também a semelhança na primeira escolha de objeto de amor, que seria a mãe para ambos os casos.

No contexto do complexo de Édipo, a zona genital e a escolha objetal mudam para a menina. Como já explicitado, a zona erógena da menina passa a ser a vagina e o objeto de amor o pai. Ainda nesta conferência de 1933, Freud salienta: “esperamos que ela possa encontrar, no curso normal do desenvolvimento, o caminho para a escolha definitiva de objeto a partir do pai” (FREUD, 2020f [1933], p. 321). Novamente é possível perceber aqui a crítica apontada por Chodorow (1978), isto é, como a heterossexualidade é posta como a direção normal,

impedindo que outras questões possam aparecer para se pensar o desenvolvimento psicosssexual, não apenas para o caso da menina, mas do menino também.

No artigo: *Sobre a sexualidade feminina* [1931], Freud já havia sinalizado que o que leva a menina a direcionar-se ao pai, de fato, seria o complexo de castração e não somente as decepções com a figura materna, ligadas ao desmame, ciúmes e introdução aos hábitos de higiene, pois, sendo assim, ocorreria também um afastamento do menino com relação à mãe como objeto de amor, tendo em vista que ele passa por esses mesmos processos. Com isso, observa-se que o autor procura encontrar um motivo específico que conduza a menina ao pai, e, portanto, à heterossexualidade. Na *Conferência XXXIII* [1933], ele retoma esse argumento e destaca: “Penso que encontramos esse fator específico, na verdade, no lugar esperado, mesmo que de forma surpreendente. Digo que foi no lugar esperado porque se encontra no complexo de castração. A distinção anatômica precisa imprimir-se em consequências psíquicas” (FREUD, 2020f [1933], p.328).

Quando Freud aponta para essa necessidade de que a distinção anatômica se anuncie através de consequências psíquicas, é preciso perguntar-se: quais seriam essas consequências psíquicas e como elas se formam? O psicanalista apresenta, de saída, a inveja do pênis como um dos aspectos principais para se pensar as consequências advindas da diferença anatômica. Ele designa o órgão genital feminino como falta do pênis, isto é, a condição da menina seria a de se compreender como um ser faltante e não como alguém que possui outro órgão, mas somente a falta daquele tido como o correto, válido. Essa perspectiva da falta para a menina já foi debatida ao decorrer do tópico em questão. Entretanto, faz-se relevante compreender também como o menino encara essa “falta” da menina.

De acordo com Freud (2020d [1925]), o menino, ao se deparar com a falta do pênis no sexo feminino, não apenas passa a entender a castração como possibilidade real – sua angústia de castração inicia-se a partir dessa observação –, mas também começa a sentir certo menosprezo pela menina, agora percebida como castrada. Diante dessa descoberta da falta peniana na menina, o autor aponta que:

Desse encontro resultam duas reações que podem se fixar, e depois – cada uma separadamente ou ambas reunidas com outros fatores – podem determinar de forma duradoura sua relação com a mulher: horror à criatura mutilada ou desprezo triunfal por ela. Mas esses desenvolvimentos pertencem a um futuro, embora não muito distante (FREUD, 2020d [1925], p. 264).

A mulher, essa “criatura mutilada”, para Freud, reconheceria a falta do pênis como uma ferida narcísica e, com isso, sua suposta inferioridade frente ao homem. É possível perceber que, no discurso freudiano, o menino também enxerga a menina dessa forma, como se fosse de comum acordo, para ambos os sexos, que a falta do órgão masculino seria motivo de desvantagem. Esse dado surge quase como um paradigma na teoria, de modo que ele se torna um ponto de base para colocações posteriores.

Dentre essas colocações ulteriores, há a questão da homossexualidade masculina. Freud (2020e [1931]) afirma que, em casos mais extremos, esse menosprezo pela mulher, motivado pela observação da falta peniana na menina, levaria o homem a realizar uma troca em sua escolha objetal, isto é, a partir desse horror ao órgão feminino, ele se tornaria homossexual. Silveira (2021) também aponta para o deslocamento que Freud produz entre pênis e bebê, de modo que a necessidade de possuir um pênis se mostraria tão intrínseca ao psiquismo da menina que ela, em seu caminho para a feminilidade, precisaria substituir o órgão masculino por um filho. A autora pontua: “Em nenhum momento ao longo desse processo, diz Freud, parece ter lugar o reconhecimento da existência de um órgão genital especificamente feminino” (SILVEIRA, 2021, p. 12). É notória a importância que Freud concede ao fato de a menina não possuir pênis e, desse modo, como ele passa a desenvolver sua teoria psicosssexual a partir dessa informação anatômica.

Além disso, esse dado acabaria por influenciar, segundo o psicanalista, até mesmo o processo sublimatório da mulher. Freud (2020f [1933]) salienta que esse desejo de também possuir um pênis seria tão relevante para a menina, que, mesmo quando a realidade prova ser inalcançável realizar esse desejo de forma literal, a mulher conservaria parte dele em seu inconsciente. O psicanalista chega a indicar que uma aptidão da mulher para trabalhos intelectuais poderia ser identificada como uma sublimação desse desejo recalcado. Sobre a dimensão que isso ganha na teoria, ele diz:

Não se pode duvidar da importância da inveja do pênis. Tomem como um exemplo da injustiça masculina a afirmação de que a inveja e o ciúme desempenham um papel ainda maior na vida anímica das mulheres do que na dos homens. Não é que essas características estejam ausentes nos homens, ou que nas mulheres elas não tenham outras raízes além da inveja do pênis, mas estamos inclinados a atribuir a esta última influência o excedente que há nas mulheres (FREUD, 2020f [1933], p. 330).

A primeira questão que surge através da leitura dessa citação, é a seguinte: há de fato esse excedente no caso feminino? E como ele teria sido verificado? O autor registra certa

inclinação a compreender esse suposto excedente pela chave de leitura da inveja peniana; entretanto, ele não explica o porquê dessa inclinação e como ela se sustentaria. Essa inveja ligada ao complexo de castração da menina se manifesta tão crucial à teoria que Freud declara: “Mas talvez devamos antes reconhecer esse desejo de pênis como um desejo feminino por excelência” (FREUD, 2020f [1933], p. 334).

Percebe-se que, através dessa visão do órgão feminino como falta e do desejo de possuir um pênis como paradigma para o caso da menina, Freud foi formando sua noção de feminilidade. Na conferência em questão, ele afirma ser possível atribuir às mulheres um grau mais alto de narcisismo, de modo que a mulher possuiria uma necessidade maior que o homem de sentir-se amada. O autor aponta que ela seria uma necessidade mais forte que a de amar por exemplo. Além disso, a vaidade física também é entendida aqui como um efeito da inveja do pênis, de modo que, na mulher, ela seria uma forma de compensar sua falta de pênis, isto é, uma compensação pela sua sensação de inferioridade. Com relação a esse sentimento de desvantagem que assombra a menina em seu desenvolvimento, Freud aponta também para a vergonha: “Atribuímos o propósito originário de ocultar o defeito do genital à vergonha, considerada uma característica feminina por excelência, mas que é muito mais convencional do que se poderia imaginar” (FREUD, 2020f [1933], p. 338).

Nessas duas últimas citações, verifica-se que o autor utilizou o termo “por excelência” para se referir ao desejo de possuir um pênis por parte da menina e ao sentimento de vergonha, vinculado a uma tentativa de compensar a falta dele. Freud parece apontar que existem certas características e até mesmo desejos que fundamentam o que ele compreende por feminilidade. Ao afirmar que o desejo por um pênis seria o desejo feminino por excelência, o autor acaba por embasar a feminilidade nesses fatores, o que contribui para uma visão essencialista e estereotipada da mulher, como aquela que é mais envergonhada pelo seu “prejuízo” anatômico, a que sentiria mais ciúmes e até mesmo como menos capaz de sublimar. Silveira (2021) assinala a gravidade em compactuar com tais afirmações, tendo em vista a ressonância disso no meio social:

Freud situa as mulheres na contracorrente da civilização ao sustentar que nós seríamos menos capazes de sublimação e que possuiríamos um Supereu mais fraco. Isso é especialmente inaceitável, para dizer o óbvio, porque corresponde a uma argumentação que tende a corroborar a longa tradição patriarcal de alijar as mulheres da esfera pública, tornando, afinal, sem sentido o debate feminista, assim como tornaria sem sentido qualquer debate em que a participação de mulheres contasse como algo relevante: nós estaríamos destituídas das condições para tal participação (SILVEIRA, 2021, p. 8).

Frente a essas questões, faz-se válido pontuar que Freud parece não apresentar argumentos suficientes que sustentem tais afirmativas, de modo que ele próprio ressalta: “Se vocês recusarem esta minha ocorrência de pensamento como fantasiosa e considerarem uma ideia fixa a influência da falta de pênis na configuração da feminilidade, é claro que ficarei indefeso” (FREUD, 2020f [1933], p. 338-9). Apesar dessa observação, o autor mantém a centralidade no aspecto de possuir ou não o órgão genital masculino e, com isso, o preserva como principal símbolo dentro do complexo de Édipo, para ambos os sexos.

Ao final da conferência XXXIII, o psicanalista salienta novamente que a falta de pênis possuiria uma influência muito forte na vida psíquica da menina, afetando até mesmo seu senso de justiça. Ele relaciona isso com um possível predomínio da inveja na vida anímica feminina e afirma: “Também dizemos das mulheres que seus interesses sociais são mais fracos e que sua capacidade para sublimação pulsional é menor do que nos homens” (FREUD, 2020f [1933], p. 340). Posto isso, constata-se que, embora Freud conheça haver colocações que ele não seria capaz de defender caso houvesse uma rejeição, ele buscou conservá-las no interior da teoria.

Corroborando com essas observações, o autor também aponta para uma impressão que lhe surge em sua prática clínica. Ele afirma que, ao atender um homem de 30 anos por exemplo, é possível verificar certa jovialidade, inclusive uma imaturidade, que ajudaria o paciente a aproveitar de forma mais efetiva todas as possibilidades que a análise fornece. Haveria uma maior flexibilidade psíquica para o homem nessa fase adulta. Já no caso de uma mulher da mesma idade, ele perceberia certa rigidez psíquica, como se a libido já estivesse atada a posições muito definidas e com pouca chance de encontrar outras. Para explicar essa sua impressão, Freud declara: “é como se o difícil desenvolvimento para a feminilidade houvesse esgotado as possibilidades da pessoa” (FREUD, 2020f [1933], p. 341). Ao propor essa interpretação para uma suposta rigidez psíquica feminina, o autor manifesta que o caminho para a menina chegar à feminilidade é tão árduo, que, após alcançá-la, a mulher não possuiria a mesma facilidade que o homem para criar novas vias de investimento libidinal.

De modo geral, Freud aborda a feminilidade, em suas elaborações dos anos 30, apresentando certas naturalizações acerca do comportamento e desejo feminino. Entretanto, também é possível encontrar passagens em que o psicanalista demonstra reconhecer as lacunas presentes na teoria do desenvolvimento sexual e psíquico da mulher. Ele assinala que, para saber mais sobre a feminilidade, seria necessário perguntar às próprias mulheres sobre suas

vivências: “Se quiserem saber mais sobre a feminilidade, então perguntem às suas próprias experiências de vida, ou voltem-se ao poetas, ou esperem até que a ciência possa lhes dar informações mais profundas e mais bem articuladas” (FREUD, 2020f [1933], p. 341).

Diante dessa proposta de Freud, é relevante retomar seus escritos acerca da histeria, nos quais o psicanalista mostra sua disposição à escuta do sofrimento psíquico daquelas mulheres, dando voz ao que elas próprias tinham a dizer sobre si. Nesse sentido, parece-nos que revisitar esse momento também se torna essencial para que seja possível identificar se Freud, desde aquela conjuntura, manteve ou modificou seus posicionamentos diante do desenvolvimento e subjetivação da mulher e, portanto, se houve mudanças acentuadas em sua visão sobre a feminilidade.

3.1. Feminilidade e histeria: o caso Dora

Nos *Estudos sobre a histeria*, livro escrito por Freud (2016a [1893-95]) e Joseph Breuer, os autores buscaram compreender a sintomática de mulheres que apresentavam fenômenos corporais cuja causa não apontava para um dado orgânico. Nesse momento, houve uma importante demarcação: o lugar que a mulher ocupava na sociedade ocidental e como isso se relacionava com os sintomas que essas pacientes manifestavam.

As indagações que surgem através dessas mulheres representam uma contribuição fundamental para que Freud desenvolva a ideia de um processo patológico representacional, isto é, para que os sintomas histéricos – as conversões – sejam concebidos como independentes da anatomia. Isso nos leva a um corpo doente por representação simbólica e não por uma lesão propriamente dita. A partir dessa ideia, o autor se afasta do campo da neurologia e inicia a elaboração de uma nova compreensão sobre a psicopatologia.

Fundamentado nessa nova elaboração e em prol de entender a etiologia dos sintomas histéricos, o psicanalista passou a ouvir o discurso dessas pacientes e, desse modo, pôde ter acesso a experiências vivenciadas por essas mulheres, voltando seu olhar para questões ligadas à feminilidade. Em um primeiro momento, essa sintomática foi interpretada através da teoria da sedução. Todavia, Freud abandona essa chave de leitura e passa a pensar pela lente da fantasia ligada à realidade psíquica.

A teoria da sedução corresponde a uma ideia inicial de que os sintomas histéricos teriam relação com um trauma infantil, isto é, com um momento em que a criança teria tido acesso a um conteúdo sexual, imposto por outra pessoa, de forma prematura. Essa sedução poderia partir

de alguma figura parental ou cuidador e comporia uma primeira cena de sedução, entendida como sexual somente pelo adulto. Em um segundo momento, já na puberdade, o sujeito não atravessaria essa segunda cena de forma tão traumática, mas ocorreriam associações ligadas à primeira e que possuiriam cunho sexual já passível de entendimento. Devido a isso, o recalque começaria a agir sobre essa lembrança, ocasionando o surgimento de sintomas.

No entanto, em sua *Carta 69* (2016c [1897]), dirigida a Fliess, Freud afirma não acreditar mais em sua *neurótica*, referindo-se a sua hipótese acerca da etiologia das neuroses, ou seja, à sua teoria da sedução e ao teor traumático desta. Ele salienta que não seria possível a existência de tantos pais perversos e aponta para:

a constatação segura de que não há um signo de realidade [*Realitätszeichen*] no inconsciente, de forma que não se pode distinguir entre a verdade e a ficção investida com afeto. (Assim, restaria a solução de que a fantasia sexual se apodera regularmente do tema dos pais) (FREUD, 2016c [1897], p. 48).

O autor indica que a etiologia das neuroses de fato relaciona-se com o período da infância, mas não se trataria de uma cena precoce de sedução. Ao abandonar essa teoria, ele passa a entender a cena infantil de sedução como uma construção fantasística, que diz respeito à realidade psíquica da criança e não à realidade externa. Desse modo, Freud busca novas informações através do discurso das pacientes, averiguando como se deu essa construção para cada caso e o que os sintomas de conversão representavam.

Ao escrever sobre suas experiências clínicas, Freud (2016a [1893-95]) fez questão de mencionar que muitas de suas pacientes não poderiam ser entendidas como degeneradas, isto é, como pacientes que possuiriam algum tipo de problema orgânico ou cognitivo. Ele ressalta que, em muitos casos, suas pacientes eram especialmente cultas. Com isso, o autor parece tentar demonstrar que os sintomas histéricos não apontavam para uma materialidade, ou seja, para um prejuízo cerebral ou corporal. Sobre essa novidade sintomática da época e a paciente histérica, Birman (1999) afirma:

Foram os enigmas que esta colocava para os clínicos (uma forma doente de ser sem materialidade, isto é, sem lesão, cânone fundamental da anatomoclínica, que os levava à exasperação e a caracterizarem os histéricos como mentirosos infatigáveis) que provocaram o imaginário científico nas últimas décadas do século XIX (BIRMAN, 1999, p. 24).

Segundo Birman, Freud rompeu com esse pensamento, não encarando as pacientes histéricas como mentirosas e concedendo uma positividade ao discurso delas. Dessa forma, ele voltou sua atenção para a expressão do desejo feminino, seja pelos sintomas corporais

apresentados ou pela própria fala das pacientes. Por meio de seu método clínico baseado na escuta, ele permitiu que o registro do desejo pudesse ser verbalizado por elas. Entretanto, surge a questão do porquê essa sintomática irrompeu desse modo e nesse momento.

Van Haute e Geyskens (2017) afirmam que, na segunda metade do século XIX, o diagnóstico de histeria alastrou-se pela Europa de forma intensa. Os autores apontam que, em círculos feministas, essa questão aparece vinculada ao feminismo nascente daquele período, juntamente com uma recusa da moral vitoriana. A partir disso, os sintomas histéricos representariam o conflito ligado à moral da época e à sexualidade feminina. Eles dizem: “Compreendida dessa maneira, a histeria é uma protolinguagem” (VAN HAUTE e GEYSKENS, 2017, p. 16). Os sintomas carregariam consigo mensagens acerca das posições de masculinidade e feminilidade e das formas de se experimentar ser homem ou mulher no mundo.

Para os autores, a atmosfera ligada à histeria estabeleceu uma rede de conexões que não se limitava ao campo da psicanálise ou da psiquiatria, de modo que era possível encontrar referências a ela também na literatura, como no romance *Madame Bovary* de Flaubert, por exemplo. Essa atmosfera denota uma parte específica daquela época, não se tratava somente de um diagnóstico proposto para algumas mulheres, mas um diagnóstico daquele momento e da forma como a feminilidade era compreendida. Sobre essa importância em se pensar a histeria para além de um viés ligado à psicopatologia, eles afirmam que “A histeria nos leva a confrontar problemas-chave da antropologia filosófica do tempo atual. Não apenas a histeria está intrinsecamente ligada a questões referentes a sexo e gênero, como também enfatiza a problemática relação entre “corpo” e “mente” (VAN HAUTE e GEYSKENS, 2017, p. 16).

A subjetividade feminina apareceu como tema para a psicanálise a partir de *Estudos sobre a histeria* [1893-95], em que Freud discorre sobre suas pacientes e seus sofrimentos específicos. É justamente por isso que se mostra relevante atentar-se a essa obra. Percebe-se que, diferentemente do que viria a acontecer em seus escritos dos anos 30, o psicanalista não realiza uma descrição teórica de como se daria a construção da subjetividade da mulher. Ele, na realidade, demonstra estar mais preocupado em narrar os discursos das pacientes e suas interpretações diante de cada caso.

Dentre muitos casos de histeria relatados por Freud, o de Ida Bauer – conhecida pelo pseudônimo “Dora”, que Freud utilizou para proteger sua real identidade – aparece como um

dos mais famosos e debatidos. Em sua *Análise fragmentária de uma histeria* (2016b [1901]), o psicanalista o descreve.

Trata-se de uma jovem de 18 anos de idade que fora levada à análise devido a seus sintomas corporais e intenção de suicídio. No início de suas observações, o psicanalista pontua uma afeição especial que ligaria Dora a seu pai, o qual é descrito como um homem muito inteligente e vivaz, apesar de seu adoecimento ligado à tuberculose. A figura materna, nesse caso em questão, não surge como ponto importante no discurso de Freud e ele afirma que Dora possuía uma relação pouco amistosa com a mãe: “A filha não fazia caso da mãe, criticava-a com dureza e subtraía-se totalmente à sua influência” (FREUD, 2016b [1901], p. 190). No contexto familiar havia também um irmão pouco tempo mais velho, que, há alguns anos antes, demonstrava ser um modelo para Dora, isto é, uma influência para ela.

Após explorar essas circunstâncias familiares, o autor se atém a descrever os sintomas da paciente, os quais variavam entre desmaios, perda completa da voz e alterações em seu humor. Freud salienta que Dora costumava zombar dos esforços médicos para ajudá-la e que sempre se mostrava contrária a ir para consultas. Todavia, aceitou iniciar o tratamento com ele devido a uma ordem do pai.

O primeiro contato do psicanalista foi com o pai de Dora, o qual afirmou que os sintomas da filha haviam se intensificado devido a um conflito com amigos da família. O pai de Dora possuía forte relação com o senhor K., e, principalmente, com sua esposa, que já havia cuidado dele em momentos de adoecimento. Ele aponta que a filha se queixava que o senhor K. havia lhe feito uma proposta amorosa, o que lhe causara grande mal-estar. Entretanto, o pai também pontuou que o senhor K. negou essa acusação e que ele tendia a confiar mais nele do que em Dora, a qual já vinha apresentando sintomas de irritabilidade e ideias suicidas. Diante dessa exposição, Freud afirma que pretende adiar seu julgamento até poder ouvir também a versão dela.

Dora, ao relatar sobre o conflito, apresenta uma primeira situação de contato com o senhor K., afirmando que, quando tinha quatorze anos de idade, ele já havia tentado beijá-la, o que causou nela uma forte sensação de nojo. Após esse ocorrido, Dora permaneceu mantendo contato com o casal K., mas procurava evitar ocasiões em que ficaria sozinha com ele. Em seu discurso, ela também traz questões que se relacionam com seu pai, segundo Dora, ele possuiria uma relação amorosa com a senhora K. Sobre essa observação, Freud aponta:

Quando estava amargurada, vinha-lhe a ideia de que fora deixada ao sr. K. como prêmio por tolerar as relações entre seu pai e a mulher dele, e podia-se imaginar, por trás da afeição pelo pai, a raiva por esse uso que dela faziam. Em outros momentos, devia saber que era culpada de exagero por pensar assim. Os dois homens, naturalmente, jamais fizeram um acordo formal em que ela fosse tratada como objeto de troca; seu pai, sobretudo, teria se indignado com tal pretensão (FREUD, 2016b [1901], p. 208-209).

Freud afirma que, de algum modo, Dora já havia se tornado cúmplice dessa relação. Em sua casa havia uma preceptora que chamara sua atenção para a situação entre seu pai e a senhora K. Entretanto, Dora se afastou dela e prosseguiu afeiçoada pela senhora K., mantendo relações com o casal e seus filhos. No decorrer das sessões, Dora confessa que possivelmente já se sentira enamorada pelo senhor K., mas que isso havia mudado após suas investidas amorosas, as quais haviam intensificado seus sintomas. Freud destaca que Dora já havia percebido como adoecimentos podem ser úteis, observando o comportamento da senhora K., que se mostrava saudável quando o marido estava viajando e, em seu retorno, adoecia, de modo que poderia declinar diante de “deveres” conjugais que não lhe interessavam. Segundo o autor, ao relatar isso, a paciente voltou a atenção para sua própria alternância entre saúde e doença:

Dora havia tido inúmeros acessos de tosse acompanhados de perda de voz; a presença ou ausência do homem que amava teria alguma influência nesse ir e vir dos sintomas? Se era assim, em algum ponto se poderia evidenciar uma concordância reveladora. Perguntei qual havia sido a duração média desses ataques. De três a seis semanas, aproximadamente. Quanto tempo haviam durado as ausências do sr. K.? Também de três a seis semanas, ela admitiu. Portanto, com sua doença ela demonstrava seu amor por K., tal como a esposa mostrava sua aversão (FREUD, 2016b [1901], p. 214-215).

A forma minuciosa com que Freud comenta o caso clínico de Dora corresponde ao seu entendimento sobre os sintomas histéricos. Para ele, não há um sentido único, de modo que nem toda paciente com tosse nervosa ou mutismo apresentaria tais sintomas por sentir uma pessoa amada distante. Com isso, o autor busca, em seu relato do caso, trazer uma narrativa do sintoma, isto é, o sintoma contando uma história do sujeito.

No caso de Dora, Freud também aponta para um propósito diante dessa sintomática. Para ele, não havia relação apenas com o senhor K., mas ela também seria uma forma de Dora afastar seu pai da senhora K., tendo em vista que seus argumentos, até uma carta de despedida que ela deixou aos pais, não foram suficientes para alcançar tal objetivo. Ele salienta que o sintoma não seria bem-vindo na vida psíquica, não se trataria de uma escolha consciente de sofrimento, mas de um ganho secundário obtido a partir dele: “Alguma corrente psíquica acha cômodo servir-se do sintoma, e, desse modo, ele obtém uma *função secundária* e permanece

como que ancorado na psique” (FREUD, 2016b [1901], p. 220). De modo geral, Freud acredita que os sintomas são intencionais, mas não de maneira consciente.

Para ele, o sintoma pode corresponder a mais de uma representação, isto é, pode possuir mais de um significado, de modo que se relaciona, simultaneamente, a vários percursos de pensamento. Posto isso, Freud aposta que os sintomas de Dora versam sobre sua relação com o pai e também com o senhor K. Sobre este último, o psicanalista aponta que Dora estaria se auto recriminando por seu apaixonamento, suscitando, dessa forma, sentimentos ambivalentes diante da situação. Além disso, havia também a questão com a senhora K., figura que Dora admirava, mas que ao mesmo tempo acusava de ser apaixonada por seu pai devido a seus recursos financeiros.

Ao falar da senhora K., a paciente indica saber que seu pai não a satisfaz sexualmente, o que abre espaço para que Freud aborde o tema do sexual com Dora. Quando o autor começa a relatar sobre o teor de suas sessões com a paciente, ele demonstra certa preocupação em apontar a importância em não recuar diante desse tema, de modo que seria possível retirar muitas informações ao trabalhar com a paciente sem um viés moralista. Ele afirma:

É preciso poder falar sem se ofender disso que denominamos perversões sexuais, das extensões da função sexual no que toca à área do corpo e ao objeto sexual. A imprecisão dos limites do que se chama vida sexual normal em diferentes raças e diferentes épocas já deveria acalmar os mais fervorosos. Não devemos esquecer que a perversão mais repugnante para nós, o amor sensual de um homem por outro, era não apenas tolerada por um povo culturalmente superior a nós, os gregos, como também dotada de importantes funções sociais. Cada um de nós ultrapassa um tanto em sua vida sexual, ora aqui, ora ali, os estreitos limites traçados para o que é normal. As perversões não constituem nem bestialidades nem degenerações no sentido passional do termo (FREUD, 2016b [1901], p. 228-229).

Mostra-se relevante resgatar essa citação de Freud para apontar as mudanças que ocorreram em sua forma de compreender a psicopatologia, assim como as diferenças em seu entendimento acerca da feminilidade nesse período de estudos sobre a histeria e depois, em seus últimos textos desse assunto. Esse tema, sobre as transformações ocorridas na maneira de conceber a psicopatologia, será abordado no tópico seguinte.

Dando continuidade ao caso de Dora, Freud observa que a angústia da paciente diante da relação de seu pai com a senhora K. não reverberava somente sua repressão ao amor que, supostamente, sentia pelo senhor K., mas também um processo de identificação com sua mãe e com a senhora K. O psicanalista afirma que Dora se identificara, primeiramente, não com o

papel de sua mãe, mas com o que esperava dela, de modo que se portava como uma esposa ciumenta diante do pai. Já em um segundo momento, com o aparecimento de suas alternâncias de tosse, que a remeteram à sintomática da senhora K., Freud assinala que ocorreu uma identificação com ela: “Se percebemos corretamente a situação sexual imaginária subjacente à sua tosse, nessa fantasia ela se colocou no lugar da sra. K.” (FREUD, 2016b [1901], p. 236). Com isso, Dora acabou por se identificar com as duas mulheres amadas pelo pai, demonstrando, segundo o autor, que sua afeição por ele era ainda maior do que ela própria admitiria, tratando-se de um apaixonamento.

Além dessa identificação com a figura da amante do pai, Freud aponta mais um elemento que surge no caso de Dora. Para ele, havia um impulso ciumento também direcionado para a senhora K., o que representaria uma inclinação ao mesmo sexo. O autor indica que não seria incomum encontrar essa corrente homossexual durante a puberdade, sendo que ela poderia ser redespertada pela libido anos mais tarde também. Sobre o caso em questão, ele diz: “Quando Dora falava da sra. K., elogiava seu “corpo branco encantador”, num tom que lembrava antes o de uma namorada que o de uma rival derrotada” (FREUD, 2016b [1901], p. 243).

Para Freud, esse amor que Dora sentia pela senhora K. seria inconsciente de maneira ainda mais profunda do que o amor pelo senhor K. Ele destaca que quando Dora se sente traída pelo seu pai, devido a sua escolha pela senhora K. e a sensação de estar na cena como objeto de troca entre os dois homens, isso gera muita angústia, mas não como a angústia que a acometeu quando se sentiu traída pela própria senhora K., a qual relatou ao seu marido sobre as leituras e conversas que tinha com Dora. “Portanto, a sra. K. a havia traído e caluniado; apenas com ela Dora havia falado de Mantegazza e de assuntos embaraçosos. Era uma repetição do que houvera com a preceptora; também a sra. K. não a amava por sua própria pessoa, mas por seu pai” (FREUD, 2016b [1901], p. 244).

Com isso, segundo o autor, Dora havia se sentido sacrificada também pela senhora K. Freud aponta que essa ofensa pode ter sido ainda mais marcante para ela, produzindo um efeito mais patogênico. Diante dessa complexa relação estabelecida entre Dora e a senhora K., Safatle (2016) afirma que havia uma problemática de maturação libidinal que envolvia Dora e que ela acabava recorrendo à imagem da senhora K. para lidar com sua própria feminilidade: “Ela se serve da imagem de outra mulher para suplementar um modo de sustentar-se na feminilidade” (SAFATLE, 2016, p. 384).

O autor pontua que a figura da senhora K. seria o suplemento ideal para Dora pois ela também era uma mulher que sofria de histeria, que não tinha mais relação sexual com seu marido e optara por um amante impotente, que, segundo Dora, apenas satisfazia a senhora K. através de um coito oral.

Ou seja, a Sra. K fornece para Dora uma imagem ideal que, ao mesmo tempo, é a assunção da feminilidade como lugar de constituição de um objeto para o desejo masculino e conservação da prevalência de um modo de gozo oral a respeito do qual Dora não quer abandonar (SAFATLE, 2016, p. 385).

Dora, segundo o filósofo, não conseguia se sustentar na posição feminina proposta por Freud. Ele aponta que, na histeria, existiria essa dificuldade em lidar com as questões que apareceriam a todas as mulheres. O problema é a forma como essa posição feminina é entendida dentro da cena analítica. Dora apresenta uma recusa diante do desejo do senhor K., de modo que ela não compactua com a ideia de posição feminina como objeto de desejo masculino. Safatle (2016) salienta que Freud insiste com Dora que ela estaria apaixonada pelo senhor K., e, com isso, acaba por impedir que a própria Dora pudesse elaborar sua experiência afetiva e quem a integra.

Corrêa (2021) também assinala a importância do caso Dora para se trabalhar a feminilidade na teoria freudiana e aponta que foi através desse caso clínico que Freud pôde pensar alguns direcionamentos da técnica psicanalítica; dentre eles: a transferência. Segundo a autora, através do caso de Dora, é possível perceber como as questões do feminino e da transferência têm implicações para a psicanálise. Ela afirma que é possível verificar diferentes perspectivas frente ao feminino:

uma tomada pelos homens, como objeto de desejo, e outra tomada por Dora, como mistério encarnado na Sra. K. Nessas diferentes perspectivas, Dora ocupa lugares difíceis de articular, na medida em que é tomada como objeto por aqueles com os quais ela se identifica, ou seja, não se identifica com o feminino enquanto objeto de desejo eleito por outros, ao mesmo tempo em que se direciona ao mistério do feminino, que, aqui, não diz respeito ao mero objeto de desejo masculino. Estamos às voltas, portanto, com a questão: o que seria o feminino (DA SILVA CORRÊA, 2021, p. 5).

Essa pergunta, que surge através das diferentes posições que aparecem vinculadas à feminilidade no caso de Dora, abre espaço para um debate acerca do manejo de transferência, pois nesse momento a resposta de Freud, frente as angústias da paciente, poderia variar, isto é, sua condução do caso poderia ser diferente, abrindo um espaço maior para que a perspectiva da própria Dora pudesse entrar em cena, assim como mostra Safatle quando afirma que o

psicanalista acabou por impossibilitar as elaborações de Dora. Isso significa que era possível um outro tipo de manejo com a paciente, um que proporcionasse uma vinculação em que Dora tivesse oportunidade de falar e construir suas próprias concepções. É válido pontuar que o próprio Freud observou essa falha ao final das sessões com Dora. Sobre isso, Kehl (2017) diz:

Nenhuma das analisandas de Freud expressou tão bem o sentimento de humilhação decorrente de sua condição, e de nenhuma se tem registro de ter sido tão mal interpretada em seu desejo de tornar-se sujeito, quanto a jovem Dora, aquela que o criador da psicanálise admitiu que não soube escutar (KEHL, 2017, p. 200).

Corrêa (2021) também assevera a importância de se trabalhar esse manejo clínico sem se basear em argumentações totalizantes, ou seja, uma prática que não enxergue o feminino somente como objeto de desejo masculino. A autora acredita que existe uma potência nesse tema do feminino que o leva a ser compreendido como um operador no campo psicanalítico, tendo em vista que ele se articula com outros pontos importantes, propiciando debates com a própria técnica e condução clínica.

Na mesma direção, Kehl (2017) indica que Freud, além da insistência na paixão pelo senhor K., também direcionou sua compreensão da relação de Dora com as mulheres de seu convívio (a mãe, a governanta e a própria senhora K.), para uma bissexualidade presente na histeria. Todavia, o que a autora propõe é que essa não seria a única via de interpretação dessas relações. Ela aponta que o interesse de Dora pelas mulheres também poderia ser entendido como uma maneira que ela encontrou para conceber Ideais de eu⁸ diante de sua condição de mulher. Com isso, percebe-se que havia um desejo de Dora de entender em que consistia a feminilidade fora de um olhar masculino e de como isso envolvia seu aparecimento como sujeito.

A psicanalista declara que essa emergência da mulher enquanto sujeito e não como objeto de desejo ou de troca, não se relaciona somente ao caso de Dora, mas com a própria histeria. Ela aponta para limitações que eram impostas às mulheres culturalmente, que as restringiam tanto em aspectos ligados à satisfação sexual, quanto no campo sublimatório. O espaço doméstico, isto é, da vida privada, era o lugar que a mulher poderia ocupar. Desse modo, a

⁸ Segundo Laplanche e Pontalis (2001) Ideal do eu, na teoria freudiana, representa um protótipo que o indivíduo busca adequar-se. Trata-se da união entre uma idealização do eu e as identificações parentais e sociais. Os autores afirmam que seria uma “instância da personalidade resultante da convergência do narcisismo (idealização do ego) e das identificações com os pais, com os seus substitutos e com os ideais coletivos” (LAPLANCHE e PONTALIS, 2001, p. 222).

histeria surge como uma tentativa de tornar-se sujeito diante dessas restrições impostas e que não condiziam com o desejo real dessas mulheres. Kehl diz:

A histeria é a “salvação das mulheres” justamente porque é a expressão (possível) da experiência das mulheres, em um período em que os ideais tradicionais de feminilidade (ideais produzidos a partir das necessidades da nova ordem familiar burguesa) entraram em profundo desacordo com as recentes aspirações de algumas dessas mulheres enquanto sujeitos (KEHL, 2017, p. 152).

Kehl afirma que Freud, ao criar um espaço em que as mulheres pudessem falar sobre seus sofrimentos, foi capaz de perceber e denunciar as limitações impostas a elas no que concerne à satisfação no campo sexual e à reclusão ao ambiente doméstico. Entretanto, a autora também pontua que, ao tratar sobre as realizações sublimatórias, o psicanalista apenas tentou justificar a “falta” de sublimação para o caso feminino através da teoria, ou seja, encaminhou sua resposta para algo relacionado a uma suposta “natureza feminina”, sem levar em consideração os aspectos sociais que envolviam a questão.

Essa tentativa das mulheres de produzirem um discurso no final do século XIX, isto é, de produzirem uma fala que as posicionasse como sujeitos nesse momento, é interpretada pela autora como uma emergência do recalcado. Ela assevera que o recalcado não seria somente aquilo que já fora vivido ou esquecido, mas também pode ser interpretado como aquilo que permanece inconsciente e que está vazio, ou seja, sem fala, e, portanto, sem lugar.

O que Dora e as demais pacientes históricas demonstravam a Freud relacionava-se ao desejo de ser sujeito do discurso, pois a posição de objeto não lhes satisfazia. Outro exemplo que torna evidente esse ponto é o caso clínico da Emmy Von N., também relatado em *Estudos sobre a histeria*. Em uma das sessões, essa paciente pede a Freud que ele fique quieto e não a toque. Esse pedido contribuiu para a abertura de um caminho que levou até a função da fala na psicanálise. Para atender a esse pedido, Freud não poderia usar da hipnose e, portanto, restava escutá-la, isto é, foi preciso permitir que ela criasse sua narrativa sem influências dele.

Resgatar esses estudos sobre histeria se mostra relevante pois Freud demonstrou um duplo modo de lidar com a feminilidade desde esses primeiros escritos. Verifica-se que existe uma tentativa de compreender a feminilidade através do discurso das próprias mulheres, mas, ao mesmo tempo, ele também parece buscar entender a feminilidade de maneira essencialista, como se alguns aspectos específicos, como é o caso da sublimação, só pudessem ser explicados através desse viés que naturaliza certos comportamentos femininos.

Esse segundo modo de lidar com os estudos acerca da histeria e da feminilidade intensificou-se nas observações apresentadas por Freud nos anos 30, de modo que sua compreensão sobre o desenvolvimento psíquico e a subjetividade das mulheres, mostrou-se cada vez mais restrita a um modelo específico. O caminho para a feminilidade possuiria, então, uma via que seria aquela naturalmente certa e outros discursos que fugissem desse trajeto já seriam entendidos como complexo de masculinidade.

Van Haute e Geyskens (2017) afirmam que é possível encontrar diferenças na maneira como Freud compreendia a questão da histeria no início dos estudos e posteriormente, após a criação do complexo de Édipo. Eles indicam que o psicanalista, diante do caso de Dora, não necessitava da noção de complexo de Édipo como suporte para entender os sintomas histéricos. Para explicar as condições psíquicas da histeria, ele se baseava em experiências traumáticas e seus efeitos posteriores, conflitos entre afetos ambivalentes e problemas relacionados à esfera sexual. De modo geral, as referências ao Édipo não possuem papel importante nessa fase. A teoria sobre a histeria se mostrava mais ligada à complexa relação entre sintoma e fantasia.

Em seu estudo sobre Dora, Freud não necessita do complexo de Édipo para compreender a histeria. A combinação de disposições, respostas somáticas, trauma e fantasia, tal como descrevemos, é suficiente. E, ainda assim, a maioria dos comentadores, advindos das mais diversas tradições da psicanálise, não apenas fornecem uma explicação edipiana à “*petite hystérie*” de Dora, como também, injustamente, atribuem a Freud a autoria de tal explanação (VAN HAUTE e GEYSKENS, 2017, p. 63).

Segundo os autores, referências ao complexo de Édipo só apareceriam de forma contundente em 1920, na quarta edição dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Em suas observações de 1905 sobre a histeria, o psicanalista teria como centro de suas teses a bissexualidade originária: “Não apenas Dora deseja ambos, Herr e Frau K., como também ela é tomada – como o próprio Freud por vezes insiste – por um processo de identificações (que se alternam) bissexuais” (VAN HAUTE e GEYSKENS, 2017, p. 67). Entretanto, apesar dessa referência ligada à bissexualidade, Freud ainda apresenta uma insistência em provar para Dora que ela estaria apaixonada pelo senhor K., remetendo-se também à sua relação com seu pai.

É válido pontuar que quando Freud busca convencer Dora de um caráter heterossexual de seu desejo, fazendo com que ela se adeque a uma ideia convencional de amor heterossexual, como já fora colocado anteriormente através da crítica de Chodorow, não se trata de uma interpretação ligada ao complexo de Édipo.

O tema edipiano aparece, durante as sessões de Dora, mediante a forte relação que ela estabelece com seu pai e os sonhos que relata. Todavia, como salientam Van Haute e Geyskens, o fato de essa questão edipiana surgir no caso não implica que ela explique os sintomas. Ao falar sobre isso, Freud (2016b [1901]) aponta que a lenda edipiana representaria a elaboração poética do que existe de emblemático na relação entre pais e filhos, mas, em nenhum momento, sugere que isso contribuiria para a formação de sintomas históricos.

Van Haute e Geyskens também indicam que, dentro do corpus psicanalítico, é possível encontrar muitos teóricos que leem o caso de Dora como o primeiro em que o complexo de Édipo se encontra no cerne da patologia. No entanto, eles defendem que isso estaria ausente na primeira edição dos *Três ensaios* e que essa inserção do complexo de Édipo realmente se deu posteriormente, a partir de 1920, como foi explicado. Para os autores:

Central para esse caso não é o modo de reviver uma crise edipiana infantil, mas um problema *atual*: o estranho confronto com um prazer sexual que não se encaixa na teleologia natural de uma pulsão heterossexual de reprodução. Essa libido polimorfa, perversa, bissexual e (consequentemente) radicalmente ateleológica evoca uma mistura complexa de fascínio e repulsa em Dora (VAN HAUTE e GEYSKENS, 2017, p. 69).

De modo geral, verifica-se como o tema da feminilidade, vinculado à histeria, relaciona-se também com a forma como Freud foi modificando sua compreensão sobre a sintomática das pacientes. Essas mudanças em suas elaborações teóricas serão debatidas no próximo tópico, explorando como a criação do complexo de Édipo tomou espaço na teoria e contribuiu para mudanças na visão do psicanalista diante da psicopatologia e, portanto, da histeria.

Essa observação dos autores sobre uma amplificação do complexo de Édipo para se compreender a histeria pode ser analisada junto de colocações de Mitchell (2006). A autora afirma que a descrição do caso de Dora expõe a histeria como o fracasso da resolução do complexo de Édipo, pois existe uma impossibilidade na posição da paciente que, de acordo com o relato de Freud, se apresenta em uma posição masculina, vinculada à busca pelo amor de uma mulher – a senhora K. – e em uma posição feminina ao mesmo tempo, vinculada a receber o amor de um homem – o senhor K. –, de modo que ela não se identificava de maneira total a nenhuma dessas duas posições. O que seria esperado ao final do complexo edípico, segundo Freud, seria a assunção de uma identidade sexual fixa. No entanto, Dora escapa a essa conjectura proposta pelo psicanalista, indicando que há frestas em sua teoria acerca do desenvolvimento psicosssexual.

Mitchell sugere que um ponto importante a ser notado é a leitura edípica que Freud faz do caso: “Em sua abordagem do caso, Freud busca demonstrar uma teoria da importância da realização dos desejos e do complexo de Édipo, e não uma teoria da histeria” (MITCHELL, 2006, p. 114). A autora salienta que Freud dedica grande atenção aos sonhos de Dora, mas que, para ela, é preciso também uma atenção aos relacionamentos sociais estabelecidos pela paciente:

Embora a análise de Dora feita pelo próprio Freud concentre-se em seus sonhos, para examinar a natureza da histeria como Freud a descobriu precisamos nos voltar, em vez disso, para seus sintomas histéricos e decifrar os pontos de identificação que tinha com os quereres dos outros (MITCHELL, 2006, p. 117).

Esses quereres, que dizem respeito aos desejos dos pais de Dora, seu irmão e à família K., se misturam com seus próprios desejos, o que, segundo a autora, acarreta uma sintomática que é modelada a partir da doença de parentes e amigos próximos, como foi o caso de sua imitação dos sintomas cíclicos da senhora K. De modo geral, essa fusão entre os desejos e sintomas dos outros e os próprios, faz com que Dora se identifique a essas pessoas na cena.

Ambra (2020) aponta que Mitchell, em *Loucos e Medusas* (2006), busca resgatar a relevância de laços horizontais na formação do indivíduo e para a histeria. Vários aspectos da constituição do psiquismo se formam através dessas relações não edípicas, ele diz: “Mitchell sublinha o fato de que diversos traços da constituição do eu advêm não de identificações edípicas, mas de soluções ao lugar dado às pulsões dirigidas aos semelhantes” (AMBRA, 2020, p. 29). O autor também observa que Mitchell não ignora o complexo de Édipo, mas que o trata levando em conta as demais relações experimentadas pelo sujeito, como é o caso de Dora, que não traz questões apenas vinculadas ao pai ou à mãe.

Assim como Van Haute e Geyskens, Mitchell também indica uma racionalidade edipocêntrica que toma conta da histeria. Ela chega a afirmar que: “Freud trai suas dúvidas com seu dogmatismo” (MITCHELL, 2006, p. 116). A autora aponta que Freud faz um excesso de afirmações diante do caso de Dora, de modo que ele parece tentar encaixar a sintomática da paciente em sua teoria edípica, assim como tenta convencê-la disso, justamente por uma incerteza que ronda seu pensamento:

Como antes buscara um caso real de sedução sexual infantil como instigador de uma posterior histeria, agora Freud procura um amor edípico incestuoso não resolvido como *casus belli* do protesto histérico. Não que esta seja necessariamente uma explicação incorreta; é que a própria insistência de

Freud nisso marca sua incerteza, uma incerteza à qual sem dúvida Dora se ajustara (MITCHELL, 2006, p. 116).

3.2. Edipianização da histeria

De acordo com Van Haute e Geyskens (2017), em textos freudianos datados de 1905 – *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* e o livro *Chistes e sua relação com o inconsciente* –, é possível verificar uma postura em Freud que o leva a compreender a psicanálise como uma patoanálise, isto é, como uma antropologia clínica. A proposta dos autores é realizar uma leitura sobre o que existe na latência da teoria freudiana nesse momento diante da psicopatologia e a tensão entre a perspectiva patoanalítica e a abordagem edipiana.

Essa visão patoanalítica diz respeito a uma desvalorização da diferença entre normalidade e patologia, isto é, as formas existentes de diagnósticos, entendidos como distúrbios psicológicos, não se situariam contra a normalidade, pois seriam posições específicas que existem também na vida interna normal de todos. A diferença consistiria, então, em como elas se expressam com mais intensidade na patologia.

Aqui, portanto, a psicopatologia não aparece como o negativo de uma suposta normalidade. Em vez disso, ela nos mostra os elementos estruturantes da existência humana. Freud rompe, assim, com a antropologia filosófica tradicional, que pensa a psicopatologia exclusivamente como negação da saúde psíquica (VAN HAUTE e GEYSKENS, 2017, p. 19).

A questão que surge aqui é como Freud partiu dessa perspectiva patoanalítica e se direcionou para o paradigma do complexo de Édipo para compreender a psicopatologia e pensar o processo de subjetivação. Segundo os autores, isso se deu após os estudos freudianos sobre a neurose obsessiva e paranoia, onde é possível encontrar a base edipiana como mais central. Eles afirmam: “Ele descobre o complexo de Édipo em seus estudos sobre neurose obsessiva. De acordo com Freud, a problemática da (do desafio à) autoridade paterna é central para a neurose obsessiva” (VAN HAUTE e GEYSKENS, 2017, p. 26). Portanto, o complexo de Édipo aparece vinculado a uma sintomatologia da neurose obsessiva, isto é, de ambivalência (amor/ódio) diante da figura paterna. A problemática se inicia quando ocorre uma extensão desse paradigma para demais casos, o que eles chamam de “edipianização da histeria” (p. 90).

Ocorre uma amplificação que conduz o complexo de Édipo ao centro de todas as neuroses e uma progressiva falicização para se entender o processo de desenvolvimento. Os autores defendem que a psicanálise pode se encarregar de formulações gerais sobre a natureza humana, mas que é preciso cautela e atenção às formas neuróticas e culturais específicas. Posto

isso, mostra-se necessário também que haja uma atenção específica aos modos de subjetivação de cada sexo, isto é, que o desenvolvimento da menina não seja estruturado com base no contexto fálico que permeia o desenvolvimento do menino.

Quando os autores apontam para uma edipianização que invade a histeria, é possível perceber algo análogo ao desenvolvimento da teoria acerca da mulher, ou seja, uma falicização que surge de forma cada vez mais evidente na teoria. Exemplos disso são: a noção de que o prazer clitoridiano da menina seria uma fase masculina pela qual ela passa e precisa abandonar, o complexo de masculinidade que pode perdurar até a vida adulta, a inveja peniana que parece nunca abandonar a mulher, dentre outros pontos em que Freud insiste em descrever o sentimento de inferioridade que assolaria o sexo feminino frente ao masculino.

Essa tentativa de universalizar o complexo de Édipo fez com que Freud não conseguisse perceber outros modos de interpretar um mesmo fenômeno. Lacan (1992 [1969-70]) assinala o problema que surge através dessa leitura freudiana baseada no mito do Édipo como chave de leitura central para todos os casos. Ele aponta que tudo o que Freud buscou fazer junto às históricas acabou culminando na inveja peniana. Segundo o autor, Freud apenas precisava se ater ao discurso das pacientes, sem pretender fazê-lo adequar-se ao mito do Édipo.

E por que foi que Freud se enganou a esse ponto, já que, se acreditarmos em minha análise de hoje, ele só tinha que comer, literalmente, o que lhe ofereciam na palma da mão? Por que substitui o saber que recolheu de todas essas bocas luminosas, Ana, Emmie, Dora, por esse mito, o complexo de Édipo? (LACAN, 1992 [1969-70], p. 92).

Lacan propõe que a lenda edipiana passou a ocupar o lugar de verdade dentro da teoria psicanalítica freudiana, ou seja, não havia mais um questionamento diante do complexo de Édipo. Todos os casos clínicos poderiam ser explorados por esse viés, de modo que ele se torna um elemento estrutural para se pensar a psique.

Como foi apontado por Van Haute e Geyskens (2017), o complexo de Édipo surgiu durante os estudos sobre neurose obsessiva, quando Freud iniciou sua análise do Homem dos Ratos, em 1909. Foi a partir daí que o psicanalista passou a direcionar seu foco para essa neurose específica e para o mito do Édipo, abandonando seu projeto patoanalítico. Segundo os autores, ele retira o complexo de Édipo de seu contexto de origem e não o compreende como um elemento fundamental da neurose obsessiva que, por uma leitura patoanalítica, poderia ser encontrado em todas as pessoas em medidas distintas. Em vez disso, Freud o compreende como uma fase constitutiva, isto é, como um organizador da psique. Com isso, até mesmo a entrada

no mundo da cultura e, portanto, o advento da identidade sexual, mostra-se relacionada a este complexo.

Eles também indicam um caráter desenvolvimentista que começou a surgir dentro da psicanálise freudiana. As patologias passaram a ser entendidas como distúrbios no desenvolvimento do complexo de Édipo, isto é, problemas na passagem pelo Édipo encaminhariam o sujeito a uma patologia. Desse modo, torna-se explícito como o psicanalista passou a pensar em termos de normalidade estruturados dentro de uma direção específica, a qual prevê um desenvolvimento psicossocial posto como normal e resultados que conduzem o sujeito a um ideal heterossexual.

Todavia, os autores asseveram que isso não o tornou um psicólogo desenvolvimentista, pois temas da patoanálise prosseguiram em pauta, como é o caso da bissexualidade originária, que aparece de modo notório no caso clínico descrito em *Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina*, de 1920. Essa passagem de uma psicanálise baseada na patoanálise para uma fundamentada no mito edípiano não ocorreu de forma clara e sistemática. Percebe-se uma tensão que permanece entre as duas, Van Haute e Geyskens afirmam:

A referência ao complexo de Édipo insere um elemento normativo estranho à patoanálise. Se diferentes formas de patologia são apenas exageros de uma tendência compartilhada por todos os seres humanos, não há mais razão para qualificarmos essas tendências (ou algumas delas) como intrinsecamente patológicas. Se, de outro lado, o complexo de Édipo é compreendido como um estágio do desenvolvimento no qual tendências perversas, assim como homossexuais, estão integradas e necessitam ser superadas de uma vez por todas, apenas *até certo ponto no desenvolvimento* elas podem ser chamadas de “normais” ou comuns a todos os seres humanos (VAN HAUTE e GEYSKENS, 2017, p. 185-6).

É evidente como essa edipianização e falicização reverberaram para outros campos além da psicopatologia. Verifica-se, nos estudos sobre feminilidade dos anos 30, que Freud apresenta a mesma tendência em patologizar vias que não se enquadrem no caminho proposto como o normal para a feminilidade.

De modo geral, é possível perceber um movimento dentro do corpus psicanalítico, ainda hoje, que busca compreender o processo de subjetivação e a sexualidade para além do complexo de Édipo. Com isso torna-se essencial também realizar um retorno à própria teoria freudiana pré-édipo, em prol de visualizar como se deu o início da psicanálise fora da lente edípica e quais outros modos de interpretação são possíveis a partir do que existia antes desse paradigma.

Faz-se válido pontuar que é preciso retornar a Freud sabendo que não há uma divisão nítida dessas mudanças teóricas. Como foi exposto anteriormente, temas ligados a uma antropologia clínica continuaram a aparecer nos escritos freudianos. Pensar em uma psicanálise que não se torne normativa e que possa ser compreendida para além do mito edípiano requer uma atenção aos pontos de transformação que podem ser encontrados nas próprias elaborações freudianas.

Silveira (2021) aponta para questionamentos que podem surgir pelas próprias fendas teóricas que o autor expõe. Verificam-se inúmeros momentos em que Freud manifesta não possuir certezas acerca do desenvolvimento feminino ou diante de períodos pré-edípicos e, com isso, torna-se possível visualizar outros caminhos teóricos.

em que direção poderíamos explorar a porta de hesitação entreaberta por Freud — precisamente o momento em que ele reconhece que nem mesmo a psicologia estava preparada para definir os termos masculino e feminino — de um modo tal que a teoria psicanalítica não precise continuar a corroborar o peso da tradição patriarcal? Seria isso possível? Como preservar a importância da reflexão sobre a diferença sexual — ou sobre as diferenças sexuais — sem que isso signifique subscrever o repúdio do feminino, que Freud de modo acertado enxergou como algo profundamente entranhado em nossa cultura, embora não o tenha reconhecido como um fator histórico? Como essas questões poderiam reverberar sobre a construção do complexo de Édipo? Faria sentido preservá-lo como operador teórico ou seria necessário pensar para além dele? (SILVEIRA, 2021, p. 27).

Assim como Silveira, Ayouch (2014) também trata sobre essa abertura encontrada nos textos freudianos. Para ele, a própria psicanálise não prevê uma inflexibilidade teórica: “O pensamento, tal como almejado por uma abordagem psicanalítica, não é um engessamento de identidades, mas um movimento além da coincidência consigo mesmo. O pensamento é vínculo, não agarramento; ele excede o simplismo” (AYOUCH, 2014, p. 70). Assim, retornar a Freud tendo em vista outros modelos de pensamento, é uma maneira de não permitir que a psicanálise caia nesse simplismo e que, a partir de novas vinculações e transformações teóricas, ela possa, como propôs Lacan (1998 [1953]), manter-se à altura de seu tempo, ou seja, não perder de vista a subjetividade de sua época e as mudanças que fazem parte da história.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme foi exposto ao longo dos capítulos aqui apresentados, este trabalho aborda o tema da feminilidade vinculado ao complexo edípico nas obras freudiana e lacaniana. Ao longo do processo de pesquisa, surgiram algumas questões pontuais: se haveria a possibilidade de pensar o desenvolvimento da mulher fora de uma lógica fálica dentro da teoria psicanalítica no campo Freud-Lacan e se, de algum modo, Lacan conseguiu avançar nesse sentido com relação a Freud.

Ao tratar sobre a feminilidade, é possível perceber como o complexo de Édipo é um protótipo criado para explicar o caso masculino, apresentando lacunas quando se pretende abordar a mulher. Para além disso, a própria maneira como esse complexo foi elaborado apresenta pontos conflitantes. Diante da universalização do Édipo, David-Ménard (1998) assinala que Lacan buscou, após Freud, tratar sobre a dissimetria entre o desenvolvimento psicosexual feminino e masculino, assim como chegou à impossibilidade de definição de identidades sexuais. A autora aponta que Lacan procurou ir mais longe que Freud. Entretanto:

(...) em matéria de descrição do ponto de impossível que polariza o encontro dos sexos, ele sem dúvida fracassou em fazer do feminino outra coisa que o limite interno do masculino. As fórmulas da sexuação sofrem elas mesmas desta tautologia que Lacan descreve como característica da posição masculina na universal afirmação do falicismo, com seu suplemento contraditório (DAVID-MÉNARD, 1998, p. 113).

David-Ménard busca mostrar que, mesmo quando Lacan explora a ideia de gozo suplementar da mulher, isto é, a ideia de *A* mulher ser “não toda” na função fálica, ainda assim ela estaria submetida à premissa da posição masculina na tábua da sexuação: “Portanto, bem poderia ser que uma mulher seja não fora do discurso, mas difícil de inscrever nas fórmulas da sexuação, que são como que talhadas sob medida para formalizar certos aspectos da sexualidade masculina” (DAVID-MÉNARD, 1998, p. 113). A partir dessa colocação da autora, vê-se como há uma insistência em fazer a mulher ajustar-se às fórmulas da sexuação.

É inegável, como apresenta Ayouch (2014), que Lacan tentou afastar-se do campo biológico que havia em Freud diante da diferença sexual entre homens e mulheres. Lacan cunhou o conceito de falo, como uma maneira de não manter o debate dentro da ideia de se possuir ou não um pênis. Segundo Ayouch: “a teoria lacaniana do falo visa a desfazer a concepção biológica da diferença entre os sexos, sendo o falo o significante de um desejo que

não é estruturado pela diferença anatômica entre os sexos” (AYOUCHE, 2014, p. 61). Na mesma direção, Evans (2006) afirma que:

Lacan, como Freud, usa conceitos emprestados da biologia (por exemplo: imago, deiscência⁹) e então os retrabalha em uma estrutura inteiramente simbólica. Talvez o mais significativo exemplo disso seja o conceito de FALO de Lacan, que ele concebe como um significante e não como um órgão corporal. Assim, enquanto Freud concebe o complexo de castração e a diferença sexual em termos da presença e ausência do pênis, Lacan os teoriza em termos não biológicos, não anatômicos (a presença e a ausência do falo). Este tem sido um dos principais atrativos da teoria lacaniana para certas escritoras feministas que têm visto esse ponto como uma forma de construir uma explicação não essencialista da subjetividade de gênero (EVANS, 2006, p. 19).

É notório que Lacan usa o termo falo em busca de um afastamento da biologia. Ele enfatiza que o que importa à teoria psicanalítica seria o papel que o órgão masculino ocupa na fantasia e não o pênis em seu aspecto orgânico, daí sua postura em diferenciar falo real, simbólico e imaginário, como já exposto ao longo desta pesquisa. Por esse viés, Lacan realmente apresenta um avanço com relação à teoria freudiana. Todavia, o conceito de falo não parece conservar plenamente esse aspecto desbiologizante em sua obra. Apesar da tentativa de abordar o falo em suas funções imaginárias e simbólicas, ele se apresenta como uma noção controversa.

De acordo com Evans (2006) existem duas objeções principais ao conceito de falo em Lacan. A primeira advém de algumas escritoras feministas e também pode ser dividida em duas: 1) a que defende que a posição em que Lacan coloca o falo, isto é, a importância que ele concede a este conceito, apenas repetiria o patriarcalismo já existente em Freud. Nesse caso, Evans indica Grosz¹⁰ como um exemplo de escritora feminista que compreende o conceito de falo em Lacan dessa maneira e 2) uma outra linha de pensamento presente nos estudos feministas, em que há a percepção de que a diferenciação entre falo e pênis viabiliza pensar a diferença sexual afastando o debate da biologia, como seria o caso de Mitchell. A segunda objeção, segundo Evans, parte de Derrida:

⁹ Deiscência refere-se ao nome dado, na botânica, ao ato das sementes abrindo. Segundo Silveira (2005): “Lacan compara o recurso à imago no ser humano ao fenômeno da deiscência (abertura das sementes)” (SILVEIRA, 2005, p. 120). A autora explica que, para Lacan, a autoalienação do sujeito seria tão natural quanto esse recurso utilizado pelas plantas para sua auto disseminação.

¹⁰ Elizabeth A. Grosz é uma teórica feminista e filósofa que possui estudos nas áreas de gênero e sexualidade. Evans utiliza como base o livro escrito por Grosz em 1990, intitulado: *Jacques Lacan: Uma introdução feminista*.

Derrida argumenta que, apesar dos protestos antitranscendentalistas de Lacan, o falo opera como um elemento que funciona como uma garantia ideal de sentido. Como pode haver algo como um “significante privilegiado”, pergunta Derrida, dado que todo significante é definido apenas por suas diferenças com relação a outros significantes? O falo, em outras palavras, reintroduz a metafísica da presença que Derrida denomina logocentrismo, e assim Derrida conclui que, ao articular isso com o falocentrismo, Lacan criou um sistema falocêntrico de pensamento (EVANS, 2006, p. 146).

A ideia dessas considerações finais não é avançar em cada uma das críticas diante do conceito de falo, mas produzir um sobrevoos por essas objeções, na tentativa de mostrar como esse conceito e, portanto, tudo aquilo que foi colocado a partir do falo como paradigma, ainda se apresenta como uma questão em aberto na teoria, podendo ser revisitado para se pensar a teoria psicanalítica atualmente.

Ayouch (2014) também explora as contribuições de Lacan frente à obra freudiana e salienta a importância de pensar como Lacan manteve uma binariedade em sua tábua da sexuação. O autor afirma que a divisão entre um lado masculino e outro feminino precisa ser pensada de maneira historicizada, isto é, levando em consideração que Freud e Lacan sofreram influência do pensamento dualista de gênero presente em seus momentos históricos. Para Ayouch, é preciso reconhecer que esse dualismo na teoria é passível de questionamento, de modo que seria possível pensar para além dele.

(...) no *Seminário XX* (Lacan, 1998), as fórmulas da sexuação definem uma postura feminina e masculina na relação com o falo e o gozo, mas, se elas abandonam as referências a um sexo definido “naturalmente”, elas invocam os grupos universais dos “homens” e das “mulheres”, distinguidos de forma binária pela convocação do pai da horda primitiva (AYOUCHE, 2014, p. 62).

De modo geral, o autor propõe que o dualismo de gênero dentro das teorias psicanalíticas freudiana e lacaniana não seria algo a-histórico ou irrefutável e, portanto, seria necessário pensar essa noção a partir de uma evolução histórica. Junto dessa perspectiva, faz-se importante também pensar nos momentos teóricos e como os conceitos vão tomando outras formas ao decorrer da obra.

Martins (2021) afirma que, apesar da tentativa lacaniana de dessexualizar o falo, ele permaneceria sempre vinculado ao órgão genital. Segundo a autora, Lacan aborda esse tema em diferentes momentos teóricos. De 1958 até 1966 Lacan debate a dimensão simbólica do falo e já em seu *Seminário 20*, de 1975, o autor cria suas fórmulas da sexuação. Para Martins, apesar de se tratar de momentos teóricos distintos, existiria certa inclinação em comum, ela diz: “percebemos que a dialética do sujeito face à castração segue presente” (MARTINS, 2021, p.

6). Ela compreende a ideia de castração como um elemento constante no pensamento de Lacan, assim como em Freud, onde o complexo de castração mostrou-se um conceito importante para pensar a passagem do sujeito pelo complexo de Édipo e seus processos de subjetivação. A autora traz uma observação que, assim podemos pensar, segue a mesma linha da crítica proposta por Ayouch:

O que encontramos no pensamento lacaniano está sempre em referência a um falo e a uma castração simbólicos, que aparecem vizinhos a postulados (um pouco misteriosos) sobre o corpo feminino e a relação entre anatomia e sexualização. A partir disso, poderemos notar que certos enunciados teóricos que se propõem a dar um estatuto simbólico à castração, por exemplo, não conseguem manter sua promessa, porque encontramos uma ideia de corpo/anatomia generificada nos pressupostos teóricos de Lacan (MARTINS, 2021, p. 6).

Sua colocação sobre postulados “um pouco misteriosos” demonstra a dificuldade em trabalhar com o conceito de falo em Lacan e, assim como Ayouch, Martins também aponta como a criação das fórmulas da sexualização não propõe, afinal, grandes avanços em relação ao que já é possível encontrar em Freud.

De acordo com a autora, na teoria lacaniana existiriam duas posições que o sujeito pode ocupar frente à castração – feminina ou masculina. A posição masculina seria pensada de acordo com “ter ou não ter” o falo, enquanto a posição feminina estaria submetida ao falo de outra maneira: com a alternativa entre “ser ou não ser” o falo, isto é, ser ou não o objeto de desejo. Percebe-se, então, como ainda está presente a questão da falta peniana no caso da mulher, de modo que é justamente, no final de contas e contrariamente a diversas afirmações de Lacan no sentido contrário, sua falta do pênis que a levaria a buscar ser o falo¹¹, ou seja, ser objeto de desejo daquele que o possui.

É possível questionar essa divisão encontrada em Lacan, pois, se ambos os sexos seriam castrados, no sentido dos dois serem marcados por uma falta, por que a via masculina seria a de possuir o falo e a da mulher seria a de sê-lo? Verificam-se aqui duas noções que já existem na teoria freudiana: atividade e passividade, presentes no artigo *Sobre a sexualidade feminina*

¹¹ Em seu artigo *Além do falo*, Jane Gallop (2001) aponta críticas pertinentes a essa temática. A autora assinala um falocentrismo explícito na teoria lacaniana, assim como a dificuldade na distinção entre falo e pênis. “Obviamente, o significante falo funciona de maneira diferente do significante pênis. Tem um som e aparência diferentes, produz diferentes associações. Mas ele também sempre se refere ao pênis. Os lacanianos podem querer polarizar os dois termos numa clara oposição, mas é difícil polarizar sinônimos. Tais tentativas de refazer a linguagem segundo nossas próprias necessidades teóricas, como se a linguagem fosse uma mera ferramenta para nosso uso, sugere uma visão não lacaniana da linguagem” (GALLOP, 2001, p. 280).

[1933] e na *Conferência 33 – A feminilidade* – [1933]. As vias apresentadas por Lacan repetem a ideia de que o que é da ordem do masculino seria caracterizado pela atividade, enquanto a feminilidade seria marcada pela passividade, tendo em vista que a forma feminina de obter o falo seria sê-lo em prol de consegui-lo através do outro, ou seja, através da posição de objeto.

Martins observa que Lacan refere-se a um falo simbólico diversas vezes, todavia também apresenta um discurso em que o falo aparece equivalente a pênis em determinados momentos. Ela afirma que talvez isso ocorra pois desde a origem do conceito de falo ele aparece relacionado ao movimento peniano, em que a falicidade é pensada a partir da presença do pênis erigido – a virilidade – e a falta a partir de sua ausência, no sentido de “ser castrado, passivo, vaginal, como em Freud” (MARTINS, 2021, p. 6). Posto isso, é inegável que Lacan tentou dar um passo a mais que Freud ao cunhar o falo como significante, buscando desbiologizar a teoria e trabalhar com ela fora do campo anatômico. Entretanto, também é evidente que sua tentativa não gerou um caminho tão distante daquele que Freud produziu ao discorrer sobre as mulheres.

Abordar o conceito de falo mostra-se essencial pois ele funciona como um organizador-chave para pensar o complexo de Édipo. Resumidamente, em Freud, o pênis/falo aparece como aquilo que introduz o menino na angústia de castração, através de seu medo de perdê-lo e, para a menina, aparece como desejo de possuí-lo, o que a encaminharia até a feminilidade e também até a maternidade, pois o filho seria um substituto desse pênis nunca recebido. Em Lacan, o falo mantém sua importância e aparece como um significante-mestre que conduz toda a operação nos três tempos do complexo de Édipo, que culmina na castração simbólica. Além de ser um organizador dentro desse complexo, para Lacan, o falo seria o significante que concede significado a todos os outros significantes, de modo que ele funda a maneira de existir do sujeito. Todavia, essa forma de enxergar o falo não é uma novidade em Lacan, pois, como ele próprio assinala, já havia esse falocentrismo na obra freudiana:

(...) o objeto fálico tem a posição central na economia libidinal, tanto no homem como na mulher. Está aí um fato totalmente essencial, característico de todas as teorizações dadas e mantidas por Freud – seja qual for o remanejamento que ele tenha introduzido em sua teorização, através de todas as fases da esquematização que pôde dar da vida psíquica, a prevalência do centro fálico jamais foi modificada (LACAN, 1988 [1955-56], p. 351).

As críticas à maneira pela qual a subjetividade da mulher aparece submetida a um falocentrismo nas teorias de Freud e Lacan leva também a um questionamento sobre o modo

como o complexo de Édipo foi estabelecido para cada sexo, tendo em vista que ele se mostra dependente do conceito de falo.

A universalização do complexo de Édipo gera consigo uma universalização do falo como estruturador da subjetividade de homens e mulheres. É válido pontuar que outras noções acabam por ser naturalizadas na teoria, como é o caso da inveja peniana para a mulher e a ideia de que ela possuiria um supereu menos aprimorado em relação ao homem.

Não se trata de rejeitar tudo o que já fora posto sobre o complexo de Édipo, mas de entender qual seu alcance real para compreender o desenvolvimento psicosssexual de homens e mulheres. Esse é um debate que ronda o meio psicanalítico há muito tempo, como exposto ao longo desta pesquisa. O primeiro exemplo pode ser encontrado ainda durante o processo de criação da teoria, em que Horney (1926) questiona certas colocações freudianas no que concerne à subjetivação das mulheres. A autora sinaliza que a teoria psicanalítica sofria influência do paradigma masculino presente naquela época, e, a partir desse lugar privilegiado do homem, os autores acabavam enxergando o caso masculino como o modelo para explorar o desenvolvimento de ambos os sexos.

Outras teóricas mulheres também trouxeram contribuições à teoria psicanalítica naquele momento, dentre as mais conhecidas estão: Melanie Klein, Anna Freud e Helene Deutsch. Amorim (2021) aponta que todas elas apresentaram teorias acerca do desenvolvimento da mulher, assim como trataram sobre a maternidade e a relação entre mãe-bebê. Entretanto, a autora concede destaque a Horney, pois, segundo ela, Horney seria aquela que mais pensou o sexo feminino em sua positividade, isto é, tratando a vagina não como uma falta peniana, mas como outro órgão de fato. Ela diz:

(...) é interessante notar que Horney apresenta uma diferença em relação às suas colegas contemporâneas que também discutiam a maternidade e a importância da maternagem para o bebê. A autora parecia sempre estar atenta à sexualidade da mulher enquanto sujeito, seja durante a infância, nas descobertas corporais, seja na adolescência ou vida adulta, quando novos conflitos surgem ou quando há a revivência de antigos traumas agora atualizados (AMORIM, 2021, p. 64).

Havia debates ocorrendo já durante a criação desses conceitos. Os argumentos, dentro do meio psicanalítico, que buscavam naturalizar a inferioridade da mulher já eram contestados no cerne do próprio meio teórico. No decorrer da pesquisa, também foi mencionada a socióloga e psicanalista Nancy Chodorow, teórica que ressalta as controvérsias existentes no âmbito

psicanalítico. Na mesma direção de Horney, Chodorow também aponta questionamentos diante de paradigmas da teoria, como é o caso da universalização do processo edipiano.

Chodorow (1978) assinala que o complexo de Édipo poderia explicar o desenvolvimento psicosssexual para a heterossexualidade, mas que não teria como universalizá-lo para explicar os demais casos. Com isso, a heterossexualidade, dentro da teoria psicanalítica, acaba sendo encarada como o caminho natural, o que impede que outros processos de subjetivação sejam analisados com o rigor necessário. Além disso, ao tratar uma única via como universal, as demais existentes correm o risco de serem interpretadas como patológicas. A autora, em seu livro *Feminilidades, masculinidades, sexualidades: Freud e além* (1994), afirma que Freud desenvolve sua teoria sobre a feminilidade em dois momentos principais: 1) em seu escrito *A dissolução do complexo de Édipo* e 2) em *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos*. De modo mais específico Freud tratou sobre o desenvolvimento da mulher em seus textos dos anos 30 – *Feminilidade e Sexualidade Feminina* –, entretanto, é realmente possível verificar que ele apenas reafirma o que já estava colocado nesses textos citados por Chodorow. Segundo a autora, as discussões freudianas acerca da sexualidade feminina “focalizam a sexualidade fálica original da menina, seu complexo de castração e a simplicidade de sua configuração edipiana: raramente vai além da tomada do lugar da mãe e da adoção de uma atitude feminina em relação ao pai” (CHODOROW, 1994, p. 6/7).

Essa “atitude feminina” diz respeito ao que Freud propôs sobre o direcionamento da menina ao pai, isto é, sua busca por obter um filho que representaria o pênis. Na teoria psicanalítica freudiana, a sexualidade da mulher é encarada através de uma lente que prioriza o aspecto materno e a suposta dependência que a mulher teria em relação ao homem para conseguir sentir-se fálica de alguma maneira.

Lacan, de fato, rompe com a relevância desse aspecto ligado à maternidade. Todavia, a mulher ainda aparece submetida ao desejo do homem, ao procurar, segundo o psicanalista, fazer-se falo para ele. Nesse processo descrito por Lacan – a mulher em busca de ser desejada como falo –, o próprio desejo da mulher acaba por ser excluído do debate, pois ela se torna objeto do discurso masculino. Para Martins (2021), a mulher se torna uma negatividade ao ser abordada dessa forma, negatividade no sentido de falta de existência: “Se produzirmos a mulher no discurso psicanalítico enquanto passiva e falo do homem, ela não pode existir, pois sua existência está condicionada aos conteúdos do Outro” (MARTINS, 2021, p. 9). Enquanto a

sexualidade feminina for encarada dentro de uma lógica ligada à castração, não existirá espaço para que a mulher possa ser pensada como sujeito para além do falocentrismo.

Parte desse assujeitamento da mulher ao paradigma falocêntrico aparece, principalmente, na construção do período edípico, em que a menina acessa o complexo justamente através de sua falta peniana e de tudo o que isso representa no campo simbólico dentro da teoria. Em outras palavras, sua entrada em um momento considerado primordial para se pensar o desenvolvimento se dá devido a sua falta de um pênis. Com isso, o próprio órgão peniano, em sua concretude orgânica – não somente como o conceito falo – ocupa um lugar de destaque, tanto em Freud quanto em Lacan, tendo em vista que ambos mantêm a mesma forma de compreender o complexo de Édipo.

Posto isso, a pergunta inicial – se seria possível pensar a mulher fora de uma lógica fálica, ligada ao pênis, nas obras de Freud e Lacan – é respondida. Os dois autores ensaiaram passos importantes para um afastamento da anatomia como parâmetro para pensar a subjetividade das mulheres. Além disso, houve momentos em que o desejo das mulheres foi posto em pauta. Entretanto, nenhum dos dois conseguiu realizar passos suficientes para conseguir pensar a mulher em sua positividade, nem no campo biológico – a compreensão da vagina como órgão no lugar de falta –, nem no campo simbólico – a mulher como passível de entendimento e não relacionada de modo imperativo ao momento pré-edipiano, o que a sustenta como um eterno mistério.

Mostra-se relevante retomar a crítica que Lacan (1922 [1969-70]) aponta quando aborda a postura de Freud frente às histéricas. O autor questiona por que Freud não se ateu mais a todo o saber que havia nas falas de suas pacientes histéricas em vez de colocar o complexo edípico como chave de leitura dos casos clínicos. Ele se pergunta: “Por que substituir o saber que recolheu de todas essas bocas luminosas, Ana, Emmie, Dora, por esse mito, o complexo de Édipo?” (LACAN, 1922 [1969-70], p. 92). É evidente que Lacan tentou pensar além de Freud quando alegou a importância das falas dessas mulheres, mas, ao mesmo tempo, se mantém estagnado ao afirmar que, apesar das mulheres experimentarem um outro tipo de gozo, nada saberiam sobre ele. Como, então, validar suas “falas luminosas” – como ele próprio diz –, se elas supostamente não entendem suas próprias experiências?

Acerca dessa postura freudiana denunciada por Lacan, é possível realizar uma analogia com a própria figura de Édipo. Resumidamente, no mito narrado por Sófocles, Édipo torna-se

rei após matar seu pai biológico, sem saber que se tratava de seu pai e, ao longo da história, acaba por desposar sua mãe biológica, também sem o saber. Ao descobrir que a profecia de Tirésias, a qual dizia que ele mataria o pai e casaria com a mãe, havia se tornado verdadeira, Édipo decide cegar-se. Fialho (2006) diz: “o parricídio insuspeitado representa o gesto de libertação do tirano que oprime a cidade – gesto que converte Édipo, simultaneamente, em rei e em cego” (FIALHO, 2006, p. 251).

A autora afirma que a cegueira de Édipo e seu poder conquistado na cidade mesclam-se no destino do personagem, mas que se trata de um destino que Édipo não desejou, isto é, não foi uma escolha dele, embora o assuma mesmo assim. Esse aspecto inconsciente, no sentido de não saber para onde se encaminha, levou Édipo à cegueira. A analogia possível seria com a própria postura de Freud, que, ao colocar o complexo de Édipo como central em sua teoria, acabou cegando-se para as falas das mulheres. O mito edípico reina na teoria e há a tentativa de fazer a feminilidade caber nessa chave de leitura. Em vários momentos, como foi exposto ao longo da pesquisa, Freud demonstra não possuir dados suficientes para realizar observações mais profundas acerca do caso das meninas e mulheres. Todavia, já “cegado” pelo complexo de Édipo, em seus textos dos anos 30 sobre a feminilidade, Freud assume uma postura de certeza e aponta para uma suposta inferioridade da mulher de maneira mais explícita.

Lacan (1922 [1969-70]), ao perceber isso e afirmar a importância de ater-se à fala das pacientes históricas, demonstra não estar alienado do perigo que reside em permitir que o complexo edípico se torne o foco da teoria. Entretanto, em outros momentos de sua obra, apresenta fidelidade a essa conduta de Freud.

Ao ler Lacan é preciso o cuidado de entender que o autor não mantém conceitos rígidos. Em alguns momentos é possível encontrar escritos que se propõem a criar rupturas com colocações freudianas, outras vezes o autor parece apenas querer defender a obra freudiana a todo custo. É válido salientar que esse caráter volátil, que, à primeira vista, poderia parecer problemático, aponta, afinal, para a própria natureza da investigação e da prática psicanalíticas. Como foi indicado por Ayouch (2014), o pensamento, por um viés psicanalítico, precisa ser entendido como movimento, ele diz: “O pensamento, tal como almejado por uma abordagem psicanalítica, não é um engessamento de identidades, mas um movimento além da coincidência consigo mesmo” (AYOUCHE, 2014, p. 70). É possível afirmar que essa “volatilidade” – esse movimento – encontrada em Lacan, corresponde ao próprio modo de investigação da psicanálise.

No entanto, não há aqui a pretensão de corroborar com todas as colocações lacanianas e freudianas acerca do feminino somente por esse aspecto mutável que compõe a teoria, isto é, não há o anseio de salvar os autores de críticas que lhes foram endereçadas. Pelo contrário, são justamente as críticas apontadas que mantêm a psicanálise em movimento e, portanto, viva.

Silveira (2021) salienta que a sobrevivência da psicanálise em nossa sociedade depende da capacidade do corpus psicanalítico atual de trabalhar com os problemas que surgem através dos textos freudianos ligados à sexualidade feminina. Segundo a autora, este seria um dos grandes desafios da psicanálise atualmente, tendo em vista que é comum encontrar posturas que buscam retirar observações de Freud do contexto original com o intuito de resguardá-lo de certas críticas e, especialmente, das críticas feministas.

O sobrevoo realizado nas obras de Lacan e Freud mostrou que existem lacunas, em ambos os autores, quando tratam sobre a feminilidade. A partir dessas fendas é possível vislumbrar novas formas de abordar a subjetividade e a sexualidade da mulher, tendo como anteparo a noção de que a teoria é mutável e que é necessário rever certos posicionamentos de Freud e Lacan determinados pelo seu momento histórico, ou seja, posicionamentos que não podem ser encarados como norma dentro da teoria e que podem ser analisados e, se for preciso, modificados.

Como já fora exposto pela crítica apontada por David-Ménard (1998), a universalização do complexo edípico, assim como suas reverberações no campo da feminilidade através de observações que inferiorizam a mulher – como aquela de que ela possuiria um superego menos sofisticado que o masculino ou sua suposta capacidade inferior de sublimar – mostra o perigo em não refletir acerca da teoria levando em consideração suas determinações históricas e sociais.

Esse debate permanece vivo dentro do meio psicanalítico atual e existem outras problematizações que podem ser pensadas a partir dos estudos sobre a feminilidade nas obras freudiana e lacanianas. Percebe-se a importância de trabalhar desdobramentos que conversem com os estudos de gênero e a teoria feminista, para que a psicanálise possa avançar em suas questões sem cair sempre em uma autorreferência. As observações presentes nesta pesquisa se configuram apenas como uma abertura para questionamentos acerca de colocações questionáveis, encontradas nos discursos de Freud e de Lacan ao tratarem sobre a mulher, mas, espera-se que, de algum modo, este trabalho possa colaborar com a construção de novas

narrativas no campo da psicanálise teórica e clínica e também no campo da filosofia da psicanálise.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMBRA, Pedro Eduardo Silva. Aquém do pai? Sexuação, socialização e fraternidade em Freud. In: SILVEIRA, Léa; PARENTE, Alessandra Martins (org.). **Freud e o patriarcado**. São Paulo: Hedra, 2020, p. 23-41.
- AMBRA, Pedro Eduardo Silva. **Das fórmulas ao nome: bases para uma teoria da sexuação em Lacan**. Tese de Doutorado. Université Sorbonne Paris Cité; Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2017.
- AMORIM, Patricia Mafra de. **Karen Horney, o feminismo e a feminilidade: um desmentido na história da psicanálise**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2021.
- ANDRÉ, Serge. **O que quer uma mulher?** Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- ARÁN, Márcia. Feminilidade, entre psicanálise e cultura: esboços de um conceito. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, v. 10, n. 1, 2000, p. 169-195.
- AYOUCH, Thamy. A diferença entre os sexos na teorização psicanalítica: aporias e desconstruções. **Revista Brasileira de Psicanálise**, v. 48, n. 4, 2014, p. 58-70.
- BAAS, Bernard. Don Giovanni e as vozes do desejo. **Revista Estudos Lacanianos**, v. 3, n. 4, 2010, p. s/ indicação.
- BIRMAN, Joel. **Cartografias do feminino**. São Paulo: Editora 34, 1999.
- BONFIM, Flávia Gaze. Perspectivas sobre o escrito laciano: “a significação do falo”. **Analytica: Revista de Psicanálise**, v. 3, n. 5, 2014, p. 157-182.
- CHODOROW, Nancy J. **Femininities, masculinities, sexualities: Freud and beyond**. University Press of Kentucky, 2014.
- CHODOROW, Nancy. Mothering, object-relations, and the female oedipal configuration. **Feminist studies**, v. 4, n. 1, 1978, p. 137-158.
- COELHO DOS SANTOS, Tania. Sobre a clínica da psicanálise de orientação lacianiana: dos impasses da sexuação à invenção do parceiro-sinthoma. **Ágora: estudos em teoria psicanalítica**, v. 12, n. 1, 2009, p. 9-26.
- CORDEIRO, Naiana Moura Lopes; BASTOS, Angélica. O supereu: imperativo de gozo e voz. **Tempo psicanalítico**, v. 43, n. 2, 2011, p. 439-457.
- COSSI, Rafael Kalaf. **A diferença dos sexos: Lacan e o feminismo**. Tese de Doutorado. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2016.
- COSSI, Rafael Kalaf. Lacan e o feminismo francês: a história de uma (não) relação. **Psicologia USP**, v. 31, 2020, p. 1-10.

COSTA, Ana; BONFIM, Flavia. Um percurso sobre o falo na psicanálise: primazia, querela, significante e objeto a. **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, v. 17, n. 2, 2014, p. 229-245.

DA SILVA CORRÊA, Hevellyn Ciely. Considerações sobre Feminino e Transferência: Do Caso Dora ao Não-Todo Fálico. **Revista Subjetividades**, v. 21, n. 2, 2021, p. 1-10.

EVANS, Dylan. **An introductory dictionary of Lacanian psychoanalysis**. London – New York: Routledge, 2006.

FERREIRA, Jaqueline. **As posições subjetivas nas fórmulas da sexuação: uma leitura da lógica de Lacan a partir de Freud**. Dissertação de Mestrado. Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011.

FIALHO, Maria do Céu. O progresso de Édipo de Natália Correira: uma reescrita feminina do mito. **Máthesis**, n. 15, 2006, p. 241-255.

FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 2: Estudos sobre a histeria (1893-1895)** em coautoria com Josef Breuer. São Paulo: Companhia das Letras, 2016a.

_____. **Obras completas, volume 4: A interpretação dos sonhos (1900)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____. Carta 139 [69] (1897). In: **Obras incompletas de Sigmund Freud, volume 5: Neurose, psicose, perversão (1887-1927)**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016c.

_____. O declínio do complexo de Édipo (1924). In: **Obras incompletas de Sigmund Freud, volume 5: Neurose, psicose, perversão (1887-1927)**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016d.

_____. **Obras completas, volume 6: Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, Análise fragmentária de uma histeria ("O caso Dora") e outros textos (1901-1905)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016b.

_____. A vida sexual dos seres humanos (1916). In: **Obras incompletas de Sigmund Freud, volume 7: Amor, sexualidade, feminilidade (1907-1933)**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020a.

_____. Desenvolvimento da libido e organização sexual (1916). In: **Obras incompletas de Sigmund Freud, volume 7: Amor, sexualidade, feminilidade (1907-1933)**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020b.

_____. Organização genital infantil (1923). In: **Obras incompletas de Sigmund Freud, volume 7: Amor, sexualidade, feminilidade (1907-1933)**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020c.

_____. Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos (1925). In: **Obras incompletas de Sigmund Freud, volume 7: Amor, sexualidade, feminilidade (1907-1933)**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020d.

_____. Sobre a sexualidade feminina (1931). In: **Obras incompletas de Sigmund Freud, volume 7: Amor, sexualidade, feminilidade (1907-1933)**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020e.

_____. A feminilidade – Conferência XXXIII (1933). In: **Obras incompletas de Sigmund Freud, volume 7: Amor, sexualidade, feminilidade (1907-1933)**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020f.

_____. A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno (1908): In: **Obras completas, volume 8: O delírio e os sonhos na gradiva, análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015a.

_____. Análise da fobia de um garoto de cinco anos (“O pequeno Hans”) (1909). In: **Obras completas, volume 8: O delírio e os sonhos na gradiva, análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015b.

_____. Totem e tabu (1913). In: **Obras completas volume 11: Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-14)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. Além do princípio do prazer (1920). In: **Obras completas, volume 14: História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GALLOP, Jane. Além do falo. **Cadernos Pagu**, s/v, n. 16, 2001, p.267-287.

GRASSELLI, Camila Fardin. **Considerações sobre a tábua da sexuação no seminário Mais, ainda de Lacan**. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2008.

HORNEY, Karen. The flight from womanhood: The masculinity-complex in women, as viewed by men and by women. **International Journal of Psycho-Analysis**, v. 7, 1926, p. 324-339.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. A travessia da fantasia na neurose e na perversão. **Estudos de psicanálise**, n. 29, 2006, p. 29-37.

KEHL, Maria Rita. **Deslocamentos do feminino: a mulher freudiana na passagem para a modernidade**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

LACAN, Jacques. Intervenção Sobre a Transferência (1951). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, p. 214-225, 1998.

_____. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1953). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, p. 238-324, 1998.

_____. A significação do falo (1958). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, p. 692-703, 1998.

_____ Os complexos familiares na formação do indivíduo (1938). In: **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, p. 29-90, 2003.

_____ O Aturdido (1973). In: **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, p. 448-497, 2003.

_____ Televisão (1973). In: **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, p. 508-543, 2003.

_____ **O seminário – Livro 3: *As psicoses*** (1955-1956). Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

_____ **O seminário – Livro 4: *A relação de objeto*** (1956-57). Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

_____ **O seminário – Livro 5: *As formações do inconsciente*** (1957-58). Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

_____ **O seminário – Livro 7: *A ética da psicanálise*** (1959-60). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____ **O seminário – Livro 10: *A angústia*** (1962-63). Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____ **O seminário – Livro 17: *O avesso da psicanálise*** (1969-1970). Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

_____ **O seminário – Livro 20: *Mais, ainda*** (1972-3). Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

_____ **O seminário – Livro 22: *RSI*** (1974-75). Inédito.

_____ **O seminário – Livro 23: *O Sinthoma*** (1975-76). Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Baptiste. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MANZI FILHO, Ronaldo. Uma breve arqueologia do conceito de gozo na clínica lacaniana. **Revista Brasileira de Psicanálise**, v. 46, n. 4, 2012, p. 173-184.

MARTINS, Aline de Souza; MOREIRA, Livia Santiago. A origem do destino criado para as mulheres pela psicanálise: por uma leitura reparadora através das atas da Sociedade das Quartas-feiras. In: SILVEIRA, Léa; MARTINS, Alessandra (org.). **Freud e o patriarcado**. São Paulo: Hedra, 2020, p. 83-111.

MARTINS, Paula Gruman. A Norma do Falo e a Abjeção da Mulher na Psicanálise. **Revista Subjetividades**, v. 21, n. 1, 2021, p. 1-12.

MILLER, J.-A. **A lógica na direção da cura. Elaborações sobre o Seminário IV de Jacques Lacan, A relação de objeto.** Belo Horizonte: EBP-MG, 1995.

MILLER, J.-A. A criança entre a mulher e a mãe. **Opção Lacaniana**, v. 5, n. 15, 2014, p. 1-15.

MITCHELL, Juliet. **Psychoanalysis and feminism: A radical reassessment of Freudian psychoanalysis.** New York: Basic Books, 2000.

MOLINA, José Arthur. **O que Freud dizia sobre as mulheres.** São Paulo: Editora Unesp, 2016.

QUINTELLA, Rogerio. As funções do pai: pensando a questão da autoridade na constituição do sujeito contemporâneo a partir de um estudo psicanalítico do ideal do eu. **Revista Subjetividades**, v. 14, n. 2, 2014, p. 284-296.

ROSE, Jacqueline. Introdução II a Feminine sexuality. In: SILVEIRA, Léa; PARENTE, Alessandra Martins (org.). **Freud e o patriarcado.** São Paulo: Hedra, 2020, p. 273-311.

SAFATLE, Vladimir. Permanecer histórica: Sexualidade e contingência a partir do caso Dora. **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, v. 19, n. 3, 2016, p. 377-392.

SILVEIRA, Léa. Assim é a mulher por trás de seu véu? Questionamento sobre o lugar do significante falo na fala de mulheres leitoras dos Escritos. **Lacuna: Uma revista de psicanálise**, v. 3, n. 8, 2017, p. 1-16.

SILVEIRA, Léa. Entre teses e textos: Como o tema da inferioridade da mulher aparece nos ensaios que Freud dedica à sexualidade feminina? **Revista de Filosofia Aurora**, v. 33, n. 58, 2021, p. 6-29.

SILVEIRA, Léa. Posição do estágio do espelho na teoria lacaniana do imaginário. **Revista do Departamento de Psicologia. UFF**, v. 17, 2005, p. 113-127.

SOLER, Colette. **O que Lacan dizia das mulheres.** Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

VALAS, Patrick. **As dimensões do gozo.** Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

VAN HAUTE, Philippe; GEYSKENS, Tomas. **Psicanálise sem Édipo? Uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

VIOLA, Daniela Teixeira Dutra; VORCARO, Ângela Maria Resende. A formulação do objeto *a* a partir da teorização lacaniana acerca da angústia. **Revista Subjetividades**, v. 9, n. 3, 2009, p. 867-903.

ZAKIN, Emily. Psychoanalytic Feminism. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2011 Edition). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/feminism-psychoanalysis/>.