



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Cristina Bion

**A beleza que vela o feminino**

Rio de Janeiro

2016

Cristina Bion

**A beleza que vela o feminino**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Pesquisa e Clínica em Psicanálise, Instituto de Psicologia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Heloisa Fernandes Caldas Ribeiro

Rio de Janeiro

2016

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

B615 Bion, Cristina.  
A beleza que vela o feminino / Cristina Bion. – 2016.  
93 f.

Orientadora: Heloisa Fernandes Caldas Ribeiro.  
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto  
de Psicologia.

1. Psicanálise – Teses. 2. Feminino – Teses. 3. Beleza– Teses. I. Maria  
Cristina Bion Cardoso. II. Ribeiro, Heloisa Fernandes Caldas. III. Universidade  
do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. IV. Título.

es

CDU 159.964.2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta  
dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Cristina Bion

**A beleza que vela o feminino**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Pesquisa e Clínica em Psicanálise, Instituto de Psicologia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 29 de junho de 2016.

Banca examinadora:

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Heloisa Fernandes Caldas Ribeiro (orientadora)

Departamento de Psicologia Clínica - UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dr. Marco Antonio Coutinho Jorge

Departamento de Psicologia Clínica - UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Maria Lídia Oliveira de Arraes Alencar

Universidade Federal Fluminense - UFF

Rio de Janeiro

2016

## **DEDICATÓRIA**

A Rita Manso que com sua sutil beleza me apresentou a via enigmática do feminino na psicanálise.

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar minha gratidão

A Heloisa Caldas, primeiramente. Ou seja, Heloisa “*Causa*”, conforme descreveu uma de suas orientandas, por sustentar o meu desejo com dedicação e uma grande dose de paciência, o que tornou possível essa dissertação.

Ao Programa de Pós-graduação em Pesquisa e Clínica em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e seus respectivos professores, por partilharem conosco os seus saberes de excelência.

A MarcoAntonio Coutinho Jorge e a Maria Lídia de Alencar por aceitarem estar na minha banca de mestrado, e contribuírem bastante nesse percurso desde o exame de qualificação.

Aos colegas da Unidade de Pesquisa da UERJ, pela troca generosa de estudos.

Aos meus amados pais, Almir Bion (*in memoriam*) e Maria do Carmo Castello Branco Bion, que tão bem me instruíram a enfrentar os desafios da vida.

Aos meus irmãos, Eduardo, Roberto, Maria Luiza e João Henrique, pois apesar de estarmos um pouco afastados, estão sempre próximos ao meu coração.

A Marilda, uma grande amiga que a vida generosamente me ofertou.

Às minhas verdadeiras fortunas, minhas filhas, Daniela, Adriana, Mariana e Karla, pois nada disso seria importante se por acaso elas não existissem.

Aos meus netos, Maria Antonia e Gabriel por reafirmarem o quanto valeu a pena ser mãe.

A Carlinhos, com todo o meu amor, por seu amor incondicional.

O valor da transitoriedade é o valor da escassez do tempo. A limitação da possibilidade de uma fruição eleva o valor dessa fruição. Era incompreensível, declarei, que o pensamento sobre a transitoriedade da beleza interferisse na alegria que dela derivamos. Quanto à beleza da Natureza, cada vez que é destruída pelo inverno, retorna no ano seguinte, de modo que, em relação à duração de nossas vidas, ela pode de fato ser considerada eterna. A beleza da forma e da face humana desaparece para sempre no decorrer de nossas próprias vidas; sua evanescência, porém, apenas lhe empresta renovado encanto. Uma flor que dura apenas uma noite nem por isso nos parece menos bela.

*Sigmund Freud, 1916[1915]*

O sentido último do erotismo é a morte.

Há na procura da beleza ao mesmo tempo um esforço por atingir, para além de uma ruptura, a continuidade, e um esforço por escapar a ela.

Esse esforço ambíguo jamais deixa de sê-lo.

Mas sua ambiguidade resume, retoma o movimento do erotismo.

*Georges Bataille, 1957*

A função do belo no efeito de defesa no qual ele intervém, como barreira ao extremo dessa zona que defini como do entre-duas-mortes. Se há dois desejos no homem, que o capturam, por um lado, na relação com a eternidade, e por outro lado, na relação de geração, com a corrupção e destruição por ela comportada, é o desejo de morte, enquanto inabordável, que o belo é destinado a dissimular. [...] O detalhe a se compreender é que o homem aspira a destruir-se na própria medida em que se eterniza.

*Jacques Lacan, 1960/61*



## RESUMO

BION, Cristina. **A beleza que vela o feminino**. 2016. 93 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

Freud, referindo-se à mulher como “continente negro”, se interroga: “O que quer uma mulher?” Lacan responde: “A mulher não existe”, o que ele expressa no matema:  $S(\square)$ . J.-A. Miller, ao comentar essa afirmação de Lacan, indica que ela é a “amiga do real”. Essa pesquisa sobre “A beleza que vela o feminino”, fundamentada na obra de Freud, no ensino de Lacan, de J.-A. Miller e em alguns textos de seus comentadores, redundou na proposta de que há uma afinidade entre  $\square$  mulher e o atributo da beleza, ou seja, a beleza como um recurso para ser identificada ao falo, na tentativa de escamotear sua castração. Verificamos também que a beleza como ornamento, arma e cobertura, oculta o insuportável, barrando o acesso a um horror fundamental, cerne da angústia de ser um corpo desvelado como um pedaço de carne, já que um sujeito só ganha um corpo a partir do significante que vem do Outro. Ao longo desse trabalho, investigamos estas questões: a beleza como um recurso para abolir e/ou velar o lugar do feminino, assim como a beleza, diante do trauma estrutural constitutivo do sujeito, pode ser considerada como um tratamento que permite inventar formas de *ex-sistir* sempre singulares.

Palavras-chave: Beleza.Feminino.Olhar.

## ABSTRACT

BION, Cristina. **The beauty that guards the feminine**. 2016. 93 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

When Freud refers to the woman as "a black continent" he poses himself the question: "What does a woman want?" To that, Lacan replies, "The woman does not exist", which he expressed in the matheme:  $S(\square)$ . J-A Miller comments on this statement made by Lacan by indicating that she is the "friend of what the real is". This research on "The beauty that guards the feminine", based on Freud's work, on Lacan's and on J.-A. Miller's teachings, and on some texts by their reviewers ended up by proposing that there is an affinity between  $\square$  woman and the attribute of beauty, i.e. beauty as a resource to be identified with the phallus, in an attempt to conceal her castration. We have also noted that beauty as an ornament, arm and cover, hides the unbearable, barring access to a fundamental horror, core of the anguish of being a body unveiled as a piece of flesh, since a subject only acquires a body from the significant coming from the Other. Along this work, we have investigated these questions: beauty considered as a resource to abolish and/or guard the place of femininity, as well as beauty, confronted by the subject's constituent structural trauma, which may be considered an approach that allows the invention of constantly singular forms to "*ex-sist*".

Keywords: Beauty. Feminine. Glance.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	9
1 O BELO, A BELEZA... E SUAS FICÇÕES.....	15
1.1 Das ficções filosóficas sobre o belo a uma introdução à questão do sujeito.....	16
1.2 A invenção do ‘Belo sexo’ .....	22
2 A BELEZA ARTICULADA AO IMAGINÁRIO E AO EU .....	29
2.1 Freud em “O estranho” .....	30
2.2 Narcisismo, estágio do espelho, eu ideal, Ideal do eu.....	37
2.3 Do desejo ao desejo do Outro .....	48
3 A BELEZA, O SEMBLANTE E O CORPO FEMININO .....	53
3.1 O feminino segundo Freud e Lacan.....	54
3.2 Da pulsão escópica freudiana ao objeto olhar lacaniano.....	62
3.3 O corpo feminino entre causa de desejo e campo de gozo.....	74
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	82
REFERÊNCIAS .....	87

## INTRODUÇÃO

Freud, em “O mal-estar na civilização” (1930[1929]2006), comenta que, infelizmente, a psicanálise pouco encontrou a dizer sobre a beleza, uma vez que a atitude estética em relação ao objetivo da vida oferece muito pouca proteção contra a ameaça do sofrimento, embora possa compensá-lo bastante (FREUD, 1930[1929]2006, p. 90). Ele acentua que o propósito e a intenção da vida dos homens é ser feliz, “esforçam-se para obter felicidade; querem ser felizes e assim permanecer” (FREUD, 1930[1929]2006, p. 84). Logo, o que decide o propósito da vida é o programa do princípio do prazer, que visa, por um lado, à ausência de sofrimento e de desprazer e, por outro, à experiência de intensos sentimentos de prazer. Como tal programa não pode ser realizado, uma vez que todas as normas do universo lhe são contrárias, diz ele, o que chamamos de felicidade, no sentido mais restrito, provém da satisfação de necessidades recalcadas em alto grau, sendo possível apenas como uma manifestação episódica.

A vida, tal como se apresenta, é árdua demais, proporciona-nos muitos sofrimentos, decepções e tarefas impossíveis que nos ameaçam, constata Freud, a partir de três direções: do nosso próprio corpo, condenado à decadência e à dissolução, e que nem mesmo pode dispensar o sofrimento e a angústia como sinais de advertência; do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas, e de nossos relacionamentos com os outros homens. Ele comenta que o sofrimento que provém dessa última fonte talvez seja mais penoso do que qualquer outro, e que tendemos a encará-lo como uma espécie de acréscimo gratuito, embora ele não possa ser menos fatidicamente inevitável do que o sofrimento oriundo de outras fontes (FREUD, 1930[1929]2006, p. 84/85). Descreve três medidas paliativas que utilizamos, sem poder dispensá-las, para conseguirmos suportar esses sofrimentos: derivativos poderosos, que nos permitem extrair luz de nossa desgraça, tal como a atividade científica; satisfações substitutivas, que a diminuem, como as oferecidas pela arte, e que, apesar de serem ilusões em contraste com a realidade, nem por isso se revelam menos eficazes psiquicamente, graças ao papel que a fantasia assumiu na vida mental, e finalmente, as substâncias tóxicas que, alterando a química de nosso corpo, provocam sensações agradáveis, tornando-nos insensíveis em relação ao que é desagradável (FREUD, 1930[1929]2006, p. 83).

Para Freud, a felicidade na vida é predominantemente buscada na fruição da beleza, que dispõe de uma qualidade peculiar de sentimento ‘tenuemente intoxicante’, parecendo

derivar do campo sexual. Ele assinala que o amor à beleza parece um exemplo perfeito de um impulso inibido em sua finalidade, e que ‘beleza’ e ‘atração’ são, originalmente, atributos do objeto sexual (FREUD, 1930[1929]2006, p. 90).

Desde sua teoria do recalque, Freud já ressaltava a primazia da pulsão escópica no belo, chamando a nossa atenção para o fato de que nunca achamos realmente ‘belos’ os próprios genitais, cuja visão provoca a mais intensa excitação sexual, “*Reiz*” (1905[1915]2006, p.148), a qual se opõe à finitude e à delimitação da beleza. Por outro lado, em seu texto “O estranho” (1919/2006), ele foi levado a refletir sobre o belo determinado pelas “qualidades do sentir”, ocupando-se, assim, não só com o agradável e prazeroso, mas também com o desagradável e aflitivo. Para Freud, o estranho é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, ao velho ou há muito familiar que foi submetido ao recalque, ou seja, o que deveria ter permanecido secreto e oculto, mas veio à luz. Freud, em sua prática clínica, foi confrontado frequentemente com o medo, a repulsa e o horror.

Lacan diz que o belo é devido ao fato do verdadeiro não ser muito bonito de se ver, é seu esplendor ou pelo menos sua cobertura. Propõe que ele é uma verdadeira barreira que detém o sujeito diante do campo inominável do desejo radical, uma vez que este é o campo da destruição absoluta para além da putrefação (LACAN, 1959/60/2008, p. 259/260). O belo é uma barreira extrema que impede o acesso a um horror fundamental, nomeado por Freud de pulsão de morte (LACAN, 1962/1998, p. 787). Ele aponta que a função singular do belo no desejo é equívoca. Por um lado, parece possível que o horizonte do desejo seja eliminado do registro do belo, mas, contudo, por outro lado, ele não deixa de ser manifesto. O belo está ligado a uma estrutura de engodo – é ele que nos fascina com seu brilho insuportável, mas, ao mesmo tempo, nos interdita (LACAN, 1959/60/2008, p. 284). É na travessia dessa zona que o raio do desejo se reflete e, ao mesmo tempo, se retrai, chegando a nos dar esse efeito tão singular, o mais profundo, que é o efeito do belo no desejo (LACAN, 1959/60/2008, p. 295). Logo, a função do belo é precisamente a de nos indicar o lugar da relação do homem com sua própria morte, mas somente na forma de um resplandecimento (LACAN, 1959/60/2008, p. 346). Lacan esclarece que, nesse sentido, o brilho do belo reflete a evidência de uma fronteira trágica, da morte invadindo a vida e da vida invadindo a morte, zona que ele denomina de “segunda morte” (LACAN, 1959/60/2008, p. 336), o esplendor da colisão entre Eros e *Thanatos*, segundo Freud.

Posteriormente, Lacan (1960/61/2010) elucida que o belo ajuda a franquear as passagens difíceis. O belo é o modo de uma espécie de parturição, não sem dor, mas com o mínimo de dor possível, da penosa condução de tudo o que é mortal em direção ao que ele

aspira, isto é, à imortalidade. Ou seja, ele pensa o belo como função de uma relação temporal que confronta o corpo vivo com sua decomposição, com sua finitude, castração. Para Lacan, a função da beleza é criar uma ilusão, uma miragem fundamental, pela qual o ser perecível e frágil é sustentado em sua busca da perenidade, que é sua aspiração essencial (LACAN, 1960/61/2010, p.164). Já que o corpo é perecível, o corpo vivo faz-se ‘belo’ imaginando-se imortal (SHANAHAN, F.F.C.,2016, p.53). Pois, segundo Lacan, “é preciso fazer um esforço para não acreditar que se é imortal” (2001, p. 6).

A presente dissertação é uma proposta complexa e fascinante, um verdadeiro desafio, uma vez que nosso interesse é avançar na exploração da bibliografia psicanalítica fundamentada na obra de Freud, no ensino de Lacan e em alguns textos de seus comentadores, tentando elucidar esta questão: como situar o sujeito articulado à experiência da beleza, em sua função singular no desejo e no gozo? Sujeito aqui definido por sua articulação pelo significante (LACAN, 1960/1998, p. 833), “na medida em que *um* significante não apresenta, isoladamente, poder de representação do sujeito e requer *continuamente* a remissão a *outro* significante” (JORGE, 2011, p. 105).

Para Lacan, o ser humano é fundamentalmente um ser de linguagem, ou seja, é atravessado e constituído por ela. Em outras palavras, um sujeito é produzido a partir do campo do Outro como efeito de sua estrutura, a qual comporta o real, o simbólico e o imaginário. A tripartição estrutural: RSI, estabelecida por Lacan, permite distinguir o que é da ordem de nossa experiência. Nesse sentido, o real é o que escapa ao trabalho do significante, ao simbólico, o que lhe dá um caráter de inconsistência, uma vez que esse registro não dá conta de exprimir completamente o real da experiência vivida. As imagens do registro do imaginário podem ser usadas para tentar velar essa fenda no simbólico aberta pelo real. Nos registros do real e do simbólico estamos mais próximos da causa do sujeito, uma vez que neles a falta se destaca; recorrendo ao imaginário, o sujeito tenta, através da imagem, suturar a falta.

O tema “A beleza que vela o feminino” nos convocou a trabalhar as ficções que o velamento da beleza produz, de forma equívoca, sobre o trágico constitutivo e estrutural do sujeito no campo da linguagem. Nesse sentido, reiteramos que a beleza estaria no campo do equívoco, pois traz a prevalência do registro do imaginário sobre o simbólico, buscando velar a falta com a imagem, embora ela, com seu brilho, acabe revelando a irrupção do real. Um lapso antitético conforme as duas faces de Janus, que oculta e desvela o horror simultaneamente. Trata-se, portanto, uso da beleza como ornamento e cobertura para velar o “repúdio ao feminino” (FREUD, 1937/2006, p.268), uma resistência contra o complexo de

castração que representa nossa própria condição de sujeitos castrados, fonte do mal-estar na civilização.

É importante salientar que, para a psicanálise, o feminino diz respeito à impossível representação simbólica da experiência do sujeito no seu corpo, já que tal experiência está diretamente relacionada com o que há de mais íntimo e estranho ao próprio sujeito, não podendo ser compartilhada. Trata-se da absoluta “*extimidade*” do objeto em relação ao sujeito. “*Êxtimo*” é um neologismo criado por Lacan no Seminário sobre “*a ética da psicanálise*”, “como sendo esse lugar central, essa exterioridade íntima, essa *extimidade*, que é a *Coisa*” (LACAN, 1959/60/2008, p. 169). Lacan vai resgatar “*das Ding*”, termo utilizado por Freud (1950/1895) em seu “Projeto para uma Psicologia Científica”, no qual a *Coisa* é o elemento originalmente isolado pelo sujeito em sua experiência do “*Nebemensch*”, isto é, a estranha experiência do próximo em relação ao seu próprio desejo. Segundo J.-A. Miller, “fratura constitutiva da intimidade” (2010, p.17), uma vez que o falante tem dificuldade para aceitar a *extimidade* como algo seu, pois se revela como o elemento do real que traz consigo as marcas do horror. Para Lacan, é em torno “*das Ding* como *Fremde*, estranho, e podendo mesmo ser hostil num dado momento, em todo caso como o primeiro exterior, que se orienta todo o encaminhamento do sujeito ao mundo de seus desejos” (LACAN, 1959/60/2008, p. 67). Alguns anos depois, no Seminário, livro 16: “de um Outro ao outro” (LACAN, 1968/69/2008), ele retoma esse neologismo para falar do ponto vazio da estrutura. Ao situar o lugar do objeto *a*, nos diz: “[...] ele está num lugar que podemos designar pelo termo *êxtimo*, conjugando o íntimo com a exterioridade radical. Ou seja, isso se dá na medida em que o objeto *a* é *êxtimo*” (LACAN, 1968/69/20, p.241). Jorge, (2000) nos ajuda a distinguir *das Ding* e o objeto *a*: *das Ding* é o objeto perdido da espécie humana, enquanto o objeto *a* é o objeto perdido da história do sujeito. Enquanto o primeiro está ligado à pré-história e, portanto, a um momento mítico, o segundo liga-se à história do sujeito. Para Jorge, “trata-se sempre, nos reencontros com o objeto, da repetição de um *encontro faltoso com o real*, maneira pela qual Lacan define a função da *tiquê*, que vigora por trás do *autômatonda* cadeia simbólica” (JORGE, 2000/2011, p. 142).

Colocaremos o objeto escópico em primeiro plano, com base nos fundamentos de Freud sobre a pulsão escópica e naqueles de Lacan sobre o objeto *a*, situando o objeto *a* como causa de desejo, do lado do belo, assim como objeto de angústia, do lado do horror. Partiremos desta afirmação de Lacan: o olhar como objeto *a* obtura a falta central da castração. É o olhar que melhor elude a castração, pois deixa o sujeito na ignorância do que há para além da aparência. Nas palavras de Lacan: “a relação do olhar com o que

queremos ver é uma relação de logro. O sujeito se apresenta como o que ele não é, e o que se dá a ver não é o que ele quer ver” (LACAN, 1964/2008, p. 105). Trata-se, portanto, do olhar como objeto no limite do representável, descrito por ele em “Homenagem a Marguerite Duras pelo Arrebatamento de Lol V. Stein”, como “o limite em que o olhar se converte em beleza, o limiar do entre-duas-mortes [...] – lugar do infortúnio” (1965/2003, p. 204). Para Lacan, o belo visa a dissimular o desejo de morte enquanto inabordável, pois “o homem aspira a destruir-se na própria medida em que se eterniza” (1960/61/2010, p. 128).

Discorreremos sobre o enigma do feminino, buscando delinear uma distinção entre a mulher, a posição feminina e a feminilidade, a partir da clássica observação de Freud (1923) de que, no inconsciente, não existe uma representação do feminino, mas apenas a representação fálica. Consequentemente trabalharemos o feminino como aquilo que escapa ao falo, desdobrado em duas posições: a posição fálica, uma vez que o falo é o único significante da diferença sexual inscrito no inconsciente, o que implica a ausência de outro significante que se contraponha a ele, evidenciando assim o estatuto ambíguo, enigmático, do feminino. Vale ressaltar que ‘feminilidade’ não coincide com ‘feminino’. A feminilidade é uma máscara que encobre o que é da ordem do real, ou seja, essa ausência de um significante que defina o feminino, servindo assim como defesa. Lacan, ao comentar o caso apresentado por Joan Rivière em “A feminilidade como máscara” (1929), ressalta que a mulher se apresenta como sendo aquilo que ela não tem, fazendo da feminilidade uma máscara fálica. É graças à mascarada que ela pode manter um véu entre ela e o Outro, o que leva Lacan a afirmar: “é para ser o falo, isto é, o significante do desejo do Outro, que a mulher vai rejeitar uma parcela essencial da feminilidade, nomeadamente todos os atributos na mascarada”. (LACAN, 1958/1998, p. 701). Portanto, o feminino posiciona uma mulher mais além do falo, ou, como ele aponta neste texto, “entre pura ausência e pura sensibilidade (1958/1998, p.742).

Posteriormente, Lacan pensa o feminino referido ao “*não todo*” fálico, que responde à falta de um significante que possa dizer o que é a mulher, formulado em sua lógica pelo matema:  $S(\bar{A})$ , que podemos ler como: “*A mulher não existe*”. Segundo Lacan, quando um ser falante qualquer se alinha sob a bandeira das mulheres, ele se funda por ser *não todo* situado na função fálica. A lógica que ele estabelece para distinguir os falantes quanto ao sexo é: todo fálico para a posição masculina e *não todo* fálico para a posição feminina. Essa distinção é fundamentada na existência de duas modalidades de gozo: o gozo fálico ou sexual, determinado pela linguagem e tributário do significante fálico, e o gozo para além do falo, ou gozo Outro, um gozo suplementar fora da linguagem. Há então para uma mulher a possibilidade de experimentar esses dois gozos: o gozo fálico, situado entre o simbólico e o



real, e o gozo Outro, situado entre o real e o imaginário, como Lacan formula em “A Terceira” (1974/2011).

O procedimento metodológico para essa dissertação terá três capítulos. No primeiro capítulo intitulado “O belo, a beleza e suas ficções”, apresentaremos um percurso acerca das ficções históricas e filosóficas sobre o belo como introdução à questão do sujeito, com base nos discursos de Ariano Suassuna, Danilo Marcondes, Stephen Law e Umberto Eco. Em “A invenção do belo sexo”, vamos nos basear em algumas afirmações de Gilles Lipovetsky e de Georges Vigarello que articulam beleza com *invenção*.

No segundo capítulo, “A beleza articulada ao Imaginário e ao Eu”, daremos destaque ao texto de Freud “O estranho” (1919), pois pensamos que ele é uma via de fundamental importância na questão do belo para a psicanálise. Retomaremos o narcisismo segundo Freud, o estádio do espelho de Lacan, a distinção entre eu ideal e Ideal do eu e concluiremos com alguns comentários sobre o desejo como desejo do Outro.

No terceiro capítulo, trabalharemos “A beleza, o Semblante e o Corpo Feminino”. Percorreremos algumas formulações de Freud e de Lacan sobre o feminino, colocando em primeiro plano o objeto olhar, assim como o olhar de Baudelaire sobre a beleza e as mulheres, em seu ensaio *O Pintor da Vida moderna* (1863). Nosso objetivo é articular alguns comentários de Baudelaire aos ensinamentos da psicanálise lacaniana, fundamentando nossa proposta de que a busca da beleza pelas mulheres pode ser pensada como uma tentativa de inventar o feminino, ou seja, uma sublimação frente à angústia de *ex-sistir*. Sublinharemos a distinção entre vergonha e pudor, e faremos menção ao amor cortês. Por fim, trabalharemos a distinção entre o corpo como causa de desejo, e o corpo como campo do gozo, relativos à posição feminina. Buscaremos enfatizar, como Caldas (2014) esclarece, que “o feminino habita, a rigor, todos os corpos, sendo, no entanto subjetivado de forma singular por cada um”.

## 10 BELO, A BELEZA... E SUAS FICÇÕES

A finalidade desse capítulo é apresentar um percurso histórico e filosófico tendo como eixo o belo, a beleza e suas ficções, em suas possíveis aproximações com a importante questão do sujeito.

Gostaríamos de lembrar inicialmente, como diz Eco (2002/2012) em sua “História da Beleza”, que a beleza jamais foi algo absoluto e imutável, pois ela assumiu facetas diversas segundo o período histórico e o país considerado. Como ele acentua, o que é considerado belo depende da época e da cultura, embora sempre se tenha tentado defini-lo em relação a um modelo estável (ECO, 2002/2012, p. 14). Nesta mesma direção, mencionaremos, ainda nesse capítulo, os diferentes modelos de beleza feminina ao longo de diversas épocas, ao discutir a invenção do “Belo sexo”. Para Lipovetsky (1997/2007, p. 113), “a idolatria do ‘belo sexo’ é uma invenção da Renascença, pois foi preciso esperar os séculos XV e XVI para que a mulher seja alçada ao pináculo como personificação suprema da beleza”. Realiza-se então, pela primeira vez, a conjunção de duas lógicas que instituem o reino cultural do ‘belo sexo’, isto é, “o reconhecimento explícito e teorizado da superioridade estética do feminino e a glorificação hiperbólica de seus atributos físicos e espirituais” (LIPOVETSKY, 1997/2007, p. 113). Em conformidade com essa invenção, Vigarello (2004/2006) propõe que é possível compreender melhor essa história da beleza como uma invenção que se inscreve no corpo, a partir de três diferentes sentidos no tempo. Trata-se de uma história dos detalhes, das normas e dos perfis de beleza, dos métodos de embelezamento ou de conservação, da maneira como se criam posturas e movimentos, das diferenças na forma e na dinâmica de cada época.

Esse percurso tem como finalidade a questão do sujeito, pois não há como pensar uma estética do belo sem considerar as diversas reflexões do sujeito sobre a beleza ao longo do tempo. Trabalharemos essas reflexões como ficções, tomando como fundamento a articulação de Lacan (1958/1998, p. 752) entre as reflexões do sujeito e a dimensão da verdade. Para Lacan, a verdade “se revela numa estrutura de ficção”, pois o sujeito, por ser falante, erige pontos de sutura que irão constituir-se como verdades. Referindo-se à verdade, diz ele em “Televisão” (1973/2003, p. 508): “sempre digo a verdade: não toda, porque dizê-la toda não se consegue. Dizê-la toda é impossível, materialmente: faltam palavras. É por esse impossível, inclusive, que a verdade tem a ver com o real”.

### 1.1 Das ficções filosóficas sobre o belo a uma introdução à questão do sujeito

Foi entre os gregos antigos que a reflexão sobre o belo, não sem evocar a beleza, abriu-se ao pensamento. Por volta do século VI a. C., a beleza não tinha um estatuto autônomo. As coisas belas estavam integradas aos cultos religiosos, políticos e sociais, às práticas da vida cotidiana e às técnicas que sustentavam a sobrevivência (ECO, 2002/2012, p.37). O ideal grego de perfeição era representado pela *KalloKagathía*, termo que resulta da união de *Kallos*, genericamente traduzido como ‘belo’, e *agathós*, usualmente traduzido como ‘bom’, que cobre uma série de valores positivos.

Na mitologia grega, Zeus, “rei dos deuses”, teria designado uma medida apropriada e um justo limite para cada ser, expresso nesta frase: “o mais justo é o mais belo”. Essa afirmativa sobre o critério de avaliação da beleza estava escrita nos templos de Delfos, na parede no frontão ocidental sob a proteção do deus Apolo, segundo uma visão do mundo que interpreta a ordem e a harmonia. Mas, no mesmo templo, no frontão oriental, encontra-se a figura mítica de Dionísio, deus do caos e da desenfreada infração de toda a regra, associada a uma beleza alegre e perigosa, antitética à razão e frequentemente representada como possessão e loucura (ECO, 2002/2012, p.55). Essa coabitação de duas divindades antitéticas não é casual. Ela expressa a possibilidade sempre presente da irrupção do caos na beleza da harmonia, como um anteparo que tenta cancelar a presença de uma beleza dionisíaca, conturbadora, que não se exprime nas formas aparentes, mas além das aparências (ECO, 2002/2012, p.58).

Eco (2002/2012, p. 48) ensina que o tema da beleza é elaborado ulteriormente por Sócrates que marca o nascimento da filosofia clássica desenvolvida por Platão e Aristóteles, seus herdeiros mais importantes. Marcondes (1997/2005, p. 44/45) lembra que Sócrates efetivamente nada escreveu, valorizando, sobretudo, o debate e o ensinamento oral e, assim, a via de acesso à filosofia de Sócrates passaria pela visão de Platão, seu principal discípulo.

Platão cria as duas concepções mais importantes da beleza que foram elaboradas no decorrer dos séculos. Por um lado, a beleza como esplendor, ou seja, uma existência autônoma, distinta do suporte físico que acidentalmente a exprime, o que a faz não vinculada a este ou àquele objeto físico, e por isso resplandece em toda parte (ECO, 2002/2012, p. 50). Por outro lado, a concepção da beleza como harmonia e proporção das partes derivada de Pitágoras, uma perspectiva estético-matemática do universo que é descrita assim: “todas as

coisas existem porque refletem uma ordem e são ordenadas porque nelas se realizam leis matemáticas, que são ao mesmo tempo condição de existência e de beleza” (ECO, 2002/2012, p. 61).

Platão não se pergunta o que é belo, mas o que é “o Belo”. Ele introduz o belo como ideia metafísica que o filósofo só pode alcançar graças a um salto que o leva para além do mundo físico das aparências. Ou seja, Platão não está preocupado com a beleza que se encontra nas coisas, mas com uma beleza ideal. Isso quer dizer que os objetos só são belos na medida em que participam do ideal de beleza, daquilo que é perfeito, imutável, atemporal e supra-sensível, ou seja, que está além da dimensão material. Em Platão existe uma identificação final entre a Verdade, a Beleza e o Bem, facetas diferentes do Ser divino. A beleza é – como Rosenfield (2006/2013, p. 17) esclarece – associada à ideia da revelação e à perfeição de um Deus-Criador ou de uma ordem cósmica preestabelecida.

Aristóteles, discípulo de Platão, vai abandonar o idealismo platônico no que se refere à beleza. Para ele, a beleza de um objeto não depende de uma participação maior ou menor numa relação suprema; ela decorre apenas de certa harmonia entre as partes do objeto e sua relação com o todo que possua grandeza e medida. Em outras palavras, para Aristóteles, a beleza é uma propriedade do objeto e consiste principalmente quando ele aparece como belo, na harmonia das partes de um todo.

Segundo Suassuma (1972, p. 53), para Aristóteles o mundo, que veio do caos, passou a ser regido por uma harmonia, mas é como se ainda restassem vestígios da desordem anterior e assim, parece como se os homens e o mundo estivessem numa luta incessante para levar adiante a vitória incompleta da harmonia sobre o caos. Ele comenta que, como o tratado escrito por Aristóteles sobre a beleza foi perdido, para termos uma ideia de seu pensamento sobre esse assunto, temos de nos valer de textos incidentais da *Poética*, anotações escritas que orientavam as aulas desse grande pensador sobre o teatro (SUASSUMA, 1972, p. 52). Contudo, encontramos na *Poética*, além do tema do teatro, muita coisa preciosa sobre a beleza e a arte. Por exemplo, a definição aristotélica de Beleza dada de passagem em seu capítulo VII: “a Beleza – seja a de um ser vivo, seja de qualquer coisa que se componha de partes – não só deve ter estas partes ordenadas, mas também uma grandeza que obedeça a certas condições” (apud SUASSUMA, p.52).

Passando da filosofia grega antiga, apoiada nas ficções regidas pelo ideal de perfeição representado pela *Kallogagathía*, à Idade Média, vemos que nesta época a autoridade eclesiástica já introduzia na concepção do belo a identificação direta com Deus, como ser único e supremo a serviço do Bem e da Verdade. É uma época muito influenciada por uma

obra de cunho neoplatônico do séc. V, intitulada *Comentário aos nomes divinos*, de Dionísio Areopagita. Nesse momento, ensina Eco (2014) em seu recente livro sobre a “História da Feiura”, o universo aparece como inexata irradiação de esplendores, uma grandiosa manifestação da difusão da Beleza primeira, uma cascata ofuscante de luzes. No rastro de Areopagita, Escoto Eriugena elabora, no séc. IX, uma concepção do cosmo como revelação de Deus e de sua Beleza inefável através das belezas ideais e corporais: “e [ela] se difundirá sobre a vetustez de toda a criação, das coisas semelhantes e das dessemelhantes, da harmonia dos gêneros e das formas, das ordens diferentes de causas substanciais e acidentais compreendidas em maravilhosa unidade” (apud ECO, 2014, p. 44). Eco ressalta que não há autor medieval que não retorne ao tema da *panKalia*<sup>1</sup>, ou seja, à beleza de todo o universo.

Para conciliar essa persuasão pancalista com o fato evidente de que existem no universo o mal e a deformidade, santo Agostinho, bispo de Hipona no norte da África, antecipou a solução, fazendo da justificação do mal, em um mundo criado por Deus, um de seus temas fundamentais. Em “Sobre a ordem”, Agostinho já argumentava que haveria, é verdade, desarmonia e ‘insulto para a visão’, quando um edifício mostrasse uma disposição incorreta das partes, mas destacava que o erro também faz parte da ordem geral. Nas “Confissões”, ele afirma que o mal e o feio não existem no plano divino. A corrupção é um dano, mas só se fala de dano quando existe diminuição de um bem precedente. Ou seja, se tudo aquilo que se corrompe sofre uma privação de valor, isso quer dizer que antes da corrupção havia valor positivo. Se a privação de valor fosse total, a coisa deixaria de existir. Portanto, o mal e a feiura em si não podem existir, pois seriam ‘um absoluto nada’ (ECO, 2014, p. 44).

Eco ensina que na esteira agostiniana, reencontramos, no pensamento escolástico, vários exemplos da justificação do feio no quadro da beleza total do universo, onde também a deformidade e o mal adquirem o mesmo valor, através do qual, no claro-escuro de uma imagem ou na proporção entre luz e sombra, manifestar-se-ia a harmonia do conjunto. O pensamento escolástico tentará atribuir a impressão de feiura aos nossos próprios defeitos de percepção; assim, para alguns, o feio pode parecer tal em virtude de um defeito de luz, de uma distância errada, de um olhar de esguelha, do ar nevoento que deforma o contorno das coisas (ECO, 2014, p. 46).

Marcondes comenta que santo Agostinho, apesar de ser um pensador do período antigo profundamente ligado aos clássicos, já refletia em sua visão de mundo e em suas

---

<sup>1</sup> Segundo Eco (2014, p. 44), *pankalia* é um termo usado para uma identificação tradicional de Belo e Bom, e vice-versa, do universo.

preocupações as grandes mudanças que ocorriam em sua época. Trata-se de um momento histórico que já renunciava o papel que o cristianismo terá na formação da cultura ocidental, bem como suas decisivas contribuições (MARCONDES, 1997/2005, p. 109). A aproximação que santo Agostinho elaborou entre a filosofia de Platão – que ele conhecia através dos intérpretes da Escola de Alexandria e das traduções latinas – e o cristianismo é a primeira grande síntese entre o pensamento cristão e a filosofia grega, o assim chamado platonismo cristão (MARCONDES, 1997/2005, p. 110).

A redescoberta das obras de Aristóteles, após a Idade das Trevas<sup>2</sup>, introduziu uma nova era de esforço intelectual na Europa. São Tomás de Aquino, nascido em Nápoles, Itália, foi a figura mais importante nesse redespertar, sua obra continua sendo a sustentação intelectual dos compromissos metafísicos, cosmológicos e éticos da Igreja católica até os dias de hoje (LAW, 2008/2011, p. 265). Law ensina que São Tomás, que herdou de Aristóteles o interesse pelo ser, adotou a ideia de que cada coisa tem uma ‘essência’ ou característica definidora que faz dela o que é.

Podemos dizer que as essências de todas as coisas no mundo criado precedem sua existência, isto é, Deus teria a ideia delas em mente antes que fossem criadas. A essência de Deus, contudo, é a única que não precedeu sua própria existência, e assim Ele é o único ser para o qual o fato de que Ele é e o que Ele é são idênticos (LAW, 2008/2011, p.266).

Marcondes acentua que a obra de São Tomás é profundamente ligada às universidades da época, sobretudo à de Paris. Sob influência de seu mestre santo Alberto Magno, grande conhecedor da ciência da época, ele tomou contato com a obra de Aristóteles (MARCONDES, 1997/2005, p. 124/125). Ele acrescenta que São Tomás evidencia sua admiração por Aristóteles, nomeando-o como *O filósofo* na “Suma Teológica”, sua obra mais importante, escrita entre 1265 e 1273 (MARCONDES, 1997/2005, p. 128). Ele foi efetivamente um pensador muito criativo e original, ou seja, desenvolveu uma filosofia própria que tratou das grandes questões da filosofia e da teologia de sua época, tomando Aristóteles – e não mais o platonismo e o agostianismo como até então se fazia – como ponto de partida para a elaboração de seu sistema.

Após consultarmos o que dizem alguns filósofos sobre o belo e o que dele evoca o tema da beleza, daremos um necessário e pertinente salto histórico, seguindo a indicação de Suassuma de que devemos “nos voltar para a violenta reação kantiana, que pretendeu deslocar

---

<sup>2</sup>Idade das Trevas é uma periodização histórica que enfatiza as deteriorações culturais e econômicas que ocorreram na Europa, consequentes do declínio do Império Romano.

o centro da existência da beleza do objeto para o sujeito” (MARCONDES, 1997/2005, p. 69), não sem a subversão cartesiana. Elia (2004/2012) esclarece que “em Kant o sujeito não aparecerá mais como uma *res*, substância consistente, mas como Vazio que, no campo do Entendimento, introduz a Razão, momento em que o sujeito é um sujeito transcendental, não-individual nem psicológico, sem que para isso seja necessário recorrer à *res* divina”, como bem o fez Descartes (ELIA, 2004/2012, p. 14).

Marcondes (2004/2012, p. 207) ensina que a obra de Immanuel Kant, nascido em *Königsberg*, Alemanha, pode ser vista como um marco na filosofia moderna. Kant, em seus *Prolegômenos*, relata que a leitura de Hume despertou-o de seu ‘sonho dogmático’. Ou seja, os questionamentos céticos de Hume abalaram profundamente Kant, fazendo com que ele percebesse a importância das questões levantadas pelos empiristas, destacadamente Hume, levando-o a elaborar uma filosofia que caracterizou como racionalismo crítico, pois pretendia superar a dicotomia entre racionalismo e empirismo (MARCONDES, 2004/2012, p. 207).

No prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura* (1787), Kant formula a famosa metáfora da revolução copernicana na filosofia, que pretendia empreender. Assim como Copérnico teria invertido o modelo tradicional do cosmo, em que o Sol girava em torno da Terra, mostrando ser a Terra que girava em torno do Sol, do mesmo modo, na relação de conhecimento, não é o sujeito que se orienta pelo objeto, como quis a tradição, mas o objeto que é determinado pelo sujeito (MARCONDES, 2004/2012, p. 209).

Marcondes esclarece que um dos objetivos fundamentais da filosofia na *Crítica da razão pura* – que trata da razão teórica, isto é, do uso da razão no conhecimento da realidade – é precisamente estabelecer critérios de demarcação entre o que podemos legitimamente conhecer e as falsas pretensões ao conhecimento que nunca se realizam. Na visão de Kant, a crítica se opõe ao dogmatismo. Assim, a tarefa da crítica consiste no exame dos limites da razão teórica e no estabelecimento dos critérios de um conhecimento legítimo (MARCONDES, 2004/2012, p. 208). Na *Crítica da razão pura*, Kant formula sua concepção de uma filosofia transcendental, isto é, uma investigação que “em geral, se ocupa não tanto com os objetos, mas com o nosso modo de conhecimento dos objetos” (MARCONDES, 2004/2012, p. 208). A filosofia transcendental contém, portanto, a teoria do conhecimento de Kant, ou seja, sua análise das condições de possibilidades do conhecimento, por meio da qual se pode delimitar a ciência da pseudociência, distinguindo o uso cognitivo da razão, que efetivamente produz conhecimento do real, de seu uso meramente especulativo, no qual ao pensamento não correspondem objetos. Kant investiga ali as condições de possibilidade do conhecimento, isto é, o modo pelo qual, na experiência de conhecimento, sujeito e objeto se

relacionam e em que condições ela pode ser considerada legítima. Para Kant, “sujeito” e “objeto” são termos relacionais, que só podem ser considerados como parte da relação de conhecimento, e não autonomamente. Só há objeto para o sujeito e só há sujeito se ele se dirige ao objeto, se visa apreendê-lo (MARCONDES, 2004/2012, p. 209).

Diferentemente de Kant que, em sua reflexão, levou em consideração apenas as condições da própria estrutura da sensibilidade humana, o filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel pensou a beleza em uma perspectiva histórica, demonstrando que a noção do belo variava conforme a época e o lugar. Segundo Marcondes(2004/2012, p. 223), Hegel foi efetivamente o primeiro a elaborar uma filosofia da história e, na verdade, mesmo uma filosofia da história da filosofia. Nesse sentido, todas as histórias da filosofia tornaram-se desde então tributárias de sua concepção de história da filosofia, da periodização que estabelece, dos critérios que utiliza para tal e dos conceitos que introduz. Hegel acentua que o relativo consenso acerca de quais são as coisas belas mostra apenas que o entendimento do que é belo depende do momento histórico e do desenvolvimento cultural. Ou seja, a capacidade estética, que é subjetiva, seria formada a partir das relações objetivas da vivência social de cada um. Para Hegel, tanto a definição da beleza, quanto a capacidade individual de percebê-la são construções histórico-sociais. Marcondes comenta que Hegel critica a concepção kantiana de um sujeito transcendental como excessivamente formal, pois a consciência é considerada como dada, como originária, sem que Kant jamais se pergunte sobre sua origem, sobre o processo de formação da subjetividade (MARCONDES, 2004/2012, p. 216).

Um dos textos fundamentais da análise hegeliana do processo de formação da consciência é a “dialética do senhor e do escravo”, uma imagem que Hegel faz da importância da relação com o outro na constituição da identidade (MARCONDES, 2004/2012, p. 222). Marcondes acentua que esse texto teve uma influência marcante tanto na análise da consciência alienada em Marx, quanto nas teorias sobre a formação da consciência que encontramos em Jean-Paul Sartre e na teoria psicanalítica de Jacques Lacan. A dialética do senhor e do escravo descreve uma relação assimétrica entre duas consciências que se tratam como sujeito e objeto (MARCONDES, 2004/2012, p. 223).

Elia (1995) esclarece que Hegel foi o filósofo que, na esteira aberta por Descartes, colocou a questão da constituição do sujeito, através do que ele denominou o *desejo antropógeno*, o desejo humanizador. O desejo antropógeno deve ser entendido, segundo Elia, em sua relação de oposição ao desejo natural. O desejo natural se aproxima da noção, para nós bastante corrente, de *necessidade*, isto é, a incidência, no ser vivo, de uma falta que



concerne à conservação de sua vida. Para Hegel, ainda que a falta seja apreensível no plano da necessidade, no plano *natural* ela própria não tem *natureza*, porque é falta, vazio, buraco no ser. Ou seja, a falta em Hegel, ainda que no nível natural, é um vazio no ser, e não um ser em vazio em busca de algo previamente conhecido que o preencheria. Dado que um *não-ser* não tem natureza, aquilo que vier a preenchê-lo definirá sua natureza. A falta é um desejo natural se, e somente se, o objeto que a supre for um objeto natural. Portanto, é o objeto que define a natureza da falta. A necessidade se articula ao objeto que a satisfaz de modo natural, o que significa que a própria necessidade contém, em seu bojo, a indicação do objeto que deverá supri-la, este lhe é intrínseco. Nota-se flagrante oposição entre a necessidade e o conceito freudiano de pulsão, pois para Freud o objeto é o fator mais variável na constelação pulsional, lembra Elia (1995, p. 119/120).

É importante salientar que, para Freud (1915/2006), a pulsão se constitui como uma exigência imposta ao psiquismo, em consequência de sua ligação com o corpo e em função de uma finalidade que extrapola a lei natural. Situada na fronteira entre o psíquico e o somático, a pulsão se expressa pelo “[...] representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente” (FREUD, 1915/2006, p. 127). A pulsão visa à obtenção do prazer, que Freud apropriadamente adjetivou de sexual, uma vez que sua finalidade sempre é a satisfação. Além disso, a independência do corpo pulsional em relação às leis biológicas faz com que, no que concerne ao objeto, não haja um objeto da pulsão específico, adequado e muito menos pré-determinado.

Tendo em vista esse percurso histórico-filosófico sobre o belo, podemos inferir que não há como discutir o belo, bem como o que dele evoca o atributo da beleza, sem considerar o sujeito<sup>3</sup> e suas diversas ficções sobre ele ao longo do tempo. Dando continuidade a este capítulo, examinaremos a seguir a questão da beleza e suas ficções em torno da mulher.

## 1.2 A invenção do ‘Belo sexo’

Da madrasta má da Branca de Neve às supermodelos, a beleza sempre exerceu um estranho fascínio como objeto inquietante ou glorioso do espelho, sendo ela mesma um

---

<sup>3</sup>Sabemos da amplitude que envolve a questão do sujeito, tanto para a filosofia, quanto para a psicanálise. No entanto, atendendo aos propósitos do presente capítulo, não vamos nos deter em tal complexidade. Retomaremos a questão do sujeito na psicanálise e suas articulações com belo no segundo capítulo.

reflexo de nossa sociedade, adverte Vigarello (2004/2006, p. 10). “Trata-se de uma história dos detalhes, das normas e dos perfis de beleza, dos métodos de embelezamento ou de conservação, da maneira como se criam posturas e movimentos, das diferenças na forma e na dinâmica de cada época”. Ele propõe que “é possível compreender melhor essa história como uma *invenção*” (VIGARELLO, 2004/2006, p. 11), formulando esta hipótese: “a história se inscreve no corpo: silhuetas e formas mudam com o tempo” (VIGARELLO, 2004/2006, p. 196).

Vigarello entende a história da beleza como uma invenção que se inscreve no corpo, a partir de três diferentes sentidos no tempo. O primeiro corresponde a uma escalada da atenção, ou seja, “a novidade aqui reside na vigilância bem particular dada ao Belo e às impressões provocadas por ele” (VIGARELLO, 2004/2006, p. 11). Segundo Vigarello, uma beleza como marca ‘revelada’. Ele esclarece:

A escolha central de perfeições, a interminável referência às origens divinas, a alusão repetida a indícios quase sobrenaturais tem outra consequência sobre a visão da ‘estética’ física no século XVI: tornar essa beleza exclusiva. Sua descrição deve ilustrar um absoluto. Daí a tensão constante entre a evidência de traços variáveis no cotidiano e a vontade mais abstrata de evocar traços definitivos: privilégio temível, a beleza teria de se impor como marca ‘revelada’ e indiscutível arquétipo sempre idêntico, sempre ideal. Daí também a dificuldade de falar sobre essa perfeição, que tudo indica venha de Deus. [...] A beleza existiria como a ‘verdade’, provocando uma reação naquele que ‘vê’ para congelá-lo e transportá-lo: absoluto que não poderia contestar (VIGARELLO, 2004/2006, p. 33).

Trata-se aqui da beleza dada por Deus, que mantinha uma relação ambígua com o artifício, pois o absoluto não saberia ser corrigido, a beleza não saberia ser ‘retrabalhada’. Ou seja, essa perfeição seria independente dos cuidados; ela existiria sem ‘ajuda’, fechada e acabada por toda eternidade. “Daí a desconfiança em relação ao artifício, a suspeição sobre o recurso ao cosmético, sobre a tez trabalhada: só uma beleza natural poderia se afirmar” (VIGARELLO, 2004/2006, p. 37).

O segundo sentido da invenção, segundo Vigarello, é o de uma importância estética inédita concedida a uma parte precisa e singular do corpo. O corpo ganhou em presença e também em mobilidade – “há uma transição de belezas formais a belezas mais dinâmicas” (VIGARELLO, 2004/2006, p. 194). O observador também deslocou seu olhar: “o privilégio maior e durável dado ao ‘alto’ do corpo, as nuances da tez, a intensidade dos olhos, a regularidade dos traços; depois a insensível consideração do ‘baixo’, a linha dos flancos, o impulso dos apoios” (VIGARELLO, 2004/2006, p. 193).

A insistência mais aguda posta, por exemplo, no talhe, no século XVII, a cintura, o busto, o papel maior atribuído ao espartilho na alta sociedade ou a descoberta de uma beleza do ‘baixo’ com as revelações do fim do século XIX, as praias, os cafês-concertos, os vestidos moldados e apertados; ou as dinâmicas atravessando ainda as belezas de hoje, a música, o ritmo latente sob as expressões e os movimentos. A história se identifica aqui com o efeito de uma conquista, e introduz um número maior de objetos no território da beleza (VIGARELLO, 2004/2006, p. 11).

E o terceiro sentido, segundo Vigarello, é o de uma invenção de qualidades ou de formas, menos ‘lugares’ novos e mais desenhos novos:

O perfil privilegiado no século XIX, por exemplo, largamente reconstruído, com os ombros estofados, busto desaprumando, o ventre estrangulado. Não mais o alto do corpo empurrado para trás, assinalando qualquer altura aristocrática, mas o busto ereto, reforçado, representando firmeza para melhor evocar alguma determinação ‘burguesa’. Um imaginário de arrogância, inscrito muito tempo no mesmo corpo, cede neste caso para o da eficácia. A história da beleza é a das formas, do porte, das expressões, dos traços. ‘Inventar’ é aqui ‘remanejar’, ‘redesenhar’ (VIGARELLO, 2004/2006, p. 11).

Este autor acentua que história da beleza física reflete, sobretudo, uma lenta conquista, uma lenta descoberta de territórios e objetos corporais insensivelmente valorizados. Todas as categorias do espaço são empregadas, progressivamente enriquecidas, renovadas com o tempo: superfícies, volumes, mobilidade, profundidade:

O embelezamento ganha importância mais do que nunca, sobretudo o que permite reconstruir a aparência: a maquiagem, em que Baudelaire assinalava já uma maneira de se ‘inventar a si própria’, os cuidados também, os produtos, as cirurgias de hoje que permitem a cada um revelar sempre melhor sua própria personalidade. O artifício adquiriu mais do que nunca uma importância central, aguçando as singularidades, variando as possibilidades, transformando em beleza ‘para todos’ aquilo que até então parecia revelar natureza ou exceção (VIGARELLO, 2004/2006, p. 195).

Vigarello comenta que esse artifício se torna ainda mais complexo onde o bem-estar individual parece consagrado como finalidade dominante, busca interminável instalada no coração de nossas sociedades, ideal oferecido também como acessível e obrigatório. Em suas palavras: “o mal-estar pode surgir de repente onde o bem-estar se impõe como último critério. Nosso mundo inventa a queixa, instalando um desassossego secretamente difuso, enquanto se dá mais do que os outros, e como nunca, como promessa de beleza” (VIGARELLO, 2004/2006, p. 195).

Em conformidade com essa invenção, Lipovetsky (1997/2007) indica que “a idolatria ao ‘belo sexo’ é uma invenção da Renascença. De fato, foi preciso esperar os séculos XV e XVI para que a mulher seja alçada ao pináculo como personificação suprema da beleza”

(LIPOVETSKY, 1997/2007, p. 113). Realiza-se, pela primeira vez, “a conjunção de duas lógicas que instituem o reino cultural do ‘belo sexo’: reconhecimento explícito e ‘teorizado’ da superioridade estética do feminino e glorificação hiperbólica de seus atributos físicos e espirituais” (LIPOVETSKY, 1997/2007, p. 113).

Assim, diz ele, instalou-se, ao longo do tempo, “um processo excepcional de dignificação da aparência feminina e de celebração de sua supremacia estética, do qual somos os herdeiros diretos”(LIPOVETSKY, 1997/2007, p. 114). Durante séculos, os poetas se maravilharam com os encantos da bela mulher, os pintores e os escultores glorificaram a plástica de Vênus, os livros de ‘segredos’ propagaram as receitas da sedução feminina. Ainda em nossos dias, as fotografias de moda, os institutos e concursos de beleza, os conselhos e os produtos cosméticos não cessam de recompor o primado da beleza feminina, de reproduzir a importância da aparência na identidade feminina (LIPOVETSKY, 1997/2007, p. 101). Os cartazes publicitários e as capas de revista, a linguagem e as canções, a moda e as manequins, o olhar dos homens e o desejo das mulheres, tudo nos lembra com insistência, diz Lipovetsky, a condição privilegiada da beleza da mulher, a identificação desta com o ‘belo sexo’.

Que mulher não sonha em ser bela e que homem não sonha com mulheres lindas? Uma mulher nunca é bela demais: quanto mais o é, mais irradia sua feminidade. Para os homens, nada de semelhante: a imagem da virilidade não é função da beleza. Hoje como ontem, as expectativas em relação à beleza e ao valor a ela conferido não são equivalentes no masculino e no feminino. Para nós a equação é evidente: segundo sexo e belo sexo é a mesma coisa (LIPOVETSKY, 1997/2007, p. 102).

Contudo, ressalta Lipovetsky, nem sempre foi assim. Durante a maior parte da história da humanidade, a mulher não representou de modo algum a encarnação suprema da beleza, seus encantos não se beneficiaram de uma condição muito elevada nem de um tratamento artístico privilegiado. O estudo da pré-história e das sociedades selvagens mostra que o atributo do belo na mulher nunca ocupou uma posição privilegiada. Seu atributo era, sobretudo, a fecundidade e o poder superior de vida e de morte. Esse autor acentua que a lógica social baseada na fecundidade sustentava e construía então uma identidade do gênero feminino:

Nas formações sociais selvagens, ser mulher nunca depende simplesmente da ordem natural, mas sempre, ao mesmo tempo, da ordem simbólica; em particular, o que dá à moça a condição de mulher não é o sexo anatômico, nem a perda da virgindade, nem o casamento, mas, essencialmente, a fecundidade. Assim, a mulher reconhecida como estéril não é considerada uma verdadeira mulher: ela o é apenas depois de ter procriado (LIPOVETSKY, 1997/2007, p. 103/104).

Portanto, enquanto as mulheres tiveram de assegurar um papel de produtoras, a beleza não pode beneficiar-se de homenagens exclusivas e aparecer como uma propriedade distintiva do feminino. Para que adviesse a idolatria do belo sexo foi preciso, ressalta Lipovetsky, condição necessária, mas por certo, não suficiente, que surgisse:

A divisão social entre classes ricas e classes pobres, classes nobres e classes laboriosas, tendo como correlato uma categoria de mulheres isentas de trabalho. Essas novas condições sociais permitiram relacionar mais estreitamente feminidade e práticas de beleza: nas longas horas de ociosidade de que dispõem as mulheres das classes superiores, elas passam a se dedicar a maquiar-se, enfeitar-se, fazer-se belas para se distrair e agradar ao marido (LIPOVETSKY, 1997/2007, p. 107).

Ou seja, com o aparecimento do Estado e das classes sociais, o reconhecimento social da beleza feminina entrou em uma nova fase de sua história. Não mais uma celebração religiosa do poder de fecundidade, mas a purificação formal do corpo, a busca da beleza ideal. Segundo Lipovestky, duas referências parecem explicar ainda a ausência de um culto triunfante da beleza feminina: a primeira ausência estaria na cultura grega, na qual “a cultura pederástica levou a privilegiar a beleza dos homens jovens, a rejeitar a identificação das mulheres ao belo sexo, a recusar uma hierarquia estética dos gêneros sob a dominância do feminino” (LIPOVETSKY, 1997/2007, p. 110), e a segunda seria o fato da beleza feminina estar sempre carregada de ressonâncias negativas:

Foi de Pandora que saiu a ‘corja maldita das mulheres’ e é a beleza de Helena que serve de pretexto à guerra contra Tróia. Para os gregos, a mulher é um ‘terrível flagelo instalado no meio dos homens mortais’, um ser de astúcia e de mentira, um perigo temível que se oculta sob os traços da sedução. [...] desde o século VI a. C. estabeleceu-se uma sólida tradição de difamação dos ‘subterfúgios da coqueteria’, das ‘drogas da arte da maquiagem’, considerada como ardis diabólicos, trapaças desonestas, típicos do gênero feminino. [...] Ao longo de toda a Idade Média, e bem depois dela, prolongou-se essa tradição de hostilidade e de suspeita em relação à aparência feminina. ‘Porta do diabo’, poder tentador, os atrativos femininos sofrem a condenação da Igreja. [...] Com exceção do código do amor cortês, a cultura medieval recusa qualquer celebração da mulher, sendo esta identificada a uma armadilha do Maligno (LIPOVETSKY, 1997/2007, p. 111/112).

Para que se constituísse a sagração do belo sexo foi preciso não apenas que a beleza feminina se impregnasse de uma nova significação positiva, mas também que “a própria arte se atribuísse uma finalidade outra que não a de ser uma linguagem teológica estrita” (LIPOVETSKY, 1997/2007, p. 113). Assim, o humanismo da Renascença foi acompanhado de uma nova significação da beleza feminina, em ruptura com sua diabolização tradicional.

Mas ninguém contribuiu mais que *Ficino* para promover a nova dignificação da beleza. Querendo reconciliar a filosofia platônica com o dogma cristão e provar que a vida do universo e do homem é dominada por um ‘círculo espiritual’ conduzindo de Deus ao mundo e do mundo a Deus, *Ficino* define a beleza como ‘ato ou raio divino que atravessa o universo’. Longe de ser pura aparência sensível, a beleza é apresentada como ‘esplendor da face divina’, manifestação de sua perfeição e de sua sabedoria. Ganhando uma dimensão metafísica que perdera com *Tomás de Aquino*, a beleza volta a ser um meio de elevar-se até Deus, o primeiro degrau de uma ascensão que conduz ao Criador. Desse enobrecimento divino da beleza sensível saiu a sagração do ‘belo sexo’ (LIPOVETSKY, 1997/2007, p. 115).

No século XV, as representações de Vênus se tornam o espelho de uma perfeição moral e espiritual, reflexo de um mundo ideal, caminho de uma elevação. Lipovetsky escreve: “*Nascimento de Vênus*, de Botticelli, ilustra exemplarmente esse espírito neoplatônico, que desprende a beleza feminina de toda associação com o pecado e permitiu aproximar a imagem de Vênus daquela de Maria” (LIPOVETSKY, 1997/2007, p. 116).

Nenhuma outra época no passado tanto representou, comentou, alçou ao pináculo a beleza feminina, nenhuma outra lhe conferiu tal importância. Os encantos femininos alimentam os debates filosóficos, inspiram os pintores e os poetas; os inflamados hinos à beleza proliferam, ao mesmo tempo que se faz um esforço, com novo rigor, para definir, normalizar, classificar (LIPOVETSKY, 1997/2007, p. 117).

Esse autor acentua que mudança decisiva reside em que beleza feminina entrou em uma época de interrogação, de conceituação e de valorização específica, característica do espírito moderno. Ela se constitui em objeto autônomo de estudo, suscitando uma avalanche de observações e de descrições, de louvores, de conselhos, de prescrições normativas. Essa é a modernidade do ‘belo sexo’ (LIPOVETSKY, 1997/2007, p. 123).

O cenário atual da sociedade mostra a existência de uma aliança voraz entre capital e ciência, que confabula com a pretensão de definir o que é uma mulher, a partir de imperativos do discurso vigente sobre a beleza. Para atender aos padrões de beleza atuais, as mulheres lançam-se em busca dos diferentes métodos estéticos, os quais se modificam e se sofisticam muito rápida e constantemente. Assim, a estética do corpo aparece como uma urgência feminina, que se desdobra simbolicamente no corpo:

[...] *sugado* pelas lipoaspirações, *implantado* pelos silicones, *preenchido* por quantidade de gordura, *cortado* pelos bisturis, *espetado* pelas seringas com botox, diminuído ou *secado* pelas dietas, *apertado* pelos modernos espartilhos, *mutilado* por novas técnicas cirúrgicas, *modelado* pelas máquinas das academias e clínicas de estética, *manipulado*, enfim... (SOUZA, 2010).

Duas normas parecem dominar a nova galáxia feminina da beleza: o antipeso e o antienvelhecimento. A identidade do corpo das mulheres equivale à harmonia da tríade

beleza/saúde/juventude. Influenciadas especialmente pela mídia capitalista, elas se colocam, cada vez mais a serviço de manter a forma de seus corpos, sendo incitadas a identificar beleza com juventude, assim como juventude com saúde. Resta-lhes, portanto, fazer qualquer tipo de concessão para alcançar essa finalidade norteada por um impossível. Funda-se, desse modo, um ciclo gerador de constante insatisfação e frustração. Ainda que os padrões estéticos tenham se modificado nos últimos tempos, a luta para atingir o ideal de beleza é algo que tem marcado a relação da mulher com seu corpo. O corpo é tomado como uma máquina que deve sempre funcionar da forma mais perfeita. Segundo Lipovetsky, “o que se manifesta através das práticas femininas da beleza ilustra, no fundo, o triunfo da razão prometéica, o impulso da cultura da eficácia e do controle” (LIPOVETSKY, 1997/2007, p. 142). Nesse sentido, trata-se de permanecer jovem e esbelto para tornar-se dono e possuidor do corpo, de corrigir a obra da natureza, de vencer as devastações ocasionadas pela marcha do tempo e de substituir um corpo recebido por um corpo construído.

Partindo dessas perguntas: que significações são atribuídas a esta imagem do corpo pelas mulheres que se submetem a esse ideal de beleza? Que estética é essa que tanto impõe ao corpo da mulher? Como acontece a construção da imagem corporal na feminilidade?, passamos ao segundo capítulo, onde discorreremos sobre o belo articulado ao imaginário e ao Eu. Nele, pretendemos apontar a subversão provocada pela psicanálise, o que nos remete ao que diz Caldas (1992): “sub-verter – verter de um saber o que este contém de cifrado, sub-omisso”.

## 2A BELEZA ARTICULADA AO IMAGINÁRIO E AO EU

Esse capítulo destina-se a pesquisar os percursos de Freud e de Lacan a respeito da experiência da beleza, articulada ao imaginário e ao Eu.

É importante lembrar que, para a psicanálise, o imaginário – como tão bem esclarece Elia (1995) – não deve ser entendido como relativo à imaginação. O imaginário é o registro da experiência subjetiva em que prevalecem as imagens, nada tendo a ver com a atividade psíquica da imaginação. E ainda que a imagem primordial da experiência subjetiva é a imagem do corpo próprio. Trata-se da operação pela qual o sujeito assume uma determinada imagem, isto é, a de seu próprio corpo como sua, cuja importância fundamental decorre deste fato: esta imagem não é sua *a priori*, ou seja, o sujeito não é membro nato do seu corpo (ELIA, 1995, p. 104/105).

Lacan (1953/1998) acentua que o corpo é o lugar da inscrição simbólica inconsciente e da história de cada um. Tal inscrição tem uma dimensão de alteridade, uma vez que o corpo é constituído por marcas de um investimento libidinal que vem do Outro. Já enfatizamos que, para Lacan, o ser humano é fundamentalmente um ser de linguagem, o que significa dizer que ele é atravessado pela linguagem, sendo por ela constituído. A linguagem, como conjunto estrutural simbólico, é exterior ao organismo e ao sujeito, ou seja, é independente daquele que fala e daquilo que ele experimenta em seu corpo. Ela é constituinte da ordem do inconsciente, uma vez que o inconsciente é um discurso que pretende falar sobre o que se experimenta. É em articulação à ordem simbólica que nasce um sujeito do inconsciente. O sujeito é submetido à linguagem de tal forma que só podemos saber sua natureza por meio da construção dos efeitos da própria linguagem. Por outro lado, a linguagem toca o organismo, o desnatura e o modifica, tornando-o corpo.

Para melhor abordar o modo como Lacan trabalha o corpo ao longo de seu ensino, convém destacar a tripartição estrutural da realidade por ele proposta: simbólica, imaginária e real, pois é a partir dela que podemos distinguir o que é da ordem da nossa experiência. Nessa perspectiva, podemos entender os registros lacanianos, conforme ele os designa no escrito “O aturdido” (1972/2003), como as três dimensões do espaço habitado pelos seres falantes, tal qual é revelado na experiência analítica. O real é o que escapa ao trabalho do significante, ao simbólico, dando a este seu caráter de inconsistência, já que este registro não dá conta de exprimir completamente a experiência vivida. As imagens do registro do imaginário podem



ser usadas para tentar suprir essa fenda aberta pelo real no simbólico. Nos registros do real e do simbólico estamos mais próximos da causa, uma vez que neles a falta angustia. É essa falta que encontramos como causa do sujeito e do desejo. O sujeito recorre ao registro do imaginário, tentando por meio da imagem suturar a falta. Retomando Lacan, Elia (1995) enfatiza que, em psicanálise, um corpo é resultado da articulação entre os três registros:

Trata-se, portanto, de um corpo simbólico, um corpo mapeado por marcas e traços significantes, irredutíveis à ordem biológica. Mas também um corpo imaginário, um corpo de identificações, isto é, modificado pelos efeitos gerados pela assunção, no sujeito, da imagem dos objetos por ele investidos e amados. Finalmente, o corpo é também real, não porque ele seja, *afinal de contas, também orgânico*: o corpo é real na medida em que não é totalmente imaginarizado e simbolizado, ou, antes, porque o é *não-todo*, pois, a partir do corte representado por sua entrada na ordem simbólica, que torna o corpo passível de recobrimento imaginário, o corpo orgânico, para sempre perdido na experiência do sujeito, dá lugar a um vazio não imaginarizável nem simbolizável, lugar, inclusive, que se constitui como furo no campo das representações (ELIA, 1995, p. 107).

Por isso, nossa opção foi apresentar os percursos de Freud e de Lacan acerca da experiência da beleza articulada às três dimensões do sujeito: imaginária, simbólica e real. Propomos trabalhar o belo no campo do equívoco, pois traz a prevalência do registro do imaginário sobre o simbólico, evidenciando que o sujeito busca, através da imagem, velar a falta, mas também que ela, com seu brilho, revela a irrupção do real. Um lapso antitético conforme as duas faces de Janus, que oculta e desvela o horror simultaneamente.

Tomaremos a seguir o texto de Freud, “O estranho” (1919/2006), pois pensamos que ele abre uma via fundamental para nossa investigação, pois nele Freud privilegia o estranho, e não o belo.

## 2.1 Freud em “O estranho”

Iniciando “O estranho” (1919/2006), Freud comenta que raramente um psicanalista se sente impelido a pesquisar o tema da estética, mesmo quando por estética se entende não simplesmente a teoria da beleza, mas a teoria das qualidades do sentir. O analista opera em outras camadas da vida mental e pouco tem a ver a com os impulsos emocionais dominados, os quais, inibidos em seus objetivos e dependentes de uma série de fatores simultâneos, fornecem habitualmente o material para o estudo da estética. Mas ocasionalmente, ele se interessa em pesquisar um ramo geralmente negligenciado na literatura especializada da

estética, como é o caso do estranho, tema desse texto (FREUD, 1919/2006, p. 237). Se nada encontramos sobre esse tema em extensos tratados de estética, diz Freud, é porque eles preferem ocupar-se com o que é belo, atraente e sublime, ou seja, com sentimentos de natureza positiva do que com sentimentos opostos, de repulsa e aflição (FREUD, 1919/2006, p. 238.)

O estranho, tal como Freud o designa, é aquela categoria do assustador que provoca medo e horror, e remete ao que é conhecido, ao velho ou ao há muito familiar, ou seja, ao que era conhecido, mas foi esquecido. Ele é o equivalente do recalçado que retorna familiar, sabido desde sempre, mas tornado estranho pelo mecanismo de recalçamento (RIVERA, 2002/2011, p. 51). Pesquisando em que circunstâncias o familiar pode tornar-se estranho e assustador, suscitando angústia e horror, Freud se dedica a uma minuciosa investigação etimológica, que atravessa várias línguas e diversas eras da história da língua alemã, chegando à seguinte constatação linguística: a palavra alemã ‘*unheimliche*’, o estranho, é um predicado diversas vezes confundido com aquele que decorre da palavra que deveria servir-lhe de antônimo, ‘*heimlich*’, o familiar, o já conhecido. ‘*Heimlich*’ é uma palavra cujo significado se desenvolve na direção da ambivalência, pertencendo a dois conjuntos de ideias que, sem serem contraditórias, ainda assim são muito diferentes: por um lado, significa o que é familiar e agradável e, por outro, o que está oculto e se mantém fora da vista, extraído disso seu caráter inquietante (FREUD, 1919/2006, p. 242/243).

Considerando Hoffmann o mestre incomparável do estranho na literatura (FREUD, 1919/2006, p. 251), Freud retoma o conto desse autor, “O Homem da Areia”, para pensar o estranho. Ele se interessa, sobretudo, pelo “tema do ‘Homem da Areia’ que arranca os olhos das crianças” (FREUD, 1919/2006, p. 245), pois lhe permite trabalhar a relação do olhar com a castração. Ou seja, Freud considera que a angústia despertada pela ameaça do Homem da areia substitui a angústia de castração, grande responsável pelo efeito de estranheza que o conto desperta.

O conto se inicia com as recordações de infância do estudante Nataniel, que não conseguia apagar as lembranças da morte misteriosa e apavorante do seu amado pai. Freud acentua que o personagem que dá título ao conto, segundo a história assustadora contada pela babá de Nataniel em sua infância, jogaria areia nos olhos das crianças que não querem ir dormir e depois os arrancaria, para dá-los como comida a seus filhos, que teriam bicos pontudos como corujas (FREUD, 1919/2006, p. 245/246). No conto, Nataniel se refere a dois momentos de sua vida. Quando ele era menino, seu pai realizava secretamente manipulações alquímicas, em companhia de Copélio, um advogado que representava, para ele, o Homem da

areia da história contada por sua babá. Numa noite, ele se escondeu para assistir a essas experiências, mas foi descoberto. Copélio teria ameaçado lançar brasas em seus olhos, mas ele foi salvo graças aos apelos do pai. Um ano depois, seu pai morre num acidente ocorrido durante uma de suas experiências.

Nataniel acredita reencontrar o Homem de areia anos depois, quando vivia em outra cidade, na figura de Coppola, um italiano que vendia óculos, binóculos e outros instrumentos ópticos. Com a ajuda de um telescópio comprado de Coppola, o jovem espia, na casa em frente, a bela e enigmática Olímpia, ‘filha’ do professor Spalanzani. Ele se apaixona por Olímpia, que na verdade é um autômato, uma boneca que o professor se esforça, com a ajuda de Coppola, para tornar a mais perfeita possível. O estudante surpreende os dois mestres discutindo sobre seu trabalho. O oculista leva embora a boneca de madeira, sem os olhos, e o mecânico, Spalanzani, apanhando do chão os olhos sangrentos de Olímpia, arremessa-os ao peito de Nataniel, e diz que Coppola os havia roubado do estudante. Nataniel sucumbe a um novo ataque de loucura e, no seu delírio, a recordação da morte do pai mistura-se a essa nova experiência (FREUD, 1919/2006, p. 247).

Reanimado da grave enfermidade, Nataniel parece, por fim, estar recuperado. Pretende casar-se com a sua noiva, com a qual se reconciliou. Um dia, estavam eles passeando pelo mercado da cidade, sobre o qual a alta torre da prefeitura lança sua enorme sombra; por sugestão de sua noiva, sobem à torre. Do alto, a atenção da moça é atraída por um curioso objeto que se move ao longo da rua. Nataniel observa essa coisa através do telescópio comprado de Coppola e cai num novo ataque de loucura. Subitamente, ele avista Copélio e, com um grito selvagem: “Sim! Ótimos olhos – ótimos olhos!”, lança-se por sobre o parapeito. Seu corpo jaz nas pedras da rua com o crânio despedaçado, enquanto o Homem da Areia desaparece na multidão (FREUD, 1919/2006, p. 247).

Em seus comentários sobre o conto, Freud acentua, baseado na prática analítica, que o medo de ferir ou perder os olhos é um dos mais terríveis temores das crianças. Muitos adultos conservam uma apreensão nesse aspecto, e nenhum outro dano físico é mais temido por eles do que um ferimento nos olhos. Diz ainda que é comum dizer que estimamos ‘a menina dos olhos’. E que o estudo dos sonhos, fantasias e mitos nos ensinou que a angústia em relação aos próprios olhos, o medo de ficar cego, é muitas vezes um substituto do temor de ser castrado. Édipo é convocado para confirmar essa ligação, já que ele fura seus olhos, ao descobrir que matara seu pai e se casara com sua mãe, gesto que Freud interpreta como uma variante da castração. Ele fornece mais uma confirmação da teoria do estranho, uma certa visão da genitália feminina: os neuróticos do sexo masculino declaram, frequentemente, sentir

haver algo estranho no órgão genital feminino, comentando que esse lugar *unheimlich* é a entrada para o antigo *Heim* (lar) de todos os seres humanos, ou seja, o lugar onde cada um de nós viveu certa vez, no princípio. E acrescenta:

Há um gracejo que diz ‘O amor é a saudade de casa’; e sempre que um homem sonha com um lugar ou um país e diz para si mesmo, enquanto ainda está sonhando: ‘este lugar é-me familiar, estive aqui antes’, podemos interpretar o lugar como sendo os genitais da sua mãe ou o seu corpo. Nesse caso, também, o *unheimlich* o que uma vez foi *heimisch*, familiar; o prefixo ‘un’ [‘in-’] é o sinal do recalque (FREUD, 1919/2006, p. 262).

Para Freud, na história sobre a infância de Nataniel, as figuras do pai e de Copélio representam os dois opostos em que a imagem paterna é dividida por sua ambivalência: enquanto um ameaça cegá-lo, isto é, castrá-lo, o outro, o pai ‘bom’, intercede pela sua visão. A parte do complexo que é mais intensamente reprimida, o desejo de morte contra o pai ‘mau’, encontra expressão na morte do pai ‘bom’, e Copélio é responsabilizado por ela. Esse par de pais é representado mais tarde, quando ele é estudante, pelo professor Spalanzani e o oculista Coppola (FREUD, 1919/2006, p. 250).

Afirmando que os temas de *estranheza*: o olhar em suas relações com a angústia de castração, a onipotência do pensamento, o encontro com o duplo, a repetição e nossa relação com a morte podem ser facilmente atribuídos a causas infantis, Freud acentua que o fenômeno do ‘duplo’ aparece sob diversas formas e em todos os momentos do desenvolvimento. Segundo Freud, há uma duplicação, divisão e intercâmbio do eu e, finalmente, o retorno constante da mesma coisa. A repetição dos mesmos aspectos, ou características, ou vicissitudes, dos mesmos crimes, ou até dos mesmos nomes, através das diversas gerações que se sucedem.

Tais ideias brotaram do solo do amor-próprio ilimitado, do narcisismo primário que domina a mente da criança e do homem primitivo. Entretanto, quando essa etapa está superada, o ‘duplo’ inverte seu aspecto. Depois de haver sido uma garantia da imortalidade, transforma-se em estranho anunciador da morte. A ideia do ‘duplo’ não desaparece necessariamente ao passar o narcisismo primário, pois pode receber novo significado dos estádios posteriores do desenvolvimento do eu. Forma-se ali, lentamente, uma atividade especial, que consegue resistir ao resto do eu, que tem função de observar e de criticar o eu e de exercer uma censura dentro da mente, e da qual tomamos conhecimento como nossa ‘consciência’ (FREUD, 1919/2006, p. 252/253).

Ele ilustra o tema do ‘duplo’ relatando sua própria experiência: certa vez, quando estava sentado sozinho num compartimento do carro-leito do trem, um solavanco mais violento que o habitual, fez girar a porta do toalete anexo, e um senhor de idade, de roupão e

boné de viagem, entrou. Freud presumiu que, ao deixar o toalete, que ficava entre os dois compartimentos, este homem houvesse tomado à direção errada e entrara em seu compartimento por engano. Levantou-se com a intenção de fazer-lhe ver o equívoco, mas compreendeu imediatamente, para seu espanto, que o intruso não era senão seu próprio reflexo no espelho da porta aberta:

Recordo-me ainda que antipatizei totalmente com a sua aparência. Portanto, em vez de ficarmos assustados com os nossos ‘duplos’, tanto Mach como eu simplesmente deixamos de reconhecê-los como tais. Não é possível, entretanto, que o desagrado que provocaram em nós fosse um vestígio da reação arcaica que sente o ‘duplo’ como algo estranho? (FREUD, 1919/2006, p. 265).

Rocha (2010) esclarece que o duplo, para Freud, assim como o estranho que lhe é correlativo, refere-se justamente à expressão do não-idêntico no seio da identidade, fazendo desmoronar a unidade ali imaginariamente suposta e mantida. O próprio Freud comenta, aliás, que o duplo é o efeito por meio do qual o sujeito é levado, no limite, a reconhecer-se estranho a si próprio. Ele articula o duplo à angústia de castração representada pelo real da morte, cujas figuras promovem, na literatura, a sensação do inquietante, e seu aparecimento é interpretado à luz de seu conhecido argumento sobre a gênese narcísica do Eu (ROCHA, 2010, p. 232).

Acerca da repetição, Freud nos revela esta experiência pessoal vivida na Itália: caminhando a esmo pelo centro de uma pequena vila, inesperadamente ele se depara com uma rua estreita, sobre cujo caráter não poderia ficar em dúvida por muito tempo. As casas eram dotadas de janelas facilmente devassáveis pelo olhar curioso do turista, e só se viam mulheres pintadas janelas; ele se apressa a sair dessa rua. Porém, após haver vagado por algum tempo sem perguntar o caminho, encontrou-se subitamente de volta à mesma rua, onde sua presença começava a despertar atenção.

Afastei-me apressadamente uma vez mais, apenas para chegar, por meio de outro *détour*, à mesma rua pela terceira vez. Agora, no entanto, sobreveio-me uma sensação que só posso descrever como estranha, e alegrei-me bastante por encontrar-me de volta à *piazza* que deixara pouco antes, sem quaisquer outras viagens de descoberta (ROCHA, 2010, p.254).

O elemento a ser destacado aqui, acentua Freud, é a mesma sensação de desamparo e de estranheza. Trata-se de uma compulsão à repetição de uma experiência de caráter senão propriamente desprazeroso, ao menos ambivalente, que será retomada, um ano depois, em seu artigo “Além do princípio do prazer” (1920). Neste texto, Freud diz que a pulsão de vida é barulhenta e rompedora da paz, enquanto a pulsão de morte trabalha silenciosamente. A

pulsão de vida tem dois componentes: energia e representação, enquanto a pulsão de morte é pura energia, não está ligada a nenhuma representação, daí o seu silêncio. E acrescenta: “o princípio do prazer parece, na realidade, servir à pulsão de morte” (FREUD, 1920, p. 74). Isso é ratificado por Lacan (1964), quando ele afirma que toda pulsão é no fundo pulsão de morte, pois a pulsão de vida é a própria pulsão de morte ligada a uma representação.

Freud enfatiza, a seguir, que muitas pessoas experimentam uma sensação de estranheza em relação à morte e aos cadáveres, ao retorno dos mortos e de espíritos e fantasmas. Dificilmente, diz ele, existe outra questão sobre a qual nossas ideias e sentimentos tenham mudado tão pouco, desde os primórdios do tempo, e sobre a qual formas rejeitadas tenham sido tão completamente preservadas sob escasso disfarce, quanto nossa relação com a morte. “Nosso inconsciente tem tão pouco uso hoje, como sempre teve, para a ideia da sua própria mortalidade” (FREUD, 1920, p. 259).

Em “Reflexões para os tempos de guerra e morte” (1915/2006), referindo-se à nossa atitude em relação à morte, Freud já ressaltava nossa tendência inegável de por a morte de lado, de eliminá-la da vida. É impossível, diz ele, imaginarmos nossa própria morte e, sempre que tentamos fazê-lo, podemos perceber que ainda estamos presentes como espectadores. (FREUD, 1920, p. 299). Por isso, a psicanálise pode aventurar-se a afirmar que ninguém crê em sua própria morte ou, em outras palavras, no inconsciente cada um de nós está convencido de sua própria imortalidade. Adiante, acrescenta: “devemos as mais belas florações de nosso amor à reação contra o impulso hostil que sentimos dentro de nós” (FREUD, 1920, p. 308). Ele conclui este texto, em que reflete sobre o que impele homem à guerra, enfatizando que devemos dar a morte o lugar na realidade e em nossos pensamentos que lhe é devido, e dar um pouco mais de proeminência à atitude inconsciente para com a morte, que, até agora, tão cuidadosamente suprimimos, pois isso tem a vantagem de levar mais em conta a verdade e de novamente tornar a vida mais tolerável. Tolerar a vida continua a ser, afinal de contas, o primeiro dever de todos os seres vivos. Pois a ilusão perderá todo o seu valor, se tornar isso mais difícil para nós (FREUD, 1920, p. 309). O que ele resume assim: “se queres suportar a vida, preparar-te para a morte”.

Lacan, referindo-se à experiência do belo em seu seminário sobre “A ética da psicanálise” (1959/1960), acentua que o belo é a verdadeira barreira que detém o sujeito diante do campo inominável, do desejo radical, uma vez que este é o campo da destruição absoluta para além da putrefação (LACAN, 1959/1960, p. 259/260). Ou seja, o belo é uma barreira extrema que proíbe o acesso a um horror fundamental, nomeado por Freud de pulsão de morte (LACAN, 1962/1998, p.787). Para Lacan, o belo é devido ao fato do verdadeiro não

ser muito bonito de se ver, é seu esplendor ou, pelo menos, sua cobertura. Diz que a função singular do belo no desejo é equívoca. Por um lado, parece possível que o horizonte do desejo seja eliminado do registro do belo, mas, no entanto, ele não deixa de ser manifesto. Segundo Lacan, o belo está ligado a uma estrutura de engodo – é ele que nos fascina, com seu brilho insuportável, mas, ao mesmo tempo, nos interdita (1959/60/2008, p. 284). É na travessia dessa zona que o raio do desejo se reflete e, ao mesmo tempo, se retrai, chegando a nos dar esse efeito tão singular, o mais profundo, que é o efeito do belo no desejo (LACAN, 1959/60/2008, p. 295). Logo, a função do belo é precisamente a de nos indicar o lugar da relação do homem com sua própria morte, mas somente na forma de um resplandecimento (LACAN, 1959/60/2008, p. 346). Ele esclarece que o brilho do belo reflete a evidência de uma fronteira trágica, da morte invadindo a vida e da vida invadindo a morte, zona que ele denomina de “segunda morte” (LACAN, 1959/60/2008, p. 336), o esplendor da colisão entre Eros e *Thanatos*, segundo Freud.

Abraçando a recomendação de Freud, ratificada por Lacan, de que a arte sempre antecipa a psicanálise, destaco uma breve passagem das “Cinco meditações sobre a beleza” do poeta François Cheng (2006), onde ele diz que toda experiência vivida é igualmente marcada pelo selo da unicidade. Segundo Cheng, a unicidade está ligada à nossa condição de mortalidade, pois é a perspectiva da morte que torna cada instante e todos os instantes únicos. Para que a vida seja vida, supondo crescimento e renovação, a morte tem que ser um constituinte inevitável. Ele ressalta que “a verdadeira beleza não reside apenas naquilo que já é considerado como beleza; ela está antes de tudo no desejo e no arrebatamento” (Cheng, 2006, p. 30).

Nessa mesma direção, Freud (1916[1915]2006), em “Sobre a transitoriedade” (1915), um ensaio curto e muito belo, exalta e eleva o valor da beleza por estar fadada à extinção. Ele diz que é exatamente a dimensão da finitude que eleva a fruição da beleza. Quanto mais intensa for a experiência de beleza, mais o caráter pungente de sua brevidade produzirá o desejo de renovar a experiência de uma forma forçosamente diferente, pois toda experiência é única. Freud lembra que essa exigência de imortalidade, por ser tão obviamente um produto dos nossos desejos, não pode reivindicar seu direito à realidade, pois o que é penoso pode, não obstante, ser verdadeiro. Segundo Freud, a propensão de tudo que é belo e perfeito leva à decadência. Isto é, toda antecipação de sentido, que busca escapar da finitude, implica uma fixação, uma parada do movimento desejante, mata enfim a beleza. O belo ideal paralisa e cega o sujeito, limitando seu desejo.

Lacan (1959/60/2008) ratifica que o belo nada tem a ver com o que se chama de belo ideal. É apenas a partir da apreensão do belo na pontualidade da transição da vida à morte que podemos tentar restituir o belo ideal, ou seja, a famosa forma humana. A forma do corpo foi, porque não é mais, forma divina. Ela é o envoltório de todas as fantasias possíveis do desejo humano (LACAN, 1959/60/2008, p. 348). Nas palavras de Lacan:

O que leva a estabelecer a forma do corpo, e muito precisamente a imagem, tal como já articulei na função do narcisismo, como o que representa, numa certa relação, a relação do homem com sua segunda morte, o significante de seu desejo, seu desejo visível. [...], é aí que está a miragem central que, ao mesmo tempo, indica o lugar do desejo, na medida em que é desejo de nada, relação do homem com sua falta a ser, e impede de ver esse lugar” (LACAN, 1959/60/2008, p. 349).

Posteriormente, Lacan (1960/61/2010) elucida que o belo ajuda a franquear as passagens difíceis. O belo é o modo de uma espécie de parturição, não sem dor, mas com o mínimo de dor possível, da penosa condução de tudo o que é mortal em direção ao que ele aspira, isto é, à imortalidade. Ou seja, ele entende o belo como função de uma relação temporal que confronta o corpo vivo com sua decomposição, com sua finitude, castração. Para Lacan, a função da beleza é criar uma ilusão, uma miragem fundamental, pela qual o ser perecível e frágil é sustentado em sua busca da perenidade, que é sua aspiração essencial (LACAN, 1960/61/2010, p.164).

A seguir, continuaremos nossa pesquisa acerca do sujeito em sua experiência do belo, retomando o conceito de narcisismo em Freud, o Estádio do espelho de Lacan e a distinção entre eu ideal e Ideal do eu.

## **2.2 Narcisismo, estágio do espelho, eu ideal, Ideal do eu**

Na psicanálise, o processo pelo qual o sujeito assume a imagem de seu corpo próprio como sua e se identifica com ela chama-se *narcisismo*. Trata-se, efetivamente, da constituição do eu, instância que, para Freud, não existe desde o nascimento, devendo constituir-se através de um ato pelo qual o eu identifica-se com a imagem de seu corpo, imagem que assume como sua e, mais ainda, como sendo ele próprio (ELIA, 1995, p. 111).

A constituição do eu implica a transformação do que era um organismo num corpo. Em “Sobre o narcisismo: uma introdução” (1914/2006), Freud chama esta transformação do



organismo em ser de *ação psíquica*. Lacan, por sua vez, em “O estágio do espelho” (1949/1998), a nomeia de *ato formador do eu*.

O termo narcisismo surge pela primeira vez em Freud numa nota acrescentada em 1910 aos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, na parte dedicada às aberrações sexuais referente ao objeto sexual dos invertidos, que tomam a si mesmos como objetos de investimento libidinal.

Em todos os casos investigados, constatamos que os futuros invertidos atravessaram, nos primeiros anos de sua infância, uma fase muito intensa, embora muito breve, de fixação na mulher (em geral, a mãe), após cuja superação identificaram-se com a mulher e tomaram a si mesmos como objeto sexual, ou seja, a partir do narcisismo buscaram homens jovens e parecidos com sua própria pessoa, a quem eles devem amar tal como a mãe os amou (FREUD, 1905/2006, p. 137).

Paralelamente, no artigo “Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância” (1910), ele destaca as modalidades de escolha objetal em que o eu e o outro se confundem, não estabelecendo, portanto, uma distinção entre narcisismo e auto-erotismo. Em 1911, no “Caso Schreber”, Freud discrimina auto-erotismo e narcisismo, concebendo o segundo como uma etapa intermediária entre o auto-erotismo e o amor objetal. Mas é em “Totem e Tabu” (1913), que o conceito de narcisismo será ainda mais investigado:

Nessa fase intermediária, cuja importância a pesquisa tem evidenciado cada vez mais, as pulsões sexuais até então isoladas já se reuniram num todo único e encontraram também um objeto. Este objeto, porém, não é um objeto externo, estranho ao sujeito, mas se trata de seu próprio eu, que se constituiu aproximadamente nessa mesma época. Tendo em mente as fixações patológicas dessa nova fase, que se tornam observáveis mais tarde, demos-lhe o nome de “narcisismo”. O sujeito comporta-se como se estivesse enamorado de si próprio; seus instintos egoístas e seus desejos libidinais ainda não são separáveis pela nossa análise (FREUD, 1913/2006, p. 99).

Em “Sobre o narcisismo: uma introdução” (1914/2006), Freud relata o momento inaugural a partir do qual ele configura uma etapa intermediária entre o auto-erotismo e o amor objetal, na qual a constituição da imagem especular permite ao eu identificar-se com ela e nela investir sua libido. Trata-se do investimento libidinal no qual o eu é tomado como objeto:

[...] estamos destinados a supor que uma unidade comparável ao eu não pode existir no indivíduo desde o começo; o eu tem que ser desenvolvido. As pulsões auto-eróticas, contudo, ali se encontram desde o início, sendo, portanto, necessário que algo seja adicionado ao auto-erotismo – uma nova ação psíquica – a fim de provocar o narcisismo (FREUD, 1914/2006, p. 84).

Ele esclarece que as pulsões auto-eróticas, que coexistiam de modo anárquico e sem um objeto específico, reúnem-se numa unidade e dirigem-se para um objeto: o eu. Tal como um objeto externo, o eu passa a ser investido. Do ponto de vista econômico, a partir desse momento se estabelece uma troca energética entre o eu, os objetos exteriores e os objetos fantasísticos, de modo que, quando um é mais investido, o outro sofre um esvaziamento. O eu é concebido por Freud “como um grande reservatório de libido, do qual a libido é enviada *para* os objetos, e que sempre está pronto a absorver a libido que flui de volta *dos objetos*” (FREUD, 1923/[1922]/2006, p. 272/273). Ele acentua que é “absolutamente necessário para a nossa vida mental ultrapassar os limites do narcisismo e ligar a libido a objetos” (FREUD, 1914/2006, p. 92).

Nesse mesmo texto, Freud trata das escolhas dos objetos de amor, analisando como os sujeitos traçam os caminhos que vão conduzi-los à eleição de seus parceiros. Ele distingue dois tipos de escolha objetal: o anaclítico e o narcísico. No tipo anaclítico, a escolha do objeto de amor recai sobre pessoas que reproduzam o modelo das figuras parentais, na medida em que estas forneciam à criança alimento e proteção. Já o tipo narcísico toma como modelo o próprio sujeito, ou seja, o objeto de amor é escolhido por sua semelhança com o próprio sujeito. Freud lembra que um ser humano tem originalmente dois objetos sexuais: ele próprio e a mulher que cuida dele, havendo, portanto, um narcisismo primário em todos, o qual, em alguns casos, pode manifestar-se de forma dominante em sua escolha objetal. Fica claro que, para Freud, esses dois tipos de escolha objetal não determinam dois grupos de pessoas nitidamente diferenciados, mas, ao contrário, o que se verifica é uma mistura de ambos em cada indivíduo. Segundo Freud, apenas o homem é capaz de um amor objetal, pois nele ocorre uma transferência do narcisismo original infantil para o objeto sexual, enquanto na mulher o narcisismo original é intensificado na puberdade com o amadurecimento dos órgãos sexuais, concomitante a uma supervalorização sexual, impedindo, pelo menos parcialmente, uma verdadeira escolha objetal. No entanto, ressalta que há um caso em que a mulher, exatamente pelo seu tipo narcísico de escolha, pode estabelecer um amor objetal: na relação com seu filho (FREUD, 1914/2006, p. 95/96).

Freud compara felinos, mulheres belas e crianças pequenas em sua incrível capacidade de autocontentamento e inacessibilidade, assim como os grandes criminosos e os humoristas, conforme representados na literatura, que atraem nosso interesse pela coerência narcisista com que conseguem afastar do eu qualquer coisa que odimina. “É como se os invejássemos por manterem um bem-aventurado estado de espírito – uma posição libidinal inatacável que nós próprios já abandonamos” (FREUD, 1914/2006, p. 96).

Comparando a vida amorosa das mulheres com a dos homens, Freud diz que vida amorosa das mulheres mostra um tipo de escolha dos parceiros predominantemente narcisista: elas não querem amar, mas apenas serem amadas, e assim escolhem homens que preencham esta condição. Elas exercem um grande fascínio sobre esses homens, não só por serem belas, mas também porque eles, por uma combinação de interessantes fatores psicológicos, se sentem atraídos justamente pelo narcisismo dessas mulheres. Eis o que ele escreve sobre isso:

As mulheres, especialmente se forem belas ao crescerem, desenvolvem certo autocontentamento que as compensa pelas restrições sociais que lhes são impostas em sua escolha objetal. Rigorosamente falando, tais mulheres amam apenas a si mesmas, com uma intensidade comparável à do amor do homem por elas. Sua necessidade não se acha na direção de amar, mas de serem amadas; e o homem que preencher essa condição cairá em suas boas graças. A importância desse tipo de mulher para a vida erótica da humanidade deve ser levada em grande consideração. Tais mulheres exercem o maior fascínio sobre os homens, não apenas por motivos estéticos, visto que em geral são as mais belas, mas também por uma combinação de interessantes fatores psicológicos, pois parece muito evidente que o narcisismo de outra pessoa exerce grande atração sobre aqueles que renunciaram a uma parte de seu próprio narcisismo e estão em busca do amor objetal (FREUD, 1914/2006, p. 95/96).

Vemos aqui que as mulheres, como Freud acentua, podem usar sua beleza como ornamento e como cobertura de sua castração, mascarando-se de objeto ideal do desejo do Outro, na busca de fisgar aqueles que renunciaram a uma parte de seu próprio narcisismo, como meio de satisfazer seu próprio narcisismo.

Na terceira parte do artigo “Sobre o narcisismo”, Freud trata da relação entre o narcisismo e o complexo de castração. Ele afirma que o narcisismo originário da criança sofre perturbações, das quais procura se defender – “nos meninos, a angústia em relação ao pênis; nas meninas, a inveja do pênis” (FREUD, 1914/2006, p. 99), sendo, assim, forçada a encontrar outros caminhos. Freud faz referência ao complexo de castração como organizador da sexualidade na infância, na qual foi possível inferir a existência de uma situação psíquica onde os dois tipos de pulsão, ainda atuando misturados e indissociavelmente mesclados, surgem como interesses narcísicos.

Mais adiante nesse texto, ele retoma e avança sua elaboração em torno da libido do eu, perguntando-se: “O que aconteceu à libido do eu? Devemos supor que toda ela se converteu em catexias objetais?” (FREUD, 1914/2006, 100). Acentuando que essa possibilidade é claramente contrária ao encaminhamento de sua argumentação, Freud introduz um acréscimo fundamental que esclarece o conceito de recalque, para dar suporte a sua questão. Ou seja, que o recalque provém do eu, provém do amor-próprio do eu e tem sua fonte nas exigências

éticas e culturais do indivíduo. “Para o eu, a formação de um ideal seria o fator condicionante do recalque”.

O recalque atua, portanto, de uma forma *altamente individual*. Cada derivado isolado do recalcado pode ter sua própria vicissitude especial; um pouco mais ou um pouco menos de distorção altera totalmente o resultado. Nesse sentido, podemos compreender a razão por que os objetos mais preferidos pelos homens, isto é, seus ideais, procedem das mesmas percepções e experiências que os objetos mais abominados por eles, e porque, originalmente, eles só se distinguem um dos outros através de ligeiras modificações (FREUD, 1915/2006, p. 155).

É importante ressaltar, então, as três formas de psiconeuroses, às quais se aplica o estudo dos mecanismos do recalque. Primeiramente, Freud toma a histeria de angústia, na qual o recalque opera um deslocamento. Seu exemplo é o caso do ‘Homem dos lobos’, uma fobia animal. Ele esclarece que nesse caso o recalque incide sobre atitude libidinal do sujeito em relação ao pai, aliada ao medo dele. Após o recalque, esse afeto desaparece da consciência, isto é, o pai não mais aparece como objeto investido libidinalmente, sendo substituído por um animal que se presta, de modo mais ou menos adequado, a ser um objeto de angústia. O resultado é o medo do lobo, em vez de uma exigência de amor feita ao pai, que foi recalçada (FREUD, 1915/2006, p. 159). Freud acentua que esse deslocamento remove e substitui a ideia, mas falha inteiramente em poupar o desprazer. É também por esse motivo que o trabalho da neurose não cessa.

Como segundo mecanismo do recalque, Freud menciona um interessante processo que tem tudo a ver com o nosso tema, “*la belle indifférencedeshystériques*” (FREUD, 1915/2006, p. 160). Na histeria de conversão, diz ele, é possível provocar um desaparecimento total da quota de afeto. Quando isso ocorre, o paciente exhibe, em relação aos seus sintomas, o que Charcot denominava de “*la belle indifférencedeshystériques*” (FREUD, 1915/2006, p. 160). Ele comenta: se na histeria de conversão, o recalque só se torna possível pela extensa formação de substitutos, ela pode ser julgada inteiramente destituída de êxito; contudo, ao lidar com a quota de afeto, a verdadeira tarefa do recalque geralmente significa um êxito total. Na histeria de conversão, o processo de recalque é completado pela formação do sintoma, através de um processo de condensação, e assim não é necessário, como na histeria de angústia, continuar até uma segunda fase, ou antes, rigorosamente falando, continuar interminavelmente (FREUD, 1915/2006, p. 160-161).

Como terceiro e último mecanismo do recalque, Freud descreve um quadro totalmente diferente das outras duas neuroses, referindo-se agora à neurose obsessiva. Trata-se de uma tendência libidinal hostil. Nesse mecanismo do recalque, como em todos os outros, o recalque ocasionou um afastamento da libido, porém ela fez uso da formação da reação para atingir

esse propósito, intensificando um oposto. Esse processo é possível pela relação ambivalente, na qual o impulso sádico a ser recalcado é introduzido. No entanto, o recalque, que foi bem-sucedido, não se firma; no decorrer dos acontecimentos, seu fracasso se torna cada vez mais acentuado. A emoção desaparecida retorna, em sua forma transformada, como angústia social, angústia moral e autocensura ilimitadas. Assim, na neurose obsessiva, o trabalho do recalque se prolonga numa luta estéril e interminável (FREUD, 1915/2006, p. 161).

Freud comenta que, como sempre acontece quando a libido está envolvida, o homem se mostra incapaz de abrir mão de uma satisfação da qual outrora desfrutara. Ao crescer, o sujeito é tomado pelo despertar de seu julgamento crítico, de modo a não mais poder reter aquela perfeição, procurando recuperá-la sob a nova forma de um eu ideal. Freud esclarece que o eu ideal provém do narcisismo dos pais projetado na criança, investindo-a com todas as perfeições e maravilhas de seus sonhos perdidos. Para descrevê-la, ele usa a expressão: “Sua majestade, o bebê” (FREUD, 1914/2006, p. 98). Diz então: “o que ele projeta diante de si como sendo seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância, na qual ele era o seu próprio ideal” (FREUD, 1914/2006, p. 101).

A tendência que falsifica o julgamento nesse respeito é a da idealização. [...] Vemos que o objeto está sendo tratado da mesma maneira que nosso próprio eu, de modo que, quando estamos amando, uma quantidade considerável de libido narcísica transborda para o objeto. Em muitas formas de escolha amorosa, é fato evidente que o objeto serve de sucedâneo para algum inatingido ideal do eu de nós mesmos. Nós o amamos por causa das perfeições que nos esforçamos por conseguir para nosso próprio eu e que agora gostaríamos de adquirir, dessa maneira indireta, como meio de satisfazer nosso narcisismo (FREUD, 1921/2006, p. 122).

Para Freud existe, portanto, a necessidade de examinar a relação entre a formação de um ideal e a sublimação com a causação da neurose. Distinguindo a sublimação e a idealização, diz que a sublimação é um processo que diz respeito à libido objetal, a saber, o fato da pulsão se dirigir no sentido de uma finalidade diferente e afastada da finalidade de satisfação sexual; nesse processo, a tônica recai na deflexão da sexualidade. Já a idealização é um processo que diz respeito ao *objeto*; através dela, o objeto, sem qualquer alteração em sua natureza, é engrandecido e exaltado na mente do indivíduo. Ele esclarece que a formação de um ideal aumenta as exigências do eu, constituindo o fator mais poderoso a favor do recalque, e que a sublimação é uma saída, uma maneira pela qual essas exigências podem ser atendidas *sem* envolver o recalque.

A idealização é possível tanto na esfera da libido do eu quanto na da libido objetal. Por exemplo, a supervalorização sexual de um objeto é uma idealização do mesmo.

Na medida em que a sublimação descreve algo que tem que ver com a pulsão, e a idealização, algo que tem que ver com o objeto, os dois conceitos devem ser distinguidos um do outro (FREUD, 1914/2006, p. 101).

Freud acentua que é a partir da idealização que vão se constituir as instâncias ideais do sujeito: o eu ideal e o Ideal do eu. E passa então a esclarecer como o narcisismo do sujeito está articulado com essas instâncias ideais.

Em “Psicologia de grupo e a análise do eu” (1921), ao examinar o que rege as formações grupais, ele atribui ao Ideal do eu as funções de auto-observação, consciência moral, censura dos sonhos e a principal influência no recalque (FREUD, 1921/2006, p. 119). O Ideal do eu funcionaria como condição para o recalque, pois sua formação se daria sob a influência dos pais, educadores e outros, sendo, portanto, resultante da convergência do narcisismo e das identificações com os pais, seus substitutos, e os ideais coletivos.

Enquanto o eu ideal tem seu modelo no narcisismo primário, o ideal do eu aponta para uma instância diferenciada resultante da convergência do narcisismo e da identificação com a fonte parental. “Enquanto instância diferenciada”, escreve Freud, “o ideal do eu constitui um modelo a que o indivíduo procura conformar-se”. Temos, pois, duas identificações: a identificação narcísica primária, pré-edípica e característica do eu ideal, e a identificação narcísica secundária, que é a identificação ao outro, característica do ideal do eu (GARCIA-ROSA, 1994/2004, p. 204).

No capítulo sobre a “*Identificação*”, em “Psicologia de grupo e análise do Eu” (1921), Freud define a identificação como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa. Ela constitui a forma original de laço emocional com um objeto e desempenha um papel na história primitiva do complexo de Édipo. Para Freud, a identificação é ambivalente desde o início, ou seja, pode tornar-se expressão de ternura com tanta facilidade quanto um desejo do afastamento de alguém. Freud esclarece que na fase oral, a catexia do objeto e a identificação são indistinguíveis uma da outra. Assim, a identificação com o pai “comporta-se como um derivado da primeira fase da organização da libido, ou seja, da fase oral, na qual o objeto que prezamos e pelo qual ansiamos é assimilado pela ingestão, sendo dessa maneira aniquilado como tal” (FREUD, 1921, p. 115). Ele enuncia numa fórmula a distinção entre a identificação com o pai e a escolha do pai como objeto:

No primeiro caso, o pai é o que gostaríamos de *ser*, no segundo, o que gostaríamos de *ter*, ou seja, a distinção depende de o laço se ligar ao sujeito ou ao objeto do eu. O primeiro tipo de laço, portanto, já é possível antes que qualquer escolha sexual de objeto tenha sido feita. É muito mais difícil fornecer a representação metapsicológica clara da distinção. Podemos apenas ver que a identificação esforça-se por moldar o próprio eu de uma pessoa segundo o aspecto daquele que foi tomado como modelo (FREUD, 1921/2006, p. 116).

Para Freud, este primeiro modo de identificação canibalístico é aquele mediante o qual o eu se constitui como tal. Uma vez constituído, existe outro modo de identificação que está na base da formação neurótica de sintoma, que Goldenberg descreve assim:

Trata-se de um movimento regressivo ocasionado por um conflito afetivo. O futuro neurótico se apropria, sem saber, de um traço (*Einziges Zug*) do objeto perdido ou abandonado devido ao conflito. A menina não se dá conta de que tosse como a mãe. No inconsciente, ele é a mãe. Seu desejo edípico de substituí-la junto ao pai foi cumprido; porém, ao tossir, por estar sempre doente, também se cumpre o castigo que pune tal e tamanho desejo (GOLDENBERG, 2014, p. 70).

Freud acentua que este tipo de identificação deixa inteiramente de lado qualquer relação de objeto com a pessoa que está sendo copiada. Trata-se da identificação denominada histórica, que é uma identificação ao sintoma do outro, produto do desejo recalcado do sujeito. Seu exemplo é o contágio no pensionato de moças, onde todas choram quando uma delas recebe uma carta do namorado que lhe desperta ciúmes e ela reage com uma crise histórica. Para Freud, o mecanismo é o da identificação baseada na possibilidade ou no desejo de colocar-se na mesma situação. Freud esclarece:

Um determinado eu percebeu uma analogia significativa com outro sobre certo ponto, em nosso exemplo sobre a receptividade a uma emoção semelhante. Uma identificação é logo após construída sobre esse ponto e, sob a influência da situação patogênica, deslocada para o sintoma que o primeiro eu produziu. A identificação por meio do sintoma tornou-se assim o sinal de um ponto de coincidência entre dois eu, sinal que tem de ser mantido recalcado (FREUD, 1921/2006, p. 117).

Mais tarde, em “O Ego e o Id” (1923/2006), Freud diz que as identificações, ainda da primeira infância, vão, ao longo da vida, se generalizar e se tornar duradouras. Isso o remete novamente à questão de como surge o Ideal do eu, pois, detrás dele, esconde-se a primeira e mais significativa identificação do sujeito, a identificação com o pai da sua própria pré-história pessoal (FREUD, 1923/2006, p. 44). Diz então que “o Ideal do eu é o herdeiro do complexo de Édipo, e assim constitui a expressão dos mais poderosos impulsos e das mais importantes vicissitudes libidinais do Id” (FREUD, 1923/2006, p. 48). Ou seja, o ideal é efeito do discurso parental que, por ser apaixonado, abdica de qualquer forma da consciência crítica para produzir uma imagem idealizada. Se o eu ideal situa-se no imaginário, no simbólico encontramos seu desdobramento em Ideal do eu, algo externo ao sujeito relativo às exigências que ele se esforçará para satisfazer, em uma promessa de restituir a perfeição narcísica perdida (GARCIA-ROSA, 2008).

Segundo Lacan, o eu é constituído durante o estágio do espelho. Diante do espelho, a criança se olha no espelho e, em busca de uma confirmação, volta seu olhar para o adulto que a sustenta. Do adulto vem uma palavra ou um gesto de assentimento, por exemplo: *olha o menino bonito da mamãe!* É a fala do adulto que torna possível, para a criança, reconhecer-se naquela imagem. Lacan relativiza, portanto, a força da imagem do estágio do espelho, submetendo-a ao simbólico.

Retomando o texto freudiano sobre o narcisismo, Lacan acentua que é a relação simbólica, o significante, que define a posição do sujeito como aquele que vê, para que possa alienar-se na sua imagem integrada e ditada pelo Outro. Seria através do Outro, campo da linguagem de onde a palavra advém, que a unidade corpórea seria prefigurada e antecipada. Essa passagem do corpo fragmentado, experimentado pela criança, à imagem unificada do corpo que o Outro lhe apresenta como sua, do corpo polimórfico ao corpo unitário, possibilita a emergência do eu, implicando a passagem do auto-erotismo para o narcisismo e ordenando, em torno de uma imagem idealmente reconhecida, uma imagem corporal. O espelho joga com a imagem do semelhante, que Lacan situou no eixo a – a’ do esquema L, no qual circula a libido do eu, que com ela se identifica. Essa formulação, encontrada no início do ensino de Lacan, propõe a forma do corpo como imagem do próprio corpo que se dá a partir do outro, marcando a constituição do eu pela imagem assumida pelo sujeito. Lacan esclarece que basta compreender o estágio do espelho como uma identificação, ou seja, como “um caso particular da função da *imago*, que é estabelecer uma relação do organismo com sua realidade” (LACAN, 1949/1998, p. 100).

Esse desenvolvimento é vivido como uma dialética temporal que projeta decisivamente na história a formação do indivíduo: o *estádio do espelho* é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias, que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma *identidade alienante*, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental. Assim, o rompimento do círculo do *Innenwelt* para o *Unwelt* gera a quadratura inesgotável dos arrolamentos do eu (LACAN, 1949/1998, p.100).

O estágio do espelho é, portanto, um drama – como Lacan (1938) o denominou – que faz parte do ‘complexo do intruso’, uma vez que a imagem do outro é sempre um intruso para o sujeito. A constituição do eu a partir da imagem do outro faz com que o eu venha sempre acompanhado desta imagem do outro, o eu ideal, conferindo à subjetividade uma polaridade imaginária. Assim, a partir da imagem especular, o sujeito acha que é um outro e toma o outro



como se fosse seu eu. Essa imagem de si mesmo, que ele projeta no outro e no mundo, é a fonte do amor, da paixão, do desejo de reconhecimento, mas também da agressividade, da competição e da rivalidade. Nesse sentido, o eu e o outro não constituem um ‘nós’, pois eles nunca estão do mesmo lado; ao contrário, um sempre tenta tomar o lugar do outro. Esse outro é o inferno para o neurótico. (QUINET, 1997, p. 11).

Em “Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: ‘Psicanálise e estrutura da personalidade’” (1960/1998), Lacan se apoia no modelo do esquema ótico, que já apresentara no Seminário, livro 1 (1953/54/1986), para trabalhar as relações entre eu ideal e Ideal do eu:

É a relação simbólica que define a posição do sujeito como aquele que vê. É a palavra, a função simbólica que define o maior ou menor grau de perfeição, de completude, de aproximação, do imaginário. A distinção é feita nessa representação entre o *Ideal-Ich* e o *Ich-Ideal*, entre o eu ideal e o ideal do eu. O ideal do eu comanda o jogo de relações de que depende toda a relação a outrem. E dessa relação a outrem depende o caráter mais ou menos satisfatório da estruturação imaginária (LACAN, 1953/54/1986, p. 187).

Lacan escolhe esse modelo por considerar que ele tem uma “afinidade com os efeitos de refração condicionados pela clivagem entre o simbólico e o imaginário” (LACAN, 1960/1998, p. 679). Através da combinação de espelhos planos e côncavos, o sujeito é levado a ver dois objetos distintos, a jarra e o ramo de flores, como se estas estivessem contidas na primeira. O espelho plano é o que possibilita ao sujeito ver a imagem do espelho côncavo. O espelho plano representa A, o Outro, através do qual o sujeito se vê. No esquema ótico, o objeto real não está no campo da visão, ele ‘ex-siste’ a esse campo.

Lacan equipara o eu ideal a uma aspiração e o Ideal do eu a um modelo (1960/1998, p. 678). Ou seja, o eu ideal como o que se pretende ser, e o Ideal do eu como a matriz simbólica que sustenta essa pretensão. Ele diz que o ideal do eu é uma formação que surge nesse lugar simbólico, e é nisso que ele se prende às coordenadas inconscientes do eu (LACAN, 1960/1998, p. 684). Ou seja, diz que o Ideal do eu é uma constelação das insígnias que marcaram o sujeito (LACAN, 1960/1998, p. 686), esclarecendo adiante: “a função do modelo é dar uma imagem de como a relação com o espelho, isto é, como a relação imaginária com o outro e a captura do eu ideal servem para arrastar o sujeito para o campo em que ele se hipostasia no ideal do eu” (LACAN, 1960/1998, p.686).

No Seminário, livro 8, “a transferência” (1960/61/2010), Lacan trata da relação do eu ideal com o Ideal do eu na preservação do narcisismo. Ele ilustra a estreita relação do Ideal do eu com o desempenho e a função do eu ideal, descrevendo duas situações: o *filhinho* de papai, que dirige seu carro de esporte em alta velocidade, de forma a vilipendiar as leis de trânsito e

sua própria segurança, e a moça, nomeada por ele de Marie-Chantal, que se inscreve no partido comunista para chatear o pai:

Marie-Chantal e o filho de papai ao volante de seu carrinho estariam simplesmente englobados no mundo organizado pelo pai, se não houvesse justamente o significante *pai*, que permite se posso dizer esquivar-se a ele para imaginar que se vai chateá-lo, e mesmo para alcançar isso. É o que se exprime, dizendo-se que ele ou ela introjeta na ocasião a imagem paterna (LACAN, 1960/61/2010, p. 417).

Segundo Lacan, tanto o *filhinho* de papai, que pretende impressionar a moça, quanto Marie Chantal, cuja pretensão é chatear o pai, buscam causar um impacto no outro ao qual se endereçam. Há nisso uma maneira pela qual o sujeito quer ser reconhecido. Mas, como acentua Rêgo Barros, ambos não estão inteiramente colados aos seus ideais, eles investem muita dedicação, correm riscos, no entanto, não é necessário “que acreditem cem por cento” (RÊGO BARROS, 1997, p. 29). Ou seja, mesmo contra o pai, estão da mesma forma submetidos a um ideal, mas não tão aderidos a este. Remetendo-se à experiência psicanalítica, Romildo do Rêgo Barros se refere a casos nos quais os sujeitos não parecem identificar-se inteiramente com o gênero que fazem:

É uma situação que na clínica impõe a *retificação subjetiva*, ato que permite a própria abertura do trabalho analítico, e que se poderia entender aqui como a necessidade de fazer ver ao sujeito a diversidade de registros que há entre o gênero que ele faz, *imaginário*, e o ideal do Outro, *simbólico*. Esta disjunção tem por consequência o desvelamento – um tanto aflito, por vezes – do desejo do sujeito (RÊGO BARROS, 1997, p. 30).

Segundo Lacan, o sujeito é determinado por uma trama discursiva cuja origem ele desconhece, mas na qual deve advir para resgatar sua verdade e encontrar o seu lugar. Essa experiência primordial deixa marcas no inconsciente que são revividas, de certa forma, ao longo da vida. O drama reside justamente nisto, a saber, na importância e no poder que o Outro do qual se depende em termos absolutos, passam a ter para cada um. É assim que esse primeiro Outro se torna absoluto. Nas palavras de Brousse:

Para que a necessidade seja satisfeita, um pequeno ser humano tem que lidar com a demanda do Outro. Para se satisfazer ele tem que levar em consideração a demanda do Outro. Daí ser a pulsão uma consequência da articulação na linguagem da demanda do Outro. É claro que a demanda do Outro não corresponde absolutamente à necessidade. Alguma coisa escapa na correlação entre necessidade e demanda, algo central para a compreensão da pulsão. É o desejo. Como diz Lacan, o ponto nodal pelo qual a pulsação do inconsciente está ligada à realidade sexual. Este ponto nodal se chama desejo (BROUSSE, 1995, p. 123).

Assim, em conformidade com a história do sujeito, inscrevem-se em sua estrutura as peripécias, os avatares da constituição desse desejo, na medida em que ele é submetido à lei do desejo do Outro, sendo também necessário, para satisfazer suas necessidades, que ele aprenda a lidar com a demanda desse Outro. Prosseguindo nossa investigação sobre o sujeito em sua experiência do belo, trabalharemos a seguir o conceito de desejo em Freud, assim como o desejo como desejo do Outro, em Lacan.

### **2.3 Do desejo ao desejo do Outro**

Freud (1950/1895/2006), em seu “Projeto para uma psicologia científica”, fornece o modelo de constituição do desejo com base na experiência de satisfação. O que caracteriza o desejo, diz ele, é esse impulso para reproduzir alucinatoriamente uma satisfação original, um retorno a algo que já não é mais, uma nostalgia de um objeto perdido, cuja presença é marcada pela falta, procurando realizar-se por meio de uma série de objetos substitutos que formam uma rede contingente, mantendo a permanência da falta.

Ele comenta que as exigências da vida nos confrontam, inicialmente, com urgentes necessidades orgânicas. As excitações produzidas pelas necessidades internas buscam descarga num movimento, que pode ser descrito como uma “modificação interna” ou uma ‘expressão emocional’. Ele esclarece: o bebê faminto grita ou dá pontapés, mas, no entanto, a situação permanece inalterada, pois a excitação proveniente de uma necessidade interna não se deve a uma força que produza um impacto momentâneo, mas a uma força que está continuamente em ação. Logo, só poderá haver mudança quando, de uma maneira ou de outra, é atingida uma “vivência de satisfação” que põe fim ao estímulo interno. Para Freud, um componente essencial dessa “vivência de satisfação” é uma percepção específica – em nosso exemplo, a da nutrição –, cuja imagem mnêmica ficará associada, daí por diante, ao traço mnêmico da excitação produzida pela necessidade. Em decorrência do vínculo estabelecido, na próxima vez em que essa necessidade for despertada, surgirá de imediato uma moção psíquica que procurará reinvestir a imagem mnêmica da percepção e reevocar a própria percepção, isto é, restabelecer a situação da satisfação original. Freud diz que o desejo é uma moção desse tipo. O reaparecimento da percepção é a realização do desejo, e o caminho mais curto para tal realização é a via que conduz diretamente da excitação produzida pelo desejo para um completo investimento da percepção (FREUD, 1900/1901/2006, p. 594).

Como o organismo humano é inicialmente incapaz de promover essa ação específica, ela se realiza por *ajuda alheia*, quando a atenção de uma pessoa experiente é despertada pela descarga decorrente dessa alteração interna – por exemplo, pelo choro da criança. Essa descarga adquire assim a importantíssima função secundária de *comunicação*.

Freud acentua que o desamparo inicial dos seres humanos é a *fonte primordial* de todos os *motivos morais* (FREUD, 1950/1895/2006, p. 370). O termo *desamparo* designa, sobretudo, a total ausência de sinais indicadores para a orientação do *infans* no mundo externo que o rodeia. Nesse sentido, a primeira apreensão da realidade se dá através do próximo, por intermédio de quem ele também aprende a se reconhecer. Suponhamos, diz Freud, que o objeto que compõe a percepção se pareça com o sujeito – *um outro ser humano*. Nesse caso, o interesse teórico que lhe é dedicado também se explica pelo fato de que um objeto *semelhante* foi, ao mesmo tempo, o primeiro objeto hostil, além de sua única força auxiliar. Por esse motivo, é em relação a seus semelhantes que o ser humano aprende a conhecer.

Segundo Freud, o complexo do ser humano semelhante se divide em dois componentes: um produz uma impressão por sua estrutura constante e permanece unido como uma *coisa*, enquanto o outro pode ser *compreendido* por meio da atividade de memória, isto é, pode ser rastreado até as informações sobre o próprio corpo do sujeito (FREUD 1950/1895/2006, p.383/384). A *Coisa*, diz ele, possui a característica de produzir impressão por sua estrutura constante. Tal afirmação freudiana sobre a *Coisa* nos remete a uma das concepções lacanianas sobre o real. A experiência original da apreensão da realidade pelo sujeito é marcada pela divisão: de um lado, o impossível de simbolizar, o estranho, *a Coisa*, e de outro, a possibilidade de reconhecimento, de simbolização. Lacan diz que “*das Ding* é o elemento, que é originalmente isolado pelo sujeito em sua experiência do *Nebenmensch*, como sendo, por sua natureza, estranho, *Fremde*” (LACAN, 1959/60/2008, p. 67).

É esse objeto, *a Coisa*, enquanto o Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar (LACAN, 1959/60/2008, p. 68). “*Das Ding* deve, com efeito, ser identificado com o *Wiederzufinden*, à tendência a reencontrar que, para Freud, funda a orientação do sujeito humano em direção ao objeto” (LACAN, 1959/60/2008, p. 74). Lacan esclarece que, com a introdução do simbólico, *a Coisa* se destaca e se constitui como o núcleo do real. É em torno desse impossível de representar que se dá a construção de representações. O não representacional do real impulsiona o sujeito, acarretando a repetição. Foi a partir da constatação da compulsão à repetição, inerente à pulsão, que Freud chegou a formular o conceito de pulsão de morte, apontando para um mais além do princípio de prazer. Lacan, por sua vez, formulou o campo do gozo, situando-o mais além do significante, embora este campo

só possa ser definido pela intervenção da linguagem. Lacan (1964/2008, p. 55) diz, em 1964, que “o real é o que retorna sempre ao mesmo lugar – a esse lugar onde o sujeito, na medida em que ele cogita, onde a *res cogitans*, não o encontra”.

Posteriormente, no *O seminário, livro 10: a angústia* (1962/63/2005), ele define o real como o vazio no corpo daquilo que falta ao sujeito: seu objeto. Daí usar a letra *a* para designar o que esteve e estará para sempre perdido, descompletando todo universal. Ou seja, “este objeto, que de fato é apenas a presença de um cavo, de um vazio, ocupável, nos diz Freud, por não importa que objeto, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, *a* minúsculo” (1964/2008, p. 176).

J.-A. Miller esclarece que “o pequeno *a* é uma unidade de gozo, separável, contabilizável. [...] não é algo do significante, mas conserva a forma do significante” (MILLER, J.-A., 1998, p. 109). Ao que Caldas (2012) acrescenta: “o objeto *a* está vinculado ao ponto enigmático do corpo em que o recorte significante promove extração e perda, produzindo algo heterogêneo à linguagem: satisfação/insatisfação – nos termos de Freud – gozo, segundo Lacan”.

Retomo a fórmula de Lacan em 1953: “o desejo é desejo do Outro”. No que concerne ao Outro, (A), ele acentua o fato de que *o infans*, muito antes de falar, é falado. Esse Outro, que primeiramente será representado pela mãe, proverá e marcará o sujeito com seu próprio discurso, daí ele dizer que “o inconsciente é o discurso do Outro”:

Com efeito, é muito simplesmente – e diremos em que sentido – como desejo do Outro que o desejo do homem ganha forma, porém, antes de mais nada, somente guardando uma opacidade subjetiva, para representar nele a necessidade. Opacidade que diremos de que maneira constitui como que a substância do desejo. O desejo se esboça na margem em que a demanda se rasga da necessidade: essa margem é a que a demanda, cujo apelo não pode ser incondicional senão em relação ao Outro, abre sob a forma da possível falha que a necessidade pode aí introduzir, por não haver satisfação universal, o que é chamado de angústia (LACAN, 1960/1998, p. 828).

Lacan vai iniciar sua teorização sobre a angústia utilizando o grafo do desejo. Esse grafo lhe serve para apresentar onde se situa o desejo em relação a um sujeito definido por sua articulação pelo significante ou, em outros termos, como efeito da linguagem. Ele também chamou esse grafo de “pera de angústia”, pois possibilita que se faça uma “orografia da angústia” (LACAN, 1960/1998, p. 15), ou seja, verificar em que ponto de um relevo, digamos como o geográfico, a angústia emerge, uma vez que tal relevo estabelece as relações termo a termo do grafo. Lacan (1960/1998, p. 14) acentua então a *relação essencial entre a angústia e o desejo do Outro*.

Para esclarecer a relação essencial da angústia com o desejo do Outro, Lacan inventa uma fábula do louva-a-deus – inseto cujo nome popular é devido ao fato de que, quando pousa, adota uma posição em que parece estar ajoelhado com os olhos voltados para o céu: uma posição semelhante a de alguém em oração, lembrando que a fêmea do louva-a-deus costuma devorar o macho após a cópula. Na sua ficção imaginativa, Lacan propõe que o louva-deus estaria portando uma máscara, desconhecida por ele mesmo, quando se depara com uma figura ameaçadora, uma louva-a-deus gigantesca, representante do desejo do Outro. Esta metáfora serve para ilustrar que a angústia do sujeito incide nesse ponto em que a representação, figurada por essa máscara, determinaria, ou não, que a voracidade da louva-a-deus se voltasse contra ele. Segundo Lacan, vemos aí o sujeito desamparado sem saber qual será seu destino, uma vez que ele não pode apreender sua própria imagem refletida no espelho enigmático do globo ocular do Outro.

“*Che vuoi?*”, “O que o Outro quer de mim?” é a pergunta que, segundo Lacan, surge nesse encontro. Ele a desdobra em: “Como ele me quer?”, ou ainda, “Que quer ele, deste lugar do Eu?” Lacan deixa essa pergunta em suspenso, entre os dois andares do grafo, situando a angústia na articulação entre o desejo e a identificação narcísica. “É no jogo da dialética que ata tão estritamente essas duas etapas que veremos introduzir-se a função da angústia” (LACAN, 1960/1998, p.15). Ela emerge na articulação entre o narcisismo – a relação com o próprio corpo e com a imagem especular – e o desejo que, no grafo, passa pela relação com o Outro, uma vez que o Outro introduz a relação do sujeito com seu corpo e sua imagem especular, como demonstrado por Lacan em seu estádio do espelho.

A fantasia é a resposta do sujeito para esta pergunta enigmática do Outro: “*Che vuoi?*”. No grafo do desejo, a fantasia é representada pelo matema:  $\$ \diamond a$ . Ela é forjada pelo sujeito como uma resposta que interpreta o desejo do Outro, respondendo assim ao que o Outro não responde. Dessa forma, ela inscreve o sujeito no desejo do Outro, fundamentando aí o desejo do sujeito. Consequentemente, por trás de todo desejo humano encontramos as marcas deixadas pelas demandas do Outro, às quais o desejo do sujeito resta articulado.

A primeira manifestação da angústia é o grito, na vinda ao mundo daquele que será um sujeito. O grito escapa ao lactante, mas retorna significantizado pelo Outro, na medida em que alguém o interpreta. Essa interpretação indica que falta algo a esse Outro: ele deseja. Quando o sujeito não produz uma interpretação do desejo do Outro, ele pode ser tragado por esse furo no Outro, pelo desejo inapreensível do Outro. A angústia se manifesta como sinal do desamparo experimentado pelo ser humano frente ao desejo enigmático do Outro.

Considerando que neste trabalho pretendemos investigar como, em psicanálise, podemos pensar o feminino em sua articulação com a busca da beleza, passaremos a discutir o enigma do feminino, tentando delinear uma distinção entre a mulher, a posição feminina e a feminilidade, com base na teoria de Freud, no ensino de Lacan e em alguns textos de seus comentadores.

### 3A BELEZA, O SEMBLANTE E O CORPO FEMININO

Freud, em “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905/2006), já se refere à obscuridade que envolve a vida sexual das mulheres. Diz que apenas foi possível estudar a vida sexual dos homens, ao passo que a das mulheres “ainda se encontrava mergulhada em impenetrável obscuridade” (FREUD, 1905/2006, p. 143). O que quer uma mulher? Impossível dizer e saber. Embora tenha pesquisado bastante sobre as mulheres, Freud sempre enfatizou que restava um enigma acerca da sexualidade feminina. Desde os primeiros trabalhos sobre o complexo de Édipo, ele teve dificuldade para descrever o percurso da menina na construção da feminilidade. Percorrendo o caminho do que pode ser dito sobre a sexualidade feminina, Freud tomou como referência o falo, acentuando a inveja do pênis nas mulheres. Mas algo que fosse próprio e essencial ao feminino não chega a ser cernido em meio a tantas generalizações sobre ele. O feminino permanece assim problemático e apenas referido à esfera do falo, símbolo do desejo e da dimensão humana da carência, do que falta a cada ser.

Freud refere-se à mulher como “o continente negro” justamente devido à impossibilidade de encontrar um representante da mulher no inconsciente, uma vez que nele só há representação do falo. Dentro da lógica fálica, assim como para os homens, a falta fálica é o princípio da libido das mulheres, o que faz com que sua identidade sexuada passe pela questão do falo ainda que não se esgote nisso.

Avançando em relação ao enigma da sexualidade feminina, Lacan propõe que o que caracteriza a sexualidade feminina reside justamente no fato de uma mulher não inscrever-se totalmente na ordem fálica. O feminino refere-se ao *não todo*, o que leva Lacan a dizer que aqueles que se inscrevem sob a bandeira das mulheres, podem apresentar dois tipos de gozo: gozo fálico e gozo Outro, como discutiremos adiante.

Para a psicanálise, a posição feminina diz respeito então ao indizível, ao inassimilável e à impossível representação simbólica da experiência no corpo para um sujeito, uma vez que essa experiência está diretamente relacionada com o que há de mais íntimo e estranho ao próprio sujeito, não podendo ser compartilhada. Trata-se da absoluta *extimidade* do objeto em relação ao sujeito. Assim, o que aponta ao feminino, por ser da ordem da experiência singular, não pode ser compartilhado.



Vale ressaltar, então, que ‘feminilidade’ não coincide com ‘feminino’. A feminilidade, adjetivo que confere uma atribuição ao feminino, está mais do lado da máscara que vela e serve de defesa ao real do feminino, que não se pode dizer, menos ainda atribuir qualidades. Isso é consoante a inexistência, no inconsciente, do significante da mulher, que permita fazer o conjunto das mulheres. Sendo assim, cada mulher, uma a uma, inventa e cria para si uma máscara que recubra esse vazio de identidade, como recurso para evitar a angústia.

### 3.1O feminino segundo Freud e Lacan

Ao discutir a sexualidade infantil, Freud dá grande importância ao complexo de Édipo e acentua que o complexo de castração é o núcleo das neuroses. Até 1923, ele mantém um paralelismo entre o desenvolvimento sexual masculino e feminino. Ambos os sexos parecem atravessar da mesma maneira as fases iniciais do desenvolvimento libidinal. No começo de sua vida sexual, diz ele, a menina é um pequeno varão e sua relação com o seu primeiro objeto de amor, a mãe, é a mesma do menino; “com seu ingresso na fase fálica, às diferenças entre os sexos são completamente eclipsadas pelas suas semelhanças” (FREUD, 1933/1932/2006, p. 118).

Freud (1908/2006) defende que a realidade do inconsciente só reconhece um órgão, o pênis. Esse reconhecimento implica em um desconhecimento, um *não saber*, que levará à construção das teorias sexuais infantis, nas quais as crianças constroem sua própria verdade, ou seja, sua versão ou ficção sobre fatos importantes relativos à sexualidade. Ele assinala que, ao se confrontar com a anatomia de uma irmã caçula, o menino desrespeita sua percepção e, em vez de constatar a ausência do membro, prevê o crescimento deste. Esta denegação é um mecanismo de defesa, por meio do qual o sujeito se recusa a reconhecer a realidade de uma percepção negativa e, mais particularmente, a ausência do pênis na mulher. A menina, apesar de partilhar da opinião do irmão, sente um grande interesse pelo membro masculino, o que a faz sentir-se em desvantagem.

Em “A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade” (1923/2006), Freud modifica a tese da universalidade do pênis, passando a denominá-la de primazia do falo. Ele esclarece que o falo tem uma relação íntima com o órgão masculino, uma vez que designa o pênis enquanto faltoso ou suscetível de vir a faltar. A falta do pênis é concebida como resultado de uma castração, e a criança se encontra no dever de se confrontar

com ela. O papel da ameaça de castração assume aqui seu valor fundamental, a saber: fornecer o conceito de significante do falo. Não há senão um sexo, o falo, mas há dois modos de manifestação: sua presença ou sua ausência. Nas palavras de Freud, “o significado do complexo de castração só pode ser corretamente apreciado se sua origem na primazia fálica for também levada em consideração” (FREUD, 1923/2006, p. 159/160).

[...] a característica principal dessa ‘organização genital infantil’ é sua *diferença* da organização genital final do adulto. Ela consiste no fato de, para ambos os sexos, entrar em consideração apenas um órgão genital, ou seja, o masculino. O que está presente, portanto, não é uma primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do *falo* (FREUD, 1923/2006, p. 158).

Ele enfatiza que o primado do falo se verifica tanto para um como para o outro sexo: no menino há uma dúvida, ele se movimenta em busca de outras informações e constrói teorias sobre aquilo que vê. A menina, ao contrário, vê e sabe que não tem, reconhecendo, aliás, que nunca teve. Porém, o mais importante é que ela sabe que quer ter. A menina aborda o sexo oposto a partir de uma imaginarização, atribuindo ao pênis a função de signo de uma identidade sexual da qual se sente privada. O menino, ao se defrontar com a anatomia feminina, não encontra um signo que possa lhe dizer algo sobre o sexo feminino, o que acaba levando-o a empreender um esforço simbólico e chamar de furo aquilo que ele vê.

Sobre isso, André (1986/1987) esclarece que o menino apreende a castração a partir do registro simbólico, pois ali ele encontra a falta de um significante, interpretada por ele a partir de um significante que remeta a essa falta. Assim, as diferentes reações do menino e da menina resultam da descoberta da diferença anatômica. Para o menino, a anatomia nada mostra, a não ser um furo, ou seja, alguma coisa que só pode ser significada a partir do conceito de falta. É nesse aspecto que entra em jogo o valor da ameaça de castração para o menino, que acaba instituindo o falo como significante. Ou seja, a partir da comparação anatômica, ele pode apreender o falo como significante mais além do pênis, isto é, apreender que ele também é faltante.

Em “A dissolução do Complexo de Édipo”, Freud (1924/2006) marca, pela primeira vez, uma diferença fundamental entre meninos e meninas, no que diz respeito à vivência edípica. Ele acentua que o curso tomado pelo desenvolvimento da sexualidade feminina é diferente da masculina, pois, apesar de existir em ambos uma organização fálica e um complexo de castração, o processo não se dá da mesma maneira nos dois sexos. Ele esclarece: nas meninas, o complexo de Édipo tem uma longa pré-história e, assim, ele é uma formação secundária. Ou seja, as operações do complexo de castração precedem e preparam a entrada

das meninas no Édipo. Já nos meninos, o complexo de castração produz outro efeito: dissolve o Édipo. Nas meninas algo não cede ao complexo, isto é, há um resto que não é absorvido pelo simbólico e que se presentifica na vida psíquica de mulheres adultas. É o que ele diz em “Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos”:

Nas meninas, o complexo de Édipo é uma formação secundária. As operações do complexo de castração o precedem e preparam. Enquanto, nos meninos, o complexo de Édipo é destruído pelo complexo de castração, nas meninas, ele se faz possível e é introduzido através do complexo de castração. Ele inibe e limita a masculinidade e incentiva a feminilidade (FREUD, 1925/2006, p. 285).

Nesse mesmo artigo, Freud faz uma reavaliação do desenvolvimento psíquico das meninas e expõe as bases que prenunciam todo o seu trabalho posterior, ou seja, de 1931 a 1933, sobre a sexualidade feminina. Ele dá grande importância à fase pré-edípica da relação entre a menina e a mãe, enfatizando que essa ligação é exclusiva, apaixonada e intensa. Freud suspeita que essa fase pré-edípica, primitiva, esteja especialmente relacionada à etiologia da histeria, caracteristicamente feminina, comportando fixações e repressões. Compara essa fase pré-edípica à “descoberta da civilização *mino-miceniana* por detrás da civilização da Grécia” (FREUD, 1931/2006, p. 234).

Ele observa que um grande número de mulheres continua, mesmo na idade adulta, dependente de um objeto paterno, ou mesmo do próprio pai. Esclarece que essa ligação com o pai foi precedida por uma forte ligação com a mãe, ou seja, que essa intensa dependência de uma mulher em relação ao pai assume a herança de uma intensa ligação com a mãe. Freud descreve importantes mecanismos nas relações libidinais entre a menina e sua mãe, que são completamente ambivalentes, possuindo tanto uma natureza carinhosa, como hostil e agressiva. Em sua Conferência XXXIII (1933/1932/2006) sobre a “Feminilidade”, ele retoma este tema:

Nem sempre é fácil precisar uma formulação desses desejos sexuais iniciais; o que mais claramente se expressa é um desejo da menina, de ter da mãe um filho, e o desejo correspondente de ela mesma ter um filho – ambos desejos pertencentes ao período fálico e certamente surpreendentes, porém estabelecidos, acima de qualquer dúvida, pela observação analítica (FREUD, 1933/1932/2006, p. 120).

Como a intensa relação da menina com sua mãe chega ao fim, dando lugar a uma vinculação com seu pai, Freud se interessa em investigar os motivos deste fim. Para Freud, o motivo mais forte da menina afastar-se da mãe é sua censura em relação a ela, por não lhe ter dado um pênis apropriado. Nas palavras de Freud: “a amargura de tantas filhas contra suas

mães provém, em última análise, da censura contra estas por as terem trazido ao mundo como mulheres e não como homens” (FREUD, 1916/2006, p. 329). Ele esclarece que a inexistência do pênis produz uma ferida narcísica na menina, um sentimento de inferioridade diante do outro que o possui, e que, imaginariamente, é dotado do atributo que falta à mãe. A angústia da perda do amor que acomete as meninas não é uma angústia localizada, como no caso dos meninos que experimentam a angústia da castração do pênis. As meninas não temem perder uma parte, mas perder-se totalmente. A perda do amor é, portanto, a perda da própria vida. Se o Outro não as ama, o Outro se esvai, e o que se instala é o estado de desamparo e a angústia diante do vazio, ou seja, a morte. Por isso, Freud atribui à mulher uma maior quantidade de narcisismo – “para ela, ser amada é uma necessidade mais forte que amar” (FREUD, 1933/1932/2006, p. 131).

Ele diz que a menina, ao deparar-se com a diferença sexual, sente-se injustiçada e torna-se vítima da inveja do pênis – *Penisnheid* –, que deixará marcas em sua vida psíquica de mulher. A descoberta de que é castrada representa um marco decisivo no crescimento da menina. Partem daí três linhas de desenvolvimento possíveis:

A primeira leva a uma revulsão geral à sexualidade. A menina, assustada pela comparação com os meninos, cresce insatisfeita com seu clitóris, abandona sua atividade fálica e, com ela, sua sexualidade em geral, bem como boa parte de sua masculinidade em outros campos. A segunda linha a leva a se aferrar, com desafiadora auto-afirmatividade, à sua masculinidade ameaçada. Até uma idade incredivelmente tardia, aferra-se à esperança de conseguir um pênis em alguma ocasião. Essa esperança se torna o objetivo de sua vida e a fantasia de ser um homem, apesar de tudo, frequentemente persiste como fator formativo por longos períodos. Esse ‘complexo de masculinidade’ nas mulheres pode também resultar numa escolha de objeto homossexual manifesta. Só se seu desenvolvimento seguir o terceiro caminho, muito indireto, ela atingirá a atitude feminina normal final, em que toma o pai como objeto, encontrando assim o caminho para a forma feminina do complexo de Édipo (FREUD, 1931/2006, p. 237/238).

Em “Análise terminável e interminável”, Freud(1937/2006, p. 268) se refere ao repúdio ao feminino, ou seja, uma resistência contra o complexo de castração que representa nossa própria condição de sujeitos castrados, fonte do mal-estar na civilização. Nada tão universal em psicanálise quanto ‘somos todos castrados’. A feminilidade implica então em uma dura conquista do desenvolvimento representacional e simbólico, ou seja, implica em poder admitir a falta, a não completude, em reconhecer na castração um elemento estruturador do psiquismo e da cultura. Eis o que Freud diz:

Se perguntarmos a um analista o que a sua experiência demonstrou serem as estruturas mentais menos acessíveis à influência em seus pacientes, a resposta será:

numa mulher, o desejo de um pênis; num homem, a atitude feminina para com o seu próprio sexo, cuja pré-condição, naturalmente, seria a perda do pênis (FREUD, 1940/1938/2006, p. 207).

Partindo do falocentrismo, ou seja, da primazia do falo, para entender o feminino, Freud deu à maternidade um peso muito grande. Para Freud, uma mulher só pode se posicionar de fato como tal se substituir seu desejo de ter um pênis pelo desejo de ter um filho de seu marido. A mulher estaria, então, totalmente condenada à inveja do pênis. A partir dessa ótica, a sexualidade feminina estaria inteiramente submetida ao desejo de falo. Assim, o impasse final de Freud nos faz pensar que, em sua teoria, a posição feminina é reduzida à maternidade, ou seja, a mulher é reduzida à mãe, desaparecendo enquanto aquela que causa desejo num homem. Ao abordar a questão: “O que quer uma mulher?”, Freud responde colocando em cena a mãe.

A partir dessas reflexões, acreditamos ser possível dizer sobre a função que o ideal de beleza exerce na estruturação da feminilidade que ela está relacionada à experiência singular de constituição do sujeito do inconsciente, determinando a relação que a mulher estabelece com esse ideal. Por um lado, a beleza pode ser concebida como uma das saídas para a feminilidade, como forma de elaboração da castração. Por outro, a beleza parece ser uma tentativa de encobrir a falta, como recusa à castração. Sem dúvida, a busca da beleza representa uma, dentre outras tentativas, do sujeito inventar, criar sua ficção de feminilidade, contornando assim o enigma que o feminino implica.

O ensino de Lacan esclarece importantes questões freudianas sobre o enigma do feminino. Sublinhamos, na releitura de Lacan da obra freudiana, o tratamento lógico que ele dá ao falo, a partir da clássica observação de Freud (1923) de que não há uma representação do feminino no inconsciente, pois nele só existe a representação fálica.

Para Lacan, nenhum sujeito escapa à lógica fálica, pois o falo, que é masculino, é o único representante do sexo no inconsciente. Nesse sentido, Lacan nos propõe trabalhar o enigma do feminino, desdobrado em duas posições: a do falo como único significante da diferença sexual e a da ausência de um significante Outro que se contraponha a ele.

Em “A significação do falo” (1958/1998), Lacan esclarece que o complexo de castração inconsciente tem uma função de nó, não só na estruturação dinâmica dos sintomas, como também na instalação no sujeito de uma posição inconsciente, sem a qual ele não poderia identificar-se com o tipo ideal de seu sexo. Para Lacan, é somente com base em fatos clínicos que a discussão pode ser fecunda. Estes fatos demonstram uma relação do sujeito com o falo que se estabelece desconsiderando a diferença anatômica entre os sexos e que, por

essa razão, é de interpretação especialmente espinhosa na mulher (LACAN, 1958/1998, p. 692). Lacan ressalta que, na doutrina freudiana, o falo não é uma fantasia, um efeito imaginário, não é um objeto parcial, interno, bom ou mau, tampouco é um órgão, pênis ou clitóris, aquilo que ele simboliza. Para Lacan, o falo é afirmado como função significante. Ele é o significante da falta, o significante do desejo do Outro (LACAN, 1958/1998, p. 696).

Atendo-nos à função do falo, podemos apontar as estruturas a que serão submetidas as relações entre os sexos. Digamos que essas relações girarão em torno de um ser e de um ter que, por se reportarem a um significante, o falo, têm o efeito contrário de, por um lado, dar realidade a esse sujeito nesse significante e, por outro, irrealizar as relações a serem significadas. E isso pela intervenção de um parecer que substitui o ter, para, de um lado, protegê-lo e, de outro, mascarar sua falta no outro, e que tem como efeito projetar inteiramente as manifestações ideais ou típicas do comportamento de cada um dos sexos, até o limite do ato da copulação, na comédia (LACAN, 1958/1998, p. 701).

Soler (2003/2006, p. 199) comenta que o falo é o significante que determina como homens e mulheres se posicionam na relação entre os sexos, ou seja, “o semblante fálico é o significante-mestre da relação ao sexo”. É ele que organiza a diferença entre homens e mulheres, bem como suas relações. O homem subjetiva o sexo deste modo: “eu tenho o falo”, e a mulher o faz assim: “eu não o tenho”. Se a mulher não o possui, uma de suas saídas é fazer-se parecer “ser o falo” que completaria seu parceiro castrado. Segundo a autora, Lacan chama a relação dos sexos de *comédia* justamente porque nessa relação estamos no âmbito do parecer, pois nem o homem tem o falo e nem a mulher o é. O que acontece é que o homem se protege da falta por meio do ter, já que ele tem no corpo o suporte imaginário do falo. A mulher, por sua vez, se protege escondendo a falta por meio de mascaradas, fazendo-se de falo, ou seja, sendo o que não tem. É precisamente o que Lacan destacou por meio da mascarada: a mulher se apresenta como sendo aquilo que ela não tem, fazendo da feminilidade uma máscara fálica. Lacan comenta essa formulação:

Por mais paradoxal que possa parecer essa formulação, dizemos que é para ser o falo, isto é, o significante do desejo do Outro, que a mulher vai rejeitar uma parcela essencial da feminilidade, nomeadamente todos os atributos na mascarada. É pelo que ela não é que ela pretende ser desejada, ao mesmo tempo que amada. Mas ela encontra o significante de seu próprio desejo no corpo daquele a quem sua demanda de amor é endereçada. Não convém esquecer que, sem dúvida, o órgão que se reveste dessa função significante adquire um valor de fetiche (LACAN, 1958/1998, p. 701).

Brousse (2012) aponta o feminino como uma máscara, e não o faz no sentido pejorativo, mas, ao contrário, fala de máscara por não haver nada além disso, sendo esta uma maneira de tocar o feminino. Não há nada detrás dessa máscara, ou melhor, há um nada por

trás dela. Assim, o lugar da mulher existe, mas permanece vazio. O sexo feminino só pode ser produzido enquanto ausência, enquanto corte diante do sexo masculino. A mascarada apenas se utiliza dos atributos fálicos, já que a única referência que uma mulher dispõe é o falo. Os objetos metonímicos do desejo que tocam o corpo se tornam insígnias e emblemas fálicos, referidos a significantes e, por vezes, a fetiches, que fazem existir a mascarada por si só. Diante da dificuldade de dizer precisamente o que é o feminino, o falo simbólico vela o lugar do vazio, evidenciado no feminino.

Em “Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina”, Lacan (1958/1998, p. 739) se questiona se “a mediação fálica drena tudo o que pode se manifestar de pulsional na mulher”, afirmando que uma característica da sexualidade feminina reside no fato das mulheres não se inscreverem totalmente na ordem fálica. Lacan (1958/1998, p. 742) situa, já nesse escrito, o feminino mais além do falo, “entre pura ausência e pura sensibilidade”. Posteriormente, ele pensa o feminino referido ao “*não todo*” fálico, que responde à falta de um significante que possa dizer o que é a mulher, formulado em sua lógica pelo matema:  $S(\bar{A})$ , que podemos ler como: “*A mulher não existe*”. Ele enuncia: “O sexo corporal, o sexo da mulher – eu disse *da mulher*, embora justamente não exista a mulher, a mulher *não é toda* – o sexo da mulher não lhe diz nada, a não ser por intermédio do gozo do corpo” (LACAN, 1972/1973/2008, p. 14).

Lacan formulou o campo do gozo situando-o no mais além do significante, apesar deste campo só poder ser definido pela intervenção da linguagem. Aos impasses da posição feminina na teoria de Freud, Lacan responde com esta formulação: “*A mulher não existe*”. Ou seja, não existe traço identificatório que defina o conjunto das mulheres. Isso significa que não há um significante capaz de definir A mulher, ou seja, as mulheres não constituem uma classe, um conjunto e, portanto, não podem ser agrupadas ou entendidas pela ótica do universalismo fálico. Partindo dessa premissa, a problemática feminina muda completamente de direção, e se reinaugura a partir da consideração de que o feminino é algo que, radicalmente, não se inscreve. Sob essa nova ótica, o feminino se situa para além da rede significante, excede a organização fálica, fazendo objeção à ordem fálica do todo, e recusando reduzir-se a ela. Porém, dizer que a feminilidade aponta para algo que está mais além do falo não significa que a natureza feminina seja antifálica. Significa apenas que ela não é redutível a esse significante. O fato de a mulher ser inalcançável gera um mal-estar, um “repúdio ao feminino”, apontado por Freud (1937/2006, p.268), tanto por parte das mulheres como dos homens. Isso também tem consequência na relação entre homens e mulheres que não pode ser formulada. Daí a conclusão lacaniana da inexistência da relação sexual e da proporção entre

os sexos. A forma de se fazer parceria passa a depender, portanto, dos arranjos sintomáticos, do que se passa na ordem do semblante, que cada casal constrói para se manter no laço. Dessa forma, como sujeito, é graças à mascarada que cada mulher pode manter um véu entre ela e o Outro, conforme Caldas (1995,p. 39/40) comenta:

Dizer que a mulher não existe, □ mulher – consiste em verificar que não há Outro do sexo, o que se exprime pelo matema S(□). Este matema permite duas leituras que se implicam: falta um significante no Outro que possa conferir sentido ao sexo, logo o Outro do sexo falta; não há um significante que possa definir a mulher enquanto complementar ao homem. Cada mulher está, portanto, referida ao falo, mas não toda, uma vez que também está referida a esta falta fundamental de um significante. Uma a uma modula sua divisão entre a falta-a-ser e a falta-a-ter, portando máscaras sempre inapropriadas. A máscara que faz semblante de faltante, o faz mais próxima do real, porque só lhe resta fazer semblante da verdade: a falta-a-ser.

Abordando essa questão, J.-A. Miller (1992) refere-se à relação Outra das mulheres com a castração, pois a castração nelas é de origem. A expressão: “amigas do real”, com a qual ele se refere às mulheres, indica que, em torno do significante imaginário do falo, a mulher está na posição do Outro: é a que não tem. Como nesse espaço falta uma indicação que permita uma definição, naturalmente lhe é imputada uma inconsistência, cuja tradução lógica Lacan nos oferece com sua fórmula da sexuação feminina, partindo da inexistência da exceção que asseguraria o conjunto das mulheres. Miller esclarece que dizer “A mulher não existe”, não significa que o lugar da mulher não exista, mas apenas que esse lugar permanece essencialmente vazio. E que o fato de estar vazio não impede que algo possa ser encontrado ali, especialmente porque esse espaço vazio pode ser velado, pois “ao velar também se cria, se faz nascer, se faz surgir. Seguindo as variações históricas do pudor, percebe-se que se trata de uma invenção que, de acordo com sua localização, dirige o olhar” (MILLER, J.-A., 1992/2010, p. 3).

Vale destacar então a distinção entre o pudor e a vergonha como vicissitudes do objeto olhar articulado à beleza, perante o real impossível. Freud já havia reparado que o pudor estava ligado ao falo, sobretudo nas mulheres. Ele vê no pudor um sinal da diferença dos sexos, pois na puberdade o pudor toma conta das moças. O pudor exagerado está ligado ao investimento libidinoso do clitóris, denunciando o gozo fálico. Ou seja, o pudor é o véu que vela e desvela a falta fálica. Ele vem no lugar do falo, tornando a mulher habilidosa na arte dos véus, da roupagem, do trançar e do tecer (QUINET, 2002/2004, p. 103). Eis o que Freud fala sobre a vergonha:



A vergonha, considerada uma característica feminina *par excellence*, contudo, mais do que se poderia supor, sendo uma questão de convenção, tem, assim, acreditamos, como finalidade a ocultação da deficiência genital. Não nos estamos esquecendo de que, em época posterior, a vergonha assume outras funções. Parece que as mulheres fizeram poucas contribuições para as descobertas e invenções na história da civilização; no entanto, há uma técnica que podem ter inventado, trançar e tecer (QUINET, 1933/1932/2006, p. 131).

Na vergonha, o véu se rasga, o olhar é desvendado e o falo surge. Daí o enrubescimento, estampa psicossomática de um gozo que mancha o corpo. A vergonha faz surgir no corpo uma mancha de gozo. A vergonha é o afeto correlato a um olhar que, emergindo do campo do Outro, visa o sujeito. Lacan (1964/2008, p. 87) esclarece: “de modo algum é um olhar visto, mas um olhar imaginado no campo do Outro”. O sinal da presença desse olhar que não se vê é o afeto da vergonha, que provoca no sujeito a política do avestruz – fechar os olhos para não ser visto (LACAN, 1964/2008, p. 104). O pudor é, efetivamente, o véu usado pela mulher para se esconder de um provável olhar que poderia revelar sua falta. O pudor, além de fálico, denuncia, sobretudo, a presença do objeto da pulsão escópica, o olhar. Ou seja, se o pudor veste e esconde é porque há um olhar no horizonte – ele é o afeto que denuncia a presença do objeto *a*. O olhar sobre o corpo desnudo da mulher vem como resposta à falta fálica quando o pudor enrubesce e a vergonha desponta, denotando a continuidade entre ambos (LACAN, 1964/2008, p. 104).

Daremos mais um passo em nossa pesquisa, tratando agora do que diz Freud sobre a pulsão escópica em sua dupla faceta: por um lado, ela pode conferir beleza ao objeto que desejamos, mas por outro, pode também, ao ser desvelado o objeto, provocar horror. É aliás o que diz Lacan sobre a dupla faceta do objeto olhar: como causa de desejo, do lado do belo, assim como objeto de angústia, do lado do horror. Este comentário de Quinet nos ajuda a introduzir o tema que abordaremos no próximo subcapítulo:

É a pulsão escópica que confere o caráter de beleza ao objeto desejado do mundo sensível e permite que o sujeito o ‘toque com os olhos’ e o desnude com o olhar. O gozo escópico, a *Schaulust* que esta pulsão proporciona, é o gozo dos espetáculos, mas traz também, ao ser desvelado o objeto, o horror, pois o olhar não pode se ver senão ao preço do desaparecimento do sujeito, pois toda pulsão é, também, pulsão de morte (QUINET, 2002/2004, p. 11).

### **3.2 Da pulsão escópica freudiana ao objeto olhar lacaniano**

O olhar em psicanálise se distingue radicalmente do conceito biológico da visão na qual um objeto é integrado ao campo da função fisiológica da necessidade humana de se localizar. Para a psicanálise, o olhar incide sobre o sujeito, é um olhar que o visa, um olhar invisível, inapreensível, pulsional, integrado ao campo do desejo inconsciente. Segundo Lacan, trata-se de uma “erotologia” (1962/63/2005, p. 24), ou seja, de uma experiência que tem a ver com o desejo do sujeito em relação àquilo que o causa. Se na visão trata-se de necessidade, no olhar trata-se da pulsão. Há, portanto, uma subversão do ver pela pulsão, nomeada por Freud de pulsão escópica, em sua teoria da sexualidade (1905/2006, p. 183).

Freud, em 1905, já se refere à força da pulsão de ver, *Schautrieb*, como também à sua vicissitude perversa: olhar e ser olhado. Nesse ponto é a *Schaulust* que se impõe. Porém, será em 1915, em seu texto dedicado às pulsões que Freud depreende de uma lógica ternária, a estrutura paradigmática da pulsão. Ele constrói essa lógica partindo do fato de que a pulsão é acéfala, ou seja, nela não existe sujeito, pois este foi reduzido ao objeto olhado, ao objeto que viabiliza satisfação, a *Schaulust*. A lógica ternária é descrita assim:

(a) O olhar como uma *atividade* dirigida ao objeto estranho. (b) O desistir do objeto e dirigir a pulsão escopofílica para uma parte do próprio corpo do sujeito; com isso, transformação no sentido de passividade e o estabelecimento de uma nova finalidade – a de ser olhado. (c) Introdução de um novo sujeito diante do qual a pessoa se exhibe a fim de ser olhada por ele (FREUD, 1915/2006, p. 134/135).

Lacan (1964/1996) trabalha a esquizo entre o olhar e a visão, o que lhe permite juntar a pulsão escópica à lista das pulsões proposta por Freud. Segundo Lacan, essa pulsão é a que elude mais completamente a castração, uma vez que o sujeito tenta se acomodar a esse olhar, tornando-se esse olhar. A pulsão é certamente no nível escópico uma força constante, sem trégua, que promove um trajeto de ida e volta, conduzindo incessantemente o sujeito a buscar o que não pode ser visto, apesar dele próprio, no que se dá a ver. O que permanece escondido naquilo que se olha é o próprio olhar.

A pulsão escópica também é muito relevante para a constituição do sujeito. Como já acentuamos, Lacan propõe que o sujeito é produzido a partir da própria dinâmica da linguagem que o aguarda. Ele é inscrito no lugar do Outro, surgindo da estrutura do significante através das operações de alienação e separação. O sujeito como um efeito da linguagem se aliena a um significante vindo do campo do Outro (S<sub>1</sub>) buscando aí uma representação que, pela sua impossibilidade, promove o deslizamento da cadeia significante na qual, o sujeito cai entre os significantes. Sendo constituído pela linguagem, o sujeito do

desejo, também chamado de sujeito do inconsciente, emerge dividido (\$) porque se, por um lado, é representado por um significante no qual busca seu sentido, por outro, se desvanece.

Lembramos aqui o aforismo de Lacan:(1964/1996p. 105) “o desejo é desejo do Outro”, ou seja, é como Outro que ele deseja. A pulsão escópica é, em especial, ligada ao desejo do Outro, diferentemente da pulsão oral e anal, que estão conectadas à demanda dirigida *ao* ou *pelo* Outro. O desejo do Outro é o desejo do corpo do Outro, do olhar do Outro – o olhar que o sujeito teria encontrado um dia e, logo, perdido: o olhar da mãe. É essa falta que encontramos como causa do sujeito e do seu desejo. No âmbito da atividade da pulsão escópica há então o fazer-se ver pelo Outro. Ou seja, o sujeito se dá a ver, exhibe-se para o Outro. Como diz Lacan: “é de uma espécie de desejo *ao* Outro que se trata, na extremidade do qual está o *dar-a-ver*” (1964/2008, p. 115). Indo na direção do Outro para ser olhado, o sujeito acéfalo da pulsão desaparece, para tornar-se objeto-causa do desejo do Outro da pulsão escópica. Ao experimentar o gozo do olhar do Outro, o sujeito acéfalo da pulsão se constitui como sujeito desejante.

Gostaríamos de retomar também alguns comentários de Freud sobre a pulsão escópica ao se referir ao mito “A cabeça da Medusa”. Pensamos que seria interessante iniciar retomando o próprio mito.

Acrísio, rei de Argos, era pai de Dânae, uma linda moça, mas estava desapontado por não ter tido um filho homem. Ao consultar o oráculo sobre a ausência de herdeiro homem, foi informado que jamais geraria um filho, mas no futuro teria um neto, cujo destino era matar o avô. Temendo que o oráculo se cumprisse, ele mandou construir uma câmara de bronze subterrânea, onde encerrou sua filha em companhia da ama (BRANDÃO, 1987/2013, p. 78).

Zeus, fecundador por excelência, penetrou na inviolável câmara de Dânae por uma fenda e, sob a forma de *chuva de ouro*, engravidou-a; assim, ela tornou-se a mãe de Perseu. Durante um tempo, o menino pode, com a cumplicidade da ama, ser conservado secretamente, mas no dia em que o rei teve conhecimento da existência do neto, não acreditou que ele fosse filho de Zeus; encerrou mãe e filho num cofre de madeira e ordenou que eles fossem lançados ao mar. Lançada pelas ondas, a pequena arca chegou às praias de Sérifo, uma das ilhas das Ciclades. Dânae e Perseu foram cuidados por um pescador, Dictis (etimologicamente a *rede*), irmão do rei de Sérifo, Polidectes, um homem inescrupuloso (BRANDÃO, 1987/2013, p. 78).

Com o passar do tempo, Polidectes apaixonou-se por Dânae, mas Dictis, enquanto Perseu crescia, conseguiu proteger Dânae das investidas do rei. Certo dia, durante um banquete, Polidectes pediu presentes aos seus convidados: uns lhe prometeram cavalos, outros

ofereceram jóias, e Perseu ofereceu-se para trazer a cabeça da Górgone, a Medusa. Polidectes aceitou a oferta, pensando que se livraria de Perseu e assim poderia conquistar sua mãe, Dânae.

Medusa havia sido uma das três gorgonas sacerdotisas de Athena, dentre as quais duas eram imortais, sendo Medusa mortal e potencialmente vulnerável. Ela foi transformada em uma besta horrorosa com cabelos de serpentes; todos que mirassem seus olhos tornavam-se petrificados. Hermes, deus da astúcia e inteligência, mostrou a Perseu o caminho para chegar às Gréias (as cinzas), guardiãs das Górgonas. Eram três irmãs muito velhas; seus cabelos eram grisalhos desde o seu nascimento. Elas pediram aos deuses a vida eterna, mas não a juventude eterna, portanto envelheciam sem morrer. Decrépitas, tinham apenas um olho e um dente que compartilhavam. Instruído por Hermes, Perseu conseguiu apoderar-se do olho e do dente das Gréias, recusando-se a devolvê-los até que elas lhe mostrassem o caminho até as Ninfas, que lhe dariam tudo o que necessitava para lidar com a Medusa. Perseu recebeu das Ninfas uma capa de escuridão, que lhe permitiria pegar a Medusa de surpresa, botas aladas para facilitar sua fuga, e uma bolsa especial para colocar a cabeça da Górgona, após tê-la decepado. Hermes lhe deu uma foice e, assim, Perseu partiu para cortar a cabeça da Medusa. Ao encontrá-la, ele a viu através de seu escudo brilhante, evitando olhá-la diretamente. Quando ela se aproximou, ele cortou sua cabeça, colocando-a em sua bolsa. Pretendia chegar rapidamente a Sérifo, auxiliado por suas botas aladas, mas ao sobrevoar a costa da Etiópia, viu lá embaixo uma linda mulher atada a uma rocha. Era Andrômeda. Sua fútil mãe, Cassiopéia, por dizer que ela era mais bonita do que as filhas do deus do mar, despertou a ira de Posídon. Para puni-la, ele enviou um monstro marinho para devastar o reino, o que poderia ser evitado se lhe fosse oferecida a filha da rainha, Andrômeda. Assim, a princesa foi amarrada e aguardava na orla marítima, seu terrível destino. Perseu matou o monstro marinho e libertou a princesa. Os pais de Andrômeda, em júbilo, a ofereceram como esposa para Perseu, e os dois seguiram sua jornada para Sérifo. Polidectes, não acreditando que Perseu tivesse conseguido matar a Medusa, quis ver sua cabeça decepada, e foi petrificado pelo olhar da Górgona. Perseu, Dânae e Andrômeda seguiram para Argos, onde esperavam se reconciliar com o velho rei, Acrísio. Ao saber da visita, fugindo da presença ameaçadora de seu neto, Acrísio refugiou-se na Tessália. No entanto, o destino fez com que se encontrassem nos jogos fúnebres do rei de Larissa. Eles não se conheciam. Quando Perseu atirou um disco, este se desviou e atingiu Acrísio entre os espectadores, matando-o. Cumriu-se a previsão do oráculo.

Freud, no texto em que se refere à cabeça da Medusa, (1940[1922]/2006, p. 289), diz: “o terror da cabeça decapitada da Medusa (decapitar = castrar) é um terror de castração ligado à visão de alguma coisa”. Sua interpretação é que a cabeça de Medusa representa os órgãos genitais femininos, uma vez que os cabelos na cabeça da Medusa são frequentemente representados, nas obras de arte, sob a forma de serpentes, e estas servem como mitigação do horror por substituírem o pênis, cuja ausência causa horror.

Tomando o complexo de Édipo, formula que o menino não estava disposto a acreditar na ameaça de castração até ver os órgãos genitais femininos rodeados por cabelos, aqueles de sua mãe. Comenta que quando o espectador vê a cabeça da Medusa fica rígido de terror. Segundo Freud, ficar rígido significa uma ereção que, na situação original, oferece consolo ao espectador, pois ele ainda se acha na posse de um pênis e o enrijecimento tranquiliza-o em relação à ameaça de castração. Acrescenta que esse símbolo de horror é usado pela deusa virgem Atena, sobre suas vestes, porque assim ela se torna uma mulher inabordável e repele todos os desejos sexuais, visto apresentar os terríficos órgãos genitais da Mãe. Para Freud este símbolo é usado como um ato apotropaico (*apotrepein* – afastar-se) para se defender do inimigo, despertando-lhe o horror.

Quinet acentua que o mito da Medusa ensina muito sobre o escopismo da castração, pois nele se trata do olhar. Na história mítica de Perseu que decapita a Medusa é interessante sublinhar que suas manobras se dão no registro escópico. Primeiro é preciso que ele se torne invisível, ocultando-se do mundo visível. Perseu também se esconde do olhar do Outro, para se situar na posição própria do olhar como objeto *a*, por definição inapreensível. Isto é, Perseu se apaga como sujeito para bancar o objeto (QUINET, 2002/2004, p. 93). Em seguida, no momento de cortar a cabeça da Medusa, Perseu recorre a um espelho e o reflexo lhe permite ver a Górgona, sem que para isto precise cruzar seu olhar petrificante, olhando a cara do monstro refletida em seu escudo polido. Aqui o mito nos desvela a relação entre o olhar e o espelho. No cruzamento dos dois olhares, o da Medusa e o de Perseu, que representam no mito respectivamente a figura do Outro e a do sujeito, um objeto cai: o olhar como objeto *a*, em seu duplo aspecto: causa de desejo e fonte de angústia, provocando a ereção e o aniquilamento (QUINET, 2002/2004, p. 94). Nessa direção, a angústia relativa à castração está correlacionada ao olhar da Medusa, agente da petrificação. Esse olhar que objetiva e “meduseia” o sujeito está no mesmo lugar da falta de pênis da mulher: (a/-φ) (QUINET, 2002/2004, p. 94).

Freud, em “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905/1915/2006), já chama a nossa atenção para o fato de que nunca achamos ‘belos’ os próprios genitais, cuja visão

provoca a mais intensa “*Reiz*”, ou seja, excitação sexual. O conceito do “belo”, segundo Freud, enraíza-se na “*Reiz*”, termo que, em sua origem, significa *o que estimula sexualmente*. Esclarece que “*Reiz*” tem um duplo sentido: ‘estímulo’ e também ‘encanto’, ‘atrativo’ ou ‘charme’. Eis o que ele diz sobre isso:

A impressão visual continua ser o caminho mais frequente pelo qual se desperta a excitação libidinosa, e é com a transitabilidade desse caminho – se é que esse tipo de consideração teleológica é permissível – que conta a seleção natural ao fazer com que o objeto sexual se desenvolva em termos de beleza. A progressiva ocultação do corpo advinda com a civilização mantém desperta a curiosidade sexual, que ambiciona completar o objeto sexual através da revelação das partes ocultas, mas que pode ser desviada (‘sublimada’) para a arte, caso se consiga afastar o interesse dos genitais e voltá-lo para a forma do corpo como um todo (FREUD, 1905/1915/2006, p. 148).

Ele introduz o termo *sublimação* como um desvio dos órgãos genitais para a forma estética do corpo e do sexual para o não-sexual. A significação do termo *desviar* na sublimação, é diferente do significado do termo *afastar* no recalque, pois para Freud, “a essência do recalque consiste simplesmente em afastar determinada coisa da consciência, mantendo-a à distância” (FREUD, 1915/2006, p. 152). A sublimação e o recalque são polos diferentes das vicissitudes da pulsão, ou seja, eles representam formas diversas de evitação da realização sexual direta da satisfação pulsional, pois a pulsão exige sempre sua satisfação. O recalque lida com a satisfação sexual no nível do proibido, o sujeito permanece cativo do sexual que prolifera por meio das formações substitutivas. Já no caso da sublimação, o sujeito abandona a referência à satisfação sexual direta e lida com ela em sua dimensão de impossível. JORGE, M.A.COUTINHO esclarece:

O impossível da satisfação, em jogo na pulsão, encontra na sublimação sua possibilidade de manifestação plena, pois a sublimação revela a estrutura do desejo humano enquanto tal, ao revelar que, para além de todo e qualquer objeto sexual, se esconde o vazio da Coisa, do objeto enquanto radicalmente perdido (2000/2011, p. 154/55).

Para melhor abordar ‘o problema da sublimação’, Lacan (1959/60/2008), no Seminário, livro 7, “a ética da psicanálise” fala sobre a função da Coisa, *das Ding*, na definição da sublimação, tomando primeiramente dois artigos de Melanie Klein, citados por Glover, recolhidos das “Contribuições à psicanálise”. Lacan já havia criticado esses artigos, e alertara a comunidade analítica sobre a dominação da Escola *Kleiniana*, que estaria polarizando e orientando toda a evolução do pensamento analítico sobre *das Ding*. A este

respeito, diz Lacan: “A articulação *Kleiniana* consiste nisto – ter colocado no lugar central de *das Ding* o corpo mítico da mãe” (LACAN, 1959/60/2008, p. 130). E esclarece:

[...] a redução da noção de sublimação a um esforço restitutivo do sujeito em relação à fantasia lesada do corpo materno não é seguramente a melhor solução do problema da sublimação nem do próprio problema topológico, metapsicológico. Não obstante, há aí uma tentativa de abordar as relações do sujeito com algo primordial, seu apego ao objeto fundamental, o mais arcaico, do qual meu campo, operacionalmente definido, do *das Ding*, confere o contexto (LACAN, 1959/60/2008,p. 131).

Lacan ressalta que Melanie Klein encontra a confirmação de uma estrutura que lhe parece ilustrada de maneira exemplar, coincidindo com o plano central pelo qual ele esquematiza topologicamente a maneira como é colocada a questão a respeito de a Coisa. Eis o que ele diz:

A Coisa, se no fundo ela não esta velada, não estaríamos nesse modo de relação com ela que nos obriga – como todo psiquismo é obrigado – a cingi-la, ou até mesmo a contorná-la, para concebê-la. Lá onde ela se afirma, ela se afirma em campos domesticados. É justamente por isso que os campos são assim definidos – ela se apresenta sempre como unidade velada (LACAN, 1959/60/2008,p. 144).

Segundo Lacan, Freud definiu a Coisa baseando-se na temática do princípio do prazer, ou seja, conduzir o sujeito de significante em significante, colocando quantos significantes forem necessários para manter o mais baixo possível o nível de tensão que regula todo o funcionamento do aparelho psíquico (LACAN, 1959/60/2008,p. 145). Lacan esclarece: “A Coisa é o que do real – entendam aqui tanto o real que é o do sujeito, quando o real com o qual ele lida como lhe sendo exterior – padece do significante” (LACAN, 1959/60/2008, p. 144). Portanto, não há nada entre a organização na rede significante, na rede da representação dos representantes, e a constituição no real desse espaço.

Lacan comenta que a definição do objeto perdido em Freud é um paradoxo, pois a sua natureza é de um objeto reencontrado. Ele esclarece: “Que ele tenha sido perdido é a consequência disso – mas *só-depois*” (LACAN, 1959/60/2008, p. 145). Ou seja, a única maneira de saber que foi perdido é por meio desses reencontros, desses reachados do objeto, representado por outra coisa. “O que é achado é procurado, mas procurado nas vias de significante” (LACAN, 1959/60/2008, p. 145). Portanto, se para Klein a atividade sublimatória vem preencher, tapar o furo feito pelo significante, para Lacan a sublimação se situa do lado da criação e não da reparação ou da restauração. Segundo Lacan, o vazio procede do simbólico, ele é uma produção do significante, pois ao real nada falta a não ser pela introdução do significante – é o significante que engendra a ausência, que cria a falta.

Essa é a estrutura fundamental que permite articular que a Coisa é suscetível em sua estrutura de ser representada. “A Outra coisa é, essencialmente, a Coisa” (LACAN, 1959/60/2008, p. 145).

Lacan vai demonstrar como a relação do homem com o significante o coloca em relação com um objeto que representa a Coisa. Ele afirma: um objeto pode preencher essa função, que lhe permite não evitar a Coisa como significante, mas representá-la na medida em que esse objeto é criado, pois para Lacan(1959/60/2008, p. 146), “o homem é o artesão de seus suportes”. A noção de criação comporta, para Lacan, um saber da criatura e do criador, um encontro marcado com o emprego da linguagem. A este respeito, comenta Rinaldi:

É em relação a este vazio, *das Ding*, *o ex-nihilo* que possibilita a criação, que Lacan se refere a uma ética da psicanálise. Segundo ele, a arte, a religião e a ciência trataram de formas diferentes este *vazio*: a arte, através de um certo modo de organização em torno deste vazio; a religião, na tentativa de evitá-lo. Mas também de respeitá-lo; e a ciência, na tentativa de “foracluí-lo” ou recusá-lo (RINALDI, 1996, p. 62).

Lacan se refere, por meio de um apólogo fornecido pela corrente das gerações, à função artística e primitiva do oleiro e, pouco depois, à dialética sobre o vaso. Para Ele comenta que o vaso talvez seja o elemento mais primordial da indústria humana, permitindo sem ambiguidade afirmar a presença humana lá onde o encontramos.

Se ele é de veras significante e se é o primeiro significante modelado pelas mãos do homem, ele não é significante, em sua essência de significante, de outra coisa senão de tudo o que é significante – em outros termos, de nada particularmente significado (LACAN, 1959/60/2008, p. 147).

Ele diz que esse nada de particular que o caracteriza em sua função significante, é justamente em sua forma encarnada aquilo que caracteriza o vaso. Cita *Martin Heidegger*, (1889/1976), da coletânea intitulada *Ensaaios e conferências* e o artigo sobre “a Coisa”, de 1954, no qual Heidegger reflete sobre a criação tomando o vaso para falar de *das Ding*. É em torno do vaso que Heidegger desenvolve sua dialética. Para ele, o vaso pode ser visto como uma coisa porque contém o vazio, e não pela matéria da qual é feito. Heidegger diz o seguinte:

O oleiro toca primeiro, e toca, sempre, no intocável do vazio e, ao produzir o recipiente, o conduz à configuração de receptáculo. É o vazio da jarra que determina todo tocar e apreender da produção. O ser coisa do receptáculo não reside, de forma alguma, na matéria, de que consta, mas no vazio, que recebe (HEIDEGGER, 1954, p. 147).



Para Lacan, é justamente o vazio que ele cria que introduz a própria perspectiva de preenchê-lo. Se o vaso pode estar pleno é na medida em que, primeiro, em sua essência, ele é vazio.

Ora, se vocês considerarem o vaso, na perspectiva que inicialmente promovi, como um objeto feito para rerepresentar a existência do vazio no centro do real que se chama a Coisa, esse vazio, tal como ele se apresenta na representação, apresenta-se, efetivamente, como um *nihil*, como nada. E é por isso que o oleiro, assim como vocês para quem eu falo, cria o vaso em torno desse vazio com sua mão, o cria assim como o criador mítico, *ex-nihilo*, a partir do furo (LACAN, 1959/60/2008, p. 148).

Ou seja, segundo Lacan o vaso é um objeto apropriado para representar a Coisa na articulação do real com o mundo, uma vez que “há uma identidade entre a modelagem do significante e a introdução no real de uma hiância, de um furo” (LACAN, 1959/60/2008, p. 149). “Trata-se do fato de o homem modelar esse significante e introduzi-lo no mundo – em outros termos, de saber o que faz modelando o significante à imagem da Coisa” (LACAN, 1959/60/2008, p. 152).

Ele define a sublimação como a operação que “eleva um objeto à dignidade da Coisa” (1959/60/2008, p. 137). Lacan acentua que na arte trata-se da representação da Coisa como irrepresentável em si, ou seja, a arte como representação da Coisa por Outra coisa. Essa operação apresenta, através da arte, o duplo *status* da Coisa: objeto perdido, vazio de objeto e condição de existência da cadeia significante. Para Lacan, a arte não evita nem obtura, mas contorna e cinge o vazio central da Coisa. A tese lacaniana da obra de arte preserva uma distância essencial entre a obra de arte e o vazio circunscrito por ela. Recalcati comenta que se trata de “um vazio que se torna vórtice, ‘zona de incandescência’, abismo que aspira excesso de gozo, horror, caos apavorante” (RECALCATI, 2012, p. 96). Segundo este autor, o belo funciona como forma, como eficácia simbólico-imaginária, produzindo um véu necessário que recobre o aterrorizante em *das Ding*. O belo aproxima-se da Coisa, embora ainda mantenha distância. Caldas esclarece:

A dialética entre o belo e o real desenvolvida por Lacan no referido seminário reforça a ideia freudiana da criação artística pela liberação do inconsciente. A arte, segundo essa perspectiva, ganha seu valor pela forma com que tece o simbólico ao mesmo tempo que promove essa liberação, sublimando-a. A proximidade do belo com o real confere valor artístico ao objeto arte resguardando-o, em termos nietscheanos, a beleza como o véu apolíneo que deve deixar apenas pressentir o caos dionísio que nela pulsa (CALDAS, 2009, p. 290).

Para trabalhar a relação da arte com a sublimação, Lacan retoma o amor cortês como sublimação do objeto feminino. Ele comenta que o amor cortês surgiu, na Alemanha, em meados ou no início do séc. XI, prolongando-se durante todo o séc. XII e, mesmo, até o início do século XIII. Seus poetas e cantores, que na Alemanha eram chamados de *Minnesang*, espalharam-se também pela França – sendo chamados aí de *trovadores* no sul, e de *troveiros*, no norte – e secundariamente pela Inglaterra e em certos domínios espanhóis. Os historiadores definem o amor cortês como um exercício poético, uma maneira de jogar com certo número de convenções idealizantes, que não podiam ter nenhum correspondente concreto, real. O curioso, diz Lacan, é que na poesia cortês o objeto feminino, A Dama, era colocado como inacessível desde o início, ou seja, não há possibilidade de cantar a Dama, em sua posição poética, sem o pressuposto de uma barreira que a cerque e a isole. Curioso porque se trata de uma época na qual nada parecia responder ao que poderia ser chamado de uma promoção ou de uma liberação da mulher. Ao contrário, na sociedade feudal, a mulher não passava de um objeto de troca social.

Lacan descreve o amor cortês como uma relação do homem com a mulher que se apresenta com todas as características de um paradoxo e consistirá no problema ambíguo e enigmático do objeto feminino. O amor cortês é, para o homem, cuja dama era inteiramente, no sentido mais servil, a sujeita, a única maneira de se sair com elegância da ausência da relação sexual. Isto é, “uma maneira inteiramente refinada de suprir a ausência de relação sexual, fingindo que somos nós que lhe pomos obstáculo” (LACAN, 1959/60/2008, p.75). Para marcar que na sociedade feudal a mulher era simplesmente um objeto de troca, ele evoca a história da condessa de Comminges, em pleno florescimento do amor cortês:

O estilo dessa história mostra-lhes simplesmente qual é a posição efetiva da mulher numa sociedade feudal. [...] ela é essencialmente identificada com uma função social que não deixa lugar algum para sua pessoa e para sua liberdade própria, salvo com respeito ao direito religioso (LACAN, 1959/60/2008, p. 179).

Ele enfatiza que no amor cortês o objeto feminino é esvaziado de toda substância real. “O ponto de partida do amor cortês é de ser uma escolástica do amor infeliz” (LACAN, 1959/60/2008, p. 178). Isto é, “nunca se fala tanto nos termos mais crus do amor do que quando a pessoa é transformada numa função simbólica” (LACAN, 1959/60/2008, p. 181).

O que a criação da poesia cortês tende a fazer deve ser situado no lugar da Coisa, e nessa época aí, cujas coordenadas históricas nos mostram uma certa discordância entre as condições particularmente severas da realidade e certas exigências do fundo, um certo mal-estar na cultura. A criação da poesia consiste em colocar, segundo o

modo da sublimação própria à arte, um objeto que eu chamaria de enlouquecedor, um parceiro desumano (LACAN, 1959/60/2008, p.182).

Por fim, gostaríamos ainda de fazer algumas considerações acerca do olhar do poeta Charles Baudelaire sobre a beleza e as mulheres, em seu ensaio *O Pintor da Vida moderna* (1863/2010), publicado no *Le Figaro* em 26-29 de novembro e em 3 de dezembro de 1836. Vamos nos deter, sobretudo, na parte intitulada *A Mulher* dedicada ao belo, tema desse ensaio, às mulheres e seus adornos, onde ele comenta que a mulher faz com seus adornos uma totalidade da qual não pode ser separada. Ele questiona: “qual poeta ousaria, na pintura do prazer causado pela aparição de uma bela mulher, separá-la de sua vestimenta?” (BAUDELAIRE, 1863/2010, p. 69).

Nosso objetivo é articular alguns comentários de Baudelaire sobre o belo e o feminino ao que nos ensina a psicanálise lacaniana, fundamentando nossa proposta de que a busca da beleza pelas mulheres é uma das formas de inventar o feminino, ou seja, uma sublimação, um véu frente à angústia de *ex-sistir*.

Baudelaire inicia *O Pintor da Vida moderna* falando do belo, da moda, da felicidade, demonstrando claramente seu interesse pela beleza particular, a beleza de circunstância, e os costumes de sua época. Seu objetivo é apreender, por meio da pintura de costumes, a moral e a estética da época (BAUDELAIRE, 1863/2010, p. 14). Segundo Dufilho, esse ensaio é o ponto culminante de uma longa e profunda reflexão de Baudelaire, iniciada em 1845, sobre a origem e a natureza do processo criativo. Jérôme Dufilho, autor de uma tese de doutorado sobre o pintor Guys, comenta ainda que esse ensaio tornou conhecida a arte de um tal Sr. G., abreviatura por detrás da qual Baudelaire tentou esconder a verdadeira identidade do pintor nele retratado: Constantin Guys. Para escrever esse ensaio, Baudelaire dispunha de centenas de desenhos do amigo Guys, na companhia de quem o poeta percorreu os lugares da moda de Paris. Ele observa a sociedade parisiense nas inúmeras transcrições gráficas que dela faz Guys, vendo-a através do olhar desse pintor (BAUDELAIRE, 1863/2010, p. 106).

A estética é uma preocupação vital para Baudelaire (1863/2010, p. 109), tanto em relação à literatura, quanto no domínio da pintura. Para ele, o estudo do belo nada mais do que o conhecimento do mundo. Ele pensa que uma analogia universal governa tanto a humanidade quanto a natureza, mas se questiona como definir o belo numa obra de arte, na natureza ou na vida. Diz que a expressão do belo, fenômeno da vida, é uma variável ligada ao tempo, ao clima, ao lugar, mas permanece globalmente análoga: não existe beleza absoluta, universal, mas uma variedade numa unidade global. Tudo é regulado por um jogo de analogias (BAUDELAIRE, 1863/2010, p. 110).

Baudelaire ressalta que a beleza emerge da natureza construída. Ele considera que a distância entre o belo de uma ou outra das regiões do universo é a sua marca de identificação: a “variedade” ou “estranheza do belo”. Segundo o poeta, duas obras diferem entre si apenas pelo grau de “estranheza” que exprimem (BAUDELAIRE, 1863/2010, p.112). Ele enfatiza que o belo é estranho, que apenas ele pode propiciar o gosto do divino, do eterno, do intangível. “O belo é sempre surpreendente”, afirma (BAUDELAIRE, 1863/2010, p. 110).

Em *O Pintor da Vida moderna*, Baudelaire propõe uma “teoria racional e histórica do belo”, em oposição à teoria do belo único e absoluto. Ele busca demonstrar que o belo existe sempre e em toda parte, mas não é único, nem absoluto (BAUDELAIRE, 1863/2010, p. 116). Para Baudelaire, o belo apresenta-se sempre em uma composição dupla, embora a impressão que produza seja única. Por um lado, ele é acessível e transitório em função da época, da moda, da moral, da paixão; por outro lado, é inacessível e permanente, o que só pode ser vivenciado a partir da presença do primeiro aspecto.

Baudelaire (1863/2010, p. 67) diz então que o belo e a mulher sempre foram, em todos os tempos, referências de algo ambíguo, enigmático e de complexo fascínio. Aos olhos do poeta, o fascínio feminino não se deixa explicar unicamente pelo equilíbrio natural do seu corpo. Ele ressalta que a maior parte dos erros relativos ao belo nasce da falsa concepção de moral vigente no século XVIII, época em que a natureza foi tomada como base, fonte e modelo de todo o bem e de todo belo possíveis. Opondo-se veemente a isso, afirma: “passem em revista, analisem tudo o que é natural, todas as ações e os desejos do puro homem natural: não encontrarão nada que não seja terrível” (BAUDELAIRE, 1863/2010, p. 71). Diz que a mulher natural é abominável e que a maquiagem, os adornos e a moda são importantes artifícios para a mulher se sobrepor à natureza, pois tudo que é belo e nobre é resultado da razão e do cálculo e, portanto, artificial.

Pensamos que Baudelaire, ao propor uma teoria racional e histórica do belo em oposição à teoria do belo único e absoluto, não está distante do estatuto ambíguo do feminino para a psicanálise. Ou seja, a oposição entre um belo acessível e transitório e um belo inacessível e permanente, que só pode ser vivenciado a partir da presença do primeiro. Assim, uma mulher, com suas roupas, maquiagens e adereços permite fazer uma experiência do belo transitório, mas remete também a algo além dessa transitoriedade, algo que não conseguimos experimentar de todo e que permanece enigmático. Para Baudelaire, uma mulher simultaneamente vela o inacessível, mas também o faz existir. A psicanálise também evidencia que, diante da inexistência d’A mulher, uma mulher só pode se afirmar através de

artifícios, ao mesmo tempo em que são os artifícios femininos que fazem surgir o enigma do feminino.

É na trilha desses comentários de Baudelaire que propomos a existência de uma afinidade entre □ mulher e a beleza, como um recurso para ser identificada ao falo, ao significante do desejo do Outro, numa tentativa de escamotear, de velar sua castração. E que a beleza como cobertura, oculta o insuportável, ou seja, ela é uma “barreira extrema que proíbe o acesso a um horror fundamental” (LACAN, 1962/1998, p. 787), cerne da angústia de ver seu corpo desvelado como um pedaço de carne.

### 3.3O corpo feminino entre causa de desejo e campo de gozo

O que eu adoro em ti,  
 Não é a tua beleza.  
 A beleza é em nós que ela existe.  
 A beleza é um conceito.  
 E a beleza é triste.  
 Não é triste em si,  
 Mas pelo que há nela de fragilidade e incerteza (...).

*Manuel Bandeira, 1920/1990*

Pesquisar sobre o feminino na psicanálise implica lembrar, antes de tudo, como expusemos anteriormente, Freud e as mulheres na sua célebre questão: “o que quer a mulher?”, o que evidencia o rochedo contra o qual, segundo Freud, uma mulher se choca: *o Penisnheid*(a inveja do pênis). Dessa forma, o que não seria superável pelas mulheres decorre do fato de ele ter fundamentado seu exame da sexualidade feminina na lógica fálica e no complexo de Édipo em sua prática.

Lacan retoma essa célebre questão freudiana pelo viés das mulheres e do seu gozo dando um passo “mais além” do Édipo, o que desloca o eixo da psicanálise em direção ao real, conduzindo ao fora-do-sentido do gozo, subvertendo, portanto, o rochedo da impotência pelo viés da impossibilidade.

No Seminário, livro 17: “o avesso da psicanálise” (1969/70/1992), ele acentua que a própria estrutura da linguagem comporta o real. Por isso afirma que “o discurso é sem palavras”, pois *sem palavras* não quer dizer sem linguagem (LACAN, 1969/70/1992, p. 11). Ou seja, a própria estrutura da linguagem implica um elemento de impossível, e é em torno deste impossível, o real, que toda a rede de significantes é tecida. A linguagem é condição do inconsciente, somos seres de linguagem, como diz Freud em “O mal-estar na civilização”, ao acentuar que a civilização impõe uma renúncia pulsional, ou seja, o que chamamos, com Lacan, de perda de gozo.

No mito inventado por Freud em “Totem e Tabu” (1913[1912] /2006), ele aponta justamente que o advento da civilização implica necessariamente uma perda de gozo. Lembremos que o pai da Horda usufruía de um gozo total, absoluto, já que podia gozar de todas as mulheres, mas ele acaba pagando este gozo com a vida, sendo assassinado por seus filhos. Depois assassinato do pai, os filhos se descobrem irmãos e decidem instituir a proibição de gozar de suas mães. Ou seja, a partir desse assassinato, o gozo absoluto é proibido, abrindo-se assim as portas para gozos possíveis e parciais. Apontando na equivalência entre o pai morto e o gozo um sinal do impossível, Lacan vai propor o pai morto como operador da castração:

Que o pai morto seja o gozo, isto se apresenta a nós como sinal do próprio impossível. E é nisso mesmo que reencontramos aqui os termos que defini como aqueles que fixam a categoria do real, na medida em que ela se distingue radicalmente, no que articulo, do simbólico e do imaginário – o real é o impossível. Não na qualidade de simples escolha contra o qual quebramos a cara, mas de escolha lógico daquilo que, do simbólico, se anuncia como impossível. É daí que surge o real (LACAN, 1969/70/1992, p. 130).

Lacan esclarece que o mito freudiano retoma, em termos de ficção, a operação real do significante no corpo. O gozo absoluto é impossível. A castração é uma função essencialmente simbólica, ou seja, concebível exclusivamente na articulação significante. O significante inscreve um traço de gozo no corpo. Sua repetição acarreta uma perda de gozo, e no lugar dessa perda surge “a função do objeto perdido, disso que eu chamo de *a*” (LACAN, 1969/70/1992, p. 50). É importante acentuar que o objeto *a* como impossível se refere ao furo presente na constituição do sujeito, diferentemente do objeto *a* subtraído, que se relaciona com a impotência e se apresenta como uma falta, que é a causa do desejo do sujeito.

A repetição é motivada pela defasagem inultrapassável entre a satisfação almejada e a obtida. Desse modo, “na própria repetição há desperdício de gozo” (LACAN, 1969/70/1992, p. 48). É aí que se situa a função do objeto *a*, representando essa perda e, ao mesmo tempo,

trazendo a possibilidade de um bônus, um *mais-de-gozar*, como possibilidade de que algo do gozo perdido seja restituído parcialmente. Nesse sentido, Lacan propõe que no gozo não se trata de transgressão, como apresentado no seminário “A ética da psicanálise”, mas de “irrupção, queda no campo de algo que é da ordem do gozo – um bônus” (LACAN, 1969/70/1992, p. 18).

É o gozo, termo designado em sentido próprio, que necessita a repetição. Na medida em que há busca do gozo como repetição que se produz o que está em jogo no franqueamento freudiano – o que nos interessa como repetição, e se inscreve em uma dialética do gozo, é propriamente aquilo que se dirige contra a vida. É no nível da repetição que Freud se vê de algum modo obrigado, pela própria estrutura do discurso, a articular a pulsão de morte (LACAN, 1969/70/1992, p. 47).

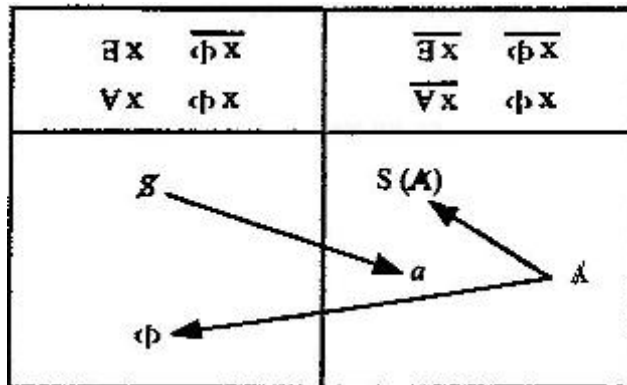
Para Lacan, a repetição se apresenta em sua dupla faceta: real e simbólica, como *tiquê* e *autômaton*, a fim de repetir a primeira vivência de gozo. Repete-se assim, tanto o desencontro, o encontro faltoso com o real, quanto a cadeia significante construída em torno da falta. Segundo Lacan, o conceito de repetição vai além do *autômaton*, do retorno, da volta, da insistência dos signos comandados pelo princípio do prazer. O que se repete na *Tiquê* é o núcleo do real, que sempre se produz. “A repetição aparece primeiro numa forma que não é clara, que não é espontânea, como uma reprodução, ou uma presentificação em ato”. (LACAN, 1964/2008 p. 65). Sobre a função da *tiquê*, ele diz:

A função da *Tiquê*, do real como encontro – o encontro enquanto que podendo faltar, enquanto que essencialmente é encontro faltoso – se apresenta primeiro, na história da psicanálise, de uma forma que, só por si, já é suficiente para despertar nossa atenção – a do traumatismo (LACAN, 1964/2008, p. 60).

Com a entrada na linguagem que implica a incidência da castração, ou seja, o confronto de todos com um ponto de impossível, cada um, de acordo com a sua resposta a ele, se situa numa estrutura. Isto é, o real como ponto de impossibilidade irreduzível é determinante da estrutura do sujeito. Em outras palavras, a maneira como o sujeito lida com o furo inerente à linguagem é o que determina sua estrutura neurótica, psicótica ou perversa. Lacan cita a histeria como a estrutura do sujeito, na qual ele estabelece com o gozo uma relação absoluta ao responder a ele na forma de um desejo insatisfeito, pois sabemos que o desejo, em última instância, é desejo de desejo, como ressaltamos anteriormente. Nessa direção, Lacan demonstra que é a própria estrutura da linguagem que permite o acesso do sujeito ao gozo.

Em “A Terceira” (1974), usando o nó borromeano, Lacan apresenta três modalidades de gozo: o gozo fálico, o gozo do sentido e Outro gozo. O gozo fálico aparece no entrelaçamento entre o real e o simbólico. É o gozo que sofre a incidência do significante falo no Édipo. Lacan acentua que “o gozo fálico é fora do corpo” (LACAN, 1974, p. 30). O gozo masculino está referido ao falo. Uma mulher como falante também experimenta o gozo fálico. O gozo do sentido aparece no entrelaçamento entre o imaginário e o simbólico. É o gozo experimentado pelo sujeito ao atribuir ao que ouve uma significação. E finalmente, o Outro gozo, opaco e fora-do-sentido, que está fora do registro simbólico, fora da linguagem, sendo situado na interseção entre o real e o imaginário.

No Seminário, livro 20 – cujo título original é *Encore* há em francês uma homofonia com ‘em corpo – Lacan (1972/73, p. 29) se refere ao ‘mais, ainda’, da demanda de gozo, e também, claramente, ao corpo, acentuando que o campo do gozo implica levar em conta o corpo e que só há gozo do corpo vivo. Por habitar a linguagem, o corpo vivo dos falantes está preso ao laço social, no sentido daquilo que nela se organiza em discurso. Vemos que Lacan, ao falar do gozo e utilizando as fórmulas da sexuação que reproduzimos abaixo, propõe a existência de dois tipos de gozo: o gozo masculino e o gozo feminino.



Do lado esquerdo das fórmulas, ele diz que todo ser falante pode experimentar o gozo fálico. Assim, os homens podem colocar a causa de seu desejo,  $a$ , numa mulher, mas Lacan acrescenta que também as mulheres podem, se quiserem, se colocar aqui. A função fálica serve para que alguns sujeitos possam se situar do lado masculino e abordar o Outro do sexo. Ele acentua que “para o homem, ao menos que haja castração, quer dizer, alguma coisa que diga não à função fálica, não há nenhuma chance de que ele goze do corpo da mulher, ou dito de outro modo, de que ele faça o amor” (LACAN, 1972/73, p.78). Fazer amor para Lacan é poesia. Ele afirma que o ato de amor é a perversão polimorfa do macho, e que para os seres falantes, o objeto  $a$ , é a causa de seu desejo. Ele comenta: “o que se viu, mas apenas do lado



do homem, foi que aquilo com que ele tem a ver é com o objeto *a*, e que toda a sua realização quanto à relação sexual termina em fantasia” (LACAN, 1972/73, p. 92-93).

Do lado direito das fórmulas, Lacan fala de uma função inédita na qual a negação cai sobre o quantificador a ser lido *nãotodo*, ou seja, quando um ser falante qualquer se alinha sob a bandeira das mulheres, ele se funda por ser *nãotodo* situado na função fálica. Para Lacan não há A mulher para designar o universal, pois não há uma identificação que as congregue. E assim, elas não fazem conjunto, são uma a uma:

Das mulheres, a partir do momento em que há os nomes, pode-se fazer uma lista, e contá-las. Se há *Mille e tre* é mesmo porque podemos tomá-las uma a uma, o que é essencial. E é coisa completamente diferente do Um da fusão universal. Se a mulher não fosse não-toda, se em seu corpo ela não fosse não-toda como ser sexuado, nada disso se aguentaria (LACAN, 1972/73, p. 17).

Não há mulher senão excluída pela natureza das coisas que é a natureza das palavras. Mas nem por isso deixa de acontecer que se ela está excluída pela natureza das coisas, é justamente pelo fato de que, por ser *não toda*, ela tem em relação ao que designa de gozo a função fálica, um gozo suplementar. Há um gozo, *gozo do corpo* para além do falo. Há um gozo dela, desse ela que não existe e não significa nada. Há um gozo dela sobre o qual talvez ela mesma não saiba nada a não ser que o experimenta, isto ela sabe. Ela sabe disso, certamente, quando isso acontece. Isso não acontece a todas.

Lacan situa os místicos no lado do feminino das fórmulas quânticas da sexuação, acentuando que eles experimentam esse Outro gozo. Isto vale tanto para homens e como para mulheres, ou seja, o gozo místico independe do sexo anatômico. Ele pergunta: “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 Deus, como suportada pelo gozo feminino?” (LACAN, 1972/73, p.82).

Para Lacan(1972/73, p. 140) a *ex-sistência* concerne ao real. O real, diz Lacan, “é o mistério do corpo falante, é o mistério do inconsciente”. Cingir o real supõe passar pela lógica, que apela não ao significante retórico, mas ao significante matemático, que se sustenta na função da escrita. Vale acrescentar que passar da fala à escrita implica em se apoiar na materialidade sonora do significante, separada de sua finalidade de significação. A escrita pulveriza o dito, a fim de fazer repercutir no dizer o fora-de-sentido do gozo do Um, enquanto função da letra.

Para Lacan, o inconsciente por ser estruturado como uma linguagem é no nível da língua, ou melhor, de *lalíngua*, que temos que interrogar esse Um. Segundo Lacan(1972/73, 149), “se eu disse que a linguagem é aquilo com o que o inconsciente é estruturado, é mesmo

porque, a linguagem, de começo, ela não existe. A linguagem é o que se tenta saber concernentemente à função da *lalíngua*". E acrescenta:

O inconsciente é o testemunho de um saber, no que em grande parte ele escapa ao ser falante. Este ser dá oportunidade de perceber até onde vão os efeitos da *lalíngua*, pelo seguinte, que ele apresenta toda sorte de afetos que restam enigmáticos. Esses afetos são o que resulta da presença de *lalínguano* que, de saber, ela articula coisas que vão muito mais longe do que aquilo que o ser falante suporta de saber enunciado. A linguagem, sem dúvida, é feita de *lalíngua*. É uma elucubração de saber sobre *lalíngua*. Mas, o inconsciente é um saber, um saber-fazer com *lalíngua*. E o que se sabe fazer com *lalíngua* ultrapassa de muito o de que podemos dar conta a título de linguagem (LACAN, 1972/73, p. 149).

É na doutrina do Um, elaborada por Plotino a partir do *Parmênides* de Platão, que Lacan encontra e funda a função do Um, do significante S1 sozinho que *ex-siste* à linguagem. Seu "*Yad'lun*" implica que, se o Um *ex-siste*, o Outro não existe. O significante Um sozinho servirá para Lacan esvaziar o campo da experiência analítica das miragens do ser que nutrem a ontologia. Assim, Lacan realiza a cisão do ser e da existência, a fim de tocar, na experiência psicanalítica, o real de gozo que escapa ao semblante.

Para explicar o conceito do *Há Um* no ensino de Lacan, recorro a Miller (2011) em seu curso de Orientação Lacaniana 'O ser e Um', onde ele afirma: "O Outro não existe – há algo d'Um (*Yad'lun*)". Miller vai explicar o "não existe" diferenciando-o do "não é". O Outro se inscreveria no nível do ser, diferenciando-se, portanto, da existência. O ser se sustenta no discurso, no que é dito, e a existência se apoia na lógica. O ser é semblante e a existência concerne ao real. *O Outro não existe* quer dizer exatamente que é o Um que existe. Antes de tudo existe só o significante Um, real, e apenas a partir desse Um é possível pensar toda marca, toda falta. O Um é o existente, cujo único elemento é o vazio, ou o zero. O Um é o outro mínimo do zero, ele inscreve que zero existe. Esse significante primeiro chega ao mundo com a linguagem – Há Um, e esse Um não pode ser deduzido, é um gozo opaco, sem sentido. Nesse sentido, o sujeito vive do ser, o sujeito é vazio de ser. Assim, Miller introduz a relação do sujeito do inconsciente com o corpo, a partir do último ensino de Lacan, acrescentando que é preciso passar pela diferença entre o ser e a existência para dar valor à diferença entre o ser e o ter, ter um corpo que só se marca a partir do vazio do sujeito, isto é, *falasser*. Segundo Miller, o termo *falasser* vem substituir o *falta a ser*, enfatizando assim que o sujeito só possui algo do ser ao falar. É necessário, porém, que ele tenha um corpo, sendo este essencialmente marcado pelo sintoma, ou seja, há sintoma, há o Um. O Um sozinho prescinde do Outro, isto é, há um gozo no sintoma que prescinde da significação fálica, que

opera fora do sentido, e, para isolá-lo, é preciso passar pela dialética e pela semântica, aponta Miller no mesmo curso.

Lacan(1972/73, p.51), ainda no Seminário, livro 20, acentua que o amor é uma suplência à inexistência da relação sexual, e que ele permite que o gozo ceda lugar ao desejo. Segundo Lacan, o gozo feminino se situa mais do lado do amor, pois é nesta posição que se é atravessado pela falta, que se tem necessidade de amor. Ele diz que o enlaçamento entre o gozo e o amor é fundamental para a mulher aceitar ocupar a posição de objeto *a* para um homem, ou seja, ser causa de desejo de um homem, o que constitui a posição feminina. Essa função de amarração implica um limite para o seu gozo, que, se for em excesso, pode devastá-la.

O termo *devastação* que em francês advém do verbo *ravager*, é utilizado por Lacan para tratar de dois temas específicos em relação ao feminino: a relação mãe-filha e a relação mulher-homem. Vale lembrar aqui, como esclarece Soler (2003) que não devemos confundir devastação com reivindicação fálica. Na devastação é possível localizar um mais além da perspectiva fálica, onde encontramos não somente o “*ágalmafeminino*, sempre fálico, mas o gozo que *ex-siste* e que o Outro não reconhece, e, pelo qual, portanto, conseqüentemente a mulher apela para o Outro” (SOLER, 2003, p. 186). No caso da relação homem-mulher, o termo *ravage* indica que o parceiro pode ser tanto um arrebatamento, no sentido de um deslumbramento, quanto no de uma devastação. Uma mulher devastada em seu amor por um homem evidencia uma insistência amorosa que a aproxima da loucura, sem que possamos considerá-la louca de todo. Nesse sentido, Lacan localiza a posição de gozo excessivo das mulheres especialmente quando se encontram envolvidas em uma paixão amorosa, o que o leva a concluir que as “mulheres são loucas”, referindo-se ao excesso de gozo advindo de uma paixão que vivifica o corpo.

Assim, no campo do feminino, estar devastado revela a agonia da dor, a aflição, o sofrimento avassalador que remete a uma destruição. O “núcleo da devastação é o gozo que devasta o sujeito, no sentido forte de aniquilá-lo pelo espaço de um instante” (SOLER, 2003, p. 185), instante que inscreve o feminino na “lógica de absolutização do amor, que a empuxa para uma busca insaciável do Outro” (SOLER, 2003).

Lacan refere-se então ao que foi escrito no curso das eras, sobre o que se elaborou sobre o amor, do lado da filosofia, o amor de Deus. Ele comenta a surpresa de algumas pessoas por haver ecoado que haveria, no que ele expôs entre o homem e a mulher, um certo Outro com o mesmo aspecto de Deus. Lembrando que na “A instância da Letra”, o Outro como lugar da fala era uma maneira de exorcizar o velho bom Deus (LACAN, 1972/73, p.75),

ele ressalta que, contudo, mostrará o modo como esse Deus existe e isso pode não agradar a todos. Diz então que o Outro, no lugar de Deus, deve ter alguma relação com o que aparece do Outro sexo. Nesse sentido, Lacan (1972/73, p. 94) adverte que se o saber sobre esse Outro gozo é inacessível, o que se pode é fazer falar essa mulher falante, fazer falar esse Outro até onde isso for possível, pois, segundo Lacan “se o inconsciente nos ensinou alguma coisa, foi primeiro o seguinte, que em alguma parte, no Outro, isso sabe. Isso sabe porque isso se baseia justamente nesses significantes de que o sujeito se constitui”.

Muito ainda nos resta a pesquisar sobre o feminino. Trata-se de uma questão que precisamos avançar em outros âmbitos de estudo e formação pela sua importância na clínica psicanalítica com adultos e crianças, pela sua imbricação com a posição do analista na escuta de sujeitos que sofrem, atrapalhados para viver o sexo e o amor.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação foi uma proposta complexa e fascinante, pois implicou num grande desafio e exigiu muita *coragem* para conseguirmos chegar ao seu final. O desafio diante da questão que a orientou se deveu ao interesse em avançar na exploração da teoria psicanalítica, fundamentada na obra de Freud, no ensino de Lacan e de alguns de seus principais comentadores sobre como situar o sujeito articulado à experiência da beleza, em sua função singular no desejo e no gozo. Sujeito definido aqui por sua articulação pelo significante (LACAN, 1960/1998, p. 833), “na medida em que *um* significante não apresenta, isoladamente, poder de representação do sujeito e requer *continuamente* a remissão a *outro* significante” (JORGE, 2011, p. 105).

Apresentamos inicialmente um percurso histórico e filosófico sobre o belo, a beleza e suas ficções em suas possíveis aproximações com a importante questão do sujeito. Trata-se na verdade de uma introdução à questão do sujeito, pois não desconhecemos a amplitude dessa questão tanto para a filosofia como para a psicanálise. Trabalhamos essas ficções do sujeito sobre a beleza tomando como fundamento a articulação entre ficção e verdade proposta por Lacan: “a verdade se revela numa estrutura de ficção” (LACAN, 1958/1998, p. 752). Ou seja, o sujeito, por ser falante, erige pontos de sutura que se constituirão como verdades. É o que ele diz em “Televisão” (1973/2003, p. 508): “sempre digo a verdade: não toda, porque dizê-la toda não se consegue. Dizê-la toda é impossível, materialmente: faltam palavras. É por esse impossível, inclusive, que a verdade tem a ver com o real”.

O tema “A beleza que vela o feminino” nos levou a investigar as ficções que o velamento da beleza produz, de forma equívoca, sobre o trágico constitutivo e estrutural do sujeito no campo da linguagem. Consideramos que o texto “O estranho” (1919/2006) foi uma via fundamental para nossa investigação, pois nele Freud subverte a categoria do belo pela do estranho. Ou seja, “sub-verter – verter de um saber o que este contém de cifrado, sub-omisso” (CALDAS, 2012).

O estranho, tal como Freud o designa, é aquela categoria do assustador que provoca medo e horror, remetendo ao que é conhecido, ao velho ou ao há muito familiar. Ou seja, como equivalente do recalçado que retorna familiar, sabido desde sempre, mas tornado estranho pelo mecanismo de recalçamento (RIVERA, 2002/2011, p. 51).

Desde sua teoria do recalque, Freud já ressaltava a primazia da pulsão escópica no belo, chamando a nossa atenção para o fato de que nunca achamos realmente ‘belos’ os próprios genitais, cuja visão provoca a mais intensa excitação sexual, “*Reiz*” (1905[1915]2006, p.148), a qual se opõe à finitude e à delimitação da beleza. Segundo Freud (1930[1929]2006), a felicidade na vida é predominantemente buscada na fruição da beleza, que dispõe de uma qualidade peculiar de sentimento ‘tenuemente intoxicante’, ligada ao campo sexual. Ele assinala que amor à beleza parece um exemplo perfeito de um impulso inibido em sua finalidade, e que ‘beleza’ e ‘atração’ são originalmente atributos do objeto sexual (FREUD, 1930[1929]2006, p. 90). Vale lembrar que Freud (1914, p. 27), em sua “História do Movimento Psicanalítico”, já ressaltava a função da beleza como defesa:

Se os pacientes histéricos remontam seus sintomas e traumas que são fictícios, então o fato novo que surge é precisamente que eles criam tais cenas na fantasia, e essa realidade psíquica precisa ser levada em conta ao lado da realidade prática. Essa reflexão foi logo seguida pela descoberta de que essas fantasias destinavam-se a encobrir a atividade auto-erótica dos primeiros anos de infância, embelezá-la e elevá-la a um plano mais alto. E agora, de detrás das fantasias, toda a gama da vida sexual da criança vinha à luz.

Rocha (2010, p. 308), na conclusão de sua tese sobre “O estético e o ético na psicanálise: Freud, o sublime e a sublimação”, esclarece que, em Freud, o belo vela o caráter contingente do objeto da pulsão escópica:

O belo vem responder à demanda de contornos formais exigidas pela fantasia inconsciente, num processo em que os elementos discursivos e imagéticos fornecem à pulsão um esquema para seus modos de investimento. A narcose do belo, à qual Freud alude, aponta para a dinâmica do prazer, de uma satisfação libidinal deslocada de sua finalidade fundamental – a descarga motora, direta – e vinculada ao prazer da forma. [...] O belo, compreendido funcionalmente, passa a operar ali como aquilo que vela o caráter contingente do objeto da pulsão, fornecendo o combustível para a repetição de seus esquemas de apreensão.

Colocamos em primeiro plano o objeto escópico, com base nas considerações de Freud sobre a pulsão escópica e naquelas de Lacan sobre o olhar como objeto *a*, situando o objeto *a* como causa de desejo, do lado do belo, assim como objeto de angústia, do lado do horror. Partimos desta afirmação de Lacan: o olhar como objeto *a* obtura a falta central da castração. Ou seja, é o olhar que melhor elude a castração, pois deixa o sujeito na ignorância do que há para além da aparência. Nas palavras de Lacan: “a relação do olhar com o que queremos ver é uma relação de logro. O sujeito se apresenta como o que ele não é e o que se dá a ver não é o que ele quer ver” (LACAN, 1964/2008, p. 105). Trata-se, portanto, do olhar

como objeto *a* no limite do representável descrito por Lacan, em “Homenagem a Marguerite Duras pelo Arrebatamento de Lol V. Stein” como “o limite em que o olhar se converte em beleza, o limiar do entre-duas-mortes – lugar do infortúnio” (1965/1998, p. 204). Segundo Lacan(1960/61/2010, p. 128), o belo visa a dissimular o desejo de morte enquanto inabordável, pois “o homem aspira a destruir-se na própria medida em que se eterniza”.

Lacan (1960/61/2010, p. 295)acentua que é na travessia do umbral entre a vida e a morte que o raio do desejo se reflete e, ao mesmo tempo, se retrai, chegando a produzir esse efeito tão singular, o efeito do belo no desejo. Logo, a função do belo é precisamente a de nos indicar o lugar da relação do homem com sua própria morte, mas somente na forma de um resplandecimento (LACAN, 1960/61/2010, p. 346). Lacan (1960/61/2010, p. 336)esclarece que o brilho do belo reflete a evidência de uma fronteira trágica, da morte invadindo a vida e da vida invadindo a morte, zona denominada por ele de “segunda morte”, o esplendor da colisão entre Eros e *Thanatos*, segundo Freud.

Abordamos também o modo como Lacan trabalha o corpo ao longo de seu ensino, destacando a tripartição estrutural da realidade, por ele proposta: simbólica, imaginária e real. O real é o que escapa ao trabalho do significante, ou seja, ao simbólico, o que explica seu caráter de inconsistência, uma vez que este registro não dá conta de exprimir completamente a experiência vivida. As imagens do registro do imaginário podem ser usadas pelo sujeito para tentar tamponar a fenda aberta pelo real no simbólico. Nos registros do real e do simbólico estamos mais próximos da causa, uma vez que neles a falta angustia. É essa falta que encontramos como causa do sujeito e do desejo. Recorrendo ao imaginário, o sujeito tenta pela imagem suturar a falta.

Daí nossa hipótese de que a beleza estaria no campo do equívoco, pois traz a prevalência do registro do imaginário sobre o simbólico, buscando velar a falta através da imagem embora ela, com seu brilho, acabe revelando a irrupção do real. Um lapso antitético, diz J.-A Miller, como as duas faces de Janus, que oculta e desvela o horror simultaneamente. Trata-se do atributo da beleza, como ornamento e cobertura, que vela o “repúdio ao feminino” (FREUD, 1937/2006, p.268), uma resistência contra o complexo de castração, que representa nossa própria condição de sujeitos castrados, fonte do mal-estar na civilização.

Destacamos que o feminino diz respeito à impossibilidade da representação simbólica da experiência do sujeito no seu corpo, pois ela está relacionada com aquilo que é mais íntimo e estranho ao próprio sujeito, não podendo ser compartilhada. Trata-se da absoluta *extimidade* do objeto em relação ao sujeito. *Éxtimo* é um neologismo criado por Lacan em seu seminário sobre a ética da psicanálise, “como sendo esse lugar central, essa exterioridade

íntima, essa *extimidade*, que é a *Coisa*” (LACAN, 1959/60/2008, p. 169). Lembramos que Lacan vai resgatar este termo “*das Ding*”, utilizado por Freud (1950/1895) em seu “Projeto para uma Psicologia Científica”, no qual a *Coisa* é o elemento originalmente isolado pelo sujeito em sua experiência do “*Nebenmensch*”, isto é, a estranha experiência do próximo em relação ao seu próprio desejo. Segundo Miller, “fratura constitutiva da intimidade” (2010, p.17), uma vez que o falante tem dificuldade para aceitar a *extimidade* como algo seu, pois se revela como o elemento do real que traz consigo as marcas do horror. Lacan ressalta neste texto que é torna “*das Ding* como *Fremde*, estranho, e podendo mesmo ser hostil num dado momento, em todo caso como o primeiro exterior, que se orienta todo o encaminhamento do sujeito ao mundo de seus desejos” (LACAN, 1959/60/2008, p. 67). Alguns anos depois, em *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro* (1968/69/2008), ele retoma esse neologismo para falar do ponto vazio da estrutura. Ao situar o lugar do objeto *a*, nos diz: “[...] ele está num lugar que podemos designar pelo termo *êximo*, conjugando o íntimo com a exterioridade radical. Ou seja, isso se dá na medida em que o objeto *a* é *êximo*” (LACAN, 1959/60/2008, p.241).

Nessa direção, retomamos o enigma da sexualidade feminina, acentuando que Lacan vai insistir que A Mulher não existe, ou seja, não há inscrição do Outro sexo no inconsciente. Como apresentamos, o inconsciente é falocêntrico e o que diz respeito ao falo é da ordem do masculino. Assim, uma mulher como ser falante se situa também no lado esquerdo das fórmulas da sexuação, ou seja, no lado masculino, mas não apenas. É justamente o que escapa ao falo, ou seja, este gozo que não é absorvido pela metáfora paterna, aquele não cai sob a barra da castração, o que se presentifica como resto inassimilável que é da ordem do feminino.

Retomamos algumas considerações do poeta Charles Baudelaire sobre beleza e a mulher, em seu ensaio *O Pintor da Vida moderna* (1863/2010), destacados especialmente da parte intitulada ‘A Mulher’, na qual ele afirma que a mulher faz com seus adornos uma totalidade da qual não pode ser separada. Ele questiona: “qual poeta ousaria, na pintura do prazer causado pela aparição de uma bela mulher, separá-la de sua vestimenta?” (BAUDELAIRE, 1863/2010, p. 69). Isso nos remeteu à distinção entre o pudor e a vergonha, e também há alguns comentários sobre o amor cortês, como vicissitudes do objeto feminino articulado à beleza, perante o real impossível. Seguindo a indicação de Freud, ratificada por Lacan, de que “[...] a única vantagem que um psicanalista tem o direito de tirar de sua posição, sendo-lhe esta reconhecida como tal, é a de lembrar, com Freud, que em sua matéria o artista sempre o precede” (LACAN, 1965/2003, p. 200), articulamos alguns comentários de



Baudelaire sobre o belo e o feminino ao que ensina a psicanálise lacaniana, propondo que a procura da beleza feminina seria uma invenção, um véu frente à angústia de *ex-sistir*.

O feminino é um fato de estrutura. Em *O seminário, livro 20: mais ainda*, Lacan vai dizer que o *não todo*, que representa a ordem do feminino, é uma exigência lógica da fala, da linguagem. O feminino refere-se então ao real, ao que do real é impossível de representar. A estrutura da linguagem comporta o real, o simbólico e o imaginário. Esta tripartição estrutural, RSI, estabelecida por Lacan permite distinguir o que é da ordem de nossa experiência. É possível, distinguir a posição masculina e a posição feminina como duas modalidades de gozo. Segundo Lacan, quando um ser falante qualquer se alinha sob a bandeira das mulheres, isso pressupõe que ele se funda por ser *não todo* situado na função fálica. A lógica que ele estabelece para distinguir os falantes quanto ao sexo é: todo fálico para a posição masculina e *não todo* fálico para a posição feminina. Essa distinção se dá a partir da sua verificação de duas modalidades de gozo: o gozo fálico ou sexual, determinado pela linguagem e tributário do significante fálico, e o gozo para além do falo, ou gozo Outro, um gozo suplementar fora da linguagem, um gozo do corpo. Há então para uma mulher a possibilidade de experimentar dois gozos: o gozo fálico, situado entre o simbólico e o real, e o gozo Outro, situado entre o real e o imaginário, como Lacan formula em “A Terceira” (1974/2011).

Para concluir, assinalamos que este foi um primeiro passo na difícil pesquisa sobre o feminino e seu modo de gozo, assim como sobre a ameaça que ele pode trazer aos falantes justificando as defesas e os véus que ele convoca os falantes a produzir. Acreditamos ter demonstrado nossa hipótese da beleza como um desses véus que permitem lidar de forma mais amena com o horror da castração. O tema do feminino é, no entanto, muito vasto e amplo, certamente não se esgota nesse trabalho, o que me encoraja a persistir em sua pesquisa.

## REFERÊNCIAS

AMP, Scilicet. *Os objetos a na experiência psicanalítica*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008

ANDRÉ, S. *O que quer uma mulher*. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

BANDEIRA, M. [1920] Madrigal melancólico. Em: *Poesia Completa e Prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1990.

BARONIAN, J. B. [2005] *Biografia de Baudelaire*. Porto Alegre: L&PM, 2010.

BATAILLE, G. [1957] *O erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BAUDELAIRE, C. [1863] *O Pintor da Vida moderna*. Belo Horizonte: Autêntica.

\_\_\_\_\_. [1861] *As flores do mal*. São Paulo: Martin Claret, 2011.

BRANDÃO, J. S. [1986] *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 2013. v. I. p. 250-252.

BRANDÃO, J. S. [1987] *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 2013. v. III. p. 75-91.

BRODSKY, G. *Loucuras Discretas*. Belo Horizonte: Scriptum, 2011.

BROUSSE, M.H. O que é uma mulher? *Latusa digital, revista da EBP-Rio*, ano 9, n. 49, jun. de 2012. Disponível em <<http://pontfreudien.org/content/marie-h%C3%A9lie-brousse-quest-ce-quune-femme>>. Acesso em: 18 jul. 2012.

CALDAS, H. A mulher e suas máscaras. In: \_\_\_\_\_. *A mulher: na psicanálise e na arte*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1995.

\_\_\_\_\_. *Da voz à escrita: clínica psicanalítica e literatura*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2007.

\_\_\_\_\_. O amor nosso de cada dia. *O semblante e a comédia dos sexos. Latusa, Revista de psicanálise*, Rio de Janeiro: EBP/RJ, n. 13, 2008.

\_\_\_\_\_. O objeto *a* na Arte: a voz e o olhar no filme Dogville. In: \_\_\_\_\_. *Saber Fazer com o Real*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2009. p. 289/297.

\_\_\_\_\_. Uma versão do feminino na contemporaneidade. Em: *O feminino que acontece no corpo: A prática da psicanálise nos confins do simbólico*. Belo Horizonte: Scriptum, 2012. p. 267/272. EBP/RJ.

\_\_\_\_\_. Um corpo de mulher: da imagem ao gozo. Em: *Um corpo que nasce. Latusa*, Rio de Janeiro: EBP/RJ, 2015. p. 75/84.

- CHENG, F. *Cinco meditações sobre a beleza*. São Paulo: TRIOM, 2006.
- COX, B. /JONES, C./ STAFFORD, D. E C. [2012] *Última moda*. São Paulo: Publifolha, 2013.
- DUARTE, R. *O belo autônomo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- ECO, U. *História da Beleza*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2012.
- \_\_\_\_\_. *História da Feiura*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2014.
- ELIA, L. *Corpo e Sexualidade em Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Uapê, 1995.
- \_\_\_\_\_. *O conceito de sujeito*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- FINK, B. *O sujeito lacaniano entre linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- FRANÇA, M. I. *Psicanálise, Estética e Ética do desejo*. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- FREUD, S. [1895] Projeto para uma Psicologia Científica In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. I.
- FREUD, S.; BREUER, J. [1895] Estudos sobre a histeria. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. II.
- \_\_\_\_\_ [1900] A Interpretação dos Sonhos. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. IV e V.
- \_\_\_\_\_ [1901] Fragmentos da análise de um caso de histeria. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. VII.
- \_\_\_\_\_ [1905] Três ensaios sobre a sexualidade. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. VII.
- \_\_\_\_\_ [1908] Sobre as teorias sexuais das crianças. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. IX.
- \_\_\_\_\_ [1910] Leonardo Da Vinci e uma lembrança de sua infância. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. XI.
- \_\_\_\_\_ [1913] Totem e Tabu. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. XIII.
- \_\_\_\_\_ [1914] Sobre o narcisismo: uma introdução. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. XIV.
- \_\_\_\_\_ [1915a] As pulsões e suas vicissitudes. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. XIV.
- \_\_\_\_\_ [1915] O inconsciente. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. XIV.

\_\_\_\_\_ [1917/1916/17] A Angústia. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. XVI.

\_\_\_\_\_ [1918/1917] O tabu da virgindade. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. XVI.

\_\_\_\_\_ [1919] Uma criança é espancada. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. XVII.

\_\_\_\_\_ [1919] O Estranho. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. XVII.

\_\_\_\_\_ [1920] Além do princípio do prazer. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. XVIII.

\_\_\_\_\_ [1920] A Psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. XVIII.

\_\_\_\_\_ [1923] O Ego e o Id. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. XIX.

\_\_\_\_\_ [1923] A organização genital infantil. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. XIX.

\_\_\_\_\_ [1924] A dissolução do complexo de Édipo. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. XIX.

\_\_\_\_\_ [1925] Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. XIX.

\_\_\_\_\_ [1931] Sexualidade feminina. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. XXI.

\_\_\_\_\_ [1932] Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. XXII.

\_\_\_\_\_ [1933/2006] A feminilidade. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. XXII.

\_\_\_\_\_ [1937/2006] Análise terminável e interminável. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. XXIII.

\_\_\_\_\_ [1940/2006] Esboço de psicanálise. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. XXIII.

GOLDENBERG, R. *Psicologia das massas e análise do eu*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

JORGE, M. A. COUTINHO. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol. 1*, Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

\_\_\_\_\_. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. v. 2.

KANT, E. [1764] *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Campinas: Papirus 1993.

KEHL, M.R. [2007] *Deslocamentos do feminino*. Rio de Janeiro: Imago, 2008.

LACAN, J. [1949] O estágio do espelho como formador da função do eu. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. [1953] Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. [1953] Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. [1958] A significação do falo. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. [1960] Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. [1965] A ciência e a verdade. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. [1962] Kant com Sade. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. [1953/54] *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

\_\_\_\_\_. [1956/57] *O Seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. [1957/58] *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. [1959/60] *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

\_\_\_\_\_. [1960/61] *O Seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

\_\_\_\_\_. [1962/63] *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. [1964] *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, J. [1968/69] *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

\_\_\_\_\_. [1969/70] *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

\_\_\_\_\_. [1971] *O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

\_\_\_\_\_. [1971/72] *O Seminário, livro 19: ... ou pior*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

\_\_\_\_\_. [1972/73] *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

\_\_\_\_\_. [1975/76] *O Seminário, livro 23: o sintoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

\_\_\_\_\_. [1938] Os complexos familiares na formação do indivíduo. In: \_\_\_\_\_. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. [1965] Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein. In: \_\_\_\_\_. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. [1972] O aturdido. In: \_\_\_\_\_. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. [1973] Televisão. In: \_\_\_\_\_. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. [1974] A Terceira. *Opção Lacaniana n. 62. Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*. São Paulo: Edições Eolia, Dezembro 2011.

LAURENT, É. *A Sociedade do sintoma*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2007.

LAW, S. [2008] *Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

LEMOINE-LUCCIONI, E. [1976] *A mulher... não toda*. Rio de Janeiro: Revinter, 1995.

LIPOVETSKY, G. *A terceira mulher*. Rio de Janeiro: Schwarcz, 2012.

MANSO, R. Uma questão delicada. *A mulher na psicanálise e na Arte*. RJ: Contra Capa, 1995.

\_\_\_\_\_. [2012] As mulheres e o mercado. Em: *Opção Lacaniana online nova série Ano 3 • Número 9 • novembro 2012* • Disponível em: [www.opcaolacaniana.com.br](http://www.opcaolacaniana.com.br). Acesso em: 11/2012.

MARCONDES, D. [1997] *Iniciação à história da filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. [1989] *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MILLER, J.-A. [1992] Mulheres e semblantes II. *Opção lacaniana online nova série*, Rio de Janeiro, n. 1, 2010. Disponível em: [http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero\\_1/Mulheres\\_e\\_semlantes\\_II.pdf](http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_1/Mulheres_e_semlantes_II.pdf) Acesso em: 22 jun. 2014.

MILLER, J.-A. O osso de uma análise. *Revista da Escola Brasileira de Psicanálise – Salvador/Bahia*. Seminário proferido no VIII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano – 17 a 21 de abril de 1998.

\_\_\_\_\_. [2002] Uma partilha sexual. Em: *Revista dos Institutos Brasileiros de Psicanálise do Campo Freudiano – O sexo e seus furos* – n. 1, Belo Horizonte, 2003.

\_\_\_\_\_. Biologia Lacaniana e acontecimentos de corpo. *Opção Lacaniana. Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, São Paulo, n. 41, p. 7/67, dez. 2004.

\_\_\_\_\_. *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós, 2010.

\_\_\_\_\_. [2011] Falar com seu corpo. Em: *Opção Lacaniana. Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, São Paulo, n. 66, p.11/17, ago.2013.

QUINET, A. As formas de amor na partilha dos sexos. Em: *▲ mulher: na psicanálise e na arte*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1995.

\_\_\_\_\_. *A descoberta do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

\_\_\_\_\_. [2002] *Um olhar a mais*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

ROSA, J.G. [1956] *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

RECALCATI, M. As três estéticas de Lacan. *Opção Lacaniana. Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, São Paulo, n. 42, p. 94-108, 2012.

RÊGO BARROS, R. Eu Ideal, Ideal do Eu e o Resto. *Latusa, Revista de psicanálise*, Rio de Janeiro: EBP-RJ, n. 1, 1997.

REGNAULT, F. *Em torno do vazio: a arte à luz da psicanálise*. Rio de Janeiro: Contra capa, 2001.

RIBEIRO, M. A. C. Ela anda em beleza, como a noite. In: \_\_\_\_\_. *A mulher na psicanálise e na Arte*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1995.

RICHARD, F. *Para ler o Seminário 11 de Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

RINALDI, D. *Ética da diferença*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

RIVERA, T. [2002] *Arte e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

\_\_\_\_\_. *O avesso do imaginário: Arte contemporânea e psicanálise*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

RIVIÈRE, J. [1929] A feminilidade como máscara. *Agente, Revista de psicanálise*, Salvador: EBP-BA, n. 11, p. 29-34, 1999.

ROCHA, G. M. *O estético e o ético na psicanálise: Freud, o sublime e a sublimação*. Tese [Doutorado] – Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2010.

ROSENFELD, K.H. [2006]*Estética*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

SCHIFFTER, F. *La Beauté. Une éducation esthétique*. Paris: Autrement Éditions, 2012.

SHANAHAN, F.F.C. Belo/Feio. In: \_\_\_\_\_. *Scilicet: O Corpo Falante – Sobre o inconsciente no século XXI*. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2016, p. 52-54.

SOLER, C. *A psicanálise na civilização*. RJ: Contra Capa, 1998.

\_\_\_\_\_. *O que Lacan dizia das mulheres*. RJ: Zahar, 2003.

SOUZA, K. C. V. O feminino na estética do corpo: uma leitura psicanalítica. *Revista eletrônica Polêm!ca*, v. 9, n. 3, p. 65 – 71, julho/setembro 2010. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/polemica/article/view/2793>>. Acesso em: fev. 2015.

SUASSUMA, A. *Iniciação a estética*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1972.

TENDLARZ, S. E. [2012] O sonho de ser a mais bela. Em: *Instituto de Psicanálise e Saúde Mental de Minas Gerais*. Almanaque online n. 10. Janeiro a julho de 2012. Disponível em: [www.institutopsicanalise-mg.com.br/psicanalise/almanaque/10](http://www.institutopsicanalise-mg.com.br/psicanalise/almanaque/10). Acesso em: 08/2012.

VILLARI, R. A. Da estética à [est] ética. *Revista ANPOLL*, n. 6/7, p. 89/99, 1999.

VIGARELLO, G. [2005]*História da beleza*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

ZIZEK, S. [2012]*Menos que nada*. São Paulo: Boitempo, 2013.