



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL

Roberta Toste Arlotta

**O corpo feminino e os ideais de beleza na publicidade sob um olhar da
Psicanálise**

MESTRADO EM PSICOLOGIA SOCIAL

São Paulo

2019

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Roberta Toste Arlotta

O corpo feminino e os ideais de beleza na publicidade sob um olhar da Psicanálise

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Social, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Psicologia Social.
Orientador: Prof. Dr. Raul Albino Pacheco Filho

São Paulo

2019

Roberta Toste Arlotta

O corpo feminino e os ideais de beleza na publicidade sob um olhar da Psicanálise

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Social, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Psicologia Social.

Aprovada em: ____/ ____/ ____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Raul Albino Pacheco Filho (orientador)
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

Prof^a. Dr^a. Regina Fabbrini
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

Dr^a. Ana Laura Prates Pacheco
Pesquisadora colaboradora do LABEURB/Unicamp
AME da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano (FCL-SP)

Às mulheres da minha família que me
inspiram todos os dias.

AGRADECIMENTO CNPq

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq pela bolsa concedida, sem a qual não seria possível a realização desta pesquisa. **Processo nº: 130261/2017-3**

AGRADECIMENTOS

Ao meu amor, Delano, pela cumplicidade e vida que partilhamos, pelo incentivo a ir sempre além do que acredito ser capaz e também por sua habilidade especial de me fazer sorrir.

Ao meu orientador, Raul Pacheco, pelo acolhimento no Núcleo de Pesquisa Psicanálise e Sociedade, lugar onde tive a oportunidade de aprender a pesquisar, ler e transmitir a psicanálise. Agradeço também pelo encorajamento e aposta ao longo destes quatro anos em que participei do núcleo.

À Ana Laura Prates Pacheco e Regina Fabbrini pela escuta e leitura precisas no exame de qualificação, por me ajudarem a encontrar o caminho do meu desejo que ainda não estava claro nesta pesquisa, por me indicarem que o percurso deveria me levar à feminilidade, pelo cuidado e generosidade, assim como, pelas contribuições teóricas sem as quais não conseguiria concluir esta etapa.

Ao Núcleo de Pesquisa Psicanálise e Sociedade de onde vou levar não só os fundamentos do ensino de J. Lacan, mas os laços que construí para a vida.

Aos companheiros de núcleo e “escada”: Leo, Carol, Neto, Tomás, Vinicius, Isaías, Renata W., Thainá, Jamile, Fernanda, Ricardo, Danielli, Mário, Ana Paula, Augusto, Paulo, Luanda, Renata R., Ingrid, Gabriel, Karla, Thais, Marina, Ramon e tantos outros.

Em especial a Luanda e Gabriel pela amizade, leitura e provocações que tanto me auxiliaram neste percurso.

Ao eterno “Grupo A”: Ana, Augusto e Paulo pelo acolhimento na chegada, pela amizade, leituras e apoio em cada apresentação.

Às amigas Renata R. e Ingrid pelos momentos de descontração e incentivo a entrar no mestrado.

Às queridas amigas do “Lua vai” que estão presentes no dia-a-dia e nas viagens, com quem posso rir e desabafar de todos os percalços destes últimos dois anos. À Karla, pela amizade e parceria, por ler meu trabalho com tanto carinho, pelas contribuições e pelas trocas teóricas e astrológicas. E à Thais, pela doce amizade e acolhimento nos momentos de maior tensão.

A família por escolha, de “Um teto todo nosso”, de onde transborda amor e amizade: Marjorie pela compreensão, parceria e confiança de dividir seu espaço, Flávia pelas risadas, blocos e meditações, Carol pelos papos e bolos e Helena pela energia, e em especial à Marina, Renata e Vini pela profunda amizade e generosa interlocução, fundamental no esclarecimento das tantas dúvidas surgidas ao longo da pesquisa, oferecendo um pouco do seu tempo e disposição entre almoços, cafés e estudos.

À amiga querida que São Paulo aproximou, Carol Bertol, pelas trocas teóricas, clínicas e pessoais, além das risadas e áudios sem fim.

À amiga querida, Lina, pelo carinho e horas de estudo desde a graduação.

Ao Luís Guilherme Mola pela escuta e por me ajudar no trilhamento em direção ao meu desejo, quando este parecia tão opaco e distante.

Aos meus queridos pais, Sandra e Gerson, pelo amor e empenho em me dar todas as condições que me trouxeram até aqui, por tudo que me ensinaram e ensinam até hoje. À Leila por fazer parte desta jornada, por quem nutro um imenso carinho e admiração. Aos meus irmãos, Andre, Lis e Catharina, que são minha força maior.

Aos meus amigos cariocas que me fazem falta todos os dias, em especial: Rapha e Lucas.

Aos meus dois maiores companheiros de todas as horas, que afagam meu coração e suportam todas as falhas com chamegos e miados: Freud e Frida.

À Marlene, secretária do programa de pós-graduação, por toda atenção e ajuda durante o mestrado.

RESUMO

ARLOTTA, Roberta Toste. **O corpo feminino e os ideais de beleza na publicidade sob um olhar da Psicanálise**. 191 f. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2019

O presente estudo pretende investigar os efeitos da apropriação e superexposição do corpo feminino como ferramenta de vendas em campanhas publicitárias no laço social. A publicidade tem um importante papel na indústria cultural, ditando o comportamento do consumidor e criando ideais de beleza. Temos observado uma evolução na utilização deste corpo que não só é coisificado e hipersexualizado, mas também manipulado digitalmente, fragmentado e montado como um quebra-cabeça. Esse corpo é exposto como se fosse uma realidade tangível e basta que as mulheres sigam as “receitas” mágicas prometidas pela mídia, para conquistar o corpo “perfeito”. No entanto, este corpo parece não ter materialidade, é apenas uma montagem feita virtualmente para atrair os olhares e o desejo do seu público. Na atualidade, a mulher parece estar mais submetida à indústria da beleza do que o homem, já que esta é o principal alvo das campanhas e por isso parece sofrer uma pressão maior para corresponder a ideais culturais. Há uma tentativa de equivalência entre a beleza e a feminilidade, como condição própria de ser reconhecida como mulher na sociedade. Nosso objetivo é investigar os efeitos da exploração da imagem feminina em campanhas publicitárias, através de revisão bibliográfica baseadas nas obras de Freud e Lacan, articulando fenômenos que observamos no âmbito da cultura e o que é estrutural do sujeito em sua alienação com o Outro.

Palavras-chave: Beleza. Corpo. Mulher. Feminilidade. Lacan. Publicidade.

ABSTRACT

ARLOTTA, Roberta Toste. **The feminine body and the ideals of beauty in advertising under a psychoanalytic gaze.** 191 p. Master's Dissertation in Social Psychology. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2019

The present study intends to investigate the effects of appropriation and overexposure of the feminine body as a sales tool in advertising campaigns in the social bond. Advertising plays an important role in the cultural industry, dictating consumer behavior and creating ideals of beauty. We have observed an evolution in the use of this body which is not only objectified and hypersexualized, but also digitally manipulated, fragmented and assembled as a puzzle. This body is exposed as if it were a tangible reality and it is enough for women to follow the magic “recipes” promised by the media, to conquer the “perfect” body. However, this body seems to have no materiality, it's just a montage made virtually to attract the gaze and desire of your target. Today, women seem to be more submitted to beauty industry than men, they seem to be under pressure more often to respond to these cultural ideals. There is an attempt at equivalence between beauty and femininity, as a condition of being recognized as a woman in the society. Our objective is to investigate the effects of the exploitation of the feminine image in advertising campaigns, through a bibliographical review based on Freud's and Lacan's theories, articulating what we observe in the scope of cultural and what is structural in the alienation with the Other.

Keywords: Beauty. Body. Woman. Femininity. Lacan. Advertising.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 PUBLICIDADE E PROPAGANDA.....	23
1.1 Um histórico “familiar”.....	25
1.2 Muitas imagens, uma miragem.....	32
1.3 Algumas faces da repressão sexual.....	47
2 A CONSTRUÇÃO DE UM CORPO.....	51
2.1 Breve histórico sobre o corpo.....	51
2.2 O sexual na psicanálise.....	59
2.3 O autoerotismo.....	62
2.4 Do Narciso ao espelho.....	68
2.5 Pulsão de Freud a Lacan.....	71
2.5.1 <i>Entre-duas-mortes</i>	73
2.6 A apresentação do amor: O Banquete	75
2.6.1 <i>O nascimento de Eros</i>	79
2.6.2 <i>A irrupção de Alcibíades e o objeto agalma</i>	81
2.6.3 <i>Do amado ao amante: a metáfora do amor</i>	84
3 A BELEZA E O OLHAR	90
3.1 A beleza como captura do olhar	92
3.2 A erotização do olhar: a pulsão escópica e o objeto olhar	105
3.3 A função háptica e o investimento libidinal na imagem	106
3.4 Ver e ser-visto, a esquizo do olhar	109
3.5 A beleza faz barreira ao gozo	119
3.6 A beleza como bem de consumo	125
3.7 Uma sociedade Escópica	130
4 UMA INVENÇÃO FEMININA	136
4.1 O tabu e a dupla moral sexual	139
4.1.1 <i>Tabu da virgindade (1917)</i>	139
4.1.2 <i>Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna (1908)</i>	142
4.2 A diferença sexual anatômica e os dois complexos	146
4.3 A sexualidade feminina e a feminilidade	152

4.3.1 <i>Sobre a sexualidade feminina</i> (1931)	152
4.3.2 <i>A feminilidade</i> (1933)	154
4.4 O desenvolvimento lacaniano de falo imaginário e falo simbólico	158
4.5 A relação entre falo e objeto <i>a</i> no esquema óptico	164
4.6 As estratégias femininas e as insígnias fálicas	172
CONSIDERAÇÕES FINAIS	178
REFERÊNCIAS	183

INTRODUÇÃO

A realização deste trabalho partiu da intenção de unir duas áreas distintas da minha formação, a saber, a publicidade e a psicanálise. Talvez seja importante apontar um pouco do meu percurso como justificativa de tal interesse.

Desde a minha primeira graduação, na área de Comunicação Social com habilitação em Publicidade e Propaganda, eu me via confrontada pelas imagens dos anúncios, que prioritariamente eram ilustrados por figuras femininas. Tal observação se revelou ainda nos primeiros períodos, ao descobrir que este artifício era recorrente, pois tinha mais apelo de venda, seja para chamar atenção do público masculino, ou até mesmo feminino, não tendo grande relevância o segmento do produto.

Logo me dei conta de que não se tratava apenas de consumir um produto, mas uma ideia, algo que vinha colado à imagem da marca e do produto. Eu parecia mais interessada em investigar os efeitos disso do que aprender as técnicas de vendas e criar slogans em agências de publicidade.

Trabalhando por trás das câmeras, na produção de filmes publicitários, estes me revelaram outras dimensões do faz-de-conta. É certo que eu já tinha conhecimento de que as imagens são manipuladas digitalmente – aprendemos a utilizar essas ferramentas ainda nos primeiros períodos do curso –, mas vi de perto que a modelo de rosto não é a mesma do pé, vi o quão difícil é deixar o cabelo impecável apenas para fazer a virada de cabeça no final do comercial de xampu, vi quantas horas são necessárias para preparar e simular tudo aquilo que na televisão parece tão natural, tão trivial, simplesmente ao alcance de qualquer pessoa.

As propagandas pareciam sempre prometer alguma outra coisa que estava em um mais-além de qualquer produto. Curiosamente todas as mulheres seguiam um mesmo padrão: jovens, esbeltas, belas e quase sempre brancas. Não me parecia coincidência observar os dados que apontam o Brasil como um dos recordistas em cirurgias estéticas, o que me parecia uma evidência de que as mulheres estariam mais submetidas aos ideais de beleza do que os homens.

Posteriormente, decidi ingressar em outra graduação e realizar o desejo antigo de estudar Psicologia. A aproximação com a psicanálise durante o curso não só me despertou o desejo de trabalhar com a clínica, mas também reacendeu o desejo de investigar os efeitos que a publicidade poderia exercer sobre as subjetividades, em especial no que tange à relação das mulheres com o consumo, pois encontrei na psicanálise uma base que poderia me dar

sustentação teórica para tal investigação. O consumo de que se trata aqui é a beleza, tal como veremos no desenvolvimento deste trabalho.

A partir das inovações tecnológicas no campo da medicina estética, observamos nos últimos anos, através de artigos em revistas femininas, uma tendência: promessas e guias para se tornar uma verdadeira Afrodite, permanecer sempre jovem e perder os eternos “quilinhos a mais”. Para amenizar o desconforto dos tratamentos, que mais parecem filme de terror, evocam deusas e princesas em seus títulos, como por exemplo: “Nova cirurgia plástica promete pés de ‘Cinderela’ para mulheres”¹.

Batizado de cirurgia da Cinderela, a falangectomia consiste em um encurtamento ou retirada de uma das falanges, ou seja, é preciso serrar os ossos dos dedos do pé para que estes possam desfrutar dos mais badalados sapatos de grife de forma mais confortável². Pode-se ainda afina-los e remover gordura destes, mas sem dúvida quando se pensa nos pés da Cinderela o processo se torna um pouco menos bárbaro. Apesar de não ser recomendado, o procedimento é permitido aqui no Brasil, e segundo a entrevista com a dr. Marina Monteiro³, médica ortopedista do Centro Médico São José em Cerquilha (SP), esta cirurgia para fins estéticos é altamente contraindicada, pois pode deixar sequelas de dor, limitação dos movimentos e processos infecciosos no local. Mas afinal, vale tudo por um *Christian Louboutin*?

Outro procedimento que se popularizou nos últimos tempos é a aplicação de toxina botulínica no couro cabeludo, conhecido como *scalp botox*, que visa diminuir ou até mesmo cessar o suor na cabeça para que o penteado ou a escova não se desmanchem durante as atividades na academia.⁴ Esse procedimento se baseia no mesmo princípio utilizado no tratamento estético para rugas, no entanto, para marcas de expressão facial são aplicadas em média de 20 a 30 injeções, enquanto que no couro cabeludo são em torno de 200 aplicações.⁵

¹ Fonte: <http://www.portaldopaulista.com.br/saude/beleza/26653-nova-cirurgia-plastica-promete-pes-de-cinderela-para-mulheres.html> Acesso em 31 de julho de 2017.

² Segundo a matéria publicada no *New York Times*, intitulada *Make them fit, please!* (“Faça-os caber, por favor!” em tradução livre): Mulheres estariam recorrendo a cirurgias estéticas nos pés para usar sapatos da moda. Fonte: https://www.nytimes.com/2014/04/24/fashion/foot-surgeries-so-women-can-wear-designer-shoes-in-comfort.html?_r=0 Acesso em: 25 de outubro de 2016.

³ Fonte: <http://vilamulher.uol.com.br/bem-estar/saude/cirurgia-cinderela-os-perigos-de-encurtar-os-pes-613556.html> Acesso em: 24 de janeiro de 2017.

⁴ Fonte: <http://g1.globo.com/bemestar/noticia/2015/09/mulheres-usam-botox-no-couro-cabeludo-para-evitar-s suor-em-exercicio.html> Acesso em: 30 de outubro de 2016.

⁵ Fonte: <http://www.minhavidade.com.br/beleza/materias/20126-botox-no-couro-cabeludo-por-que-algumas-pessoas-tem-aplicado> Acesso em: 30 de outubro de 2016.

A dieta da Bela Adormecida⁶, popular entre as décadas de 60 e 70, ganhou novo fôlego nos últimos anos com a sua difusão em fóruns pró-anorexia. Partindo da premissa que se emagrece dormindo, a receita relativamente fácil e “inofensiva” estimula os adeptos a dormir até 20 horas por dia. Para tanto é necessário lançar mão de sedativos e medicamentos poderosos para garantir as tais horas. Além de criar um quadro de deficiência nutricional e desidratação, a prática estimula o uso indiscriminado de remédios, podendo produzir riscos desnecessários à saúde.

Diante de tais excessos em nome do consumo, da moda e de um ideal de beleza, não é de se estranhar que mulheres sintam-se pressionadas em relação a sua aparência desde muito cedo, tal como nos aponta a pesquisa realizada pela organização britânica Girlguiding, em que meninas de apenas 7 anos dizem se sentir pressionadas a ter a aparência perfeita.⁷ De onde surgem as normativas para que estas meninas se espelhem nesse suposto corpo perfeito?

Nos impressiona a alta adesão de mulheres dispostas a toda sorte de investimentos para se aproximar de um certo ideal de beleza. Haveria aí uma ligação entre os modelos de ideal de corpo e beleza repercutidos nas campanhas publicitárias, e essa busca incessante por tratamentos de beleza? Não é nossa intenção explorar o debate das intervenções cirúrgicas e tratamentos estéticos, no entanto acreditamos que tais casos possam trazer notícias sobre o impacto dessas imagens – que atendem sempre a um padrão específico de beleza –, sobre as mulheres. Sabemos que os ideais transmitidos pela mídia não se restringem às mulheres, mas algo nos aponta uma especificidade neste caso e pretendemos mostrar isso no desenvolvimento do trabalho. Também não pretendemos fazer uma análise de peças publicitárias, mas elas serão utilizadas a fim de ilustrar e ajudar a leitura de quem nos acompanha.

Acreditamos que as campanhas publicitárias nos servem como uma foto para ilustrar o que observamos no âmbito dos fenômenos sociais, elas nos auxiliam a identificar alguns

⁶ Aparentemente, um dos adeptos mais populares da década de 60/70 foi Elvis Presley, mas essa informação não é confirmada. Fonte: <https://estilo.uol.com.br/vida-saudavel/noticias/redacao/2017/06/06/tem-gente-dormindo-20-horas-para-emagrecer-e-isso-e-um-perigo.htm> Acesso em: 08 de junho de 2017.

⁷ Segundo a matéria do jornal online The Huffington Post UK, a organização britânica Girlguiding apontou que cerca de 25% das meninas entre 7 e 10 anos se sentem pressionadas a terem um corpo considerado perfeito e cerca de 38%, nesta mesma faixa etária, sentem que não são bonitas o suficiente. Fonte: http://www.brasilpost.com.br/2016/10/20/meninas-pressao-aparencia_n_12564036.html?ncid=engmodushpimg00000006 Acesso em: 24 de outubro de 2016.

traços culturais referentes a um determinado tempo. Se era aceitável⁸ uma campanha que mostrasse uma mulher feita de capacho para seu marido, ou levando um tapa na bunda por não comprar o café certo, isso nos diz algo sobre como aquela sociedade se organizava em um momento específico.



Anúncio da marca de calças Mr. Leggs e do café Chase & Sandorn na década de 1950.

Apesar de parecer que essa realidade ficou muito distante, vemos em campanhas da década de 90 até os anos recentes muitas representações que revisitam esta temática, como a campanha da Gucci nos anos 2000, por exemplo, que certamente tem uma conotação mais sexualizada neste gesto.



⁸ Não sabemos se as mulheres da década de 50 se sentiram ofendidas ao ver essas campanhas, mas o fato de tantas outras mostrarem representações similares, nos indicam que era uma visão, no mínimo, banalizada.

Também consideramos que tais representações geram questionamentos e reflexões por parte da sociedade, como as crescentes reivindicações pelo fim da objetificação da mulher na publicidade, mas nos chama atenção como ainda é preciso falar disso em pleno século XXI.

A Publicidade é uma das principais ferramentas desta engrenagem capitalista na qual nos encontramos. Ela é como um número de mágica, esta é a função e a especialidade da publicidade: criar um mundo perfeito para que seja possível vender sempre mais. Neste universo vemos as pessoas quase sempre sorrindo, felizes, desejosas, não existe dor, morte ou fracasso.

[...] é parecido com a vida e, no entanto, completamente diferente, posto que é sempre bem-sucedido. Onde o cotidiano se forma em pequenos quadros de felicidade absoluta e impossível. [...] Mundo onde existem seres vivos e, paradoxalmente, dele se ausenta a fragilidade humana. Lá, no mundo do anúncio, a criança, é sempre sorriso, a mulher desejosa, o homem plenitude, a velhice beatificação. Sempre a mesa farta, a sagrada família, a sedução. Mundo nem enganoso nem verdadeiro, simplesmente porque seu registro é o da mágica. (ROCHA, 1985, p. 25)

Para convencer o público, sabemos que o corpo que ilustra um anúncio de revista muitas vezes não pertence a uma mesma mulher, a uma única modelo (por isso existem modelos especificamente de mãos, pés, rosto, cabelo, corpo, etc.), e mesmo com toda essa fragmentação a fim de criar um suposto corpo perfeito, este nunca passa ileso sem os famosos retoques no Photoshop.

O uso excessivo do Photoshop é outro aspecto que nos chama atenção, tal como questionou a colunista da Revista Época, Ruth de Aquino, sobre uma campanha publicitária de sapatos estrelada pela modelo e atriz Marina Ruy Barbosa: É uma mulher ou uma boneca de cera?⁹ Acreditamos que esta pergunta reflete um incômodo que não pertence somente à jornalista Ruth de Aquino.

⁹ Fonte: <http://epoca.globo.com/colunas-e-blogs/ruth-de-aquino/noticia/2014/02/isso-e-uma-mulher-ou-bumaboneca-de-cerab.html> Acesso em: 09 de junho de 2017.



Campanha de inverno da marca Uza (2014)

A partir desta ilustração surgem outros questionamentos, tais como: devo me parecer com uma boneca de cera para ser considerada bela? Existe alguma mulher que possa se parecer com uma boneca de cera? E caso isso fosse possível, ainda assim, isso não causaria certo espanto ao ver uma “boneca de cera” andando pela rua? Ao final de muitas perguntas, o que nos interessa é questionar: por que uma publicidade retrata uma mulher, que já é bela, já atende aos padrões de beleza, como uma boneca de cera?

Nas últimas décadas, observamos uma evolução na utilização deste corpo que não só é coisificado e hipersexualizado, mas que também passou a ser manipulado e transformado digitalmente, fragmentado e montado como um quebra-cabeça. Um corpo ofertado como uma realidade tangível, que para possuí-lo, basta que as mulheres sigam as “receitas” de dietas, ginásticas, procedimentos estéticos e cirúrgicos, que no éden da publicidade finalmente encontrariam o corpo “perfeito”.

A virilidade e o embelezamento são, hoje, sutis aparatos narcísicos de controle mais do que de libertação, sexuação e individuação do corpo. Os corpos são hoje mais viris e bonitos, mas também mais coisificados. (RAMOS, 2004, p. 133)

As mulheres são encorajadas a se identificar com uma imagem que não é real, que é criada artificialmente. Assim, a imagem feminina se justapõe à imagem idealizada de Afrodite – a própria beleza encarnada –, através de corpos esbeltos e sensuais, sempre prontos a responder aos apelos sociais.

Nossa cultura exhibe a mulher, permanentemente, como forma de reforçar seus arquétipos. Destinada ao público feminino, – identificação com o modelo, ou a um público masculino –, registro da alteridade desejável, (...) esta exposição parece reforçar a ideia de colocar em imagens o objeto de desejo. (VILHENA *et al.*, 2005, p. 112)

Aqui, pretendemos trabalhar com o âmbito da exploração e comercialização destas imagens, de um corpo irreal que atende a um único padrão de beleza. Tendo em vista que incontáveis mulheres se espelham nessas imagens a ponto de se submeter a um ideal tomando-o como uma exigência, como uma condição de existência e de inclusão no laço social. Veremos no interior desta pesquisa a importância da imagem para a realização de um corpo, afinal: “É no Outro que o sujeito busca sua imagem ideal, fazendo dele um espelho que reflete a maravilha que ele é, para, então, encontrar seu lugar de majestade no desejo do Outro.” (QUINET, 2004, p. 118).

A imagem do corpo aqui é, também, tomada como mercadoria e é esta condição, própria do discurso capitalista, que legitima a participação destes consumidores, como aponta Bauman em *Vida para consumo* (2008, p. 76): “Os membros da sociedade de consumidores são eles próprios mercadorias de consumo, e é a qualidade de ser uma mercadoria de consumo que os torna membros autênticos dessa sociedade.”.

Veremos no primeiro capítulo como a publicidade se transformou, não mais se restringindo à venda de produtos, mas se estendendo à venda de ideias e valores que se associam às marcas, ou seja, não se trata mais apenas de conectar um produto ao seu público-alvo.

Lembramos aqui que a noção de propaganda é bem anterior à publicidade, pois vem da noção de propagar, já utilizada pela Igreja Católica há séculos e depois, também, por governos, com as famosas propagandas políticas que tentavam suavizar a opinião pública durante as guerras, aumentando a adesão a uma ideia ou comportamento. Por outro lado, a publicidade se referia a tornar algo público, ou seja, de conhecimento público. Em inglês *publicity* se difere de *advertising*, dando a este último termo a conotação que encontramos na

atualidade para publicidade comercial. Em português não encontramos diferenças tão claras, os termos se confundem e são tratados como sinônimos, apesar de não serem. No entanto, se a publicidade, em termos atuais, não se restringe a tornar público os atributos de um produto mas, como veremos mais adiante, visa convocar os sujeitos ao consumo, vemos uma aproximação de fato entre os termos, pois sabemos que estes não são excludentes.

A partir da década de 1960, o termo “propaganda” conquistou terreno e hoje confunde-se em alguns casos com “publicidade”. Em linhas gerais, “propaganda” compreende a intenção de implantar, incutir uma idéia, uma crença na mente alheia, ou seja, são as atividades que tendem a influenciar o cidadão, com objetivo comercial, religioso ou político-social. “Publicidade” significa divulgar, tornar público, ou seja, é a arte de despertar no público o desejo de compra, levando-o à ação. Uma campanha “beba leite”, por exemplo, é uma propaganda, pois está influenciando o cidadão a fazer alguma coisa, possivelmente criando um novo hábito. No momento que se diz “prefira leite WXYZ”, o processo de venda já se transformou em publicidade do produto. (BRANDÃO, 2006, p. 55)

As campanhas publicitárias parecem oferecer junto ao produto uma forma ideológica de comportamento, o que se aproxima mais ao conceito de propaganda do que de publicidade. De certa forma, podemos dizer que a publicidade não anuncia um produto, ela cria uma demanda, oferece objetos e nos convida a desejá-los. Assim, é possível vender uma ideia, um estilo de vida e transformar qualquer coisa em mercadoria.

Uma imagem publicitária eficaz deve apelar ao desejo inconsciente, ao mesmo tempo em que se oferece como objeto de satisfação. Ela determina quais serão os objetos imaginários de satisfação do desejo, e assim faz o inconsciente trabalhar para o capital. Só que o sujeito do inconsciente nunca encontra toda a satisfação prometida no produto que lhe é oferecido – nesta operação, quem goza mesmo é o capitalista! (KEHL, 2004, p.61)

Dito isso, escolhemos utilizar os termos de acordo com a forma corriqueira que encontramos no âmbito da prática diária dentro de produtoras audiovisuais e agências publicitárias. Por isso, quando nos referirmos ao longo do trabalho à propaganda, estaremos nos remetendo algumas vezes aos anúncios em vídeo, também conhecidos como comerciais, e quando utilizarmos o termo anúncio, estaremos nos referindo à mídia impressa em geral, mas ambos pertencentes a este enlace contemporâneo entre publicidade e propaganda.

Portanto, nosso problema de pesquisa é tentar compreender a partir da psicanálise freudo-laciana os efeitos da superexposição da imagem do corpo feminino em campanhas

publicitárias, levando em consideração as representações manipuladas digitalmente, fragmentadas, coisificadas e hipersexualizadas, como é possível verificar facilmente com uma pequena amostra de anúncios, recurso este que utilizaremos ao longo da dissertação a fim de ilustrar nosso argumento.

Mostraremos, também, como se estabeleceu ao longo dos anos uma cultura que celebra um padrão de beleza específico, leia-se jovem, magra e caucasiana, que é inalcançável à maioria das mulheres de carne e osso. Para que possamos cumprir tal tarefa, faremos uma revisão bibliográfica auxiliada por algumas imagens de anúncios apenas com o intuito de ilustração.

Veremos a partir da psicanálise que a miragem especular de um corpo unificado é primordial para a constituição do sujeito. Quais os efeitos então para estes sujeitos ao se depararem diariamente com a excessiva exposição de imagens fragmentadas de corpos femininos coisificados na mídia?

A incessante busca pela beleza padronizada e midiática nos parece uma tentativa de distanciar o corpo de sua dimensão mais real, marcada pela falta e pela fragmentação que lhe é constitutiva. Ao mesmo tempo em que esta tentativa fracassa e reafirma justamente este encontro com algo da ordem de um impossível, cria uma adesão a um sistema que se sustenta através de promessas inatingíveis de um ideal.

Na sociedade escópica contemporânea, proposta por Antonio Quinet, vemos não só a exposição de imagens veiculadas pela mídia, mas também pelos próprios sujeitos através das redes sociais. A beleza se tornou uma mercadoria, um bem de consumo, mas além disso também um atributo rentável, ganhando uma dimensão utilitarista, pois nesta união entre o espetáculo e a disciplina, os olhares – visualizações –, são monetizados.

Mas este corpo que se dá-a-ver na sociedade escópica, atrai também os olhos atentos e vigilantes, que se encarregam de atribuir significados sociais e julgamentos morais. Com o aval da ciência, a gordura e o envelhecimento se tornaram sinônimos de displicência, de falta de cuidado, enquanto proliferam imagens de corpos esbeltos e jovens, como padrões de saúde. O controle social travestido de discurso do bem-estar em relação à aparência física se tornou muito mais tirano do que os espartilhos disciplinadores que sufocavam as moças no século XIX. “Se antes as roupas as aprisionava, agora se aprisionam no corpo – na justeza das próprias medidas.” (VILHENA *et al.*, 2005, p. 138). No entanto,

...como ensinam os historiadores, a relação entre o sujeito e seu corpo nem sempre supôs a consciência de posse. Nem sempre, ao longo da história, o homem foi sujeito de seu corpo. Ao contrário, a ideia de corpo próprio é correlata à ideia de subjetividade privatizada, própria da modernidade. (PRATES PACHECO, 2009, p. 228).

Veremos que desde Freud a anatomia não é destino, ao mesmo tempo que não podemos falar do corpo prescindindo dela. Tendo isso em mente, longe de restringir as questões referentes ao corpo a um único sexo biológico, gostaríamos aqui de chamar a atenção à exploração e apropriação do corpo feminino pela publicidade, problemática que nos desperta maior interesse e por isso deve ganhar relevo na pesquisa. Gostaríamos de fazer alguns apontamentos que demonstram como o corpo da mulher teve um tratamento diferenciado ao longo da História. Para isso citamos Ana Laura Prates Pacheco:

Nesse momento de transição para o que mais tarde, a partir do século XVII, se estabilizará na escrita do Discurso Universitário, a queima de corpos na fogueira – sobretudo femininos (presume-se que cerca de 75% eram mulheres) – representa de modo extraordinário que a entrada do corpo no Discurso da Ciência ocorre pela via do cadáver. Embora a chamada “caça às bruxas” tenha durado cerca de cinco séculos, segundo os historiadores, o auge da perseguição ocorreu justamente nos séculos XV e XVI, transição do mundo medieval para o mundo moderno que corresponde à descentralização no poder da Igreja. (...) Hoje, sabe-se que o auge da perseguição ocorreu exatamente no início da queda do teocentrismo para o antropocentrismo. Em 1484, foi publicado pela Igreja católica o chamado *Malleus Maleficarum* ou Martelo das Bruxas que afirmava serem as mulheres “naturalmente” mais propensas à bruxaria. (PRATES PACHECO, 2009, p. 231)

Se, na Idade Média, o corpo era fonte de pecado e permanecia sob a tutela da Igreja, e “é o corpo da mulher que representa o retorno da verdade através do sintoma social da “caça às bruxas” (PRATES PACHECO, 2009, p. 237); com o advento da Modernidade, o corpo se equivale a força de trabalho e, por isso, passa a ser um corpo explorado em prol da produção de mercadorias. Mas sabemos que o mesmo corpo que produz também é necessário para o consumo. Nesse momento, surgem os ideais de higiene e saúde, para que trabalhadores não adoeçam, mantendo a produção ativa e o consumo em alta.

Segundo Couto (1995), tal processo, que pode ser chamado de “docilização do corpo”, ocorreu de forma violenta e indiscriminada, fazendo do corpo objeto passível de ser manipulado. Para o capitalismo, o corpo e a sexualidade devem ser controlados para que se forme um operário dócil, que se submete à sua disciplina. Portanto, seu corpo passou a ser usado como um

meio para atingir um fim – a produção industrial –, tornando-se submisso ao sistema vigente. (COUTO, 1995, p.63 *apud* BORIS; CESÍDEO, 2007, p. 460)

Um corpo docilizado a serviço do capital é justamente o que ocorre na exploração comercial da imagem do corpo feminino. No entanto, acreditamos que se a publicidade é um dispositivo com enorme potencial de comunicação, por isso mesmo é preciso que haja uma reflexão sobre a potencialidade de seus efeitos para que carregue em si sua carga de responsabilidade.

A publicidade é um aspecto central na dinâmica do espetáculo. Com um pé fortemente fincado na circulação de mercadorias, outro no campo das práticas artísticas e criativas, a publicidade está tão incorporada à cultura das sociedades modernas que não concebemos a vida sem ela. (KEHL, 2004, p. 60)

Aproveitamos para fazer uma ressalva importante, pois nossa intenção não é vilanizar os meios de comunicação ou até mesmo a publicidade, mas expor um problema que é recorrente e antigo sobre as representações da mulher na mídia e tentar entender seus efeitos à luz da psicanálise sem perder de vista a crítica aos problemas gerados pelo próprio sistema vigente, o capitalismo.

Pretendemos percorrer junto ao leitor ainda no primeiro capítulo um breve histórico da publicidade, apontando como a aceleração do capitalismo teve um impacto na vida cotidiana e como o sobrinho de Freud, Edward Bernays, se tornou um dos protagonistas do que entendemos, hoje, como publicidade. Abordaremos ainda os usos arbitrários da imagem feminina como solução de venda ao longo dos anos, ilustrando nossos argumentos com alguns anúncios para discutir como a disseminação de corpos hiperssexualizados agem na verdade como fonte de uma repressão sexual.

No segundo capítulo, traremos uma breve contextualização histórica da relação do sujeito com o corpo, a fim de mostrar ao leitor como a dimensão do corpo já esteve ligada ao universo até se transformar com a medicina moderna em meros processos biológicos e químicos. No momento seguinte, mostraremos a importância que o corpo e o sexual tomam na psicanálise, através do conceito de pulsão em Freud e dos três registros com Lacan: simbólico, imaginário e real. É importante ressaltar que estes dois polos nos servem para apontar o que é do âmbito histórico e o que é do âmbito trans-histórico quando se trata do

corpo. Isso nos dará uma base para compreender melhor a discussão sobre os padrões de beleza que são inatingíveis e como isso se coloca para o sujeito em questão. Veremos ainda neste capítulo a dialética do desejo e do amor, partindo do conceito de narcisismo e acompanhando o debate que Lacan propõe a partir do texto platônico *O Banquete*. O amor e o desejo são pontos fundamentais para compreender algumas especificidades da sexualidade feminina e a própria feminilidade.

No terceiro capítulo, trataremos da beleza em sua função de captura do olhar, este objeto inapreensível da pulsão escópica. Utilizaremos como base um texto do historiador da arte, Daniel Arasse, que traz uma interessante contribuição a partir de uma obra específica, a *Vênus Urbino* de Ticiano, que, segundo Arasse, marca uma mudança no olhar do espectador. Ele propõe que neste momento surge um olhar erotizado do espectador diante da imagem da mulher no quadro, produzindo uma sensação de poder “tocar o quadro com os olhos”. Assim, prosseguiremos com a articulação teórica a partir do conceito da pulsão escópica com Freud e Lacan e suas propriedades diante daquilo que nomeamos como belo. Além disto, traremos ainda para enriquecer nosso debate a beleza como mercadoria e a noção de sociedade escópica proposta por Antonio Quinet, na qual o autor sintetiza a sociedade do espetáculo de Guy Debord com a sociedade disciplinar de Foucault.

Por último, no quarto capítulo, vamos percorrer alguns textos freudianos a fim de esclarecer a visão do autor sobre a sexualidade feminina, tentando evidenciar a dificuldade e os percalços que o mesmo encontrava na elaboração de sua teoria. Mostraremos, ainda, como alguns tabus ligados ao corpo feminino se perpetuaram desde a Idade Média até os tempos modernos. E buscaremos, por fim, em Lacan alguns argumentos teóricos que possam nos auxiliar na investigação a respeito da feminilidade e a dificuldade que encontramos desde Freud em dizer algo sobre ela.

1 PUBLICIDADE E PROPAGANDA

“A publicidade é a narrativa que dá sentido ao consumo, e está, seguramente, entre as principais produtoras de sistemas simbólicos presentes em nosso tempo.” (ROCHA, 2006, p. 12)

A publicidade surgiu como uma ferramenta, que tinha por finalidade conectar o produto ao público-alvo, por isso ela se limitava a anunciar as qualidades dos produtos em questão, ressaltando suas características quanto ao material, durabilidade e utilização. Ou seja, vendia mais quem tinha o melhor produto, o mais útil, o mais resistente e a publicidade era apenas a maneira de tornar público estes atributos. Ainda não existia o que podemos chamar hoje de valor da marca.

Devido ao aumento da produção industrial, a necessidade de escoamento de suas mercadorias, exigiu uma modificação em suas estratégias de vendas. “Para absorver a superprodução, os industriais desenvolveram técnicas de marketing que visam captar o desejo dos indivíduos a fim de incitá-los a comprar sempre mais.” (DUFOUR, 2008, p. 36). E a publicidade teve papel fundamental nesse movimento, como aponta Maria Rita Kehl (2004):

A publicidade se estabeleceu nas economias capitalistas como um recurso indispensável para o escoamento dos bens de consumo; mas o desenvolvimento de suas técnicas de aliciamento do consumidor extrapolou o objetivo original de promover a venda de certas mercadorias. (p.61)

A transformação da publicidade veio junto com a mudança do modelo fordista de produção para formas mais flexíveis de acumulação capitalista, que teria sido um grande responsável pela aceleração do ritmo de troca. Uma das razões seria a crise cíclica de superprodução à qual o capitalismo está submetido e que gera a necessidade de que ele se renove constantemente, intensificando o tempo de giro do capital.

Existe um debate sobre o momento em que vivemos, se estaríamos em uma pós-modernidade ou uma modernidade com índices de uma aceleração, também chamado por alguns autores de capitalismo tardio, como por exemplo Frederic Jameson e David Harvey, ou, ainda, sociedade de consumo. De fato, podemos observar algumas mudanças, principalmente a partir do advento e popularização dos computadores e da internet.

O termo *Pós-moderno*, primeiramente cunhado por Lyotard (1979/1988), não apresenta um consenso no meio acadêmico. O autor situa este período, por volta dos anos 50 e também se refere como “era pós-industrial”, que marca o fim da reconstrução dos países europeus envolvidos na Segunda Guerra Mundial (LYOTARD, 1979/1988, p. 3). Embora se reconheça que existam mudanças significativas a partir do pós-guerra, e meados do século XX, as interpretações oferecem duas leituras distintas quanto a estas transformações.

Por um lado, teóricos como David Harvey (1993, p. 22) acreditam que tais mudanças sejam inerentes à própria modernidade, que durante todo seu período foi marcada por fragmentações e descontinuidades. Este período então, a que nos referimos, poderia ser encarado como um agravamento das características modernas, com transformações que se aceleram em um grau exponencial e por isso Harvey o chama de capitalismo tardio.

São abundantes os sinais e marcas de modificações radicais em processos de trabalho, hábitos de consumo, configurações geográficas e geopolíticas, poderes e práticas do Estado etc. No Ocidente, ainda vivemos uma sociedade em que a produção em função de lucros permanece como o princípio organizador básico da vida econômica. (HARVEY, 1993, p. 117)

Por outro lado, observamos que alguns teóricos acreditam que se trate de uma ruptura com o modelo de modernidade vigente até a Segunda Guerra Mundial. Porém, mesmo diante das diferenças teóricas, o que se observa é que as mudanças são claras na relação entre sujeito, mercadoria e consumo. Jameson (1996) considera que neste novo período a cultura não se distingue mais da atividade econômica, não é mais ideológica e sim uma cultura propriamente comercial.

Assim, na cultura pós-moderna, a própria “cultura” se tornou um produto, o mercado tornou-se seu próprio substituto, um produto exatamente igual a qualquer um dos itens que o constituem: o modernismo era, ainda que minimamente e de forma tendencial, uma crítica à mercadoria e um esforço de forçá-la a se autotranscender. O pós-modernismo é o consumo da própria produção de mercadorias como processo. (JAMESON, 1996, p. 14)

Nossa posição epistemológica é clara a respeito dessa discussão: entendemos que na contemporaneidade as relações entre sujeito e mercadoria foram fetichizadas, o que aponta uma mudança, mas não uma ruptura. Observamos uma aceleração e consumo como marcas próprias do nosso tempo, mas não a entendemos como um período destacado da modernidade, pois fazemos uma leitura histórica do processo civilizatório e suas transformações. Assim

sendo, apesar de utilizarmos alguns autores ditos “pós-modernos”, traremos seus questionamentos a fim de retratar os problemas concernentes à nossa época. Mas sem perder de vista que se trata do mesmo sujeito contemporâneo ao surgimento da ciência e da modernidade, descrito por Freud, sem o qual não seria possível seguir adiante com a análise pretendida neste trabalho.

Neste contexto, os empresários, fabricantes, comerciantes e afins, por desejarem elevar o lucro ao máximo – o que é uma característica intrínseca ao próprio sistema capitalista e não deve ser tratada por um aspecto moralizante –, estimulam o consumo de todas as formas possíveis, o que leva à comercialização de modas efêmeras, imagens e estilos de vida e, isso, naturalmente gera grande impacto sobre as subjetividades, afinal aqui estamos tratando no âmbito da cultura. Cabe à própria indústria cultural a tarefa de servir aos fins do mercado, como força civilizatória e controlar intimamente a vida, através da propaganda.

Assim, se quisermos entender a produção e a interpretação sociais da experiência da pós-modernidade, é preciso reservar um lugar para o papel dos empresários e intermediários culturais que têm interesse em criar pedagogias pós-modernas para educar públicos. (FEATHERSTONE, 1995, p. 22)

Não se trata apenas de consumir produtos por seu valor de uso, mas também o seu valor agregado, o estilo de vida que a marca conecta ao seu produto.

Conforme a indústria se sofisticava para linhas de produção mais ágeis, o receio de que houvesse uma acumulação de bens de consumo gerou uma necessidade de encontrar dispositivos que ajudassem no escoamento da produção, que foi, sem dúvida, agravado pelo cenário da grande depressão econômica que se iniciou em 1929, dando lugar de destaque para a publicidade como a nova ferramenta do sistema.

1.1 Um histórico “familiar”

Com o incremento de conceitos psicanalíticos como o inconsciente e as pulsões, a partir de uma leitura muito particular sem dúvida – para não dizer diretamente manipulativo e distorcido –, Edward Bernays¹⁰, sobrinho de Sigmund Freud, descobriu uma maneira de criar

¹⁰ Curiosamente Edward Bernays era duplamente sobrinho de Freud, filho de sua irmã Anna Freud e Ely Bernays, irmão de Martha Bernays (esposa de Freud).

associações imaginárias que lhe servissem para vender¹¹, o que lhe rendeu o título de “pai das relações públicas”. Percebeu que seria possível manipular massas de consumidores se fizesse uma conexão entre os produtos e elementos simbólicos que tocassem o desejo do seu público. Dany Dufour¹² (2008) transcreve um trecho retirado do livro de Edward Bernays chamado *Propaganda*:

A manipulação consciente e inteligente dos hábitos e das opiniões das massas é um elemento importante da sociedade democrática. Aqueles que manobram esse mecanismo oculto da sociedade constituem um governo invisível que é a verdadeira força reinante do país. Somos regidos, nossas mentes moldadas, nosso gosto formado, nossas idéias sugeridas, em grande parte por homens dos quais nunca ouvimos falar. É um resultado lógico da maneira como nossa sociedade democrática está organizada. (Traduzido pelo autor.) (BERNAYS, 1928/2005 *apud* DUFOUR, 2008, p. 41)

Ele havia recebido um exemplar do livro *General Introduction of Psychoanalysis* (1915-17) diretamente de seu tio Freud, em agradecimento pela caixa de charutos cubanos enviados ao tio. Bernays se tornou, ainda, editor dos livros de Freud para traduções e publicações em inglês nos Estados Unidos¹³. Ele ficou fascinado ao perceber que existiriam forças “irracionais” que poderiam guiar o comportamento humano, e decidiu que seria possível ganhar dinheiro com isso, fazendo as devidas adaptações da teoria psicanalítica a favor da indústria, incitando ao consumo massas de compradores, invertendo por completo o que a ética da psicanálise nos ensina quanto a sua práxis.

A engenhosidade ardil de Bernays foi ter visto bem cedo o partido que poderia tirar de tais conceitos e associá-los a outras ideias emergentes de teóricos como Gustave Le Bon e Walter Lippmann. Em seu livro *Crystallizing Public Opinion* (1923), Bernays explica como os governos e os anunciantes poderiam “arregimentar a mente, como os militares o fazem com o corpo” (DUFOUR, 2008, p. 36, tradução feita pelo autor).

¹¹ A leitura que Bernays faz é uma forma americanizada de empreender o conceito de inconsciente a serviço do capital. Hoje, a partir da leitura de Lacan, podemos dizer que se trata, evidentemente, do que se propõe no nível do Outro, na medida em que o sujeito está preso nas malhas da linguagem, ou seja, na dependência do significante.

¹² Sabemos da discordância teórica a respeito do trabalho de Dany Dufour, quando este faz uma leitura da sociedade contemporânea a partir de uma suposta queda do Nome-do-Pai. Não adotaremos a perspectiva do autor, mas utilizaremos trechos do seu livro em que traz uma boa ilustração da relação entre a publicidade e a leitura psicanalítica que Edward Bernays fez.

¹³ Fontes: documentário da BBC, *Century of the self*, e referência em nota de rodapé Dufour (2008, p. 36) e pesquisa online sobre a vida de Edward Bernays no Wikipedia <http://en.wikipedia.org/wiki/Edward_Bernays> acesso em 17 de maio de 2018.

Dufour (2008) dirá, a respeito do livro de Bernays, que este apontava a solidão como o maior temor do homem, o que o suscitaria a buscar identificações com os demais para evitar a solidão e manter o sentimento de pertencimento ao grupo. Apesar de indicar em seu texto que somos seres gregários, Bernays (apud DUFOUR, 2008, p. 37-40) atribui aos humanos uma característica de “rebanho”¹⁴. Uma vez pertencente a um grupo, o homem teria a necessidade de expressar sua opinião, tentando manter um nível de individualidade, um traço de distinção.

Claramente Bernays se apoiava no texto *Psicologia das massas e análise do eu* (1927), no qual Freud descreve como se organizam os grupos que formam massas em torno de um líder e os tipos de identificação que estão implicados neste contexto. No entanto, Freud tecia uma crítica a esta lógica de grupo, enquanto que Bernays vê aí algo de positivo, uma oportunidade de lucro. “Assim, os comunicadores devem sempre ‘apelar para seu individualismo [que] caminha estreitamente junto com outros instintos, como seu egotismo’. É por isso que Bernays recomendava sempre lhe falar de “seu” desejo.” (BERNAYS apud DUFOUR, 2008, p. 37).

Recomendação utilizada até os dias de hoje como técnica de vendas, que apesar de transmitir a ideia de uma comunicação direta, ao qual o anúncio fala para cada um, no particular, na verdade, ele fala para um conjunto e, assim, tenta transformar o que é do âmbito singular na noção do desejo de cada sujeito, para um universal na forma de um imperativo de consumo.

A publicidade a partir desta nova perspectiva criada por Bernays se mostrou muito eficiente em influenciar e criar novos padrões estéticos e de comportamento, tendo em vista um único fim: aumentar o consumo.

A publicidade, na ideologia dos seus anúncios, traz em si a força de um projeto social que pode catalisar interesses comuns de diferentes indivíduos. Mais além, pode induzi-los a assumir, como seus, certos interesses que, muitas vezes, servem mais a outros grupos na sociedade. (ROCHA, 1985, p. 90)

¹⁴ Dufour explica de onde surge a ideia utilizada no texto para falar de uma sociedade rebanho, hipótese de Bernard Stiegler (2003), que se baseia em um texto de “Alexis Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* [1840], (*Euvres II*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1991 (ver <<Quelle espèce de despotisme les nations démocratiques ont à craindre >>, p. 840) – nota do autor, de onde retira um trecho explicativo: “A noção de “rebanho” surge justamente quando este indica que a paixão democrática pela igualdade pode “reduzir uma nação a ser apenas um rebanho de animais tímidos e industriais”, livres do “distúrbio de pensar”. E, de fato, é verdade: no rebanho, somos realmente todos iguais.” (TOCQUEVILLE apud DUFOUR, 2008, p. 36).

Aproveito aqui para ilustrar o primeiro experimento de Edward Bernays já em posse dos livros de Freud, quando um de seus primeiros clientes, o presidente da indústria de tabaco George W. Hill (*American Tobacco Company* famosa pela marca tradicional dos cigarros *Lucky Strike*) solicitou que encontrasse uma forma de aumentar as vendas de cigarros. Naquele período, década de 1920, existia um tabu quanto às mulheres fumarem em público e se Bernays desfizesse este tabu ampliaria seu público consumidor em cem por cento.

Bernays solicitou então a seu contratante, George W. Hill, que pudesse consultar um psicanalista para descobrir o que o cigarro representava para as mulheres. Segundo o próprio Bernays em entrevista para o documentário *Century of the Self* (2002) apresentado pela BBC, ele diz que procurou o principal psicanalista de Nova Iorque naquela época, Dr. Abraham Brill¹⁵. A resposta do Dr. Brill a Bernays foi que o cigarro era um símbolo fálico do poder masculino e completou que se ele conseguisse associar os cigarros à ideia de desafiar o poder masculino, então as mulheres iriam fumar, porque teriam o seu próprio “pênis”¹⁶.

Segundo o documentário, Bernays teve a ideia de aproveitar o evento de Páscoa que ocorre tradicionalmente em Nova Iorque, onde já teriam muitos jornalistas e fotógrafos reunidos para documentar o desfile. Ele reuniu um grupo de debutantes que ao seu sinal retirariam os cigarros escondidos sob as roupas e o acenderiam de forma teatral, e diriam que esta era a “tocha da liberdade”¹⁷. Por outro lado, Bernays informou à imprensa que havia escutado que um grupo de sufragistas preparava um protesto chamado de “tochas da liberdade”.



Imagem encontrada no Google a partir da pesquisa de imagens do evento conhecido como a marcha da tocha da liberdade.

¹⁵ A entrevistadora pergunta por que ele não chamou o próprio tio, pai da psicanálise, para ajudá-lo, e ele responde rindo: “Porque ele estava em Viena” (em 11’13” documentário – *Century of the Self* – produzido pela BBC, 2002).

¹⁶ Trecho extraído do documentário *Century of the Self*, produzido pela BBC, 2002: entre 11’17”-11’39”.

¹⁷ *Ibid.*, entre 11’43”-13’58”.



Os dois anúncios da esquerda trazem a atriz Claudette Colbert (1929) e a aviadora Amelia Earhart (1928)¹⁸

De forma muito eficiente ele uniu um bem de consumo a um apelo emocional de liberdade, e todos que fossem a favor dessa igualdade passariam a apoiar o ato das mulheres fumarem em público, derrubando o tabu que existia até aquele momento. Criou, assim, a ideia de que uma mulher que fumasse seria mais poderosa, independente e livre. O sucesso deste experimento o fez perceber que era possível persuadir as pessoas a agirem de forma impulsiva se a publicidade associasse produtos a desejos e emoções. Depois disso, a ação publicitária seguiu com inúmeras campanhas, além das mais famosas celebridades do mundo do cinema fumando em cena¹⁹ e estrelando anúncios para reforçar a ideia de que mulheres poderiam fumar em público, até que isto se tornasse algo natural e, até mesmo, considerado sofisticado.

¹⁸ Fonte: http://tobacco.stanford.edu/tobacco_main/index.php Acessada em: 04 de setembro de 2018.

¹⁹ *Ibid.*, entre 18'13"-18'40".



Imagem de divulgação do filme Gilda (1946) estrelado por Rita Hayworth

Este experimento citado acima, produzido por Bernays para aumentar as vendas de cigarro, é um exemplo claro de homogeneização de comportamentos, a partir do momento em que sua estratégia se baseia em desfazer um tabu e difundir um novo comportamento como se este fosse algo natural, apesar de ter sido culturalmente criado.

Uma de suas grandes inovações foi justamente utilizar toda a sua rede de clientes em prol da maximização dos lucros, assim, a jovem estrela de cinema, que era representada e agenciada por Bernays, aparece fumando ou usando um produto que também fazia parte da cartela de clientes que Bernays atendia, dessa forma em um único evento ele conseguia expor na mídia as duas partes que lhe convinha.

Outro exemplo citado no documentário²⁰ mostra como ele sugeriu que seus clientes de marcas de roupas fornecessem vestidos para as estrelas de cinema usarem em dia de *première*, e elas por sua vez quando entrevistadas, deveriam falar sobre a marca de roupa que estavam vestindo – algo que permanece até hoje, como um costume em Hollywood nos eventos conhecidos como *red carpet*.

²⁰ *Ibid.*, entre 18'13"-18'40".



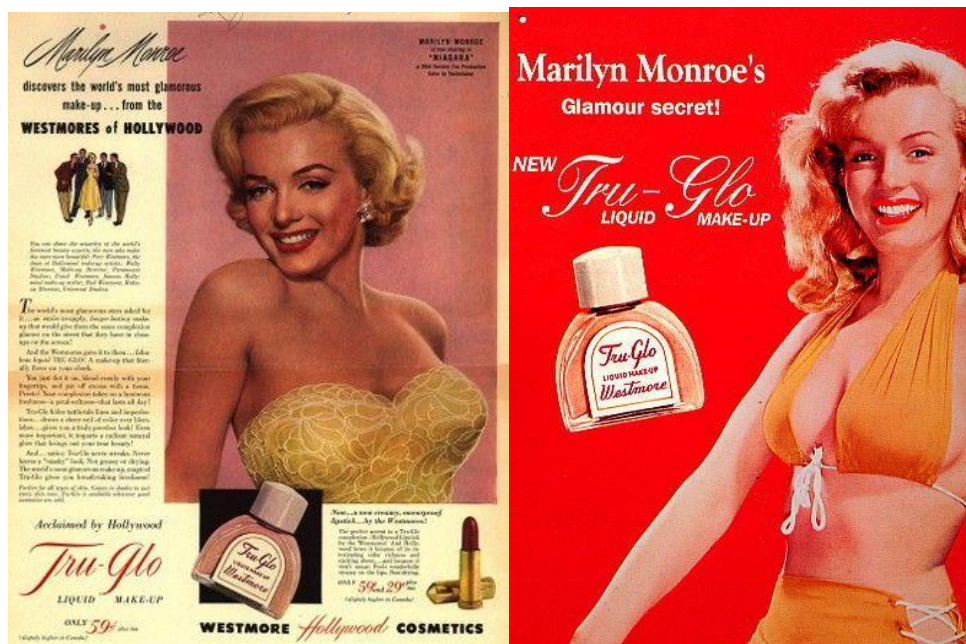
Como uma das imagens icônicas do cinema: a atriz Audrey Hepburn em *Breakfast at Tiffany's* (1961), título em português “Bonequinha de Luxo”.

Diante da crise de 1929, outra medida teve que ser adotada pela indústria para manter a rotatividade da produção e o consumo em níveis elevados. Por isso, na década de 1930 surgiu a clássica imagem da *pin-up*, tal como é conhecida hoje, graças aos desenhistas George Petty e Alberto Vargas (DUFOR, 2008, p. 3), apesar de já se ter alguns registros gráficos de moças em calendários anteriores a esta data²¹, no entanto o modelo que se popularizou foi o produzido por Petty e Vargas. A imagem gráfica da *pin-up* tornou-se um suporte publicitário muito recorrente, servindo para anunciar qualquer tipo de produto.

Não demorou muito para que esta imagem se tornasse um ideal de beleza no cinema e na televisão, onde as atrizes tomaram o lugar de representantes das famosas *pin-ups*, encarnando as ilustrações em carne e osso. Desde então, a mulher, ou melhor, o corpo feminino se tornou uma eficiente ferramenta de vendas, junto a essa nova técnica publicitária

²¹ Apesar do termo só ter sido cunhado pela primeira vez em 1941, alguns dos primeiros registros datam da virada do século, em torno de 1890. Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Pin-up> Acesso em 10 de junho de 2014.

de conectar produtos a representações simbólicas. O corpo feminino foi coisificado e colocado no lugar da própria mercadoria a ser consumida, mas não só ele, também o ideal de beleza que o acompanha.



Dois anúncios estrelados por Marilyn Monroe para Westmore Hollywood Cosmetics (1953)

Logo, aquela que viria a se tornar uma das mais célebres *pin-ups* – Marilyn Monroe –, nos serve de exemplo de como as duas instâncias podem ser transmitidas em um único anúncio, pois ela sintetiza ao mesmo tempo o modelo de mulher sexy e feminina, mas também um padrão de beleza a ser almejado e consumido por si só.

Assim, ela e todas as suas “irmãs” passaram a ser mobilizadas para vender: cigarros, perfumes, castelos da Espanha, casas da periferia, carros, tratores, caminhões, viagens, casacos de pele, roupas de baixo, uísque, sonho, etc. (DUFOUR, 2008). Mostraremos a seguir alguns outros exemplos de anúncios mais atuais.

1.2 Muitas imagens, uma miragem

Nos chama atenção que tantas campanhas publicitárias utilizem imagens de corpos femininos fragmentados, frequentemente sem cabeça, como as manequins das vitrines. Talvez isso nos sirva para pensar como que a realidade cotidiana também se tornou uma vitrine, que a cada nova rede social parece se intensificar ainda mais. A este ponto, nos interessa articular a

proposta de Antônio Quinet (2004) de uma sociedade escópica, baseada na união entre a sociedade espetacular de Debord e disciplinar de Foucault, como veremos no terceiro capítulo. Abaixo alguns exemplos dessa fragmentação, de modelos constantemente representadas “sem cabeça”.

O corpo feminino, ao ser fragmentado em múltiplos pedaços, inviabiliza, ao menos em parte, a construção unitária do espaço interno que marca uma dimensão fundamental da individualidade. [...] A representação do corpo fragmentado pode indicar que a ele corresponde uma substância igualmente fragmentada e, com isso, a individualidade não adquire consistência, o plano interno não se sustenta. (ROCHA, 2006, p. 62)

Veremos no próximo capítulo, com Freud e Lacan, a importância no desenvolvimento infantil da imagem unificadora do corpo próprio que o bebê experiencia fragmentado pelas pulsões.



Campanha Francesco Biasia (marca de bolsas)



Campanha Play Station Vita - “Touch both sides for added enjoyment” (2012)
(Toque dos dois lados para um prazer maior)

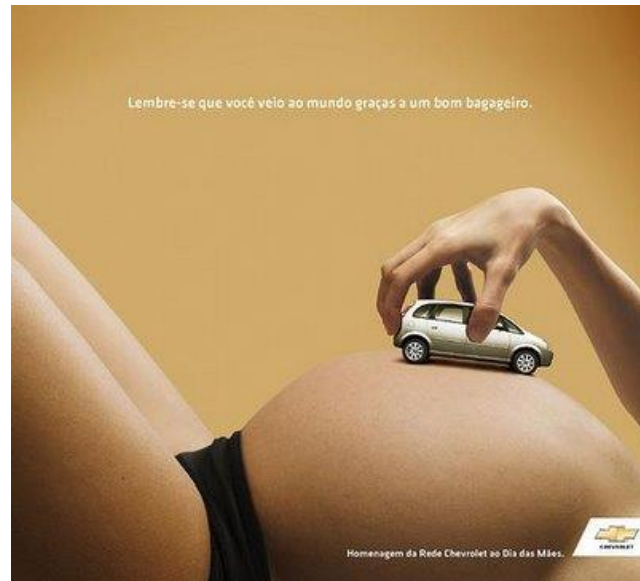


Campanha Nívea



Campanha da Trifil (2013)

Outros anúncios expressam de forma bem clara a relação entre o produto e o corpo coisificado, tal como podemos notar na campanha em “homenagem” ao dia das mães, logo abaixo. Ou, ainda, quando usam as formas para simular um corpo feminino a partir de objetos. “É como um mosaico, cujas peças componentes não formam uma figura e, portanto, pouco significam.” (ROCHA, 2006, p. 62).

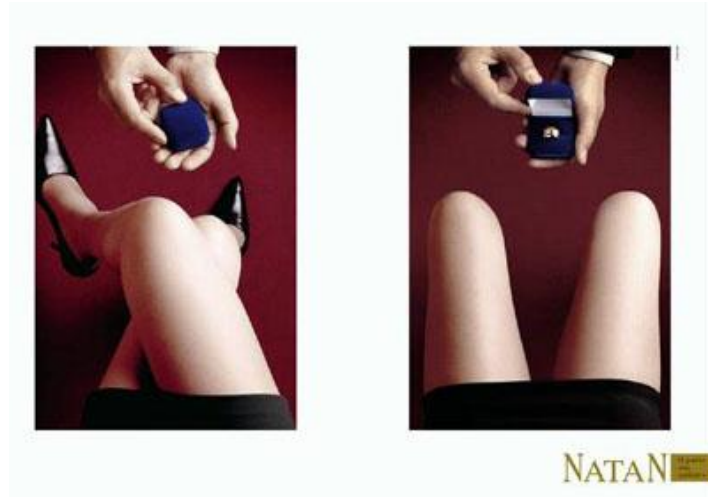


Campanha de Dia das Mães - Chevrolet (2008)
 “Lembre-se que você veio ao mundo graças a um bom bagageiro.”

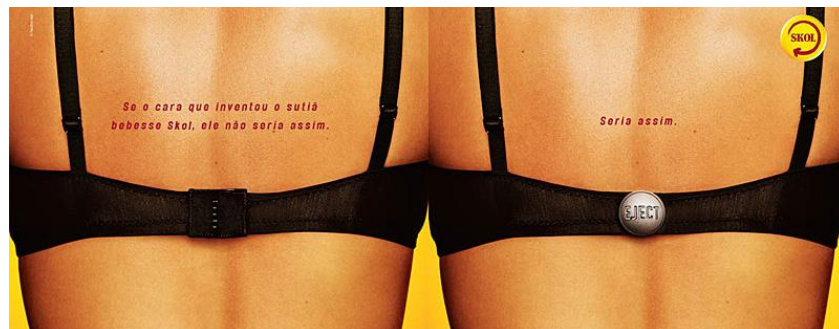


Campanha Cervejaria Laurentina (2011)
 “Esta preta foi de boa para melhor. Agora com uma garrafa mais sexy.”

Muitas apelam para a hiper-sexualização, dando indícios de um encontro sexual possível. Não só sugerindo que comprando o produto a mulher vai praticamente de brinde, mas, que também, é como se elas estivessem sempre disponíveis clamando por sexo.



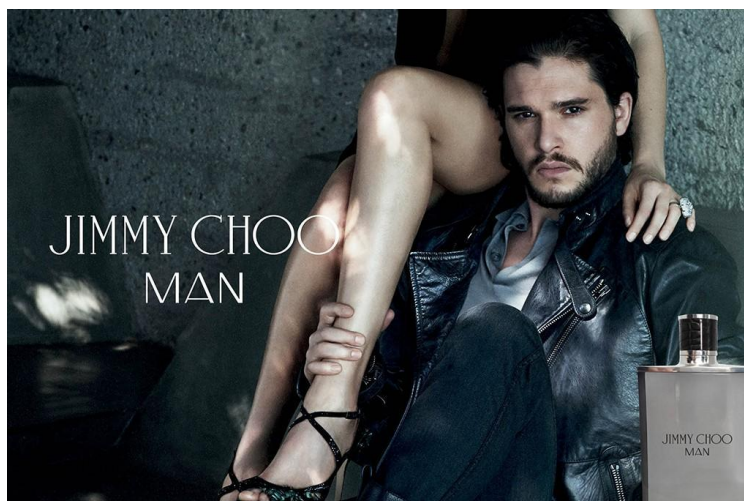
Campanha de natal Natan (2002) — foi proibida a circulação desta campanha por ser considerada ofensiva pelo CONAR.



Campanha Skol “Invenções” (2005)
 “Se o cara que inventou o sutiã bebesse Skol, ele não seria assim. - Seria assim.”



Campanha Cervejaria Devassa (2013) - proibida pelo CONAR



Campanha Jimmy Choo Man (2015)



Campanha Calvin Klein (2015)

Além de tantas campanhas sexistas e racistas que ainda aparecem anualmente.



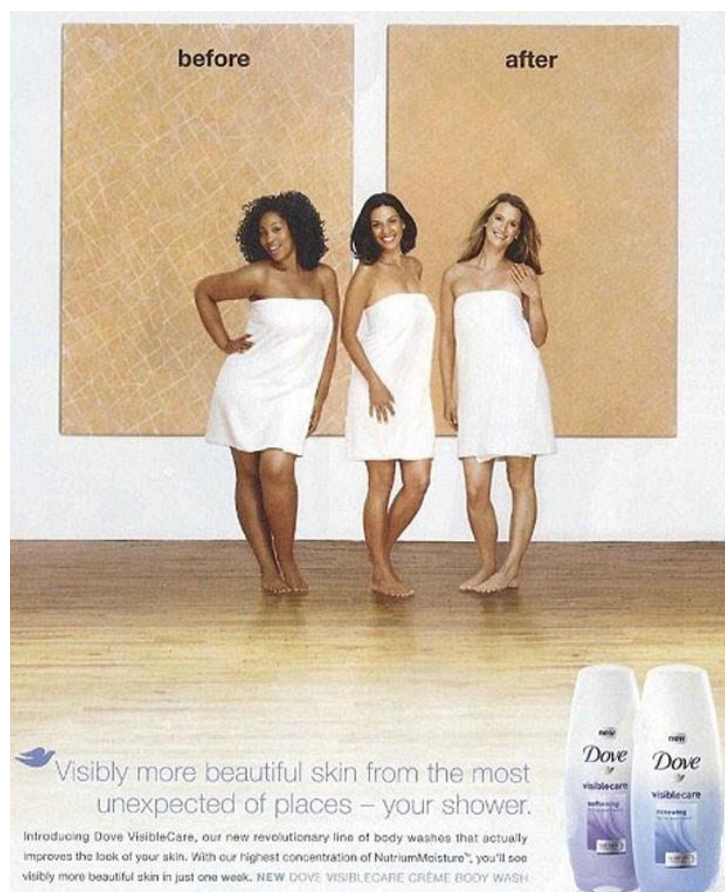
Campanha Duloren (2012) – foi proibida pelo CONAR



Campanha Dove (2017)

A campanha do Dove²² foi retirada do ar após a repercussão negativa do público que acusou a marca de racismo. A empresa preparou um comercial de 30 segundos onde daria a ênfase de que toda pele precisa de cuidados, por isso exibia modelos com vários tons de peles, mas a edição do comercial para versão web (divulgação na internet) de 15 segundos, não contava essa história e mostrava apenas a modelo negra tirando a blusa e se transformando na modelo branca, ou seja, é uma outra história sendo contada. Lembrando que a empresa já havia sido acusada pelo mesmo tema em 2011, mostrando um “antes e depois” sugestivo. A empresa alegou que se referia aos painéis demonstrativos do efeito do sabonete na pele, mas a disposição das modelos transmite uma outra mensagem. Não podemos ignorar o que é da ordem do enunciado e o que é da enunciação, por mais que a empresa alegue “inocência” é preciso ter a leitura do que o anúncio transmite afinal.

²² Fonte: <https://revistamarieclaire.globo.com/Noticias/noticia/2017/10/dove-e-acusada-de-racismo-em-campanha-e-se-desculpa.html> Acesso em 14 de dezembro de 2018.



Campanha Dove (2011)

Isso se conecta ao fato de muitas marcas – principalmente no setor de cosméticos e de higiene – serem acusadas de *bleaching*, que significa uma tentativa de embranquecimento²³²⁴, como se a única possibilidade de beleza fosse da pele branca, desvalorizando todos os outros tons de pele. Este fenômeno tem sido bem comum em propagandas na Ásia, mas também aparecem por aqui. Não aprofundaremos este debate, mas trazemos estes dados para reafirmar que existe um padrão de beleza único estabelecido.

Outras, incentivam a conexão entre mulheres e o eterno ideal das princesas, afirmando uma certa forma de feminilidade e de ser que parece estar tão enraizada no imaginário popular, a ponto de não criar estranheza com os textos que acompanham os anúncios. Aproveitamos para lembrar que algumas dietas e procedimentos estéticos são apelidados por nomes de contos de fadas, como vimos: a cirurgia da Cinderela, a dieta da Bela Adormecida.

²³ Fonte: <https://almapreta.com/editorias/mama-africa/bleaching-a-multibilionaria-industria-da-autodepreciacao-e-do-embranquecimento> Acesso em 14 de dezembro de 2018.

²⁴ Fonte: <https://emails.estadao.com.br/noticias/moda-e-beleza/campanha-que-mostra-pele-negra-sendo-clareada-e-acusada-de-racismo.70002052971> Acesso em 14 de dezembro de 2018.



Campanha Boticário (2013)

“Era uma vez uma garota branca como a neve, que causava muita inveja não por ter conhecido 7 anões, mas vários morenos de 1,80 m.”

“A história sempre se repete, todo chapeuzinho vermelho que se preze, um belo dia, coloca o lobo mau na coleira.”

“Um belo dia, uma linda donzela usou o Boticário. Depois disso, o dragão que ela tanto temia ficou mansinho e nunca mais saiu de perto dela.”

“Gabriela vivia sonhando com seu príncipe encantando. Mas, depois que ela passou a usar o Boticário, foram os príncipes que perderam o sono.”

Novamente, todas as campanhas atendem a um padrão de beleza, são todas jovens, magras e quase sempre brancas. Aparentemente só há espaço para um tipo de corpo na publicidade.

Algumas marcas parecem insistir neste padrão, como podemos observar na campanha “The Perfect Body”²⁵ (O corpo perfeito), lançada em 2010 pela marca Victoria’s Secrets. Altamente criticada por persistir com este discurso – que ainda se sustenta por imagens de modelos extremamente magras –, de um corpo anoréxico como ideal de beleza, gerou uma

²⁵ Fonte: https://www.huffpostbrasil.com/entry/victorias-secret-perfect-body-campaign_n_6115728 Acesso em 14 de dezembro de 2018.

onda de respostas em 2014 através da *hashtag* #IAmPerfect²⁶ (Eu sou perfeita), com a qual mulheres postavam fotos mostrando que todos os corpos são perfeitos e bem vindos.

Depois de tanta repercussão negativa, a Victoria's Secrets mudou o slogan da campanha para "A body for every body" (Um corpo para cada corpo, brincando com "*everybody*" que também significa "todo mundo"), mas manteve a mesma foto de divulgação. O que provocou uma resposta de outra marca de roupas femininas Lane Bryant que lançou uma campanha com o título #ImNoAngel (Eu não sou anjo)²⁷, fazendo referência as *angels* da Victoria's Secrets – nome dado às modelos que representam a marca. Realmente parece que apenas seres celestiais, imateriais consigam expressar tamanha magreza.



Campanha Victoria's Secret – "The Perfect Body" (2010)

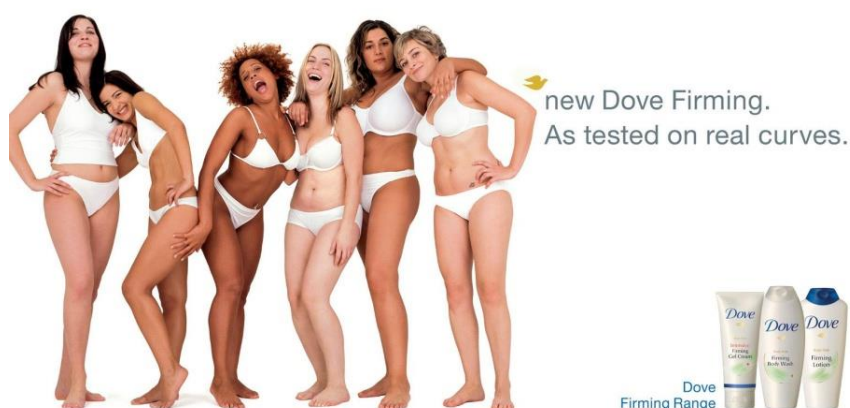
A campanha seria uma releitura de outra, da marca Dove de 2005²⁸, que anunciava um creme para deixar a pele mais firme – "testado em curvas reais" –, mas diante do debate gerado em 2014, a marca viu uma oportunidade e acabou revitalizando a antiga campanha, agora, para celebrar o corpo "real"²⁹.

²⁶ Fonte: <https://super.abril.com.br/blog/planeta/iamperfect-mobiliza-milhares-de-mulheres-contr-publicidade-de-lingerie/> Acesso em 14 de dezembro de 2018.

²⁷ Fonte: <https://www.dn.pt/pessoas/interior/a-resposta-da-concorrencia-a-victorias-secret-im-no-angel-4496962.html> Acesso em 14 de dezembro de 2018.

²⁸ Fonte: <http://theinspirationroom.com/daily/2005/dove-firming-tested-on-real-curves/> Acesso em 14 de dezembro de 2018.

²⁹ Fonte: <https://www.prweek.com/article/1320276/brands-including-dove-jump-victorias-secret-perfect-body-backlash> Acesso em 14 de dezembro de 2018.



Campanha de 2005 da Dove.



Campanha de 2014 da Dove em resposta à campanha da Victoria's Secret.

A intensa disputa por afirmar qual é o corpo “certo”, o corpo da moda, o novo padrão, tem se intensificado entre as marcas. Mesmo que algumas delas estejam respondendo a uma reivindicação da sociedade por maior representatividade e por acabar com a idealização de um corpo sempre magro e jovem, vemos que mesmo as respostas que tentam incluir uma gama maior que atenda a esta demanda, não é simplesmente por bondade, por consciência, mas porque assim se mantém na mídia, no debate e ganham pontos com suas consumidoras.

Além disto, vemos uma “nova” lógica surgir, pois desde que começaram a aparecer campanhas com “corpos reais” – não correspondentes ao padrão –, apareceu junto o mercado das modelos *plus size*. No entanto, algumas dessas modelos têm gerado polêmicas, denunciando que de *plus* elas não têm nada.

Vamos ilustrar este ponto com duas modelos que estiveram no centro de tais debates, como a modelo australiana Robin Lawley³⁰, na campanha da coleção de moda praia da marca Bond-Eye em 2013, e a americana Myla Dalbesio³¹, para a Calvin Klein em 2014, que de tempos em tempos voltam a chamar atenção pela classificação *plus size*, quando, na verdade, as modelos vestem entre manequins 40 e 42.



Respectivamente as modelos: Robin Lawley (Bond-Eye) e Myla Dalbesio (Calvin Klein)

O próprio termo *plus size* nos parece um tanto estranho, pois naturaliza a ideia de que há um tamanho padrão *standard* e um além, um a mais, que é o *plus*, como se tudo que estivesse fora do padrão estivesse errado, fora do lugar. Esta polêmica também gerou uma reação pelas redes sociais em 2016 com a *hashtag* #DropThePlus, liderada pela modelo Stefania Ferrario para abolir o termo *plus size*³².

Conforme nossa indicação nas legendas, algumas destas campanhas foram proibidas pelo CONAR – Conselho Nacional de Auto-Regulamentação Publicitária³³, que é um órgão

³⁰ Fonte: <https://revistamarielaire.globo.com/Moda/noticia/2014/10/considerada-plus-size-australiana-fala-da-pressao-para-emagrecer-meu-peso-sempre-era-um-problema.html> Acesso em 14 de dezembro de 2018.

³¹ Fonte: <https://vilamulher.uol.com.br/moda/estilo-e-tendencias/modelo-plus-size-da-calvin-klein-veste-40-689315.html> Acesso em 14 de dezembro de 2018.

³² Fonte: <https://emails.estadao.com.br/noticias/moda-beleza,modelo-faz-campanha-pelo-fim-do-termo-plus-size,10000081690> Acesso em 14 de dezembro de 2018.

³³ Fonte: <http://www.conar.org.br/> Acesso em 14 de dezembro de 2018.

que visa uma autorregulação, que se propõe a fiscalizar os materiais publicitários veiculados na mídia, por isso conta com 180 profissionais da área que formam uma comissão de ética para avaliar as denúncias que recebem. Apesar de não ter poder jurídico e por isso não poder obrigar a retirada de um anúncio ou propaganda do ar, ainda assim as agências e empresas respeitam suas decisões e acatam as mudanças indicadas.

Inspirado pelo modelo inglês, foi criado em 1979, após a redação do Código de Ética de Autorregulação escrito em 1977 e aprovado em 1978, após uma ameaça do então governo de passar uma lei de censura prévia a todas as propagandas que deveriam ser avaliadas antes de ir ao ar. Os preceitos básicos que definem a ética publicitária são³⁴:

- todo anúncio deve ser honesto e verdadeiro e respeitar as leis do país,
- deve ser preparado com o devido senso de responsabilidade social, evitando acentuar diferenciações sociais,
- deve ter presente a responsabilidade da cadeia de produção junto ao consumidor,
- deve respeitar o princípio da leal concorrência e
- deve respeitar a atividade publicitária e não desmerecer a confiança do público nos serviços que a publicidade presta.

A lei que regulamenta a profissão do publicitário é de 1965 – Lei 4.680/1965, mas ela não aborda os conteúdos do material veiculado, isso acabou ficando a cargo do CONAR. Este tem registrado um aumento significativo de denúncias por material sexista, que rebaixam a posição feminina representada nas peças.

Segundo uma matéria divulgada no site da UOL³⁵, em 2016 o órgão registrou um aumento de 87% em relação a 2006, foram 308 processos instaurados e cerca de 196 partiram de denúncias dos consumidores, o que indica uma participação cada vez maior da sociedade em fiscalizar e denunciar os abusos causados pelas marcas em suas campanhas.

Outra conquista recente³⁶ foi a aprovação do Projeto de Lei 1844/2016 – de autoria da deputada Enfermeira Rejane (PCdoB) que contou com a assinatura de outros 39 parlamentares como co-autores e que foi sancionada pelo governador do Estado do Rio de Janeiro, Luiz Pezão em janeiro de 2018 – que proíbe a veiculação de propaganda de cunho machista cabendo a aplicação de multa e suspensão em todo o Estado. O texto considera

³⁴ Fonte: <http://www.conar.org.br/> Acesso em 14 de dezembro de 2018.

³⁵ Fonte: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2017/04/11/conar-puniu-sete-publicidades-por-denuncias-de-machismo-em-2016.htm> Acesso em 14 de dezembro de 2018.

³⁶ Ibid.

cabível de punição “qualquer veiculação publicitária misógina, sexista ou estimuladora de agressão sexual no âmbito do Estado do Rio de Janeiro.”³⁷

As denúncias podem ser feitas por qualquer pessoa que considere a propaganda ofensiva e que se enquadre nos requisitos previstos, podendo apresentar uma petição à Secretaria de Estado de Assistência Social e Direitos Humanos – SEASDH. Os valores das multas variam de acordo com a mídia utilizada, podendo ser somada se houverem diversas mídias de uma mesma campanha, e serão cobradas em dobro caso haja reincidência. As multas serão revertidas para o Fundo Especial do Direito da Mulher.

Em São Paulo, o vereador Jair Tatto (PT), submeteu um Projeto de Lei 01-00046/2018³⁸ também contra propagandas misóginas, sexistas e que incitem a violência sexual, seguindo a mesma esteira da lei sancionada no Rio de Janeiro.

Estes são pequenos avanços que parecem ter demorado muito, mas que agora estão na ordem do dia. Se antes os publicitários falavam para o seu público-alvo, agora, com as redes sociais, o consumidor fala de volta, se expressa de forma bem mais direta sobre sua percepção quanto aos anúncios. Como foi o caso dos *banners* para o carnaval de 2015 da Skol, com a campanha “Esqueci o não em casa”³⁹, que causou a resposta feminina como complemento ao slogan: “e trouxe o nunca”. Afinal, o texto parece sugerir um incentivo à violência sexual.



Resposta que circulou nas redes sociais.

³⁷ Fonte:

<http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/scpro1519.nsf/f4b46b3cdbba990083256cc900746cf6/561ee47876b719d583257fc60069cf58?OpenDocument> Acesso em 14 de dezembro de 2018.

³⁸ O Projeto de Lei ainda está sendo analisado pela CCJ – Comissão de Constituição, Justiça e Participação Legislativa. Fonte: <http://www.saopaulo.sp.leg.br/blog/pl-quer-proibir-publicidade-machista-em-sp/> Acesso em 14 de dezembro de 2018.

³⁹ Fonte: <https://medium.com/observat%C3%B3rio-do-discurso-midi%C3%A1tico/skol-esqueci-o-n%C3%A3o-em-casa-50c39670d047> Acesso em 14 de dezembro de 2018.

Ao mesmo tempo não podemos ignorar que existe uma parte da sociedade que resiste aos avanços, mulheres que expressam um medo do que essa liberdade dos corpos pode significar. Foi o que apareceu como evidência em um grupo de Facebook formado por mulheres pró-Bolsonaro nas últimas eleições, que temiam não só uma “ditadura do proletário”, mas agora em uma atualização de suas preocupações uma “ditadura da baranga”⁴⁰.

Esse medo ganhou sustentação a partir de uma fala de Eduardo Bolsonaro (filho do então candidato a presidência), de que as mulheres de direita são mais bonitas e mais higiênicas que as da esquerda⁴¹, criando uma espécie de medo do comunismo associado ao medo do feminismo. A associação entre beleza e higiene não é novidade⁴² e parece não ter sido superado ainda, como nos aponta a autora da reportagem Rosana Pinheiro Machado para o jornal online The Intercept Brasil⁴³:

Interessante perceber como a ideia de sujeira e higiene são uma constante em todas essas postagens que misturam o feminismo com o antipetismo. Como Mary Douglas já apontava em seu trabalho clássico, “Pureza e Perigo”, a impureza é uma construção social que assinala um risco de contaminação de perigo que pode desorganizar um sistema cultural ordenado. A saber, essas mulheres “suja” (mas assustadoramente livres) são, em última instância, uma ameaça à família, à propriedade e ao patriarcado. (MACHADO, 2018)

Segundo a reportagem de Machado, o grupo formado por mulheres do Leblon⁴⁴ manifestava um “falso nacionalismo, apego a uma noção reducionista de família e antifeminismo como defesa da beleza e feminilidade”.

Vemos como a noção de beleza se associa facilmente à feminilidade e “serve” – em um sentido utilitarista – a uma narrativa de controle, a um modelo e à manutenção de um estado de coisas. Segundo Marilena Chauí (1984, p. 13): “Costuma-se dizer que a repressão perfeita é aquela que já não é sentida como tal, isto é, aquela que se realiza como

⁴⁰ Fonte: <https://theintercept.com/2018/10/02/mulheres-pro-bolsonaro-feminista-antifeminino/> Acesso em 16 de dezembro de 2018.

⁴¹ Fonte: <https://br.noticias.yahoo.com/mulher-de-direita-e-mais-bonita-e-higienica-que-de-esquerda-diz-filho-de-bolsonaro-135535648.html> Acesso em 16 de dezembro de 2018.

⁴² Aprofundaremos a relação da beleza com o discurso de saúde e higiene no terceiro capítulo.

⁴³ Fonte: <https://theintercept.com/2018/10/02/mulheres-pro-bolsonaro-feminista-antifeminino/> Acesso em 16 de dezembro de 2018.

⁴⁴ Bairro nobre da Zona Sul carioca.

autorrepressão, graças à interiorização dos códigos de permissão, proibição e punição de nossa sociedade.”

Neste sentido, a propaganda é uma excelente ferramenta para a internalização de tais códigos uma vez que, muito além dos produtos, o que se vende é sempre um ideal.

1.3 Algumas faces da repressão sexual

“A propaganda manipula nossa dimensão infantil.”
(CHAUÍ, 1984, p. 161)

Vimos a título de ilustração alguns tipos de representação que se faz das mulheres nas campanhas publicitárias, mas sabemos que existem outras, como as “donas de casa” supereficientes, as mães zelosas que salvam o dia, entre outras. O importante é depreender como que estes e tantos outros anúncios transformam frequentemente a imagem da mulher em um corpo fragmentado, silenciado e hiperssexualizado.

A hiperssexualização nos apresenta um paradoxo, pois pode parecer em um primeiro momento que se trata de uma liberação sexual, no entanto é justamente o oposto. Chauí (1984) aponta que essa valorização sexual que encontramos na publicidade, na verdade, deserotiza o corpo, uma vez que restringe todo o âmbito sexual aos genitais. Veremos no próximo capítulo que Freud propõe um sentido mais amplo para o sexual humano, através do conceito de pulsão.

Partindo da ideia de uma super-repressão, Chauí afirma que se trata de “um conjunto de restrições e de imposições que têm como finalidade obter e conservar a *dominação*. É um fenômeno sócio-político.” (1984, p. 156).

A super-repressão é uma proposta de Marcuse⁴⁵ para abordar o que ele chama de *sociedade unidimensional* e *sociedade administrada*, que se referem respectivamente a uma organização social em que regem as equivalências sem distinções ou dimensões, sendo tudo qualificado como objeto de consumo, mercadoria e, também, a apreensão de que todas as nossas ideias e desejos são controlados por meios de manipulação dos quais desconhecemos (CHAUÍ, 1984).

⁴⁵ Herbert Marcuse, filósofo e sociólogo da primeira geração da Escola de Frankfurt, estabelece um diálogo com a obra freudiana em seu livro *Eros e Civilização* (1955).

Segundo Chauí (1984), Marcuse afirma que Freud não teria levado em conta o fator da desigualdade entre as camadas sociais, ou seja, que desconsideraria o fato de que uma parte da sociedade se veria em tamanha miséria e penúria que restaria uma única saída: a submissão de uma classe à outra. Isso produziria uma “sociedade racionalizada [...] *funcional*, isto é, nela tudo o que existe, só tem direito à existência se for definido por uma função útil, adequada e aceita: *a sexualidade será, então, a função especializada em procriar e função especializada de alguns órgãos do corpo.*” (CHAUÍ, 1984, p. 156-157). Mas isso só funciona se a sociedade produzir uma internalização de tais princípios ao ponto de serem vistos como algo “normal, natural e desejável” (p. 157).

Ela explica como a organização fragmentada do trabalho se expressa em um âmbito mais amplo, em uma racionalização do tempo e do espaço, de modo que a sexualidade fique restrita a poucas horas de intimidade. Outra estratégia é o controle do lazer através de sua associação com o consumo, assim o lazer logo se transforma em *hobby*, o que exige um investimento laborioso até para se divertir.

Marcuse fala ainda de um *princípio de rendimento*, que segundo a autora seria uma forma contemporânea do princípio de realidade freudiano: “produzir para consumir e consumir para produzir; sentir-se culpado, humilhado, diminuído quando não se produz o quanto e o que a sociedade estipula, e quando não se consome o quanto, o que e como a sociedade estipula.” (CHAUÍ, 1984, p. 157). As identidades passam, então, a ser atravessadas pela relação de consumo que, segundo Bauman, é da ordem da vocação:

Numa sociedade de consumidores, *todo mundo* precisa ser, deve ser e tem que ser um consumidor por vocação. Nessa sociedade, o consumo visto e tratado como vocação é *ao mesmo tempo* um direito e dever humano universal que não conhece exceção. [...] A vocação consumista se baseia, em última instância, nos desempenhos individuais. (BAUMAN, 2008, p.73-74)

Assim, a sexualidade também deve ser consumida de uma forma específica, tal como é ofertada pela sociedade de consumo: de forma domesticada e altamente controlada. Para isso a propaganda deserotiza os sujeitos para erotizar os objetos em seu lugar, em uma transferência de atributos. Segundo Chauí (1984, p. 161): “[...] por um lado, a função dos objetos é a de ocupar o lugar do desejado, em vez de trazer o desejado (a propaganda é a forma perversa dos contos de fadas, das artes, da literatura); mas, por outro lado, e sobretudo, a propaganda *padroniza* os desejos e os objetos de sua satisfação.”

Desta forma, podemos afirmar que apesar de a publicidade afirmar que o seu propósito é a satisfação do cliente, na verdade, a satisfação deve ser tão passageira quanto a relação com o tempo estabelecida na atualidade. Diante de tal apelo, as pessoas são levadas a estabelecer uma relação cíclica, de dependência com o consumo, na tentativa de realmente alcançar uma satisfação plena.

Veremos mais adiante que essa plenitude é impossível, inexistente, segundo o próprio conceito de sujeito na psicanálise – sujeito cindido, barrado pela linguagem. Logo, essa ideia alimentada pela publicidade de que através do consumo é possível se sentir completo, inteiro e satisfeito, se mostra mentirosa, como aponta Bauman (2008):

A sociedade de consumo tem como base de suas alegações a promessa de satisfazer os desejos humanos em um grau que nenhuma sociedade do passado pôde alcançar, ou mesmo sonhar, mas a promessa de satisfação só permanece sedutora enquanto o desejo continua *insatisfeito*; mais importante ainda, quando o cliente não está “*plenamente satisfeito*” – ou seja, enquanto se acredita que os desejos que motivaram e colocaram em movimento a busca da satisfação e estimularam experimentos consumistas tenham sido verdadeira e totalmente realizados. (BAUMAN, 2008, p. 63)

Mas há uma outra coisa que com frequência comparece nos comerciais, e que não se limita à satisfação imediata pela via do produto. Talvez um dos anúncios que ilustramos aqui deixe mais claro esse ponto, o anúncio do Boticário com as princesas dos contos de fadas. A mensagem que se tenta transmitir é de um acesso ao desejo do Outro, uma garantia de amor.

As publicidades parecem oferecer promessas de conquistas amorosas quando oferecem outras mercadorias. Parecem prometer o resultado seguro da sedução amoroso-sexual de ser aceito e idealizado pelo outro sem esforço - pois é possível só utilizar um desodorante e ao sair na rua receber flores numa paquera, ou ser atacado pelo desejo sexual de outros. (PINHEIRO; ANDRADE, 2004)

Os contos de fadas reforçam muitos estereótipos de feminilidade – e masculinidade –; as belas mocinhas – donzelas em perigo – a espera de um herói para resgatá-las, são quase sempre salvas pelo príncipe encantado e apaixonado com a promessa de um final feliz. “As mulheres são treinadas para a docilidade porque esta lhes é imposta como condição do amor.” (CHAUÍ, 1984, p. 159).

Na publicidade o corpo e a beleza tornam-se os principais atributos de uma mulher, por isso ganham destaque, entram aí como recursos para atrair o olhar e o desejo. “Mas o

corpo não se representa apenas na posse pura e simples de suas partes componentes. Elas devem ser *embelezadas, realçadas, destacadas*. Uma vez que ele é a propriedade principal, uma espécie de bem fundamental desse *indivíduo mulher*, ele terá de ser mais.” (ROCHA, 2006, p. 57).

2 A CONSTRUÇÃO DE UM CORPO

“Realizar uma história do corpo é um trabalho tão vasto e arriscado quanto aquele de escrever uma história da vida. Mesmo se restringindo ao estudo do corpo humano, são incontáveis os caminhos e numerosas as formas de abordagem: da medicina à arte, passando pela antropologia e pela moda, há sempre novas maneiras de conhecer o corpo, assim como possibilidades inéditas de estranhá-lo.” (SANT’ANNA, 2004, p. 3)

Tomamos de empréstimo a afirmação da historiadora Denise Sant’Anna para iniciar este capítulo, pois sabemos que existem inúmeras maneiras de investigar e estudar o corpo humano, não apenas dentre as diversas disciplinas, mas também nas muitas abordagens teóricas que dividem espaço em cada matéria. Logo, não podemos sentenciar que exista uma forma correta e mais precisa de cumprir esta tarefa, como também não podemos deixar de comentar que, tal como não existe A História, também não existe A Psicanálise, de forma definitiva. “Assim, diferente de uma história do corpo, talvez seja mais instigante e viável realizar investigações sobre algumas das ambições de governá-lo e organizá-lo conforme interesses pessoais ou coletivos.” (SANT’ANNA, 2004, p. 3).

Por isso, pretendemos prosseguir com uma breve revisão histórica seguindo dois textos de Sant’Anna intitulados *Corpo e história* (1995) e *É possível realizar uma história do corpo?* (2004), a fim de situar o leitor de que o corpo nem sempre foi compreendido pela sociedade tal como supomos em nossa contemporaneidade. Ao mesmo tempo, queremos demonstrar alguns marcadores interessantes a respeito da relação entre o corpo feminino e a sociedade, antes de entrar propriamente nos conceitos psicanalíticos.

Ter um corpo parece ser hoje um fato normal e indispensável à vida. Entretanto, a relação entre o indivíduo e seu corpo nem sempre supôs a consciência de posse. Para ter um corpo é preciso, primeiramente, que ele se apresente enquanto objeto, como algo definido, com contornos próprios. É preciso também que o homem⁴⁶ se torne sujeito do seu corpo, seu proprietário. (SANT’ANNA, 1995, p. 244)

2.1 Breve histórico sobre o corpo

⁴⁶ Entendemos que aqui Sant’Anna utiliza o termo “homem” como equivalente geral para tratar da humanidade.

De forma geral, podemos afirmar que por muitos séculos a humanidade teve a natureza como a sua principal fonte de referência, a saúde era frágil e estava sujeita às variações das estações, do clima e da geografia local. Era necessário compreender os fenômenos da natureza para entender os fenômenos do corpo e por isso frequentemente a medicina se misturava à astrologia (SANT'ANNA, 2004). “O controle do corpo exigia muito mais o esforço em mantê-lo harmoniosamente relacionado com o meio ambiente e o cosmo do que a sua liberação em relação às forças naturais.” (SANT'ANNA, 2004, p. 6).

O corpo não só se conectava à natureza, como era integrado a ela, em uma relação descrita por Sant'Anna (2004, p. 6) como um “microcosmo vivendo no seio do macrocosmo”. Os diagnósticos exigiam dos médicos do tempo de Hipócrates⁴⁷ uma profunda investigação dos hábitos alimentares, do sono, detalhes da rotina e vida pessoal, pois era importante buscar as relações que poderiam apontar para um desequilíbrio entre seus elementos.

O corpus hipocrático reunia escritos muito diferentes. Todavia tornou-se habitual considerá-los a partir das qualidades primordiais de frio, quente, seco e úmido, as quais deveriam funcionar numa rede de combinações extremamente complexas. Trata-se da teoria dos humores que retoma a noção mais antiga de isonomia, atribuída ao médico Alcmeon. Segundo Hipócrates, o corpo constituído de humores tendia a permanecer em equilíbrio. (SANT'ANNA, 2004, p. 6)

Um dado importante, segundo Sant'Anna (2004), é que com Hipócrates a medicina se separa da magia, sua relação com a natureza nada tinha de sobrenatural, o que não significa que, apesar disto, inúmeras crenças e religiões não tomassem os fenômenos do corpo como “submetido aos desígnios divinos” (p. 8) ou alvo de forças malignas como veríamos ainda por tantos séculos⁴⁸.

Ao mesmo tempo, das escolas médicas – tal como aquela de Cos, da qual Hipócrates é o representante mais célebre – saíram vários médicos sacerdotes, prolongando, desse modo, a antiga associação entre terapia e religião, entre domínio do corpo e do espaço cósmico: os sacerdotes-médicos eram capacitados a extirpar o mal do corpo humano graças às suas relações com o sagrado. (SANT'ANNA, 2004, p. 8)

⁴⁷ Viveu na Grécia entre 460 a.C. e 377 a.C.

⁴⁸ Nos referimos aqui à perseguição da Igreja Católica sob a justificativa de possessões demoníacas durante a Inquisição, que tinha como alvo, diga-se de passagem, prioritariamente as mulheres.

Na medicina medieval a prática profissional dos cirurgiões era “identificada com a do carrasco” (SANT'ANNA, 1995, p. 244), o que levantava grandes desconfianças, pois violar este organismo é infringir o equilíbrio entre o corpo e o cosmos. “Em 1350, na Faculdade de Medicina de Paris, o médico, por ocasião de sua formatura, prestava sermão de que jamais procederá à cirurgia.” (p. 244-5).

Mas mesmo com a premissa do corpo conectado à natureza, algumas distinções surgiam no bojo de diferentes pensadores, como por exemplo, se para Platão a alma podia vagar e ocupar diferentes corpos ao longo da vida, para Aristóteles “a alma é a forma do corpo” (SANT'ANNA, 2004, p. 10), ou seja, estariam ligados, sendo a alma a própria essência deste corpo que é “composto por alma e matéria” (p. 10).

Ora, este corpo permeável, comunicando com o exterior e exalando humores, não tardará a se fechar do cosmo, ganhando tanto em autonomia quanto em solidão. Ele passa a ser compreendido a partir de seu funcionamento específico, diferente daquele da ordem do universo. Um funcionamento singular que [...] contará com o desenvolvimento das regras de civilidade, convidará o cirurgião a ocupar um novo lugar na sociedade européia e fará do corpo algo semelhante a uma máquina, contribuindo para a produção da subjetividade do homem moderno. (SANT'ANNA, 1995, p. 245)

O corpo ganha autonomia e junto à solidão, pois se antes era parte integrada da natureza e conhecendo suas leis podíamos ter acesso ao corpo, neste momento, paradoxalmente, ao descobrir que o corpo possuía suas próprias leis de funcionamento, ele volta a ser um grande mistério. O homem e a natureza se distanciam e, a partir do cristianismo, uma nova ordem se impõe com a dicotomia entre corpo e alma, sendo esta última transcendente a qualquer natureza, a única capaz de levar o homem à verdade de Seu Criador.

O homem torna-se assim um ser que possui uma relativa independência em relação ao cosmo. Pois ele possui dentro dele a verdade, ou seja, ele é munido de uma alma. E, seguindo este raciocínio, é através da alma, e não do corpo, que o homem pode ver Deus. Por conseguinte, na medida em que o corpo dificulta esta visão, ele tende a ser execrado, considerado um obstáculo à descoberta da verdade e à salvação. (SANT'ANNA, 2004, p. 13)

Apesar da nova dicotomia entre alma e corpo, homem e natureza, algumas outras concepções permaneceram por mais algum tempo, como por exemplo, a relação entre

atividade e passividade dos corpos e como este entendimento, dos romanos e gregos antigos, determinou o papel das mulheres na organização social por alguns séculos.

[...] as mulheres são consideradas seres passivos, submetidos ao destino da fecundidade. Na sociedade romana a mulher era considerada passiva por definição. A moral dos gregos antigos, outro exemplo, resultava de uma sociedade essencialmente viril, na qual, a mulher, ser passivo por natureza e por estatuto, assim como o escravo, deveria se manter sob a proteção e a dominação de um homem. (SANT'ANNA, 2004, p. 14)

Segundo Sant'Anna, em muitas culturas da Antiguidade a oposição passividade/atividade determinava a posição destinada àquele indivíduo na sociedade, atribuindo-lhe o valor de honra ou o caráter servil. Os indivíduos ditos passivos não desfrutavam da modesta autonomia que os corpos conquistavam, pois pertenciam a algum senhor, pai, marido ou até mesmo a Cristo, como veremos mais adiante.

Se na Grécia a relação sexual entre homens não era algo “considerado antinatural” (SANT'ANNA, 2004, p. 14), problemático seria se um deles assumisse uma posição passiva, tal como uma mulher. Não à toa a própria ereção masculina era vista como signo de atividade. No entanto, para os cristãos do tempo de Santo Agostinho, a ereção se torna signo de passividade, pois não seria algo voluntário, assim, o homem estaria sendo lembrado do pecado original e esta seria a sua punição.

Desta forma, para o cristianismo, a atividade exigia não só o controle do corpo, mas também o controle da mente e os códigos da monogamia, fidelidade e procriação se reforçam como controle da própria sexualidade.

A única posição legítima para a procriação era uma posição alongada, a mulher deitada e o homem sobre ela, atitude que não somente reproduziria a hierarquia dos sexos, mas ainda reforçava as convicções culturais quanto à maior “atividade” própria ao macho, em oposição à “passividade” da mulher. (MATTHEWS-GRIECO, 2012, p. 244)

A castidade, por exemplo, era incentivada até mesmo para os casais, que deveriam ter relações apenas com o intuito de procriação. Os períodos em que a mulher estivesse menstruada, grávida ou em fase de aleitamento de algum filho deveriam ser evitados qualquer contato íntimo entre o casal. Contudo, entre o século XVI até o fim do século XVIII, “o orgasmo feminino era considerado como uma das condições indispensáveis ao sucesso da

procriação: supunha-se que ele liberaria o “germe” feminino que, misturado ao germe masculino, formava uma criança perfeita.” (MATTHEWS-GRIECO, 2012, p. 244).

Ao mesmo tempo, se o marido lhe procurasse, “a mulher tinha obrigação moral e religiosa de permitir que seu marido acesse a seu corpo, pois recusar-lhe este alívio legítimo podia levá-lo a aventuras amorosas e, neste caso, a esposa era considerada culpada pela má conduta sexual de seu esposo.” (MATTHEWS-GRIECO, 2012, p. 250). Isso reforçava a ideia que o papel da mulher era essencialmente passivo, reservado à satisfação do marido e pronta para cumprir seu destino como procriadora. “Do fim da Idade Média ao fim do século XVIII, o estupro era principalmente considerado como um crime a propriedade, pois o corpo de uma mulher pertencia a seu pai se ela fosse virgem, a seu marido se casada, e a Cristo se fosse religiosa.” (MATTHEWS-GRIECO, 2012, p. 256).

Da mesma forma que a mulher era responsabilizada pela conduta sexual de seu marido, ela também era considerada culpada quando gerava filhos com alguma deficiência. Sant’Anna (2004, p. 17) aponta, a partir de Le Goff, que “a abominação do corpo e do sexo atingia seu apogeu quando se tratava da mulher”.

Segundo este medievalista, o período da menstruação feminina, por exemplo, era atravessado por tabus: os leprosos eram tidos como filhos daqueles que mantiveram relações sexuais quando a mulher estava menstruada. A lepra, grande terror do período medieval, era não apenas a doença do corpo, mas um mal da alma. (SANT’ANNA, 2004, p. 17)

Sobre o tabu da menstruação, Sara F. Matthews-Grieco afirma que, durante todo o período que se estendeu até o final do Antigo Regime, o sangue menstrual era considerado uma espécie de excremento, como as fezes, “a crença comum via nele uma lembrança mensal e venenosa da inferioridade da mulher, de sua responsabilidade em relação ao homem no pecado original.” (MATTHEWS-GRIECO, 2012, p. 243).

Aparentemente alguns tabus que cercavam o corpo feminino desde a Idade Média, como a menstruação e outros que foram construídos mais tarde já no século XX, como o tabu dos pelos – que tornou a depilação uma exigência muito além da estética, uma questão moral –, estão sendo questionados somente agora. Aprofundaremos esta questão mais à frente no quarto capítulo quando trouxermos as contribuições de Freud e Lacan acerca dos tabus que rondam o feminino, além de algumas evidências através de peças publicitárias.

Para controlar a mente e o corpo, as roupas, que até então tinham muito mais a função de cobrir e proteger os corpos, passam a ter uma função a mais, quando Erasmo de Rotterdam publica um tratado de civilidade em 1530⁴⁹ (SANT'ANNA, 1995). “Governar o próprio corpo é condição para governar a sociedade. O controle sobre o corpo é, portanto, indissociável da esfera política.” (SANT'ANNA, 1995, p. 246). Assim, o corpo precisa ser moldado, contido para que permaneça erguido e ereto, de maneira que a aparência natural deva se transformar, ser fabricada para que pareça civilizada e digna da corte.

Aqui, a aparência corporal não precisa ser necessariamente aquela prevista pelo Criador. Ela deve ser fabricada, desde a mais tenra idade, segundo as prerrogativas de um mundo no qual as regras da corte são modelares. Com a voga dos coletes, o busto, as costas e o ventre começam a dar uma impressão de rigidez. A região abdominal, em particular a das mulheres, ganha forma de um cone, até então inusitada. Doravante, a roupa não serve apenas para seguir os contornos do próprio corpo. Ela, incluindo o espartilho, impõe uma forma às aparências, adelgaçando-as e modelando-as segundo os ideais estéticos em voga. (SANT'ANNA, 1995, p. 246)

Sabemos, no entanto, que a “fabricação” e transformação dos corpos não surgiu na Europa do Antigo Regime, tendo registros famosos pelo mundo, pois o corpo é e sempre foi um território de socialização. Assim, desde os tempos mais remotos, diversos rituais marcaram os corpos de homens e mulheres, de diferentes formas, mas, principalmente, quando nos referimos aos ideais de beleza de uma cultura, observamos transformações bem mais radicais nos corpos femininos, tal como os pés de lótus das chinesas.

A tradição de amarrar os pés das meninas com tiras de linho para que permanecessem pequenos surgiu entre os séculos X e XI na China e estava associado à beleza, feminilidade e, obviamente, submissão, pois a crença neste costume afirmava que apenas as mulheres com pés pequenos conseguiriam se casar. Os pés deveriam ter entre 7 e 10 cm, o que exigia uma série de fraturas e um doloroso processo de tortura que se iniciava por volta dos 3 anos destas meninas. Com os pés atrofiados, além das dores e dificuldades de locomoção, outra característica era a necessidade de andar mais devagar para evitar as constantes quedas, ou seja, uma tradição que não só moldava o corpo destas mulheres, mas também o comportamento.

⁴⁹ O tratado a que Sant'Anna se refere é a obra “Civilidade Pueril”, que é composta por um conjunto de regras de civilidade e educação que visam normatizar o comportamento e o convívio social.

Existem diversos outros exemplos, como as mulheres da tribo Karenis em Mianmar, onde o ritual se inicia com crianças de 5 anos e gradativamente se adiciona anéis de metal para alongar o pescoço. Com o passar dos anos elas se tornam realmente dependentes das argolas, pois a musculatura do pescoço não consegue mais sustentar a cabeça. Ou ainda, as mulheres dos lábios de prato da tribo Mursi na Etiópia, que têm seus lábios cortados por mães e avós quando completam 15 anos para receber o adorno que representa não apenas a beleza feminina mas também sua valentia.

Não apenas uma gestão eficaz e elegante da aparência, mas por meio dela, o que se pretende é demonstrar uma administração refinada dos afetos, um domínio irrepreensível das emoções em nome da distinção social. [...] Desde então, a preocupação em modelar o corpo e a ambição de civilizar as aparências não se limitam à esfera dos adultos. Elas não tardam a buscar a criança, contribuindo para fazer dela um ser que merece uma atenção médica e uma pedagogia específicas. (SANT'ANNA, 1995, p. 246-7)

Mas e quando pensamos em todas as intervenções estéticas atuais? Será que ainda estamos tratando do mesmo fenômeno de outrora? De fato, observamos certas semelhanças entre os pés de lótus das chinesas e os pés de Cinderela da atualidade – procedimento cirúrgico citado na introdução deste trabalho –, com uma diferença que talvez seja bem maior do que um suposto detalhe; as chinesas iniciavam esta tradição ainda muito pequenas, sendo na verdade uma determinação de sua família, que alegava a tentativa de garantir um casamento, um futuro digno para suas meninas. Enquanto que hoje notamos que as razões estão introjetadas de forma muito mais radical, se tratando de uma escolha destas mulheres, diante da promessa de quê? Não sabemos, mas voltaremos a esta questão no último capítulo. Ou seja, vemos como alguns dos hábitos criados em busca de um ideal de beleza serviam como molde para o controle da conduta e sexualidade feminina, ao mesmo tempo em que nos chama atenção que, apesar das particularidades de cada período, algo do estrutural perpassa, algo que podemos chamar de trans-histórico.

Apesar do dualismo entre corpo e alma, durante todo o Antigo Regime o corpo ainda se inscrevia no “registro do ser: o homem era o seu corpo” (SANT'ANNA, 1995, p. 248) e, somente com o Renascimento, ao menos para as classes sociais mais abastadas, “o corpo distingue-se do “eu”, tornando-se algo que se *tem* e não aquilo que se *é*.” (p. 248). Essa realidade se transforma com o avanço do domínio científico e com as dissecações de cadáveres, o corpo se torna um objeto capaz de revelar a sua própria verdade.

Segundo Sant'Anna (1995), com o avanço do mercantilismo, onde o tempo é dinheiro, o corpo se torna produtor de riquezas, entendido como uma engrenagem, e a “metáfora exemplar é o relógio” (p. 248) que não pode parar. Logo, o interesse na saúde e conservação destes corpos de trabalhadores passa ao governo das cidades, que deve zelar por sua manutenção.

Se antes este corpo havia sido concebido como permeável, conectado ao meio ambiente e, depois, ao tornar-se independente em relação à natureza macrocósmica, passou a ser visto como algo tão frágil, exigindo-lhe uma rigidez postural que pudesse condizer com a rigidez moral do período medieval. Ressaltamos que, aqui, a exigência de firmeza se aplicava a todos, mas tinha uma condição específica quando nos referimos aos corpos femininos, que eram especialmente moldados através de peças do vestuário. Com a chegada da modernidade a noção de rigidez e disciplina, para adquirir força física, é introjetada através da ginástica.

Talvez a novidade não seja muito grande para os homens, tendo em vista a tradição dos gregos antigos em exaltar belos corpos fortes, mas agora as mulheres são incluídas neste rol, em uma equivalência relativamente nova entre saúde e beleza. Agora a força física depende da disposição de cada indivíduo e não mais de fatores externos, por conseguinte, a preocupação com a saúde e forma física ganhará o suporte médico num casamento entre ciência e moral.

Por meio da educação física, o corpo, que antes era moldado pela couraça de ferro ou de pano, ganha autonomia: ele será chamado a fazer a obra da modelagem a partir de suas forças internas. Endurecer o corpo e suas fibras por meio da ginástica e também dos banhos frios de mar, que não tardam a entrar na moda, exprime a vontade de produzir um organismo resistente e saudável, capaz de combater a indisciplina, no sentido lato deste termo. Apelos morais e científicos misturam-se. A moleza das carnes que o espartilho esconde se transforma numa indecência, antes desconhecida, acusando uma personalidade fraca e desprovida de vontade própria. (SANT'ANNA, 1995, p. 251)

O uso do espartilho permanece até o início do século XX, apesar de ser considerado um erro pelos médicos já do século XIX e retornará somente no final do século XX como objeto de fetiche da cultura pop. “Se agora o esforço para a correção corporal deve vir de cada indivíduo, o princípio da vontade, que diferencia as personalidades, passa a ser buscado na parte mais íntima do ser humano: a subjetividade.” (SANT'ANNA, 1995, p. 251).

2.2 O sexual na psicanálise

Se na época de Hipócrates a medicina se ocupava do corpo, sem relegar os aspectos da alma, com o corte científico a medicina moderna centrará seus esforços em tentar entender e controlar o corpo em sua dimensão orgânica, reduzindo-o ao biológico. O indivíduo, assim, compreendido por este modelo de ciência, é fragmentado, mas algo escapa a esta ciência, algo está excluído, que é o singular do sujeito do inconsciente.

A psicanálise não é assim, uma prática tipicamente científica, o que, em contrapartida, não a lança no campo do obscurantismo: a psicanálise é um saber derivado, inteiramente, da ciência, e fundamentado no princípio da inteligibilidade e da razão científicas. Freud sempre demonstrou o mais exigente e rigoroso espírito científico, e sua obstinação era a de levar *luzes às trevas* da subjetividade. O *inconsciente* está longe de constituir-se, para Freud, no *caldeirão caótico* da alma, em que muitos tentaram transformá-lo, utilizando-se, para isso, de uma expressão do próprio Freud, distorcida, contudo, em sua aplicação com tais objetivos. (ELIA, 1995, p. 19)

Considerando a nossa leitura de Lacan, o termo indivíduo, utilizado até aqui, não cabe à teoria psicanalítica, pois no sentido exato do termo se trata de “unidades indivisíveis, integradas, congregando funções separáveis em dois grandes grupos: as funções físicas, dos órgãos, aparelhos e sistemas vitais, e as funções psíquicas” (ELIA, 1995, p. 26), ou seja, seríamos, segundo esta concepção, indivíduos psicofísicos.

Segundo Elia (2004), o sujeito da psicanálise é o sujeito moderno, contemporâneo da ciência, porém subvertido, pois, ambos, surgem no século XVII com o “corte discursivo que rompe com o que se chama *episteme antiga*” (p. 11). Dois momentos marcam esta virada: o pensamento cartesiano desenvolvido através da dúvida metódica e a lei da atração dos corpos com Newton. “A aparição do sujeito no cenário do pensamento se fez através da angústia e da incerteza em relação ao que se dera até então como um mundo mais ou menos compreensível para o entendimento do homem.” (ELIA, 2004, p. 13).

No entanto, o sujeito da psicanálise, que tratamos de abordar aqui, é o sujeito do inconsciente, dividido pela barreira da linguagem, condição estrutural a todo falante, que podemos definir a partir do aforismo lacaniano: o sujeito é aquilo que é representado de um significante a outro significante, ou seja, evanescente no intervalo da cadeia significante. Veremos como ele se constitui, em sua emergência de angústia e de sujeito, mas iniciaremos nosso percurso retomando o conceito de pulsão, até porque “ela afeta todo sujeito humano,

sem exceção, pelo que atesta de seu caráter estrutural: não há sujeito para quem a pulsão não se coloque como *exigência de trabalho*, não há sujeito, a rigor, se não houver pulsão.” (ELIA, 1995, p. 47).

Na psicanálise a sexualidade é o próprio campo no interior do qual o sujeito (e não o indivíduo) advém, por ser falante, na medida em que a Linguagem faz suas marcas na matéria viva, nela inscrevendo as insígnias de um desejo que não é, originariamente, do sujeito, pois que o sujeito será uma resposta a isso. Este desejo, do Outro, é sexual, e sexualiza um corpo vivo, previamente não sexualizado. A sexualização do corpo significa precisamente que este corpo não era, *no início*, antes de tudo, um corpo sexualizado. (ELIA, 1995, p. 93)

Dito isto, quais são as contribuições que a psicanálise de Freud e Lacan têm a acrescentar sobre a relação do sujeito com o seu corpo? Como podemos ver, não é possível falar de corpo de forma separada da sexualidade, uma vez que ela é constituinte da própria condição do sujeito advir.

Todo organismo, em biologia ou psicologia, interage com o ambiente, e Freud nada teria dito de diferente se sustentasse que a sexualidade na psicanálise não é inata porque é aprendida. Longe de ser aprendida, a sexualidade é mais-que-inata para o sujeito, ela lhe é *constituente*, o sujeito deriva das incidências do sexual sobre um corpo que nasce entre sujeitos. O sujeito, como vemos, não nasce, mas advém; não se desenvolve, mas se constitui *na e pela* sexualidade. (ELIA, 1995, p. 94)

Veremos mais adiante, com Freud e Lacan, como a instância psíquica do eu surge a partir do processo de erotização do corpo, que depende de uma operação psíquica que toma o corpo como objeto de investimento libidinal, e como o sujeito se constitui através do desejo do Outro. O que significa falar de sexualidade então, quando estamos no campo da psicanálise? Iremos nos apoiar em Lacan e Soler para responder tal questão:

Sobre a sexualidade, de fato, ela opera muito pouco. Nada nos ensina de novo quanto ao operatório sexual. Dela não saiu nem um pouquinho de técnica erotológica [...]. *A psicanálise só toca a sexualidade no que, na forma da pulsão, ela se manifesta no desfile do significante*, onde se constitui a dialética do sujeito no duplo tempo da alienação e da separação. (LACAN, 1964/1998, p. 252, *grifo nosso*)

Aquilo que Freud chama de sexual é a presença de pulsões parciais, daquelas que ele próprio enumerou – que começou a enumerar – em seu “*Três ensaios sobre a sexualidade*”, mas que se caracterizam pelo fato de a pulsão oral, a

pulsão anal (às quais acrescentamos a pulsão invocante ou voyeurista⁵⁰) serem a-sexuadas, encontrando-se nos diversos falantes seja qual for seu sexo, e não engajam o sexo. (SOLER, 2010, p. 33)

No prefácio à quarta edição, datada de maio de 1920, do livro *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), Freud faz uma ressalva para aqueles que têm resistência à psicanálise acusando-a de “explicar ‘tudo’ pela sexualidade”⁵¹, ele diz que: “no que toca à ‘expansão’ do conceito de sexualidade, [...] deveriam ter em mente como a sexualidade ampliada da psicanálise se aproxima do *Eros*⁵² do divino Platão”⁵³.

Assim, a base da investigação freudiana se dá pelo sexual, mas isto quer dizer que ele a toca pela via da pulsão, que, como diz Soler, é “a-sexuada”, ou seja, não tem distinção por referência ao sexo biológico do sujeito, tal como não há pulsão genital. A relação entre sujeito e objeto se dá por uma montagem pulsional, seja ela oral, anal, escópica ou invocante.

Dito isso, acreditamos que não seja possível separar o âmbito corporal do sexual, uma vez que estaremos falando de um corpo pulsional. Mas o que há de específico quando falamos da sexualidade feminina? Aquilo a que Freud chamava o continente negro da feminilidade e que aponta para um impossível de se dizer. Traremos no decorrer deste capítulo as especificidades do feminino, no entanto, isto não será um impeditivo para o tema do quarto capítulo quando aprofundaremos a discussão de nossa pesquisa mergulhando de vez no ‘continente negro’ da feminilidade.

Apesar de nosso desejo de percorrer toda a construção freudiana acerca do tema até as contribuições lacanianas, sabemos que isto não seria um projeto viável, e nunca esgotaríamos o tema, por isso, é necessário propor um recorte possível para esta pesquisa. Talvez seja importante esclarecer ao leitor, logo de saída, que o corpo para a psicanálise não se iguala à dimensão biológica simplesmente. “Pensá-lo através dos esquemas e concepções quer psicobiológicos quer fenomenológicos só pode conduzir a equívocos. A única via de acesso possível ao que quer que seja o corpo na psicanálise deve necessariamente partir da pulsão [...]” (ELIA, 1995, p. 95-96).

Além disto, sabemos que o corpo, para a psicanálise, é atravessado pela linguagem, marcado pelo significante. “Dizer que o corpo é uma realidade é dizer que, como ela, ele é

⁵⁰ Também chamada de pulsão escópica, termo que utilizaremos no decorrer do trabalho.

⁵¹ FREUD, 2016 [1905], p. 18

⁵² Explicaremos mais adiante o mito do *Eros*, mas já deixaremos aqui a noção de *Eros* como uma força criativa, uma energia vital, o amor.

⁵³ Op. cit., p. 18

tríplice – simbólico, imaginário e real –, a questão sendo de saber se e como a psicanálise, que opera pela palavra, dá um acesso eficiente a algo do corpo que seria real.” (SOLER, 1983/2010, p. 67). Isto quer dizer que o corpo, tal como os três registros propostos por Lacan, também possui uma dimensão simbólica, imaginária e real.

A esse corpo portador de marcas, que o riscam e que entalham sua forma, podemos opor o corpo que a moda modela. Demiurgo da imagem, a moda dota o corpo de formas substitutas, sem tocar a carne, aí onde a cirurgia estética, mais radical, não se contenta com formas amovíveis, mas talha no vivo para refazer-lhes, não somente um rosto ou uma silhueta, mas vocês sabem, em seus excessos, um outro sexo, por transplante ou ablação. (SOLER, 1983/2010, p. 77)

Não vamos tratar das cirurgias de mudança de sexo ou sequer das cirurgias estéticas, mas a citação de Soler nos aponta para o que é possível vislumbrar como efeito desta moda que modela corpos, “sem tocar a carne, mas talha no vivo”. As intervenções no corpo podem ser consideradas uma tentativa simbólica de inclusão no laço social, que tenha efeitos no real do próprio corpo (QUINET, 2009). Desta forma, a tentativa de atender ao corpo da moda promoveria um apagamento das diferenças, da singularidade que marca o corpo de cada sujeito. Na busca da perfeição, um padrão: “O todo torna-se perfeito quando todas as diferenças são apagadas.” (RAMOS, 2004, p. 146).

2.3 O autoerotismo

Segundo Ana Laura Prates Pacheco (2017, p. 54), “[...] Freud parte da afirmação aparentemente simples de que os impulsos oriundos do corpo almejam satisfação”. Este é o ponto de partida de sua investigação que o levará aos conceitos de pulsão e narcisismo, que trabalharemos neste item do capítulo, e que nos permitirá abordar o corpo pela perspectiva da psicanálise.

O conceito de pulsão (*Trieb*) descrito por Freud no texto *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) foi introduzido em sua teoria para tratar da sexualidade humana. Este conceito marcou a imprescindível distinção entre instinto e pulsão, justamente por sua peculiaridade de se situar no limite entre o psíquico e o orgânico e possibilitar a diferenciação efetiva entre o que ocorria no interior do organismo, através do impacto constante desta força – característica da pulsão –, e o que vinha de fora e servia como estímulo do mundo exterior.

Sem dúvida, aqui também, há estimulação, excitação, para empregar o termo de que Freud se serve nesse nível, *Reiz*, excitação. Mas o *Reiz*, de que se trata concernente à pulsão, é diferente de qualquer estimulação proveniente do mundo exterior, é um *Reiz* interno. O que quer dizer isto?

Temos, para explicitá-lo, a noção de necessidade, tal como ela se manifesta no organismo, em níveis diversos e primeiro no nível da fome, da sede. Aí está o que Freud parece querer dizer ao distinguir a excitação interna da excitação externa. [...] Freud coloca, da maneira mais formal, que não se trata absolutamente, no *Trieb*, da pressão de uma necessidade, tal como *Hunger*, a fome, ou o *Durst*, a sede. (LACAN, 1964/1998, p. 155-156)

Partindo da relação estabelecida entre prazer-desprazer, Freud propõe a formulação dos dois princípios do funcionamento psíquico, em 1911, deslocando a relação para prazer e realidade. Nomeia de princípio do prazer a tendência à descarga de tensão a qual o organismo está submetido e de desprazer o acúmulo de tensão. Freud ainda afirma que haveria uma ânsia em buscar alívio por uma via alucinatória, da experiência vivida anteriormente e que teria deixado uma marca de satisfação.

Apenas a ausência da satisfação esperada, a decepção, levou a que se abandonasse a tentativa de satisfação por meio alucinatório. Em vez disso, o aparelho psíquico teve que se decidir a formar uma ideia das reais circunstâncias do mundo exterior e se empenhar em sua real transformação. Com isso foi introduzido um novo princípio de atividade psíquica; já não se imaginava o que era agradável, mas sim o que era real, ainda que fosse desagradável. Esse estabelecimento do princípio da realidade resultou ser um passo de enormes consequências. (FREUD, 1911/2010, p. 112)

Ao apresentar os estágios da sexualidade infantil – que posteriormente deixará claro que não se trata de uma visão desenvolvimentista, mas de fases que se sobrepõem como nos alerta Prates Pacheco (2017, p. 57) –, Freud descreve como o autoerotismo se dá desde o nascimento. A primeira experiência de satisfação vivida pelo bebê surge como uma necessidade de sobrevivência, mamar no seio da mãe para se alimentar, mas tão logo se sinta saciado, o bebê terá outro impulso de aliviar a tensão (desprazer), através da imagem alucinada dessa experiência, na tentativa de reviver a mesma satisfação. Deste modo, o autoerotismo se encontra no prazer sexual localizado no próprio ato de sugar de forma desconectada da necessidade do leite materno. Freud exemplifica com a expressão de satisfação do bebê ao fim da mamada, algo que fica mais claro quando o bebê recorre ao

próprio corpo quando, por exemplo, simula estar mamando enquanto dorme ou quando chupa o dedo, mostrando que é um prazer obtido de forma distinta de qualquer fome ou sede.

No começo, a satisfação da zona erógena estava provavelmente ligada à satisfação da necessidade de alimento. A atividade sexual se apoia primeiro numa das funções que servem à conservação da vida, e somente depois se torna independente dela. (FREUD, 1905/2016, p.85-86)

Desta forma, o autoerotismo está presente desde o início da vida humana, desde o momento em que a “necessidade de repetir a satisfação sexual se separa da necessidade de nutrição” (FREUD, 1905/2016, p.86).

Já pudemos ver, no ato de chupar ou sugar com leite, as três características essenciais de uma manifestação sexual infantil. Esta surge *apoiando-se* numa das funções vitais do corpo, ainda não tem objeto sexual, é *autoerótica*, e sua meta sexual é dominada por uma *zona erógena*. (FREUD, 1905/2016, p. 87)

Um ponto importante para os desdobramentos a seguir é a definição freudiana sobre em que consiste as zonas erógenas: “qualquer parte do corpo é uma zona erógena em potencial, pois a erotização do corpo é provocada, desde o nascimento, pelo toque materno, ou de quem cuida da criança”. (PRATES PACHECO, 2017, p. 55). Isto é fundamental para o esclarecimento acerca da questão da sexualidade que, não só está presente desde o nascimento do ser humano, mas também que as zonas erógenas não correspondem necessariamente aos genitais ou à função reprodutiva (PRATES PACHECO, 2017).

Outro aspecto essencial da teoria freudiana foi a introdução do conceito de narcisismo, pois é esta a formulação que permite Freud revelar o processo pelo qual o próprio corpo é tomado como objeto pulsional, direcionando sua libido para si.

O narcisismo na Psicanálise não se reduz, portanto, como imaginaram muitos, a uma fase do desenvolvimento a ser ultrapassada e que, uma vez deixada para trás, liquidada, se traduzisse como um sinal de maturação do sujeito. Ao contrário, o narcisismo freudiano se revela um dado estrutural. (NICÉAS, 2013, p. 47)

Este conceito é o que abre caminho para que a instância psíquica do eu possa se formar a partir da imagem corporal, como demonstrará Lacan no estágio do espelho. Isto significa dizer “que uma unidade comparável ao Eu não existe desde o começo no indivíduo; o Eu tem que ser desenvolvido.” (FREUD, 1914/2010, p.18-19). Tal como, podemos afirmar,

que o conceito de narcisismo confirma que o sujeito é tomado como um objeto de investimento libidinal, e não somente os objetos externos a ele; sendo os dois primeiros objetos privilegiados deste investimento o eu e a mãe, ou quem ocupar a função de cuidadora e nutriz deste bebê, algo que será melhor abordado a partir das duas formas de escolhas amorosas descritas por Freud.

As pulsões sexuais apoiam-se de início na satisfação das pulsões do Eu, apenas mais tarde tornam-se independentes deles; mas esse apoio mostra-se ainda no fato de as pessoas encarregadas da nutrição, cuidado e proteção da criança tornarem-se os primeiros objetos sexuais, ou seja, a mãe ou quem a substitui. (FREUD, 1914/2010, p. 32)

Segundo Freud, se não basta a pulsão autoerótica, “então deve haver algo que se acrescenta ao autoerotismo, uma nova ação psíquica, para que se forme o narcisismo.” (FREUD, 1914/2010, p. 19). Não vamos detalhar todos os desdobramentos da teoria das pulsões, mas devemos sinalizar ao leitor que existe uma primeira dualidade pulsional aqui: as pulsões de autoconservação, também chamadas de pulsões do eu, responsáveis pela preservação do corpo, ligadas à sobrevivência, e as pulsões sexuais que se direcionam para o objeto e a própria perpetuação da espécie, e uma segunda oposição a partir do texto *Além do princípio do prazer* (1920), que veremos mais adiante.

[...] o narcisismo fez nascer uma segunda oposição no campo das pulsões, mas dessa vez uma oposição desdobrada numa diferença apenas quanto ao destino da libido, uma diferença entre *libido do eu* e *libido do objeto*. Libido do eu seria um dos nomes criados no contexto da distinção de endereçamento da libido, dentro da hipótese da existência do narcisismo, termo que não se confunde, portanto, com as pulsões do eu, designação que permanece reservada a um dos dois polos da primeira oposição pulsional. (NICÉAS, 2013, p. 29)

Freud teria, então, desdobrado a pulsão sexual em dois destinos libidinais, sendo um em direção ao objeto e o outro ao eu, ou seja, o eu sendo tomado no mesmo nível dos objetos. E a ação psíquica apontada por Freud é o próprio narcisismo, pois ele é o investimento libidinal no eu – esta instância que não existia de saída –, e que se trata justamente de tomar o corpo pela libido formando uma imagem corporal unificada, com o qual o eu vai se identificar como sendo ele próprio. “O narcisismo é, assim, um ato, uma ação psíquica, praticada pelo

sujeito, e que tem como efeito a constituição do eu (assim diferenciado do sujeito) pelo investimento do corpo pelo Outro materno⁵⁴.” (ELIA, 1995, p. 133).

A partir da observação feita com parafrênicos⁵⁵ sob a hipótese de sua teoria da libido, Freud aponta duas características específicas⁵⁶: “a megalomania e o abandono do interesse pelo mundo externo (pessoas e coisas)” (FREUD, 1914/2010, p. 15). Estes sujeitos poderiam desinvestir sua libido do mundo exterior e retorná-la para si, de forma que, segundo Freud, “se torne patogênico e incite o processo de cura que parece para nós como doenças” (p. 30), como nos casos de construção de um delírio. Contudo, logo percebe que os neuróticos também se utilizam de um recurso semelhante, adaptando-o, no entanto, para a fantasia, substituindo os objetos da realidade por outros imaginários, ou seja, os neuróticos também poderiam suprimir o investimento libidinal nos objetos do mundo, privilegiando suas memórias e devaneios.

Freud demonstra, em análise, que mesmo que os neuróticos⁵⁷ possam abandonar sua relação com a realidade, esta nunca é por completo, mantendo sempre algum nível de relação erótica com as pessoas e coisas do mundo. “Desta maneira, [...] o sujeito neurótico, segundo Freud, pode assim renunciar a agir quando desencadeie e se exija cumprir o circuito da finalidade pulsional no que diz respeito ao encontro com o objeto.” (NICÉAS, 2013, p. 39).

O autor lista algumas possibilidades em que o sujeito desinveste-se dos objetos, como em casos de dor, doença, sono e hipocondria, que revelam uma retração da libido de objeto, redirecionando-a para o eu, e isso o faz supor uma aproximação com o represamento da libido do eu, que também não poderia ocorrer por completo, apontando a terceira via de acesso ao estudo do narcisismo, a saber, o amor. Freud abre a questão se perguntando sobre de onde viria, afinal, a necessidade da “psique ultrapassar as fronteiras do narcisismo e pôr a libido em objetos?” (FREUD, 1914/2010, p. 29).

A resposta derivada de nosso curso de pensamento seria, mais uma vez, que tal necessidade surge quando o investimento do Eu com libido superou uma determinada medida. Um forte egoísmo protege contra o adoecimento, mas

⁵⁴ O termo “Outro materno” aparecerá como a alteridade posta em jogo no estágio do espelho, tal como explicaremos no próximo tópico.

⁵⁵ Nome sugerido por Freud para designar os casos de demência precoce (Kraepelin) e de esquizofrenia (Bleuler) (FREUD, 1914/2010).

⁵⁶ Este é inclusive o argumento usado por Freud para justificar que não seria possível o atendimento de psicóticos, o que Lacan depois vai contrapor se apoiando no caso Schreber.

⁵⁷ Também na parafrenia, Freud afirma que “frequentemente – senão a maioria das vezes – acarreta um desligamento só parcial da libido em relação aos objetos” (FREUD, 1914/2010, p. 31).

afinal é preciso começar a amar, para não adoecer, e é inevitável adoecer, quando, devido à frustração, não se pode amar. (FREUD, 1914/2010, p. 29)

Freud divide as escolhas amorosas em dois grupos – o tipo narcísico e o de apoio –, mas mantém a suposição que ambas são disponíveis aos sujeitos, podendo ou não ter uma preferência a um tipo em razão do outro. A escolha chamada do tipo “de apoio” é aquela em que o sujeito busca um substituto para o objeto sexual que desempenhou o papel de cuidado quando bebê, enquanto que o tipo narcísico busca a si mesmo como objeto amoroso. “Dizemos que o ser humano tem originalmente dois objetos sexuais: ele próprio e a mulher que o cria, e nisso pressupomos o narcisismo primário de todo indivíduo, que eventualmente pode se expressar de maneira dominante em sua escolha de objeto.” (FREUD, 1914/2010, p. 33).

Freud propõe uma prevalência nas escolhas do tipo “de apoio” entre os homens, embora considere que as diferenças encontradas entre homens e mulheres não sejam universais. O tipo “de apoio” exhibe, assim, uma certa superestimação do objeto sexual em detrimento do investimento libidinal no eu. Enquanto que o tipo narcísico seria predominante, segundo Freud, em mulheres belas por possuírem uma certa autossuficiência. “A rigor, tais mulheres amam apenas a si mesmas com intensidade semelhante a que são amadas pelo homem. Sua necessidade não reside tanto em amar quanto em serem amadas, e o homem que lhes agrada é o que preenche tal condição.” (FREUD, 1914/2010, p. 34).

Desta forma, Freud (1914/2010) revela que “o narcisismo de uma pessoa tem grande fascínio para aquelas que desistiram da dimensão plena de seu próprio narcisismo e estão em busca do amor objetal” (p. 34). Não somente por razões estéticas, estas mulheres, tal como os gatos⁵⁸, têm um potencial de atração maior sobre estes sujeitos que se posicionaram em favor da escolha objetal, tal como os bebês que exercem este mesmo poder, fazendo com que os sujeitos que os nutrem possam investi-lo a partir do seu próprio narcisismo.

É como se os invejássemos pela conservação de um estado psíquico bem-aventurado, uma posição libidinal inatacável, que desde então nós mesmos abandonamos. À grande atração da mulher narcísica não falta o reverso, porém; boa parte da insatisfação do homem apaixonado, a dúvida quanto ao amor da mulher, a queixa quanto aos enigmas do seu ser, tem sua raiz nessa incongruência entre os tipos de escolha objetal. (FREUD, 1914/2010, p. 34-35)

⁵⁸ Freud faz uma comparação da atração que exercem as mulheres belas com o efeito de atração de “alguns bichos que parecem não se importar conosco, como os gatos” (1914/2010, p. 34).

É interessante notar como Freud se refere à mulher de forma enigmática quanto ao seu ser, veremos como isso aparece em outros momentos. Seguindo as escolhas amorosas, as mulheres narcísicas encontram, ainda, um caminho para o amor objetal através de um filho, pois veem neste “uma parte do seu próprio corpo”⁵⁹, como outro objeto.

Freud deixa muito claro que o narcisismo, nisso coincidindo com o complexo de Édipo, é um *affaire* parental. O narcisismo da criança é, como diz Freud, uma revivescência do narcisismo dos próprios pais, matrizes da célebre aclamação de “*His Majesty the Baby*”. Deste *affaire* a criança necessita, como sujeito, a fim de constituir o seu “eu”, que é, portanto, a configuração corporal do sujeito. (ELIA, 1995, p. 133)

No entanto, o autor não se exime de considerar que muitas mulheres amam conforme o segundo tipo – de apoio –, exibindo uma superestimação do objeto sexual. Freud (1914/2010) afirma que estas mulheres não precisam aguardar ter um filho “para dar o passo no desenvolvimento do narcisismo (secundário) ao amor objetal” (p. 35). Pois estas mulheres, que talvez tenham se sentido mais masculinas antes da puberdade, teriam essa inclinação interrompida pelo processo de “maturação da feminilidade” (p. 35), restando-lhes “a capacidade de ansiar por um ideal masculino” (p. 35). Voltaremos a este ponto no último capítulo quando estivermos desenvolvendo a noção de feminilidade.

2.4 Do Narciso ao espelho

Como a linguagem precede o próprio nascimento do sujeito, o choro do bebê, que é interpretado por sua mãe, já não se trata mais de um puro instinto de sobrevivência, tal como vimos em Freud. Há um prazer sexual em jogo, uma satisfação que não é possível de ser alcançada na forma alucinatória, o que impulsiona o choro do bebê se lançando em uma demanda dirigida ao Outro⁶⁰, a fim de buscar um objeto que possa satisfazer a pulsão oral.

O choro do bebê se dirige a este outro na tentativa de aplacar sua fome, mas não somente ela, pois, como acabamos de ver em Freud, a busca de satisfação logo se separa da necessidade de nutrição, assim, podemos afirmar que a criança demanda algo que está para além de suas necessidades. Isto implica dizer que “essa demanda, portanto, implica o outro,

⁵⁹ FREUD, 1914/2010, p. 35

⁶⁰ Trabalharemos a articulação da pulsão enquanto demanda ao Outro ou desejo do Outro no próximo capítulo quando estivermos tratando da pulsão escópica.

aquele de quem algo é exigido, mas também aquele para quem essa demanda tem um sentido, um Outro que, entre outras dimensões, tem a de ser o lugar no qual esse significante tem seu alcance.” (LACAN, 1957-8/1999, p. 281).

Segundo Lacan, “o que se estrutura do sujeito passa sempre pela intermediação do mecanismo que faz com que seu desejo já seja, como tal, moldado pelas condições da demanda.” (LACAN, 1957-8/1999, p. 282).

O Outro é, como Lacan denomina, o “tesouro dos significantes”, é um lugar simbólico, do código, do discurso inconsciente, “a alteridade do eu consciente” (QUINET, 2012, p. 20), onde o sujeito é pensado, determinado por seus significantes, “onde se coloca para o sujeito a questão de sua existência, de seu sexo e de sua história” (p. 21).

Desta forma, Lacan (1949/1998) aponta uma prematuridade humana no nascimento, “mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação” (p. 97) e é só na assunção jubilatória de sua imagem especular que “a matriz simbólica em que o [eu] se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito.” (p. 97).

A prematuração do homem é a condição de sua existência, falha bem vinda, que faz a criança ultrapassar sua base biológica, sendo a incompletude e o atraso da maturação necessárias para que possa advir um sujeito (LACAN, 1946/1998). Nesta situação, a criança é totalmente dependente dessa pessoa que exerce a função de nutrir, que a investe e erotiza o seu corpo através dos cuidados necessários, ao mesmo tempo em que é a primeira figura de alteridade com o qual a criança irá se relacionar.

A criança, neste momento, não possui uma definição corporal, não se reconhece diante do espelho: é preciso o olhar e a fala da mãe, que lhe dirá que aquela imagem a representa. A criança se descobre, primeiro, fora de si e, a partir dos movimentos realizados na frente do espelho, ela perceberá que aquela imagem é, na verdade, o seu reflexo. No entanto, trata-se de uma miragem de um corpo unificado, assim, 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. (LACAN, 1949/1998, p. 100)

Se é a partir do estágio do espelho que se estabelece a relação entre o organismo e sua realidade, é a partir do olhar do outro, no engodo de uma identificação – alienante a um Outro, da linguagem –, que o sujeito se constitui. “É no outro que o sujeito se identifica e até se experimenta a princípio.” (LACAN, 1946/1998, p. 182). Marcando, assim, a importância da imagem corporal na Psicanálise como formadora da função do eu, nesta formulação de Jacques Lacan a partir do conceito freudiano de narcisismo.

O registro do imaginário de Lacan corresponde ao conceito de narcisismo de Freud. É o domínio do corpo, da imagem do outro, ou seja, do semelhante que por ser igual é rival sendo também atraente, fascinante, amante. O imaginário é o registro da consciência e do sentido que faz com que o homem se julgue um eu – o que é efetuado (sem que o saiba) através da identificação com o outro. (QUINET, 2004, p. 127)

Antes deste momento de júbilo, o que o bebê experencia é um corpo fragmentado, recortado pelas pulsões, pois ainda não há uma unidade que o totalize. O mito de Narciso simboliza muito bem este processo, pois conta a triste história de um rapaz muito belo que provoca paixões, mas que não se interessava por ninguém, até que um certo dia ao sentir sede e se debruçar sobre um lago se encanta pela imagem refletida; sem perceber que se tratava de sua própria imagem, se apaixona por si, o que o leva à morte. “O mito dá uma força épica a essa conjunção do amor e da morte, revelando a base narcisista do amor: amo a mim mesmo através do outro, amo o outro eu mesmo, visto que o outro contém esse objeto *a* que lhe confere seu brilho agalmático.” (QUINET, 2004, p. 127). Esta relação apontada por Quinet ficará mais clara quando apresentarmos o objeto agalmático.

O mito nos mostra como a imagem corporal se baseia em uma miragem que se confunde com a imagem do outro, ou seja, o sujeito toma para si esta imagem a fim de dar uma certa consistência ao seu próprio eu e ambos não se distinguem nesta relação especular entre o eu e o outro. Por isso, Lacan vai afirmar que o eu é uma instância de desconhecimento. “Eles se inscrevem numa ambivalência primordial que nos aparece [...] *no espelho*, no sentido de que o sujeito se identifica, em seu sentimento de si, com a imagem do outro, e de que a imagem do outro vem cativar nele esse sentimento.” (LACAN, 1946/1998, p. 182).

Essa imagem é o eu ideal formado pela imagem do outro, *i(a)*, que dará a unidade que constitui o eu. Esta prefiguração da unidade corporal é acompanhada de uma jubilação que corresponde à satisfação narcísica de saber-se um corpo. O eu é portanto constituído por esta imagem que se

corporifica: corpo unificado, corpo em sua totalidade, em suma, corpo humano. Com efeito, o eu, segundo Freud, é, antes de tudo, corporal. A percepção visual do corpo constitui a base do imaginário e da identificação especular. A unidade do eu é, portanto, imaginária. (QUINET, 2004, p.128-129)

O estágio do espelho é um momento configurador, de um esclarecimento, também entendido como uma tomada de consciência. E apesar de ser descrito como essencialmente imaginário, a constituição do eu não prescinde, assim, do simbólico, através do reconhecimento do Outro e do real, na qual a pulsão toca o corpo. No entanto, se trata de uma “projeção da imagem de si no mundo” (QUINET, 2004, p. 129), como “na simetria produzida no reflexo do espelho há [uma] inversão em relação ao plano especular, fazendo do estágio do espelho um apólogo do desconhecimento” (p. 129).

Essa inversão ou reviramento presente na constituição do eu mostra a ilusão da autoconsciência: a imagem do próprio corpo é enganosa e a consciência é a instância do desconhecer. Essa ilusão é ela mesma desconhecida, pois não vemos que a imagem engana e que a consciência é por si fonte de desconhecimento. (QUINET, 2004, p. 129)

Segundo Lacan, o eu é, por direito, “[...] aquilo que revela ser na experiência: uma função de desconhecimento.” (1960/1998, p. 675). Se voltarmos à Freud, veremos que no texto *Introdução ao Narcisismo* (1914), ele aponta o Eu ideal como o modelo de comparação que é investido libidinalmente pelo amor de si. “O narcisismo aparece deslocado para esse novo Eu ideal, que como o infantil se acha de posse de toda preciosa perfeição.” (FREUD, 1914/2010, p. 40). Novamente o sujeito não está disposto à renúncia de satisfação que ele supõe ter vivido, o que o fará investir em uma imagem idealizada, o ideal do Eu, que ele projeta diante de si, a fim de recuperar o narcisismo perdido na infância.

2.5 Pulsão de Freud a Lacan

No texto *A pulsão e suas vicissitudes* (1915), Freud pôde se deter mais profundamente no que consiste essa energia pulsional e seu funcionamento. Ele propõe quatro componentes da pulsão: impulso (*Drang*), alvo (*Ziel*), fonte (*Quelle*) e objeto (*Objekt*). O impulso é a tendência à descarga, o “elemento motor, a soma de força ou a medida de trabalho que ele representa” (FREUD, 1915/2010, p. 57). O objeto da pulsão é o meio pelo qual ela vai buscar

a satisfação, no entanto a pulsão apenas o contorna. Esse objeto, é bom ressaltar, não é de ordem material, é uma representação e é o que há de mais variável no que tange à pulsão. “A pulsão apreendendo seu objeto, aprende de algum modo que não é justamente por aí que ela se satisfaz.” (LACAN, 1964/1998, p. 159). Isto quer dizer que a pulsão não visa o objeto e sim a satisfação que é o seu alvo (*Ziel*). Essa por sua vez é sempre parcial e será alcançada através da “supressão do estado de estimulação na fonte” (FREUD, 1915/2010, p. 58). Apesar do alvo ser sempre a satisfação, o trilhamento para alcançá-lo é algo próprio de cada sujeito. Já a fonte é onde se origina o estímulo que pode ser uma parte do corpo ou processo somático do organismo e que é representado pela inscrição significante da pulsão no psiquismo.

Segundo Lacan (1964/1998), a pulsão, que é um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise, não é natural⁶¹ e não visa a adaptação do sujeito, ela é uma montagem “pela qual a sexualidade participa da vida psíquica” (p. 167). Se a pulsão é, para Freud, um conceito-limite entre o somático e o psíquico, para Lacan é um “conceito-limite entre o simbólico e o real” (QUINET, 2004, p. 68). Desta forma, ainda segundo Quinet (2004), trata-se de uma energia pulsional, a libido, no registro do real, que no nível do registro do simbólico ganha uma inscrição significante, ou seja, uma representação da pulsão no inconsciente. E é graças a esta representação que a psicanálise pode acessar a pulsão no inconsciente.

Em um terceiro momento da elaboração da teoria das pulsões, em 1920, Freud lança a ideia da pulsão de morte. Uma resposta às exigências que observava na clínica o fazem repensar a dualidade pulsional, que agora se expressam entre a libido, ou pulsão de vida (antiga pulsão sexual), e pulsão de morte, como uma força que faça uma contraposição à libido sexual. O funcionamento psíquico não se restringe mais ao princípio do prazer e da realidade, pois algo aponta para um além do prazer, um impulso que direciona o sujeito para um estado anterior, inanimado da matéria.

Segundo Nicéas (2013), Lacan propõe uma leitura desta terceira oposição pulsional de Freud em uma única amarração conceitual através do gozo, que consiste em um modo de satisfação que contenha em si o seu inverso, ou seja, um mal-estar, inscrevendo uma “dimensão de uma antinomia interna” (NICÉAS, 2013, p. 32).

O gozo, portanto, não traduz, como conceito, nenhuma maneira nova de satisfazer-se, e não corresponde tampouco a uma reinvenção conceitual

⁶¹ Nas palavras de Lacan: “Meu propósito é lhes provar que todo o texto é feito para nos mostrar que não é tão natural assim.” (1964/1998, p. 154).

lacaniana feita somente para retraduzir uma satisfação desde sempre definida por Freud. Ao contrário, apesar de enraizado na doutrina freudiana, o gozo diz respeito à satisfação, enquanto conceito unificador da terceira oposição pulsional em Freud, mas uma satisfação que, como acabamos de lembrar, inclui em si seu próprio inverso. (NICÉAS, 2013, p. 32)

Se Freud inicia sua teoria da pulsão aproximando esta de Eros, agora ele fará uma oposição à Tânatos⁶² para definir a pulsão de morte, enquanto que Lacan se apoia no registro do real para abordar essa questão, e o faz através da formalização do objeto *a*. “As pulsões são nossos mitos, disse Freud. Não se deve entender isso como uma remissão ao irreal. É o real que elas mitificam, comumente, mitos: aqui, aquilo que produz o desejo, reproduzindo nele a relação do sujeito com o objeto perdido.” (LACAN, 1964/1998, p. 867).

A pulsão, como tal, e uma vez que é então pulsão de destruição, deve ser para além da tendência ao retorno ao inanimado. O que ela poderia ser? – senão uma vontade de destruição direta, se assim posso expressar-me para ilustrar o que está em questão. (...) Efetivamente, é exigível que, nesse ponto do pensamento de Freud, o que está em questão seja articulado como pulsão de destruição, uma vez que ela põe em causa tudo o que existe. Mas ela é igualmente vontade de criação a partir do nada, vontade de recomeçar. (LACAN, 1959-60/2008, p. 254-255)

2.5.1 *Entre-duas-mortes*

“Vejam o que pretendo frisar com este mito. Todo mito se relaciona com o inexplicável do real, e é sempre inexplicável que o que quer que seja responda ao desejo.” (LACAN, 1960-61/2010, p. 73)

Lacan se debruça ao longo do seu oitavo seminário, sobre a questão do amor a fim de formular do que se trata a transferência em uma análise. Para isso, ele recupera o *Banquete* de Platão, que não só lhe fornece caminhos para trabalhar o valor de agalma, a partir do diálogo entre Sócrates e Alcibiades, como também traz o mito do nascimento de *Eros* – pois segundo Lacan, os dois, Freud e Sócrates, se servem de *Eros* –, e que nos auxiliará em dois pontos específicos, a saber, abordar o amor e a perspectiva pela qual é tratada a feminilidade no que tange sua falta de significante próprio.

⁶² Na mitologia grega, Tânatos é a personificação da morte, enquanto que Hades é a divindade que reina sobre os mortos, no mundo inferior.

Tal como havia trabalhado no seminário 7, Lacan retoma o ponto que marca a tragédia, que ele expressa com a noção do “entre-duas-mortes”⁶³, e afirma “que não há para o homem coincidência das duas fronteiras que se limitam com essa morte.” (LACAN, 1960-61/2010, p. 128).

É no seio daquilo que alguns de vocês batizaram de entre-duas-mortes – termo muito exato para designar o campo onde se articula como tal tudo o que acontece no universo traçado por Sófocles, e não apenas na aventura do *Édipo rei* – que se situa este fenômeno do qual creio poder dizer que introduzimos um ponto de referência na tradição ética [...]. Este ponto de referência, designei-o adequadamente como sendo o da beleza, na medida em que esta adorna, ou melhor, tem por função constituir a última barreira antes do acesso à coisa última, à coisa mortal, nesse ponto em que a meditação freudiana veio fazer sua última admissão sob o termo pulsão de morte. (LACAN, 1960-61/2010, p. 16)

A primeira morte, não há dúvida, reside na velhice, no acidente que interrompe o curso natural do vivente, “é aquela onde, com efeito, a vida se acaba e tem seu desenlace.” (LACAN, 1960-61/2010, p. 128). Essa morte não se confunde com a segunda, que Lacan define sob a fórmula em que “o homem aspira a aniquilar-se para se inscrever nos termos do ser. A contradição oculta, o detalhe a se compreender é que o homem aspira a destruir-se na própria medida em que se eterniza.” (p. 128). Esta relação entre a morte e a tentativa de se eternizar será elucidada depois que trouxermos o diálogo entre Sócrates e Diotima acerca do nascimento de Eros.

É neste ponto que reside a tragédia trabalhada por Lacan no seminário 7 a partir de *Antígona*, que trabalharemos no próximo capítulo a respeito do belo e do gozo. Mas aqui já queremos deixar a indicação lacaniana da dimensão própria da tragédia, de toda tragédia, tal como Freud soube pôr em relevo a partir do *Édipo*, que é precisamente que “*ele não sabia*”⁶⁴, ou seja, isto que “repousa em alguma sombra, obscuridade, ocultação incidindo sobre os mandamentos da segunda morte.”⁶⁵.

O mandamento da segunda morte está ali. E por estar ali de uma forma velada, pode ser formulado e descarregado sobre uma vítima, sem que esta haja merecido a punição. Em resumo, é este *ele não sabia* que inscrevi para vocês no alto do gráfico, na linha dita da enunciação fundamental da

⁶³ Teremos a oportunidade de aprofundar um pouco mais esta noção de “entre-duas-mortes” quando apresentarmos a tragédia de *Antígona*, no capítulo 3.

⁶⁴ LACAN, 1960-61/2010, p. 131

⁶⁵ Idem, p. 130

topologia do inconsciente. Aí está o que já é atingido na tragédia grega, ou melhor, prefigurado – diria assim, se este não fosse anacrônico – com relação a Freud, que o reconhece de saída como referindo-se à razão de ser que ele acaba de descobrir no inconsciente. (LACAN, 1960-61/2010, p. 130)

O que queremos nesta altura é trazer a aproximação do entre-duas-mortes com o que Freud nomeou de pulsão de morte, assim, Lacan consegue abordar a segunda morte de todo sujeito falante pelo próprio vazio constitutivo em que é dividido pelo significante, atravessado pela linguagem. É o ponto pelo qual Lacan vai trabalhar com o que Freud chamou de complexo de castração. Dito isto, vamos apresentar agora de forma resumida o diálogo de Sócrates e Agaton na obra de Platão e o mito do nascimento de Eros nas palavras de Diotima.

2.6 A apresentação do amor: O Banquete

No texto *O Banquete*, de Platão, após muitos discursarem tecendo seus elogios a Eros, chegamos ao discurso de Agaton⁶⁶, o dono da casa onde ocorre o simpósio em questão, e este fala de forma eloquente e bela sobre a natureza do amor e seus efeitos. Mostra como Eros é o mais jovem e belo deus, que se sobrepõe acima de todos os outros, sendo a causa maior da conciliação entre os deuses do panteão grego. “[...] Eros reina sobre todas as divindades.” (PLATÃO, 308 a.C./2003, p. 128).

Ainda no discurso de Agaton, Eros é definido como um criador – uma força criativa –, pois consegue transformar até mesmo os mais prosaicos em poetas quando tocados por ele. Além disto, afirma que o amor é “o mais forte de todos os prazeres”⁶⁷.

Sócrates lança, então, algumas perguntas a Agaton, utilizando o seu método propriamente socrático, através do diálogo com um interlocutor, avançando sem a preocupação com o requinte que comparecia nos demais discursos de seus colegas.

Segundo Lacan, Sócrates faz recair o efeito de seu questionamento sobre a coerência do significante, e isso pode ser percebido no próprio funcionamento do discurso socrático. Enquanto ele questiona Agaton sobre se o amor é amor de alguma coisa, ou de nada, já revela, no seu discurso, a ambiguidade que se produz no jogo dos significantes. Afirma, então, para Agaton que, na pergunta sobre se Eros seria eros de algo ou de nada, não se trata de saber se o amor é descendente de alguém, de um pai, de uma mãe, ou de um Deus; trata-se, antes, de saber, no plano da indagação do

⁶⁶ Na tradução que utilizamos do livro de Platão aparece Agaton, enquanto que no seminário o nome está grafado como Agatão, mas se trata do mesmo personagem.

⁶⁷ Op. cit., p. 130

significante "amor", de quê o amor é correlato como significante. Esse é o terreno próprio da dialética socrática, que reside em interrogar o significante sobre sua ligação, concatenação, coerência de significante. Sócrates, neste ponto, é seguro, seu método é forte, e é isso que lhe permite substituir de modo relativamente rápido o termo "amor" pelo termo "desejo". (FERREIRA, 2017, p. 186)

Prosseguindo com o diálogo entre Sócrates e Agaton, acompanhamos de forma segura que só é possível desejar aquilo que não se tem – aquilo que lhe falta –, assim, o vemos deslizar entre o belo e o bom para o qual Eros nos impulsiona, sendo determinante então afirmar que estas são atribuições que lhe faltam. “Sócrates trouxe a ele a virada decisiva, produzindo a falta no coração da questão do amor. O amor, com efeito, só pode ser articulado em torno dessa falta, pelo fato de que, daquilo que deseja, só pode ter sua falta.” (LACAN, 1960-61/2010, p. 161). Até chegar ao ponto em que decide fazer seu discurso através de um diálogo com Diotima, a quem referencia tudo o que sabe sobre o amor.

Sócrates: — Mas, quando deseja e ama, possui ou não a coisa que deseja e ama?

Agáton: — Parece que não possui.

Sócrates: — Pensa bem, e diz-me se não devemos afirmar, não que *parece*, mas que necessariamente não possui a coisa aquele que a deseja, e que se a tivesse não a desejaria? Creio ver aí algo que é necessário; e tu, que achas?

Agáton: — Sim, é necessário que não a possua.

Sócrates: — Pois bem; assim sendo, é possível que quem é grande deseja ser grande, ou quem é forte, ser forte?

Agáton: — Impossível, visto o que já deixamos afirmado.

Sócrates: — Portanto, quem possui tais qualidades não carece delas?

Agáton: — Evidentemente.

[...]

Sócrates: — Pois bem; examinemos outra vez o que dissemos há pouco. Não deixamos dito que Eros é, primeiro, amor a certos objetos, e, depois, aos que lhe faltam?

Agáton: — Efetivamente.

Sócrates: — Recorda-te, ademais, dos objetos aos quais, segundo tua própria convicção, Eros se dirige. Se queres, eu mesmo vou repeti-los. Disseste, se não me engano, que a harmonia se havia estabelecido entre os deuses, graças ao amor da beleza, pois não há amor da fealdade. Não foi?

Agáton: — Exatamente.

[...]

Sócrates: — Ora, não ficamos de acordo em que só se ama o de que se carece e o que ainda não se possui?

Agáton: — Ficamos.

Sócrates: — Logo, devemos concluir que Eros carece de beleza e não a possui?

Agáton: — Nunca!

Sócrates: — Sendo assim, continuas ainda a afirmar que Eros é belo?

Agáton: — Não; e creio que me comportei como um perfeito ignorante em tudo o que disse.

Sócrates: — E não obstante, caro Agáton, pronunciaste uma bela oração!

[...]

Sócrates: — Ora, se a Eros falta beleza, e se o que é belo também é bom, segue-se que a Eros também falta bondade.

Agáton: — Não sou capaz, caro Sócrates de contradizer-te. Contigo está a razão!

Sócrates: — Tu não podes, caríssimo Agáton, contradizer a verdade. Contradizer a Sócrates não é difícil! Vou, porém, dar por concluída esta discussão contigo, pois prefiro reproduzir-vos um discurso sobre Eros que ouvi outrora dos lábios de Diótima, mulher natural de Mantinéia. Era uma pessoa sábia em muitíssimas coisas, e foi ela quem conseguiu, por intermédio de seus sacrifícios, que a peste, que devia desabar sobre os atenienses, tivesse o seu início adiado para dez anos mais tarde. A ela devo tudo o que sei relativamente ao amor. (PLATÃO, 308 a.C./2003, p. 134-7)

Talvez seja oportuno ressaltar que no discurso de Aristófanes, o terceiro a falar durante o banquete, este traz à baila o mito do Andrógino, que além do tradicional feminino (*Gynos*) e masculino (*Andros*), haveria um terceiro ser, esférico, composto por um lado feminino e um lado masculino (*Androgynos*), com uma cabeça e duas faces, quatro pernas, quatro braços e os dois sexos colocados em posição oposta. Estes seres vigorosos e corajosos teriam tentado escalar o céu e atacar os deuses, segundo Platão, o que provocou a ira de Zeus que os cortou em duas metades, deixando algumas marcas do castigo para que se tornassem mais humildes. “Assim seccionada a natureza humana, cada uma das metades pôs-se a procurar a outra. Quando se encontraram, abraçaram-se e se entrelaçaram num insopitável desejo de novamente se unirem para sempre.” (PLATÃO, 308 a.C./2003, p. 121).

Voltando a Sócrates, poderíamos nos perguntar por que afinal ele evoca Diótima, uma mulher para falar em seu lugar. Lacan nos dá uma pista a partir do discurso de Aristófanes, chamando nossa atenção para um termo que na tradução aparece “em francês sob o nome *diœcisme*, e que qualifica a *Spaltung*, a divisão do ser primitivo todo redondo” (LACAN, 1960-61/2010, p. 154) do mito andrógino.

Este *diœcisme* é, para nós, bastante evocador. Não é à toa que empreguei há pouco o termo *Spaltung*, evocador da refenda subjetiva. Não é na medida em que alguma coisa, quando do discurso do amor, escapa ao saber de Sócrates, que este se apaga, se “*diociza*”, e faz, em seu lugar, falar uma mulher? Por que não, a mulher que está nele? (LACAN, 1960-61/2010, p. 154)

Curiosamente, logo no início do texto, Sócrates diz de saída que o amor é das únicas coisas que conhece bem, mas Lacan nos lembra que “ele não pode, justamente, falar delas a não ser permanecendo na zona do *ele não sabia*. Mesmo sabendo, ele não pode falar, ele mesmo daquilo que sabe, e deve fazer falar alguém, que fala sem saber.” (LACAN, 1960-61/2010, p. 168). Assim, podemos considerar que Diotima talvez seja a mulher em Sócrates, ou ainda, a posição em que este opera, uma posição propriamente feminina.

Desta forma, Sócrates faz falar Diotima e a apresenta como a Estrangeira, uma mulher sábia na arte da feitiçaria, uma maga, uma sacerdotisa, que, no diálogo precedente, o teria refutado utilizando o mesmo método que acabara de empregar com Agaton. Segundo Lacan (1960-61/2010, p. 153), o discurso de Diotima “nos deixa, a todo instante, diante de hiências”, o que nos mostra que o método dialético socrático esbarra em um limite. “Quando se chega, e em muitos outros campos além daquele do amor, a um certo termo que não pode ser obtido no plano da *épistèmè*, do saber, para ir mais além, é necessário o mito.” (p.154-5). Dito isto, Sócrates questiona então: se Eros não é belo, nem bom, logo, ele é feio e mau?

Diotima pede que não lhe fale besteiras, pois algo que não é belo, não é necessariamente feio, e lhe aponta que “seu lugar é entre dois, e por isso preenche o vazio que há entre uns e outros. É o liame que une o Todo a si mesmo.” (PLATÃO, 308 a.C./2003, p. 139). Eros é descrito por ela como um gênio, que se encontra entre os deuses e os mortais; tal como um mensageiro, também pode ser interpretado como uma forma de demônio, pois cabe a ele a comunicação entre mortais e imortais, transmitindo aos deuses as preces e sacrifícios que vêm dos homens, e aos homens os mandamentos e recompensas vindos dos deuses. Ele se aproxima do irrepresentável, visto que não é humano, mas também não é um deus, é o mensageiro entre as duas dimensões, que segundo Ferreira (2017), é uma tentativa de simbolizar algo do real que o sujeito capta como um ciframento da mensagem dos deuses.

É nessa medida que o amor, Eros, atinge o real: dos deuses não recebemos nenhuma mensagem, ou seja, do real nada pode ser simbolizado. Se há uma mensagem que Eros nos traz do real é a de que ele, Eros, somente se aproxima do que não pode ser representado, daquilo que simplesmente há. Entretanto, é o seu trajeto o que nos faz imaginar ser possível simbolizar o impossível. (FERREIRA, 2017, p. 189)

Sócrates questiona como ele nasceu então, quem seria seu pai e sua mãe afinal, e Diotima o conta o mito do nascimento de Eros. Pois, como afirma Lacan:

É muito concebível para nós que haja um limite ao plano do saber, se este é unicamente aquilo que é acessível fazendo-se jogar, pura e simplesmente a lei do significante. Na ausência de conquistas experimentais bastante avançadas, é claro que em muitos domínios, e em domínios dos quais não temos necessidade, será urgente passar a palavra ao mito. (LACAN, 1960-61/2010, p. 155)

2.6.1 O nascimento de Eros

Segundo Lacan, este mito só existe em Platão e, no entanto, acabou se tornando a versão mais conhecida, sendo, então, Eros filho de Poros, o *Expediente* ou, ainda, *Recurso*, e Penia, a *Pobreza*, aquela que não tem recursos, também chamada de *Aporia*.

O termo *aporia*, vocês o reconhecem, é aquele que nos serve com referência ao processo filosófico. É um impasse, aquilo frente a quê entregamos os pontos, ficamos sem recursos. Eis, portanto, a Aporia fêmea diante de Poros, o Expediente, o que parece bastante esclarecedor. (LACAN, 1960-61/2010, p. 157)

O mito conta que os deuses festejavam por ocasião do nascimento de Afrodite, e Penia – Aporia – havia se sentado nos degraus da porta para mendigar as sobras, pois, como não tinha nada a oferecer, não havia sido convidada para tal banquete. Poros, que estava embriagado, se encaminhou para o jardim de Zeus e lá adormeceu. Penia o encontrou e desejando ter um filho com ele, concebe Eros. Por ter sido no dia em que Afrodite nasceu, mais tarde Eros se torna seu companheiro e auxiliar.

E por isso mesmo, nos explicam, que o amor terá sempre alguma relação obscura com o belo [...]. Isso está ligado ao fato de que Afrodite é uma deusa bela.

Aí estão as coisas ditas claramente: é o masculino que é desejável, é o feminino que é ativo. Pelo menos, é assim que as coisas se passam no momento do nascimento do Amor. (LACAN, 1960-61/2010, p. 157-8)

Diotima segue seu discurso e, novamente, observamos o deslocamento entre o belo e o bom como equivalências, de forma que a Estrangeira leva Sócrates à seguinte conclusão: quem ama o que é bom, deseja possuí-lo, pois, assim, se tornaria uma pessoa feliz e que, na verdade, não se ama o belo, mas que a beleza reside na criação, como um ato divino. E Diotima afirma:

Tal ação, porém, não se realiza no que é desarmonioso. O feio está em completa desarmonia com o que é divino; o belo, ao contrário, se harmoniza com o divino. [...] Assim aquele que deseja procriar, quando se aproxima do que é belo, sente aumentar o desejo e o prazer. Concebe, e dá a luz. [...] É por este motivo que ama o belo todo aquele que anseia procriar e está cheio de desejos: porque o belo o liberta de uma grande dor. (PLATÃO, 308 a.C./2003, p. 144)

Desta forma, Diotima confirma a Sócrates que o que se deseja, afinal, é a procriação no belo, pois ela representa para o mortal a tentativa de alcançar a imortalidade, sendo então o amor o desejo de imortalidade.

Segundo Lacan, o discurso de Diotima “articula a função da beleza como sendo inicialmente uma ilusão, uma miragem fundamental, pela qual o ser perecível e frágil é sustentado em sua busca da perenidade, que é sua aspiração essencial.” (1960-61/2010, p.163-4). Ou seja, todo humano, enquanto mortal, desejaria buscar a sua renovação através da procriação e o amor seria o meio possível de acessar essa imortalidade geracional, o que nos mostra, na verdade, a referência à própria morte a que todo sujeito está submetido. Veremos no próximo capítulo como Lacan explora 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 destino a dissimular. (LACAN, 1960-61/2010, p. 164)

O desejo *de* belo, desejo na medida em que se apegue a essa miragem, que é aprisionado por ela, é o que responde à presença oculta do desejo de morte. O desejo *do* belo é aquele que, invertendo essa função, faz o sujeito escolher a marca, os apelos, daquilo que lhe oferece o objeto, ou alguns dentre os objetos. (LACAN, 1960-61/2010, p. 165)

Contudo, Lacan nos mostra como o discurso de Diotima desliza transformando o belo que ali estava como transição – nesta relação com o desejo de morte –, em sua própria finalidade, no sentido de que o sujeito buscaria a beleza como um fim, e não como via – paradoxal, diga-se de passagem – de acesso à imortalidade.

Para voltar aqui aos nossos próprios termos, pode-se dizer que a definição dialética do amor, tal como é desenvolvida por Diotima, vem ao encontro do que tentamos definir como a função metonímica no desejo. É disso que se

trata em seu discurso – de alguma coisa que está para além de todos os objetos, que está na passagem de um certo objetivo e de uma certa relação, a saber, do desejo, através de todos os objetos, e rumo a uma perspectiva sem limite. (LACAN, 1960-61/2010, p. 166)

Tal como havíamos mencionado anteriormente, Lacan aponta no discurso de Sócrates uma virada que localiza a falta no cerne da questão que se coloca do amor. De onde ele nos fornece a fórmula de que “o amor é dar o que não se tem⁶⁸. É evidente que se trata disso mesmo, já que a pobre Aporia, por definição e por estrutura, não tem nada a dar, senão a sua falta, *aporia*, constitutiva.” (LACAN, 1960-61/2010, p. 158).

O mito permite Lacan articular a relação da posição feminina a partir da falta de Aporia que é anterior ao nascimento do amor, pois ela ocupa a posição de *érastès*⁶⁹, propriamente feminina e desejante, como afirma o autor: “ela não tem nada de *érôménon*”⁷⁰.

E aqui entendemos por que a mulher, naquilo que ela tem de irrepresentável, de mais verdadeira, de real, recorre ao amor. Lá onde ela não pode ser simbolizada, ela recorre ao imaginário para, através do amor, dar um sentido ao seu ser. Entre o amor e a mulher, há uma relação de afinidade, ou melhor, há uma relação com a não finitude, pois tanto o amor, quanto a mulher se valem, incessantemente, de artifícios para tentar contornar, tentar dar uma finitude a algo que é infinito, a algo que é da ordem do impossível de ser delimitado. Assim, a mulher e o amor, com todo o seu contorcionismo, não passam de uma miragem, de um logro. (FERREIRA, 2017, p. 189)

Teremos oportunidade de aprofundar este ponto em relação à posição feminina ao longo do trabalho. Por ora, seguimos com o texto de Platão e com a interrupção provocada por Alcibíades, que, segundo Lacan (1960-61/2010), introduziu um objeto de cobiça único, que produz no sujeito uma vacilação, “[...] um objeto do qual se quer, precisamente, afastar a concorrência, um objeto que repugna, mesmo, a se mostrar.” (p. 173).

2.6.2 A irrupção de Alcibíades e o objeto *agalma*

Cada vez que encontrarem *agalma*, tomem muito cuidado. Mesmo que pareça tratar-se de estátuas dos deuses, olhem bem de perto e vão perceber que se trata sempre de outra coisa. Não estamos brincando aqui de adivinhações. Dou-lhes a chave da questão, dizendo-lhes que é a função do

⁶⁸ Lacan (1960-61/2010, p. 158) afirma que a expressão *dar o que não se tem*, encontra-se textualmente, no índice 202a do texto platônico

⁶⁹ Segundo Lacan (1960-61/2010, p. 73): *érôménons* é o objeto amado e *érastès* é aquele que deseja. Aprofundaremos essa relação no subitem 2.6.3.

⁷⁰ LACAN, 1960-61/2010, p. 168

fetichismo do objeto que é sempre acentuada. [...] Este poder especial do objeto permanece na base do uso, cuja tônica, mesmo para nós, ainda é conservada nos termos do “ídolo” ou “ícone”. (LACAN, 1960-61/2010, p.180-1)

Ao final do discurso de Sócrates, Alcibíades – que não era um homem singelo, mas um militar e político muito bonito e sedutor, famoso por suas conquistas –, adentra a casa de Agaton e embriagado se deita entre este e Sócrates. Como todos ali presentes já haviam discursado em louvor a *Eros*, este decide mudar as regras do jogo e, em tom de autoridade, afirma que então fará um elogio a Sócrates, pois declara que jamais poderia louvar qualquer outro a sua frente, seja homem ou deus.

E ele conta a todos o que se pode resumir nesses termos: os vãos esforços que fez em sua juventude, no tempo em que Sócrates o amava, para levar este último para a cama. [...] Fica evidente que ele quis levar Sócrates a perder o controle, a manifestar sua perturbação, a ceder a convites corporais e diretos, a uma aproximação física. E isso é dito publicamente, por um homem bêbado, sem dúvida, mas do qual Platão não desdenha relatar as declarações em toda a sua extensão. (LACAN, 1960-61/2010, p. 37)

Alcibíades inicia sua fala fazendo uma comparação de Sócrates com a imagem de um sileno⁷¹ – como algo que guarda uma joia –, para depois lhe atribuir suas inúmeras qualidades, mas destaca que por mais que todos os companheiros ali reconheçam estes atributos, o que há de valor de fato está guardado no seu interior. “*Agalma*, eis como ele se apresenta no texto. Alcibíades fala de Sócrates, e diz que vai desmascará-lo.” (LACAN, 1960-61/2010, p. 176).

“Começarei dizendo que Sócrates é semelhante a esses Silenos que se encontram nas oficinas dos estatuários, e que os escultores representam com avaras e flautas nas mãos: e quando se abrem essas estátuas, vê-se que no interior se aloja um deus. [...]”

“Mesmo agora, bem o sei, se quisesse prestar-lhe ouvido, não poderia resistir-lhe. Sentiria novamente as mesmas impressões de sempre; pois suas palavras me obrigam a confessar que, sendo eu imperfeito, deixo de cuidar de minha pessoa para dedicar-me aos negócios atenienses. Por isso sou obrigado a fechar os ouvidos com força, como se se tratasse das sereias, a deixá-lo e fugir, para não permanecer a seu lado até a velhice.

“Ninguém acreditará que sou capaz de me envergonhar facilmente. Pois isso me acontece somente com este homem: envergonho-me em sua presença.

⁷¹ Em nota de rodapé, a tradutora do texto platônico explica que silenos e sátiros eram como semideuses com pele de carneiro, chifres de ovelhas e pés de cabra, e que estas imagens, aparentemente esquisitas, serviam com frequência como armários para guardar objetos de valor. (2003, p.154)

“Confesso que não sei como poderei viver bem com este homem. E como eu, muitos outros passaram pelas mesmas inquietações, ouvindo o som da flauta deste sátiro! Mas vou exhibir-vos outras provas de sua semelhança com aqueles a quem o comparei, e enumerar-vos suas admiráveis qualidades. Pois nenhum de vós, notai, conhece de fato a Sócrates – mas eu hei de mostrá-lo.

“Se o examinardes do exterior, tendes a impressão de que Sócrates ama aos belos mancebos, que sente prazer em conversar com eles, e entusiasmado os contempla.

“Além disso, seu exterior dá a impressão de se estar em presença de um ignorantão, de um tolo. Ora, tal não é o aspecto de Sileno? Exatamente.

“Atentai, porém: este exterior o envolve como a estátua do Sileno – e se a abirdes, e contemplares o seu interior, quanta sabedoria, companheiros, haveis de lá encontrar!

“Sabei, pois, que se alguém é belo, ele pouco se importa com isso. E o mesmo acontece em relação a quem é rico, ou possui qualquer coisa que a outros olhos pareceria objeto invejável.

“Todos estes bens, com efeito, nada valem para ele; nós próprios, aliás, nada parecemos ser aos seus olhos. Por isso é que passa a vida, não a conversar compenetrado, mas a ironizar e a brincar com todos nós.

“Quando, porém, está sério e se abre, não sei se alguém viu as coisas sagradas que nele há; eu as vi uma vez, e me pareceram tão divinas e deslumbrantes, áureas e magníficas, que me convenci de que se deve fazer imediatamente tudo quanto Sócrates exige.” (PLATÃO, 308 a.C./2003, p.154-7)

Ou seja, o que realmente importa, o que possui valor, está em seu interior. Assim, “*agalma* bem pode querer dizer ornamento ou enfeite, mas aqui, antes de mais nada, joia, objeto precioso – algo que está no interior.” (LACAN, 1960-61/2010, p. 177).

Lacan nos mostra na articulação feita por Alcibíades que este nos tira do engano, a propósito da dialética do belo, que até então era posto como o caminho do desejável, o modo de captura que comparecia em todos os discursos. Ele revela que Sócrates não só rejeita todos aqueles bens de que se falava até então, como a riqueza e os belos mancebos, mas, também, este se faz de ingênuo, de bobo para conseguir aquilo que de fato deseja. “Sabemos que não apenas é esse o discurso da paixão, mas é o discurso da paixão em seu ponto mais estremecedor, a saber, aquele que está contido por inteiro na origem, antes mesmo que se explique.” (LACAN, 1960-61/2010, p. 178).

Alcibíades está convencido de que é o único que viu o brilho desta joia guardada e agora quer expor aos demais. “*Agalma* tem sempre relação com as imagens, sob a condição de que vejam bem que, como em todo contexto, é sempre a um tipo de imagens bem especial.” (LACAN, 1960-61/2010, p. 182). Seu esplendor é tamanho que não há outra saída a não ser colocar-se à disposição de Sócrates e cumprir imediatamente tudo que ele mandar. “[...] isso

acarreta de súbito uma subversão, uma submissão às ordens daquele que os possui. Não encontram aí alguma coisa de magia, que já lhes aponte em torno do *Che vuoi?*” (p. 178-9).

Lacan recorre a outras passagens de outros tantos textos para nos transmitir o que está por trás de *agalma*, e nos diz que ele “surge como uma espécie de cilada para os deuses”, que exerce uma função de “encanto”, que é capaz de “atrair a atenção divina”, que está ligado à ideia de um “valor mágico”, “perfeito”, que “isso basta para nos indicar que o importante é o sentido *brilhante*” (1960-61/2010, p. 182-4).

Se qualquer destes objetos do mundo exerce toda a tônica de um fascínio, deste apaixonamento a que podemos notar na relação de Alcibíades com Sócrates, “é porque ali, escondido dentro dele, há o objeto do desejo, *agalma*” (LACAN, 1960-61/2010, p. 188). Afinal do que se trata é justamente da descoberta analítica da função do que se chama objeto parcial, “na medida em que ele é pivô, centro, chave do desejo humano.” (p. 184). Em suma, *agalma* é isso que, incluído no objeto *a*, lhe confere o brilho, causa o desejo.

2.6.3 Do amado ao amante: a metáfora do amor

Do que podemos acompanhar até aqui, Lacan nos situa na dialética do amor atribuindo, de um lado, *érastès* – o sujeito do desejo, este que não tem nada a oferecer, como a feminina Aporia, que só pode desejar a partir de sua falta – e do outro, *érôménos* – objeto amado, aquele que possui algo que desperta o desejo do amante, mas que não sabe o que é isso que possui. É importante frisar que o autor coloca de um lado um sujeito e do outro um objeto, pois: “O ser do outro no desejo, penso tê-lo indicado já o bastante, não é de modo algum um sujeito. [...] O outro enquanto visado no desejo é visado, disse-o, como objeto amado.” (LACAN, 1960-61/2010, p. 71).

Não se trata de forma alguma de uma simetria entre o que falta a um e o que o outro possui, tampouco se trata de uma relação de retorno. Pois ele afirma que é como uma mão que se estende em direção a um objeto, visando tocá-lo, enquanto que se surge uma mão do outro lado, é o que ele chama de milagre.

Para compreender a dialética do amor, Lacan propõe uma solução simbólica, a partir do que chama de significação do amor, pois quando estamos nos referindo à relação que se dá entre sujeito e objeto, estamos ainda no campo do imaginário. Já no âmbito do simbólico o que ocorre é uma metáfora, uma substituição de um termo por outro. Assim, ele define a

metáfora do amor a partir da operação de intercâmbio que ocorre entre seus termos: *érastès* e *érôménos*. Ele demonstra como isso ocorre a partir da oposição entre dois mitos, de um lado a estória de Alceste e Admeto e do outro Aquiles e Pátroclo.

O mito de Alceste conta que a rainha dá sua vida em troca do marido, Admeto, que havia sido condenado à morte por uma doença. Ele teria tentado negociar com os deuses para escapar de seu destino, mas Tânatos se recusa, aceitando livrá-lo da morte apenas se outra pessoa tomasse seu lugar. O rei, que era muito generoso e querido por todos, achou que seria fácil receber a oferta de algum voluntário, mas nenhum de seus servos, amigos e nem mesmo seus pais idosos se voluntariaram, apenas Alceste (SIQUEIRA, 2014, p. 5). Ela, então, em sua posição de *érastès* se sacrifica pelo objeto amado⁷².

Mas, mais miraculoso ainda, nos dirá que é a troca de Aquiles, da posição de amado para amante, segundo a articulação de Fedro⁷³. A proximidade dos dois heróis, Aquiles e Pátroclo, é uma parte importante do mito associado à Guerra de Tróia, sendo a morte de Pátroclo um ponto chave do porquê Aquiles decide entrar na guerra, uma vez que havia se recusado anteriormente. Assim, sela seu destino quando escolhe vingar a morte de Pátroclo, matando Heitor. Pois Aquiles aceita em ato não o lugar de Pátroclo, mas faz de sua dívida seu destino trágico, “e é isto o que impõe, aos olhos dos deuses, a admiração mais necessária e maior, pois é o nível atingido na ordem das manifestações de amor, diz-nos Fedro, o mais elevado.” (LACAN, 1960-61/2010, p. 74).

Diferente de Alceste, que assume o lugar diretamente de seu *érôménos*, o marido, Aquiles não troca de lugar com Pátroclo, pois este já estaria fora de seu alcance, morto, mas troca de posição entre ser *érôménos*, para se tornar *érastès*, e a isto Lacan chama de metáfora do amor. O que ambos têm em comum é a escolha, que tomam em ato a partir da reflexão que Lacan aponta, uma vez que poderiam tocar sua vida em paz, mas escolhem outro caminho.

[...] Aquiles teria tido escolha. Trata-se de matar Heitor, unicamente para vingar a morte de Pátroclo. [...] Se o matas, tua sorte está selada: é a morte que te espera. Aquiles duvidou tão pouco disso que temos outra passagem onde ele faz essa reflexão para si mesmo, à parte: — Eu poderia ficar em paz. E, depois, isso é impensável, ele diz por que razões. Esta escolha é considerada por si só como tão decisiva quanto o sacrifício de Alceste. (LACAN, 1960-61/2010, p. 66)

⁷² Cf. LACAN, 1960-61/2010, p. 72-74

⁷³ Cf. LACAN, 1960-61/2010, p. 73-74

O deslocamento do amado para amante é o que Lacan aponta como o que há de mais sublime para os deuses⁷⁴. O mito de Aquiles e Pátroclo nos mostra a significação do amor, a metáfora que ocorre na troca, ou melhor, na substituição entre as posições; enquanto que Alceste já ocupava de saída a posição de amante, *érastès*, a posição que é propriamente feminina em termos estruturais da falta e que é também uma posição ativa, tal como Lacan declara quando se refere a Aporia. O sacrifício de Alceste nos revela assim algo que é mais difícil de localizar, pois se trata de uma substituição de um ser pelo outro.

Segundo Siqueira (2014, p. 7):

Na verdade, ela se dirige a um mais-além do objeto de amor: ao ser do outro que escapa à dialética significante. É, portanto, o ser do outro que Alceste substitui na morte. A substituição, a metáfora, à qual Lacan se refere, é aqui, segundo ele, realizada ao pé-da-letra.

Se Alceste nos mostra algo a partir deste sacrifício, uma vez que já ocupava a posição de *érastès*, é justamente que na operação metafórica entre seu ser e o do marido, ela oferece a única coisa que possui, sua falta. Não à toa, seu ato é de tal magnitude que os deuses lhe concedem o benefício da vida e ela retorna do reino dos mortos.

Voltando a Sócrates, quando coloca Diotima em seu lugar para discursar sobre o amor, ele o faz por algumas razões. Uma seria para poupar Agaton de uma humilhação maior já que, segundo Lacan, ele é o amado de Sócrates no momento do banquete⁷⁵. E outra, que ele só poderia se colocar “em seu saber demonstrando que, sobre o amor, só existe discurso do ponto onde ele não sabia. Aí está o motivo do que significa a escolha de Sócrates, nesse momento preciso, desse modo de ensinar.” (LACAN, 1960-61/2010, p. 170). Pois Diotima:

Ela não apenas transmite a Sócrates um saber fazer, no discurso, o amor, mas ela transmite um saber fazer, no discurso, e através do amor, a mulher. É esse truque que enlaça a mulher e o amor, e é por isso que Sócrates passa a palavra a Diotima. Ela não apenas transmite a Sócrates, no discurso, um saber fazer com as coisas do amor, mas transmite, discursivamente, um saber fazer mulher, através do amor. (FERREIRA, 2017, p. 191)

Voltando a Sócrates e Alcibíades, como já dissemos anteriormente, quando Alcibíades entra em cena, se posiciona entre Agaton e Sócrates, precisamente, segundo Lacan, “no ponto

⁷⁴ Cf. LACAN, 1960-61/2010, p. 67

⁷⁵ Cf. LACAN, 1960-61/2010, p. 145

onde balança o debate entre o jogo daquele que sabe e, sabendo, mostra que deve falar sem saber, e aquele que, não sabendo, falou, sem dúvida, como um estorninho, mas nem por isso deixou de falar muito bem” (LACAN, 1960-61/2010, p. 171).

Apesar da explanação de Alcibíades sobre suas estratégias amorosas para desfrutar da companhia de Sócrates e declarar que Sócrates possui algo de precioso, sua irrupção permite articular algo a mais. Neste ponto, Lacan (1960-61/2010) coloca em relevo algo que se dá nessa metáfora de forma encarnada e que para amar é preciso três e não dois, mostrando que aqui ele situa algo em outro registro, diferente do que articulou a partir de Diotima, onde se tratava de uma relação dual. “Se vai-se tratar do amor, é em ato, e é a relação entre um e outro que vai ter que se manifestar aqui.” (p. 175).

Este fato notável, Sócrates não deixa escapar em sua resposta a Alcibíades, quando, depois daquela extraordinária confissão, aquela confissão pública, aquela tirada que está entre a declaração de amor e quase, poderíamos dizer, a difamação de Sócrates, este lhe responde: Não foi para mim que você falou, mas para Agatão. (LACAN, 1960-61/2010, p. 175)

Lacan (1960-61/2010) aponta que todos sabiam que Alcibíades foi o primeiro amor de Sócrates, posicionando este no lugar de *érastès* de Alcibíades. Mas Sócrates se recusa a mostrar algo do seu desejo, “aqui onde você vê alguma coisa, eu não sou nada.” (p. 197). Lacan afirma que se Sócrates diz que sabe do “que está em questão nas coisas do amor” (p. 196), logo ele não ama. E é por saber de algo que ele se recusa a posição de *érôménos*, de amado, pois só pode se dar conta de que não possui nada de desejável, uma vez que o amado possui algo, “sua essência é este *ouden*, esse vazio, esse oco” (p. 198).

No entanto, como afirmara antes, exceto das coisas do amor, ele nada sabe. E Lacan nos revela como se dá, nesta situação, a metáfora do amor: à medida que Sócrates se mostra como faltoso, vazio e inábil em demonstrar seu desejo, é que ele se desloca da posição de *érôménos* para *érastès*.

Está aqui, precisamente, aquilo cuja falta faz com que Sócrates não possa senão recusar dar, se assim podemos dizer, o seu simulacro. Se ele se coloca diante de Alcibíades como incapaz de mostrar-lhe os sinais de seu desejo, é na medida em que recusa ter sido ele mesmo, de alguma forma, um objeto digno do desejo de Alcibíades – nem do desejo de qualquer outro. (LACAN, 1960-61/2010, p. 199)

Mas não podemos esquecer que a cena que Alcibíades faz, ao fim é denunciado por Sócrates, e que o elogio não é visando ele, mas sim Agaton: “Sócrates diz a Alcibíades: o que você quer, afinal, é ser amado por mim, e que Agatão seja o seu objeto.” (LACAN, 1960-61/2010, p. 202). A demanda de Alcibíades era na verdade que Sócrates mostrasse algo do seu desejo, e ao responder a Alcibíades sobre suas reais intenções, acaba por lhe dar alguma satisfação. Segundo Lacan:

Dá satisfação a ele por seu ato atual de declaração pública, de colocação no plano do Outro universal daquilo que se passou entre eles por trás dos véus do pudor. A resposta de Sócrates é a seguinte: você pode amar aquele que vou elogiar porque, ao elogiá-lo, saberei fazer passar, eu, Sócrates, a imagem de você como amante, enquanto imagem de amante; é desse modo que você vai entrar na via das identificações superiores traçadas pelo caminho da beleza. (1960-61/2010, p. 203)

Sócrates sabe que não é a beleza, nem as identificações que interessam Alcibíades, mas sempre a mesma coisa, aquilo que vislumbrou de precioso, o objeto agalmático. Por isso, Lacan afirma que Sócrates substitui uma coisa por outra, pois sabe que não o tem.

Alcibíades mostra a presença do amor, mas mostra-a apenas na medida em que Sócrates, que sabe, pode enganar-se ali, e só a acompanha enganando-se. O logro é recíproco. Ele é tão verdadeiro para Sócrates, se este é um logro e se é verdade que ele é logrado, quanto é verdadeiro para Alcibíades que ele é tomado por este logro. (LACAN, 1960-61/2010, p. 207)

Segundo Lacan (1960-61/2010), Alcibíades quis revelar a verdade de Sócrates, enquanto “invólucro daquilo que é o objeto do desejo” (p. 222), ou seja, “que Sócrates lhe está assujeitado pelo desejo. O desejo de Sócrates, ainda que o conhecesse, ele quis vê-lo manifestar-se em seu sinal, para saber que o outro, objeto, *agalma*, estava à sua mercê.” (p. 222). A tentativa de Alcibíades era justamente conseguir a revelação do desejo de Sócrates e fazer com que este “decaísse daquele escalão” (p. 222). No entanto, ele fracassa e acaba por ter seu desejo mais secreto revelado por Sócrates que lhe dá uma volta e lhe indica o seu próprio desejo.

Pois o desejo, em sua raiz e sua essência, é o desejo do Outro, e é aqui, falando propriamente, que está a mola do nascimento do amor, se o amor é aquilo que se passa nesse objeto em direção ao qual estendemos a mão pelo nosso próprio desejo e que, no momento em que nosso desejo faz eclodir seu incêndio, nos deixa aparecer, por um instante, essa resposta, essa outra mão

que se estende para nós, bem como seu desejo. Esse desejo se manifesta sempre na medida em que não sabemos. [...]

É na medida em que não sabe o que Sócrates deseja, e que é o desejo do Outro, é nessa medida que Alcibíades é possuído, pelo quê? – por um amor do qual se pode dizer que é único mérito de Sócrates é designá-lo como amor de transferência, e remetê-lo ao seu verdadeiro desejo. (LACAN, 1960-61/2010, p. 225)

No próximo capítulo veremos como o objeto se relaciona com o belo.

3 A BELEZA E O OLHAR

O que é belo? Ou ainda, o que nos atrai no belo? A primeira coisa que nos ocorre diante de tais questões é que existem elementos que nos remetem à cultura, localizados historicamente, no tempo e espaço, mas há outro elemento que podemos observar como trans-histórico, e é este que nos traz um interesse em especial. Sem entrar em um debate filosófico, que fugiria do nosso escopo teórico e dos objetivos desta pesquisa, pretendemos percorrer este trilhamento a partir das teorizações de Freud e Lacan e as contribuições de Quinet, em diálogo com outros autores tais como Umberto Eco e Daniel Arasse.

Por isso iniciamos este capítulo retomando o texto de Freud intitulado *A Transitoriedade* (1916/2010), onde o autor observa um incômodo de um colega poeta diante da fruição da beleza da estação que, passageira, seria destruída com a chegada do inverno. Refletindo sobre o que poderia gerar tal aflição, expõe uma relação entre a valorização do belo, com a óbvia conclusão de que existe em jogo uma relação com o tempo:

Ocorre que essa exigência de imortalidade é tão claramente um produto de nossos desejos que não pode reivindicar valor de realidade. Também o que é doloroso pode ser verdadeiro. Eu não pude me decidir a refutar a transitoriedade universal, nem obter uma exceção para o belo e perfeito. Mas contestei a visão do poeta pessimista, de que a transitoriedade do belo implica sua desvalorização.

Pelo contrário, significa maior valorização! Valor de transitoriedade é valor de raridade no tempo. A limitação da possibilidade da fruição aumenta a sua preciosidade. (FREUD, 1916/2010, p. 248-249)

Com isso, entendemos que é sua impossibilidade de ser eterna que a torna valiosa, tem algo da beleza que cativa justamente pela transitoriedade. Mas essa relação parece um pouco ambígua, uma vez que esse aspecto a torna mais valiosa ao mesmo tempo que promove um incômodo. Quanto a isso Freud busca uma resposta e conclui que:

Deve ter sido uma revolta psíquica contra o luto, o que depreciava para eles a fruição do belo. Imaginar que essa beleza é transitória deu àqueles seres sensíveis um gosto antecipado do luto pela sua ruína, e como a psique recua instintivamente diante de tudo que é doloroso, eles sentiram o seu gozo da beleza prejudicado pelo pensamento de sua transitoriedade. (FREUD, 1916/2010, p. 250)

A beleza nos revela algo da nossa própria relação com o tempo, pois se seu valor vem justamente dessa transitoriedade, ela nos convoca a uma relação ambígua diante da expressão da finitude, assim, o sujeito se vê entre a fruição e o luto antecipado. A transitoriedade é isso que lhe atribui valor, que a torna valiosa, por ser rara, é por saber que essa beleza está condenada à extinção que a torna valiosa, ao passo que lhe causa um sofrimento por antecipação. Ou seja, podemos concluir que seu valor repousa justamente nesse caráter efêmero da beleza, já o luto seria correspondente à perda deste objeto que foi fruto do investimento libidinal do sujeito.

Esse ponto merece ser destacado, pois se estamos aqui nos debruçando sobre os efeitos do padrão de beleza no laço social, e este padrão é sempre referido à juventude, quais são os efeitos de saber que essa beleza é insustentável diante do tempo da vida? Vemos uma infinidade de procedimentos estéticos que prometem a regressão do tempo. Basta uma rápida busca pela internet para nos depararmos com títulos como este: “Conquiste uma pele 10 anos mais jovem!”⁷⁶ Entre tratamentos e truques, dicas para peles de 20, 30 ou 40 anos, com subtítulos que só consigo nomear como cruéis: “20 para sempre”, “30 com cara de 20”, “Acima de 40 parecendo ter 30”. É inevitável a pergunta que surge: e depois? E quando não for mais possível ter cara de 30?

Em uma fase mais madura de sua obra, em *O mal-estar na civilização* (1930/2010), Freud diz que a fruição da beleza é um dos caminhos em que buscamos felicidade na vida, apesar de esta apresentar muito pouca proteção contra as ameaças de sofrimento e mal-estar da cultura.

Essa atitude estética para com o objetivo da vida não oferece muita proteção contra a ameaça do sofrer, mas compensa muitas coisas. A fruição da beleza tem uma qualidade sensorial peculiar, suavemente inebriante. Não há utilidade evidente na beleza, nem se nota uma clara necessidade cultural para ela; no entanto, a civilização não poderia dispensá-la. (FREUD, 1930/2010, p. 39-40)

Mas o que seria isso então que se torna indispensável e nos cativa? Entendemos que não se trata de um utilitarismo, tal como Freud nos revela, ao menos não naquele tempo, mas a beleza na contemporaneidade oferece uma certa vantagem, ela é utilizável para fins comerciais, gera capital; e isso será mostrado no desenvolvimento desta pesquisa. De todo

⁷⁶ Fonte: <https://cosmopolitan.abril.com.br/beleza/conquiste-uma-pele-10-anos-mais-jovem/> Acessado em: 21 de junho de 2018.

modo, ele parece ainda não ter encontrado exatamente uma resposta para essa questão acerca da beleza.

A ciência da estética investiga as condições em que o belo é percebido; sobre a natureza e origem da beleza nada pôde esclarecer; como de hábito, o insucesso é escondido numa prodigalidade de palavras altissonantes e pobres de sentido. Infelizmente, tampouco a psicanálise tem muito a dizer sobre a beleza. (FREUD, 1930/2010, p. 40)

Mas se Freud achava que a psicanálise não tinha muito a dizer sobre a beleza, Lacan avança neste ponto. No *Seminário – livro 7: A ética da psicanálise* (1959-1960), tal como Freud, Lacan aponta na mesma direção, pois aqui também se trata disso que nos revela um fim: “[...] a função do belo sendo precisamente a de nos indicar o lugar da relação do homem com sua própria morte, e de nos indicá-lo somente num resplandecimento.” (LACAN, 1959-60/2008, p. 346). Ele nos adianta ainda do que se trata afinal: “há uma certa relação do belo com o desejo” (p. 283). Mas, por ora, deixaremos este ponto em suspenso, pois ele será retomado e melhor desenvolvido ao final do capítulo depois de avançarmos com os conceitos.

Ainda com Lacan, será na retomada do estádio do espelho – uma de suas primeiras articulações teóricas, como vimos no capítulo anterior –, que no *Seminário - livro 10: A angústia* (1962-1963), que ele nos mostrará que o objeto *a* está desde muito cedo investido na imagem. Este objeto *agalmático*, aqui articulado como causa de desejo, nos diz algo muito precioso sobre como o investimento libidinal pode tornar interessante outros objetos, estes do mundo sensível. Segundo Quinet (2004), o termo *agalma*:

é sempre descrito por seu esplendor, sua beleza, o que resplandece como uma jóia fulgurante mesmo fora da luz ou como um ponto de onde a luz se irradia. O objeto agalmático vem, portanto, representar o olhar como objeto *a*, em torno do qual a pulsão faz a volta e, como tal, é causa do desejo para quem é fisgado por seu gozo, atraído por seu charme. (p. 63)

3.1 A beleza como captura do olhar

Como dissemos, não pretendemos adentrar o debate filosófico a respeito do belo e tampouco estabelecer uma historiografia da beleza, mas gostaríamos de tocar brevemente em alguns pontos sobre a relação entre a beleza e o olhar.

Se por um lado a História da Arte atribui a mudança do olhar do espectador perante a obra de arte a um momento específico da História, a psicanálise vai mostrar que este olhar erotizado sempre esteve lá, uma vez que se trata de um dos objetos da pulsão, o objeto olhar, que é trans-histórico, estrutural do sujeito. No entanto, algo se deu no âmbito da cultura, do fenômeno, e isso também nos interessa.

Iremos nos apoiar no capítulo escrito por Daniel Arasse – reconhecido historiador da arte francês –, intitulado “A carne, a graça, o sublime”, que se encontra no primeiro volume da Coleção História do Corpo, dirigido por Georges Vigarello, historiador e sociólogo, renomado acadêmico da Universidade de Paris V e autor de diversos trabalhos sobre o corpo e suas representações. Arasse (2012) nos adverte sobre a importância do fato do corpo humano ter tomado o centro da cena na arte, marcando uma ruptura com as representações que datam até a Idade Média. Nas palavras do autor:

O corpo humano não é só a figura central da representação clássica, mas é seu próprio alicerce. Esta situação excepcional, que constitui por si só uma ruptura decisiva em relação à arte do fim da Idade Média, é explicitamente declarada no texto que funda, desde 1435, a teoria clássica da pintura, o *De pictura* do florentino Leão Battista Alberti. (ARASSE, 2012, p. 539)

Este texto, segundo Arasse, tem um papel fundamental para a História, pois esboça uma “ruptura entre a alma (ou o espírito) e o corpo que funda a modernidade do corpo ocidental; aqui ela conta por que confirma como, para a Renascença, a valorização do corpo era indissociável da exaltação de sua beleza física.” (ARASSE, 2012, p. 546). É importante ressaltar que existe uma pluralidade do conceito de beleza regida pela localização no tempo e espaço de acordo com a cultura, mas aqui estamos buscando elementos que possam nos ajudar com o fenômeno que observamos de forma bem delimitada, no mundo ocidental eurocêntrico, que estaria na base de influência dos nossos costumes e gostos da vida contemporânea.

Parece-nos que, se foi de fato ali que o corpo humano tomou o centro da cena, ele nunca mais deixou o palco. Arasse (2012) se concentra em dois aspectos, dentre vários, para analisar o protagonismo da beleza física que se inicia com a chegada da Renascença. A primeira diz respeito aos estudos das proporções do corpo, e a segunda: “diz respeito ao reconhecimento e exploração dos ‘efeitos do afeto’ que a representação dessa beleza exerce sobre seu espectador, por meio de um fenômeno social e cultural de uma importância

considerável, *a erotização do olhar pela difusão das imagens artísticas.*” (ARASSE, 2012, p. 546, grifo nosso).

A representação do belo sempre esteve presente na arte e na vida humana. É o que nos mostra Umberto Eco em seu livro *História da Beleza* (2014). Já na primeira página da introdução ele nos lembra que em diversas épocas o belo e o bom se confundiram, foram associados e por isso mantiveram laços estreitos. Eco aponta que nesta associação entre o belo e o bom, cria-se uma série de atributos desejáveis, tais como um amor correspondido, riquezas ou outros tantos bens, como cita o próprio autor, mas sem dúvida, também, a beleza entraria nessa série como um bem. Aproveito para deixar uma ressalva que ao final do capítulo quando tratarmos da beleza enquanto uma das barreiras do acesso ao desejo, tal como nos apresenta Lacan no seminário sobre a ética, ele nos dirá, também, que a outra barreira é o bem. “[...] na escala do que nos separa do campo central do desejo, se o bem constitui a primeira rede que detém, o belo forma a segunda, e chega mais perto.” (LACAN, 1959-60/2008, p. 260). Tentaremos explorar essa articulação da beleza como bem e ambas como barreiras ao desejo, quando os demais conceitos já estiverem esclarecidos. Por enquanto deixo o leitor com essa frase: “É um bem aquilo que estimula o nosso desejo.” (ECO, 2014, p. 8).

Segundo Eco, a beleza e o olhar sempre estiveram associados uma vez que:

A própria palavra *Kalón*⁷⁷, que só impropriamente pode ser traduzida com o termo “belo”, deve nos deixar de sobreaviso: *Kalón* é aquilo que agrada, que suscita admiração, que atrai o olhar. O objeto belo é um objeto que, em virtude de sua forma, deleita os sentidos, e entre estes em particular o olhar e a audição. (ECO, 2014, p. 39-41)

No entanto, apesar de o olhar ser atraído pelo belo por um ‘deleite dos sentidos’, como afirma Eco, ainda assim, é preciso explorar um pouco mais o que teria ocorrido com a chegada da Renascença para, segundo Arasse, despertar um olhar erotizado.

Os artistas da Renascença não foram os primeiros a se ocupar das proporções do corpo humano. Sabemos que, muito antes, os gregos e romanos da Antiguidade já se detinham sobre

⁷⁷ A título de curiosidade, recuperamos uma passagem do seminário lacaniano sobre a ética, na aula de 08 de junho de 1960, intitulado *Antígona no entre-duas-mortes*, em que Lacan aponta uma tradução equivocada da fala do Coro na peça em que dizem: “*to mé kalon*, o que não é belo – e não, como se traduz devido à audácia que isso comporta, o que não é o bem.” (p. 326). Enquanto Lacan aponta um erro de tradução entre belo e bem, aqui, com a passagem de Eco, vemos que *kalon*, apesar de ser traduzido simplesmente como belo, na verdade se refere àquilo que atrai o olhar. Ou seja, o belo em sua máxima definição, seu poder de atração.

este tema⁷⁸. Segundo Eco (2014), no “senso comum, consideramos bela uma coisa bem proporcionada. É, portanto, explicável que desde a antiguidade se tenha identificado Beleza com proporção [...]” (p. 61).

Contudo, entendemos que o Renascimento trouxe à luz técnicas bem mais sofisticadas, o que possibilitou uma teorização mais precisa sobre a beleza do corpo humano, ainda que neste momento, essa beleza fosse “investida de uma dimensão metafísica. Pois, para os teóricos da Renascença e na linha de alguns pensadores medievais, as proporções do corpo refletem a harmonia da criação divina e o vínculo entre microcosmo e o macrocosmo.”⁷⁹ (ARASSE, 2012, p. 547).

O foco da arte havia se deslocado do divino para este que à Sua imagem e semelhança seria o verdadeiro representante da beleza, Sua criação, mais ilustre, o homem⁸⁰.

A tradição cristã intervém em um outro registro e torna dialética a concepção da harmonia e da beleza do corpo humano. Criado à imagem de Deus, o ser humano é a mais bela das criaturas e, em particular, o corpo de Cristo, homem-Deus, encarna a ideia da beleza perfeita; ao contrário, a deformidade do corpo diabólico configura, por sua monstruosidade, a negação da ordem que a Criação introduziu no caos para fazer dele um cosmos (segundo Dionísio o Cartuxo, em pleno século XV, a primeira pena dos condenados é sua feiura, sua desfiguração *post mortem*, sua deformidade, cuja visão recíproca aumenta a dor deles). (ARASSE, 2012, p. 543)

Enquanto a beleza representava uma ligação com o divino, a feiura já se configurava naquela época como um castigo, “a primeira pena dos condenados”.

A escolha central de perfeições, a interminável referência às origens divinas, a alusão repetida a indícios quase sobrenaturais têm outra consequência

⁷⁸ Segundo Eco (2014, p. 61), na Grécia Antiga, entre os séculos VII e VI a.C., os filósofos pré-socráticos já discutiam sobre a origem de todas as coisas, eles buscavam leis e definições que pudessem explicar como o mundo se organizava, e isso implicava refletir sobre o mundo como uma forma. No entanto, eles advertiam sobre as identidades específicas de forma e beleza. “Todavia, quem vai afirmar tais coisas de modo explícito, começando a juntar em um só nó cosmologia, matemática, ciência natural e estética, será Pitágoras com sua escola, no século VI a.C. [...] Com Pitágoras nasce uma visão estético-matemática do universo: 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.”

⁷⁹ Tal como vimos no capítulo anterior, as relações entre o corpo e a natureza: microcosmo e macrocosmo.

⁸⁰ Aqui o termo “homem” está sendo utilizado como um equivalente geral da humanidade. Apesar de termos encontrado registros que apontam que a representação do homem era privilegiada durante a Idade Média, pois este seria associado à perfeição, visto que se tratava da imagem e semelhança de Deus; cabendo à mulher uma representação imperfeita, pois esta teria sua origem apenas a partir de uma costela de Adão. No entanto, durante o Renascimento, algumas correntes artísticas se distanciaram da religião pouco a pouco, alçando a mulher também a posição de representante da perfeição, principalmente quando se tratava do quesito da beleza.

sobre a visão da “estética” física no século XVI: tornar essa beleza exclusiva. Sua descrição deve ilustrar o 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. (VIGARELLO, 2006, p. 33)

A beleza como uma dádiva divina também apresenta um componente de raridade, de exclusividade, segundo Vigarello, que é justamente o que lhe atribui valor. Podemos então facilmente associar essa concepção de beleza com a transitoriedade descrita por Freud.

Proponho um pequeno desvio para comentar essa passagem sobre a feiura como a primeira pena dos condenados e para isso recorro à Joana de Vilhena Novaes, que tem um longo percurso com o tema da feiura⁸¹ em dois de seus livros: *O intolerável peso da feiura e Com que corpo eu vou?*

Ao contrário do que sabemos em relação ao grotesco, no qual as coisas imperfeitas, sujas e desprezíveis eram a matéria-prima das manifestações populares ou estranhas e repelidas na sua versão romântica tardia, no caso de Sócrates, o feio não era sequer passível de representação. Destituído então de uma identidade, o feio nada podia ser. (NOVAES, 2010, p. 70-71)

Mas se na Renascença havia uma leitura cósmica, transcendental, relacionada com a beleza, que estava muito além da vontade humana, e a feiura era um castigo divino, agora se trata quase que exclusivamente do empenho e esforço individual, e obviamente, ao dinheiro que é investido. “(...) as acusações em relação ao feio não estão baseadas somente no critério daquilo que é agradável aos sentidos. As distinções entre beleza e feiura também remetem aos aspectos morais.” (NOVAES, 2010, p. 72).

O interesse dos artistas do Renascimento pelo corpo humano não só traziam o corpo para uma posição de destaque, mas também promoviam uma frutífera aproximação entre a arte e a medicina. Alguns dos mais célebres artistas deste período eram estudiosos da

⁸¹ Novaes parte da etimologia da palavra, “sua raiz vem do latim *foeditas* e quer dizer, simultaneamente, sujeira e vergonha.” (2010, p. 64). Ela ainda extrai derivações do francês, alemão e japonês, respectivamente, aparecem os significantes: ferir, ódio e difícil de ver. De um dicionário da língua portuguesa, ela cita: “disforme, desproporcionado, situação desairosa, má posição moral, desventuroso, triste, escuro, indecoroso, torpe, vil” (p. 65).

anatomia humana, tal como Leonardo Da Vinci (1452-1519) e Albrecht Dürer (1471-1528), que foram responsáveis por grandes avanços nesta área⁸².

Não só a invenção e o desenvolvimento de uma concepção moderna da anatomia são rigorosamente contemporâneos da exaltação da beleza e da erotização do corpo humano (seja masculino ou feminino), mas às vezes são os próprios artistas que desempenham um papel importante à origem deste duplo processo. (ARASSE, 2012, p. 566)

O papel dos artistas na constituição da anatomia moderna não deve surpreender. Ele está de acordo com o fato de que, como as ciências privilegiadas da Renascença são antes de tudo ciências descritivas, isto é, ciências nas quais a ilustração constitui por si mesma a demonstração, a habilidade gráfica tem uma função decisiva na transmissão da informação científica – e o termo “demonstração”, empregado por Leonardo a propósito de seus desenhos anatômicos, deve ser tomado no sentido mais forte. (ARASSE, 2012, p. 569)

Da Vinci conseguiu, ainda, um feito que há séculos esperava por resolução, encontrar uma forma de desenhar as proporções matemáticas do corpo humano perfeito descritas por Marcos Vitrúvio Polião. Este foi um arquiteto romano que viveu no século I a.C. e deixou como legado a obra “De Architectura”, com 10 volumes, dentre os quais teoriza sobre padrões de proporções e cria princípios conceituais referentes a utilidade, beleza e solidez, inaugurando a base da arquitetura clássica.

O famoso desenho de Da Vinci, nomeado Homem Vitruviano, corresponde ao que Vitrúvio Polião havia descrito como a proporção ideal do corpo humano, segundo o ideal clássico de beleza. A descrição de Vitrúvio permaneceu um enigma e um desafio por mais de quinze séculos, pois o próprio autor não havia feito nenhuma ilustração, deixando apenas a descrição e, ao que parece, apesar de muitos outros artistas terem tentado, somente em 1490 o feito se concretizou sob a pena de Da Vinci.

Outro artista que se dedicou a estudar a anatomia e foi responsável por grandes avanços nesta área, propondo um estudo sistematizado em seus quatro volumes sobre as proporções humanas, foi o alemão Albrecht Dürer. Ele foi o primeiro a sugerir um rompimento com a tradição cristã de que o corpo da mulher havia sido constituído a partir da

⁸² Contribuição essa não apenas entre arte e medicina, mas como o próprio Lacan (1964/1998) aponta no seminário 11: “a arte aqui se mistura com a ciência” (p. 85), ao citar as contribuições de Da Vinci a respeito do tratado de Vitrúvio e “Dürer que inventou o aparelho de estabelecer a perspectiva” (p. 86).

costela de Adão e por isso seria menos perfeito do que Adão, este feito diretamente à imagem e semelhança de Deus (ARASSE, 2012).

Ao colocar no mesmo plano teórico as proporções do homem e da mulher, Dürer desloca “a questão da beleza da mulher do campo da metafísica para o campo da estética”. Por outro lado, e de modo igualmente fundamental, Dürer propõe, desde seu livro I, cinco tipos de proporções (femininas e masculinas) ligadas à morfologia (gordura, magreza...) do corpo considerado e, no livro II, ele completa esta série por treze outros tipos que dão por sua vez origem a outras variantes no livro III. Portanto, longe de propor uma figura ideal, reflexo microcósmico da perfeição da criação divina, as proporções de Dürer visam explicar racionalmente – isto é, geometricamente – a diversidade das configurações naturais do corpo humano. (ARASSE, 2012, p. 549-550)

Vemos aí dois aspectos interessantes: tanto o distanciamento da beleza com uma certa metafísica, aproximando a beleza da arte, tornando esta mais tangível, quanto a ideia de que existem variados tipos de corpos, desconstruindo assim essa noção de uma proporção única e perfeita, essa sem dúvida sua contribuição mais fundamental. Os dois artistas mostraram em seus estudos que o “corpo bem proporcionado” não correspondia a uma “configuração ideal investida de uma espécie de verdade ontológica”, colocando em “evidência a variedade natural dos corpos” (ARASSE, 2012).

A história posterior da teoria das proporções como é praticada pelos artistas confirma como a imagem do corpo perfeito é, antes de tudo, uma questão de arte, como se trata de construir artisticamente o corpo como objeto artístico. A diversidade dos sistemas de proporções propostos pelos artistas confirma que se trata menos de “verdade” do que de concepções e de estilos individuais. (ARASSE, 2012, p. 551)

Esse sutil deslocamento do cosmos divinos para o mundo da arte assinala *a posteriori* a ruína da noção de corpo-microcosmo cuja dissolução, como veremos, também foi preparada pela anatomia; ele assinala igualmente o triunfo do sistema acadêmico e de sua concepção normativa da beleza; e marca enfim até que ponto, depois de ter perdido seu fundamento metafísico, a glorificação da beleza ideal do corpo físico continua no centro da representação clássica, suporte de implicações ideológicas diversas. (ARASSE, 2012, p. 552)

Isso nos leva a pensar que a idealização de um corpo perfeito, muito antes de invadir nosso cotidiano, já aparecia nas representações artísticas. Estas, como podemos ver, segundo Arasse (2012), não se tratavam tanto de uma representação fiel, mas de uma construção

artística do corpo. Será que isso não é algo que vemos hoje, novamente, nas manipulações e construções do corpo que ilustram campanhas e mais campanhas publicitárias?

Com uma diferença crucial que merece o devido destaque, pois, se na Renascença os artistas criavam representações de corpos perfeitos, o espectador sabia que ali o que se via era uma representação, uma pintura, escultura, uma obra de arte, manipulada, esculpida e desenhada. Não havia possibilidade de confusão, por parte do público, como hoje podemos observar, diante de campanhas e até mesmo filmes que são retocados digitalmente. E ele traz, ainda, um dado relevante para nossa pesquisa, que é a noção de uma normatividade da beleza associada a um sistema acadêmico, o qual, sem dúvida, podemos interpretar como a relação que encontramos hoje com a ciência.

A busca pela proporção perfeita saiu do campo das artes e foi assumida pelo discurso científico, como nos mostra a reportagem da Revista Boa Forma intitulada: “Estudo norte-americano revela as medidas de um corpo perfeito”⁸³. A matéria aponta que os pesquisadores teriam encontrado a razão perfeita entre cintura e quadril, mas não explica como chegaram a tal número. A única justificativa é que a razão entre as duas medidas revela um formato de corpo específico, conhecido como violão. Aparentemente a medida perfeita retoma antigos valores de beleza do Renascimento. Mas e a erotização do olhar afinal?

Segundo Arasse (2012), a Renascença traz uma multiplicação das representações do corpo nu na arte, masculinos ou femininos e em diferentes contextos, nas pinturas, esculturas e até mesmo na arquitetura. Isso se apoiaria em uma ampliação dos temas e um aumento do número de obras produzidas e de destinos para estas, aumentando também a possibilidade do acesso e contato de um público inexperiente com esse tipo de arte. Tratando-se da arte religiosa, por exemplo: “O fenômeno é paradoxal na medida em que, longe de incitar à devoção como podia fazê-lo antes, o tratamento artístico ‘moderno’ do corpo nu suscita, no fiel ou no devoto, um efeito que desvia a imagem de sua função.” (ARASSE, 2012, p. 555).

Isso parece ter causado um certo embaraço, quando o autor nos relata de um fato ocorrido com uma pintura de São Sebastião de Fra Bartolomeu que teve que ser retirado da igreja onde se encontrava, pois as mulheres confessavam

...que tinham pecado ao olhar para o santo por causa de sua beleza e da imitação lasciva da vida que lhe havia dado a *virtù* do pintor; colocado na

⁸³ Fonte: <https://boaforma.abril.com.br/beleza/estudo-norte-americano-revela-as-medidas-de-um-corpo-perfeito/>
Acesso em 18 de dezembro de 2018.

sala do capítulo, o quadro certamente também perturbou os monges, visto que não demorou muito para que fosse vendido e enviado ao rei da França. (ARASSE, 2012, p. 555)

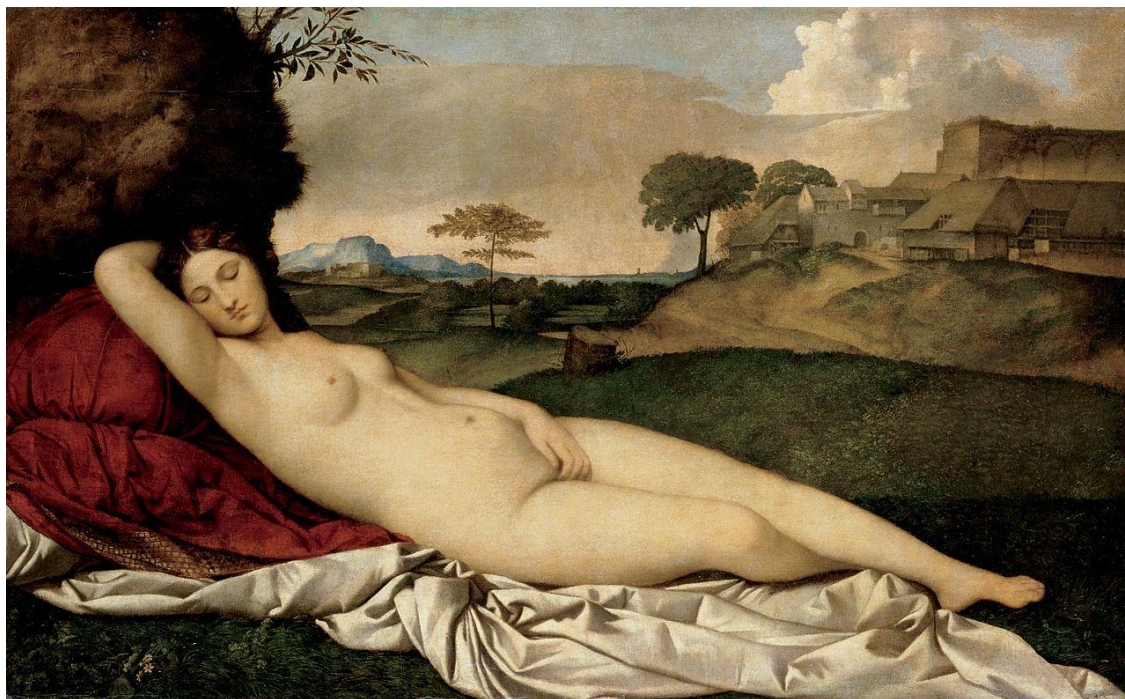
Aparentemente não foi um caso isolado, pois, apesar da condenação do clero quanto a esta nudez reveladora que suscitava pensamentos lascivos em locais públicos, ainda assim proliferaram aquisições de imagens religiosas com uma certa “nudez eroticamente perturbadora” (ARASSE, 2012). Encontramos uma passagem preciosa para tentar entender este processo, quando Arasse traz as contribuições de Carlo Ginzburg e Jean-Luc Nancy. Ginzburg verificou através de um “estudo dos manuais para confessores e penitentes”, datado de meados do século XVI, que antes a avareza levava o título do pecado mais recorrente, e nesta época foi substituído pela luxúria e que, “junto com ela, a vista ‘emerge lentamente como sentido erótico privilegiado, imediatamente depois do tato’” (GINZBURG *apud* ARASSE, 2012, p. 558). E o segundo:

Portanto, se podemos dizer, com Jean-Luc Nancy, que “não colocamos o corpo a nu: nós o inventamos, e ele é a nudez [...]”, se essa invenção da nudez é indissociável da consciência cristã do corpo nu (é com o pecado que, tomando consciência de sua nudez, Adão e Eva sentiram vergonha tanto desta nudez como desta consciência – e a Igreja, como se sabe, sempre torna a voltar à proibição de ver e, pior ainda de olhar nossas “partes vergonhosas”), também é preciso sublinhar que a erotização do olhar nas sociedades europeias é um fenômeno histórico que veio substituir, na Renascença, a difusão da imageria mitológica fora de seus círculos tradicionais de recepção. (NANCY *apud* ARASSE, 2012, p. 558-559)

Entendemos com essa citação que não se trata apenas de um corpo nu, mas de uma nudez, algo que está para além da carne, e que tem uma ligação direta com a proibição de ver, de uma consciência e moral cristã. Ao mesmo tempo, Arasse nos mostra que a Igreja não se opunha às imagens de nudez ou lascividade que estivessem no âmbito privado, sob a justificativa que esses poderiam até mesmo ser úteis para a procriação, o problema residiria na popularização destas imagens na esfera pública.

Arasse (2012) traz um marco interessante a partir do famoso quadro da *Vênus adormecida* de Giorgione, datado do início do século XVI, e inspirado na escultura de *Ariadne adormecida* do período helenístico encontrada em Roma em 1503. O quadro de Giorgione se destinaria ao quarto de um jovem casal, pois neste contexto do casamento, este seria um presente que o noivo daria à sua futura esposa e que deveria acompanhá-la junto ao

dote para sua nova residência após a cerimônia. A representação de uma mulher deitada nua, fora de um contexto narrativo se tornou um tema recorrente da “imageria erótica européia até o século XIX” (ARASSE, 2012, p. 559).



A Vênus adormecida - Giorgione (1508 - 1510), encontra-se atualmente na Pinacoteca dos Mestres Antigos, em Dresden (Alemanha)

Neste momento, “a beleza moderna só se definiu no feminino, combinando inevitavelmente fraqueza e perfeição” (VIGARELLO, 2006, p. 23). Segundo Vigarello, a beleza se igualava à perfeição e confirmava um novo estatuto para a mulher deste período. A beleza teria ainda importante função de reconhecimento social e estaria associada à ideia de feminilidade, daí a proliferação de Vênus na pintura ocupando o lugar que antes era o da virgem.

A mulher, pela primeira vez, aproxima-se da perfeição, parcialmente libertada da tradição que a demonizava. O prestígio de Vênus na iconografia, o prestígio da “corte das damas” na companhia dos príncipes, o domínio da beleza feminina nos tratados de beleza assemelham-se a uma reabilitação. É a primeira forma moderna de um reconhecimento social. (VIGARELLO, 2006, p. 24)



*Adiadne adormecida*⁸⁴

A escultura de *Ariadne adormecida* ainda possuía um contexto narrativo mitológico, e representa uma passagem do mito de Ariadne. Esta, apaixonada por Teseu, presenteia o herói com uma espada para matar o Minotauro e o famoso fio de Ariadne é que guia o herói para fora do labirinto. Depois disso, Teseu a abandona na ilha, o que teria sensibilizado Afrodite, que põe então em seu caminho Dionísio, por quem ela se apaixona e casa.

Diferente da escultura de Ariadne, *A Vênus adormecida*, que já foi amplamente revisitada e inspirou muitos outros pintores, já não possui mais um contexto narrativo mitológico. Em uma de suas variações realizada por Ticiano, em 1538, o pintor extrapola ainda mais essa nova tendência quando pinta a *Vênus Urbino*:

uma verdadeira estratégia de erotização da representação visual do corpo feminino, da qual a pintura europeia quase não se distanciará durante três séculos. (...) Ticiano torna aleatória toda referência mitológica – a ponto de

⁸⁴ A imagem é uma cópia romana do século II, provavelmente feita por Epigonos, da obra criada no período helenístico médio (III e II século a.C.) de um escultor desconhecido. Encontrada em Roma em 1503, foi adquirida pelo Papa Julius II em 1512 e atualmente se encontra no museu do Vaticano.

se poder ver nela (a preço de uma simplificação abusiva) o equivalente de uma *pin-up* moderna⁸⁵. (ARASSE, 2012, p. 560)



A *Vênus de Urbino* - Ticiano (1538), encontra-se atualmente na *Galleria degli Uffizi*, em um palácio em Florença (Itália)

Tal como nos aponta Arasse, a *Vênus* de Ticiano também é uma mulher nua e deitada. No entanto, guarda uma grande diferença, pois se a mulher na obra de Giorgione estava dormindo, tinha uma inocência pois não sabia do olhar do espectador, Ticiano acorda a dama que olha diretamente para o seu público, revelando seu consentimento, “consciente de estar sendo oferecida ao nosso olhar”, sem vestígios de pudor por sua nudez. “Conotando assim a nudez oferecida ao olhar como espetáculo [...] até tornar-se um objeto de escândalo para o tão puritano século XIX” (ARASSE, 2012, p. 561-562). O que podemos compreender do fato é uma mudança na arte, na representação de uma nudez que se oferece ao olhar do espectador como objeto de apreciação.

⁸⁵ Essa aproximação entre a representação da mulher nua no quadro de Ticiano e uma *pin-up* não é compartilhada pelo autor, mas ele aponta que houveram algumas interpretações e críticas neste sentido ao longo da História, com a indicação da referência do artigo de Charles Hope “*Problems of interpretation in Titian’s erotic paintings*”, em *Tiziano e Venezia*.

Outro ponto importante para explicar o que o autor chama de erotização do olhar, foi uma técnica chamada de carnação, que consiste em definir melhor a pele, encarnar o objeto da pintura, torná-lo vivo através das cores, fazendo-o pulsar diante do espectador. Ticiano foi um dos pintores que melhor expressou o conceito de carnação em suas pinturas. No livro “A Pintura Encarnada”, de Georges Didi-Huberman, ele define carnação como a habilidade de “colocar a carne” em sua obra, conferindo um efeito anatômico bem mais realista. “Acredito que nesse corpo Ticiano empregou carne como cores” (DIDI-HUBERMAN, 2012, p. 32).

Como a experiência de um corpo a corpo entre o espectador e a obra de arte, vemos uma nova articulação sensorial que em seu ápice levaria à erotização do olhar. Arasse, citando novamente Carlo Ginzburg, aponta os efeitos da carnação:

Nascendo do espetáculo da carne, o prazer da cor “exprime-se de imediato sob a forma de um desejo de tocar” – um tocar, convém logo acrescentar, que não é “mais real do que a carne que desperta o desejo”. O que o corpo do espectador experimenta então é “uma sensação de alguma forma alucinatória: a visão torna-se então *como* que um tocar”. Cúmulo de uma pintura que se tornou efetivamente “libertina” no sentido mais forte do termo, o corpo colorista impele para seu termo a erotização da visão, fazendo dela o equivalente do tato: “Diante dos quadros dos grandes coloristas, o espectador tem a impressão de que seus olhos são dedos”. Além das estratégias de sedução próprias à pintura erótica, a exaltação pictórica do corpo constitui o fundamento de uma erótica da pintura. (ARASSE, 2012, p. 564)

Curiosamente, hoje, as intervenções estéticas parecem ir na contramão deste processo, como uma (des)carnação. Os médicos, cirurgiões plásticos, nos lembram os escultores de outrora esculpindo os corpos como se pudessem ser moldados, desta vez a medicina parece querer se aproximar da arte. O próprio nome do ofício parece nos oferecer uma pista, com o significante “plástico”, quando observamos uma padronização plastificada do corpo, uma vez que o natural não é valorizado e, ainda, causa horror, como a discussão que se deu em torno dos seios da atriz Bruna Marquezine⁸⁶ no último carnaval, pois estes não eram de silicone. A rejeição ao corpo natural da mulher nos chama atenção, com debates que falam desde a celulite, as estrias, rugas até os pelos que provocam tantos comentários de repulsa. O corpo

⁸⁶ É possível achar muitas referências online sobre esta polêmica, basta procurar no Google “seios marquezine” e ao menos a primeira página virá inteira com matérias falando do debate causado pelas imagens de Bruna no carnaval. Separamos dois links apenas para ilustrar: <http://blogs.ne10.uol.com.br/social1/2018/02/11/bruna-marquezine-levanta-debate-sobre-padroao-estetico-dos-seios/> Acesso em 18/08/2018 ou ainda, <https://elle.abril.com.br/beleza/julgamento-peitos-fantasia-bruna-marquezine-carnaval-2018-body-shaming/> Acesso em 18 de agosto de 2018.

considerado belo tem que fingir ser natural desde que não tenha nenhum elemento que nos remeta à sua natureza.

Sobre a sensação do espectador no momento em que sua visão parece tocar a obra de arte é preciso, aqui, recorrer à psicanálise para entender melhor esse fenômeno trazido por Arasse. Sabemos que isso se dá por efeito da pulsão escópica, mas antes de seguir com a análise específica desta passagem será necessário explorar um pouco mais este conceito.

O conceito de pulsão escópica permitiu à psicanálise restabelecer uma função de atividade para o olho não mais como fonte da visão, mas como fonte de libido. Onde os antigos têm o conceito de raio visual e o fogo do olhar, a psicanálise descobre a libido de ver e o objeto olhar como manifestação da vida sexual. Lá onde estava a visão, Freud descobre a pulsão. (QUINET, 2004, p. 10)

3.2 A erotização do olhar: a pulsão escópica e o objeto olhar

Tal como vimos no capítulo anterior, a propósito das pulsões, veremos agora a diferença que a pulsão escópica guarda em relação aos outros objetos parciais – que no caso da pulsão oral e da pulsão anal, podem encontrar respaldo em uma função orgânica. Ou seja, ao recortar o corpo, podem se escorar em uma necessidade fisiológica, situando-se no nível da demanda.

Desta forma, a pulsão oral é uma demanda ao Outro e a pulsão anal demanda do Outro, tal como nos afirma Lacan, enquanto que a pulsão escópica não tem ligação com nenhuma função orgânica que seja da ordem da necessidade. “Não temos necessidade de ver e sim desejo de olhar. Um olhar não se pede – ele comparece ou não.” (QUINET, 2004, p. 69). Apesar de não estar ligada a uma necessidade, Freud nos afirma que o olho possui uma função que não se encerra com a visão e assim o descreve como uma zona erógena, fonte de prazer privilegiada:

Aquela que é talvez a mais distante do objeto sexual, o olho, acha-se – na situação da corte feita ao objeto – mais frequentemente em condições de ser estimulada pela qualidade especial de excitação ocasionada por aquilo que, no objeto sexual, denominamos beleza. Por isso os méritos do objeto sexual são designados como “encantos”. Essa estimulação, por um lado já é ligada ao prazer; por outro lado, tem por consequência um incremento da excitação sexual, ou sua produção, onde ela falta. (FREUD, 1905/2016, p. 124-125)

A pulsão escópica não é relativa a nenhuma fase do desenvolvimento libidinal, trata-se de uma manifestação espontânea que se dá na infância, assim, Freud (1905/2016) nos afirma que todas as crianças são *voyeurs*. Em especial as crianças pequenas que, como ainda não possuem pudor, e tendem muitas vezes até a exibir seus próprios genitais, tornam-se *voyeurs* na medida em que a sua curiosidade busca uma resposta através do olhar: ao tentar ver a genitália alheia. Nesta fase, a curiosidade saciada através do olhar não se restringe aos genitais, mas também são “ávidos espectadores da micção e da defecação dos outros” (p. 100).

Tal como a pulsão escópica, a pulsão invocante também não se relaciona com a demanda, ambas se relacionam com o desejo. Assim, “[...] o olhar é o objeto do desejo *ao* Outro; e a voz é o objeto do desejo *do* Outro. (...) Em se tratando do olhar e da voz, aponta Lacan, a substancialidade do objeto *a* adquire uma consistência inapreensível, o que não é o caso dos dois outros objetos representados na demanda.” (QUINET, 2004, p. 69). A justificativa para isso é que não existem significantes específicos para a pulsão escópica, assim como não há inscrição no inconsciente, a menos que por empréstimo de significantes ligados às outras modalidades pulsionais como no exemplo: “*comer com os olhos*” (QUINET, 2004, p. 69).

3.3 A função háptica e o investimento libidinal na imagem

Retomando a discussão anterior e deixada em aberto a respeito da sensação do espectador de poder tocar com os olhos, recuperamos a passagem citada: “Diante dos quadros dos grandes coloristas, o espectador tem a impressão de que seus olhos são dedos” (GINZBURG *apud* ARASSE, 2012, p. 564). Essa é uma função específica do olho que só pode ser abordada pela via da pulsão, a saber, a função háptica.

A função háptica⁸⁷, segundo Quinet (2004, p. 74), “tem mais a ver com o olhar como objeto *a* do que com a instrumentalização do olhar e sua função ótica, feita para ver e enganar o sujeito no que tange a seu desejo”. Ela é uma função que difere do ato de ver em sua função óptica, processo fisiológico que se trata da percepção dos objetos por efeito da incidência da luz, formando imagens a partir da forma, cor e perspectiva. Neste caso, Quinet deixa claro que

⁸⁷ “O termo que foi criado por Riegl e retomado por Deleuze, trata especificamente das relações entre o toque e o olhar, ou mais precisamente, entre a mão e o olho. São quatro modalidades que ocorrem nesta relação: *digital*, *tátil*, *manual* e *háptica*, que é o que nos interessa aqui, o toque do olhar.” (QUINET, 2004, p. 74).

a função háptica “é dada pelo caráter libidinal da pulsão escópica invisível no campo visual” (QUINET, 2004, p. 75).

Não é à toa que Freud associa o olhar com o toque quando trata da libido advinda da zona erógena do olho, e é esta correlação a maior responsável, ou ao menos a mais frequente via escolhida para a excitação libidinosa e erotização do objeto sexual em termos de beleza. O próprio jogo entre a ocultação e o desvelamento do corpo ganha um fundamental aliado para despertar o desejo sexual.

O mesmo se dirá da visão, que deriva do toque, em última instância. A impressão ótica continua sendo o caminho pelo qual a excitação libidinal é despertada com mais frequência, e a seleção natural conta com a viabilidade desse caminho – aceitando-se essa forma teleológica de ver as coisas –, ao fazer o objeto sexual se desenvolver no sentido da beleza. A ocultação do corpo, que cresce juntamente com a civilização, mantém desperta a curiosidade sexual, que busca completar para si o objeto sexual desvelando suas partes ocultas [...]. (FREUD, 1905/2016, p. 49-50)

Em nota de rodapé, acrescentada em 1915, Freud complementa:

Parece-me indubitável que o conceito do “belo” tem raízes no terreno da excitação sexual e tem o sentido original de “o que estimula sexualmente”. (“os encantos”) [*das sexuell Reizende (die Reize)*; o termo alemão significa tanto “estímulo, sensação” como “encanto, fascínio”]. Isso tem relação com o fato de que nunca achamos realmente “belos” os genitais, cuja visão provoca a mais forte excitação sexual. (p. 50)

Como vimos no capítulo anterior, em uma citação, Lacan faz uma observação sobre o termo *Reiz* no seminário livro 11 para marcar a diferença clara entre instinto e pulsão, mas, aqui, nesta nota de rodapé de Freud, outro aspecto nos chama atenção, que é a relação com a beleza a partir do investimento libidinal. O que fica cada vez mais claro é que de fato “a beleza só existe nos olhos de quem a vê”⁸⁸, ou, como nos diz Quinet (2004, p. 72): “A libido que emana do olho é responsável pelo atributo de beleza do objeto sexual.”

É, portanto, a pulsão escópica que faz de uma pessoa um objeto excitante e charmoso, munido do caráter do belo. O objeto olhar, enquanto objeto pulsional, surge no campo do desejo do sujeito, vestindo de beleza aquele que causa o desejo do sujeito. A beleza é o produto da sublimação da pulsão escópica que, de início, só se dirige aos órgãos sexuais. [...] A excitação sexual provocada pela vista dos órgãos sexuais é transformada em beleza e

⁸⁸ Ditado popular.

transferida para o corpo inteiro, uma vez que o falo e sua falta estão velados [...]. O véu do sexo espalha a beleza pelo resto do corpo. (QUINET, 2004, p. 73)

Assim como a atividade sexual de ver é derivada do tato, o desejo despertado pela visão do corpo escondido pelas roupas impele o sujeito a desnudar o outro, ou seja, ver é tocar e o ato de tocar é guiado pelo olho que “erogeneíza” o corpo. (QUINET, 2004, p. 74)

Como não existe uma pulsão tátil, é na relação que se coloca entre o olhar e o toque, inscrita pela função háptica, que “o empuxo-ao-toque pode advir” (QUINET, 2004, p. 75). Nesta função, a mão está a serviço do olhar, é ele quem comanda, pois independente de se “olhar com a mão ou apalpar com os olhos, são [as] duas faces da mesma pulsão” (p. 75).

No entanto, se naquele tempo, diante de um quadro, já era possível notar essa propriedade do olhar que parece “tocar” a obra que é oferecida ao espectador, pois se trata, como vimos, de uma função própria da pulsão, que é estrutural, portanto trans-histórica, como isso se manifesta hoje, quando a peça em questão é a representação de uma mulher que, em teoria, é feita de carne e osso? Por mais realista que fosse o processo técnico de carnação, acreditamos que não havia confusão do público em identificar que se tratava de uma representação gráfica, uma pintura neste caso, enquanto que os anúncios oferecem ao olhar a imagem de pessoas “reais”. Ainda que tivesse uma musa posando para o artista, o efeito da fotografia e do vídeo, sem dúvida, trouxeram uma outra experiência nesta relação entre o espectador e a obra/peça. Sendo assim, aqui estamos trazendo para a discussão um aspecto histórico, a fim de questionar os efeitos da manipulação digital no espectador, mas discutiremos este ponto mais adiante.

Na lógica capitalista, onde vemos um mar de produtos disputando milimetricamente a atenção do consumidor, a imagem do corpo feminino é usada como foco de captura do olhar, lembrando que este é mais um avatar do objeto *a*⁸⁹. Assim, o corpo feminino é colocado em uma série como um objeto fálico a ser consumido, em uma tentativa de ganhar a atenção do seu público-alvo através do desejo sexual e da identificação.

O olhar como objeto *a* é o que melhor demonstra o caráter agalmático do objeto causa de desejo. O *agalma* é sempre descrito por seu esplendor, sua

⁸⁹ Aqui nos referimos especificamente à imagem do corpo feminino enquanto ponto de amarração para este olhar e não ao corpo da mulher em si. Lembrando que o objeto *a* é, justamente, esse objeto vazio, que comporta uma hiância, e por isso se liga aos objetos pulsionais. Diante disso, vemos aqui como ele é preenchido de forma fálica para que adquira valor de consumo.

beleza, como o que brilha qual uma jóia fulgurante na luz, qual um ponto de onde parte a luz, e assim também se pode representar o olhar como objeto *a*. O objeto agalmático vem representar o olhar como objeto *a*, em volta do qual a pulsão faz a volta e assim é causa do desejo para quem cair em sua armadilha, atraído por seu charme. O caráter de objeto agalmático como enfeite, ornamento que se oferece aos deuses, é como o *trompe-l'oeil*, uma armadilha para os olhares: *agalma* engana o olho para fazer valer o olhar. De fato, a pulsão escópica que faz de uma pessoa um objeto excitante e charmoso, com o caráter do belo. O objeto olhar, enquanto objeto pulsional, emerge no campo de desejo do sujeito e veste a quem causar o desejo do sujeito de beleza, a pulsão agalmatiza o objeto ao vesti-lo de beleza. (...) Falo e olhar se conjugam, assim, sobre o corpo da mulher. (QUINET, 2004, p. 12)

O que também se coloca em jogo, aqui, com a pulsão escópica – o objeto olhar –, é um ver e ser-visto mutuamente, que alcança um status privilegiado na sociedade de consumo. Como diz Lacan (1968/2008): “Não é fácil definir o que é um olhar. Esta chega a ser uma questão que pode muito bem sustentar e devastar uma existência.” (p. 245). O objeto olhar tem propriedades muito particulares, pois se trata de um objeto evanescente, cuja consistência lhe falta, diferente do objeto da pulsão oral e anal como vimos. O olhar em sua forma agalmática é o mais inapreensível dos objetos.

É por isso que ele é, mais que qualquer outro objeto, desconhecido, e é talvez por essa razão também que o sujeito consegue simbolizar com tanta felicidade seu próprio traço evanescente e punctiforme na ilusão da consciência de *ver-se vendo-se*, em que o olhar se elide. (LACAN, 1964/1998, p. 83)

3.4 Ver e ser-visto, a esquize do olhar

Quando Ticiano acorda a dama em sua pintura e ela fita diretamente o seu espectador, temos um exemplo claro da dualidade pulsional que, no caso do olhar, se trata do ver e ser-visto. Vimos no capítulo anterior a importância da pulsão, desde Freud, a partir do conceito de narcisismo, e acompanhamos também com Lacan o seu desenvolvimento do estágio do espelho, o quão fundamental é o olhar para a constituição subjetiva, pois esta depende claramente da relação estabelecida entre o eu, o Outro e o outro. Desde o princípio de seu ensino,

[...] Lacan dizia em seu Seminário que o “olhar não se situa simplesmente ao nível dos olhos. Os olhos podem muito bem não aparecer, estar mascarados. O olhar não é forçosamente a face do nosso semelhante, mas também a

janela atrás da qual supomos que ele nos espia. É um x, o objeto diante do qual o sujeito se torna objeto”. (LACAN, [1953-1954], p. 251) Ao ser objetivado como visto, o sujeito se encontra no lugar do objeto em torno do qual a pulsão escópica arremata seu circuito. (QUINET, 2004, p. 40)

Esse olhar que aqui discutimos à luz da psicanálise não se reduz aos olhos do semelhante, de um pequeno outro, é um olhar de um Outro que nem sempre se encarna, que se esgueira em frestas e janelas e está em um para-além do nosso alcance, que é inapreensível.

Em 1964, Lacan retoma a obra póstuma de Merleau-Ponty, *O Visível e o Invisível* – recém publicada e editada por Claude Lefort –, e afirma que podemos observar ao longo do texto uma lembrança do que havia sido formulado até então pela via da *Fenomenologia da Percepção* e um passo à frente, “forçando os limites dessa fenomenologia” (LACAN, 1964/1998, p. 73).

A Fenomenologia nos remetia então à regulação da forma, à qual preside não apenas o olho do sujeito, mas toda a sua espera, seu movimento, sua tomada, sua emoção muscular e também visceral – em suma, sua presença constitutiva, mostrada no que chamam sua intencionalidade total. (LACAN, 1964/1998, p. 73)

Lacan está apontando para a questão da intencionalidade que está em jogo no campo da fenomenologia. Segundo Quinet (2004), para Husserl, que funda a fenomenologia como teoria do conhecimento, “a consciência é o universo da intenção, e em cada estado da consciência há uma intenção e um intencionado, um visar e um visado.” (p. 35). O que se apresenta no campo da fenomenologia é uma “relação de intencionalidade” (p. 35) anterior ao sujeito e ao objeto, ou seja, não há a separação clássica entre o sujeito e o objeto, o sujeito é incluído no fenômeno. “Toda manifestação do sujeito compreende necessariamente um objeto que, portanto, nunca é contingente. [...] A relação da percepção visual, por exemplo, me coloca como sujeito da percepção e concomitantemente coloca o objeto que eu vejo.” (QUINET, 2004, p. 35).

No entanto, vemos aí uma distinção entre um movimento do sujeito no campo da percepção, que se mantém no âmbito da visão, e o passo à frente, o ponto original no campo da filosofia que ele chama de “reviravolta ontológica” (LACAN, 1964/1998, p. 73), que é este olhar que se mostra, na direção da:

[...] dependência do visível em relação àquilo que nos põe sob o olho do que vê. Ainda é dizer demais, pois esse olho é apenas a metáfora de algo que melhor chamarei o *empuxo* daquele que vê – algo de anterior ao seu olho. O que se trata de discernir, pelas vias do caminho que ele nos indica, é a preexistência de um olhar – eu só vejo de um ponto, mas em minha existência sou olhado de toda parte. (LACAN, 1964/1998, p. 73, grifo do autor)

Segundo Quinet (2004), apesar de Lacan incluir o sujeito no fenômeno, tal como orienta Husserl, ele o critica, pois “a fenomenologia não coloca em causa a unidade do sujeito que percebe”, ou seja, o sujeito da fenomenologia “é unívoco e não se engana, pois o objeto lhe é dado pelo ‘olhar fenomenológico’” (p. 37). Lacan, em sua crítica, afirma que tais relações já estão estruturadas no registro do simbólico, articuladas aos significantes tal como o próprio “sujeito dividido e determinado pela linguagem” (p. 38).

Essa divisão repercute no percebido, que não é unívoco, na medida em que está estruturado por significantes que organizam a experiência em si. Além disso, ou melhor, por isso mesmo, a equivocidade própria ao significante repercute na realidade percebida pelo sujeito. Quando há um desregramento a nível simbólico, o próprio fenômeno é afetado e os objetos da realidade vacilam [...]. A estrutura da linguagem condiciona tanto o sujeito que percebe quanto o que ele percebe – eis por que o *percipiens* é dividido e o *perceptum*⁹⁰ é equívoco. (QUINET, 2004, p. 38)

Podemos observar a equivocidade do *perceptum* através da experiência auditiva, por exemplo, uma vez que um significante pode remeter a diversos significados, afinal o sujeito é atravessado pela linguagem e, quando escuta, “ele convoca o Outro da fala. [...] Por outro lado, no fenômeno visual o sujeito não está presente apenas como vidente, mas também como visto.” (QUINET, 2004, p. 39).

Lacan converge em muitos aspectos com Merleau-Ponty: “eu entendo, e Maurice Merleau-Ponty nos mostra isto, que somos seres olhados no espetáculo do mundo.” (LACAN, 1964/1998, p. 76). No entanto, para a psicanálise, não basta reduzir a questão ao que se passa entre o visível e o invisível, mas aquilo que nos interessa em especial é a esquizo do olho e do olhar, “na qual se manifesta a pulsão no nível escópico” (p. 74).

A percepção visual inclui o gozo, apesar de velado, que se manifesta na afetação do sujeito mais do que como um ser que vê como um ser visto. O

⁹⁰ *Percipiens* é aquele que está percebendo algo, o agente da percepção, e *perceptum* aquele que está sendo percebido, o alvo da percepção.

binômio *visível e invisível* de Merleau-Ponty se desdobra para a psicanálise em *visão e olhar, imaginário e real pulsional* sustentados em sua antinomia pelo simbólico da linguagem. (QUINET, 2004, p. 33-34)

Quando relembramos o estádio do espelho, fica mais evidente a apreensão deste olhar pré-existente, pois o sujeito só se constitui através do olhar do Outro, encarnado em quem o cuida e o investe libidinalmente, por isso também fica clara a importância dessa relação que está na base da pulsão escópica, como um olhar que incide sobre o sujeito. É preciso que o sujeito seja tomado como objeto por outro para que possa se constituir enquanto tal.

O olhar em questão em psicanálise não é um olhar do sujeito e sim um olhar que incide sobre o sujeito, é um olhar que o visa: olhar inapreensível, invisível, pulsional. O olhar é um objeto apagado do mundo de nossa percepção, que não deixa, no entanto, de nos afetar: a visão predomina sobre o olhar excluindo-o do campo do visível. Nessa separação entre o olho e o olhar encontra-se a esquizo do sujeito em relação ao campo escópico no qual se manifesta a pulsão. A pulsão está na base do “dar-a-ver” do sujeito e o afeta através de um olhar que o objetiva e ao mesmo tempo se encontra excluído da visão. (QUINET, 2004, p. 41)

Ao mesmo tempo, devemos ressaltar, a partir do que trouxemos sobre a ambiguidade do *perceptum*, a equivocidade da imagem, se pudermos relacionar com a função de desconhecimento que tem o olhar na constituição subjetiva sintetizado na instância imaginária do eu, ou seja, a imagem do outro, o eu ideal [i(a)], evidenciado pela imagem unificadora do corpo pulsional no estádio do espelho. “O eu é portanto constituído por esta imagem que se corporifica: corpo unificado, corpo em sua totalidade, em sua suma, corpo humano.” (QUINET, 2004, p. 128-129).

A equivocidade do *perceptum*, demonstrada pela descrição de Husserl, permanece despercebida pelo sujeito, pois o eu, instância imaginária que se compara à consciência, vem usurpar o lugar do sujeito (eu/\$). Essa estrutura imaginária faz crer ao eu que o sujeito é unificador, fonte síntese objetivadora da consciência.

A psicanálise nos ensina que, assim como a realidade inconsciente é estruturada pela linguagem, a percepção tampouco dela escapa. O sujeito não pode estar ausente da percepção, pois o sujeito do inconsciente, representado

por um significante para um outro significante, $\frac{S1}{\$} \rightarrow S2$, não pode se excluir da experiência, mesmo quando a consciência que a significa, supostamente, lá não está. (QUINET, 2004, p. 39)

A esquizo do olho e do olhar nos mostra a importância de colocar em relevo e perspectiva o que é da ordem do imaginário e o que é da ordem do real. É necessário compreender de forma clara o que se passa em cada dimensão, para compreender o fenômeno que observamos e nos propomos a estudar. Assim, Quinet nos lembra que o visível está situado no registro do imaginário, tal como as imagens, o especular, o olho e o eu [i(a)], enquanto que o invisível, o escópico, a pulsão, o olhar e o objeto *a*, estão no registro do real. Os dois se articulam através do simbólico que ao mesmo tempo serve de barreira entre eles. “A realidade é feita de imaginário e determinada pelo simbólico do qual o real está foracluído.” (QUINET, 2004, p. 42).

Como sabemos, o objeto *a* não pertence aos objetos do mundo, dado que é um objeto inapreensível, mas enquanto objeto causa de desejo, é ele que tornará os objetos do mundo especialmente interessantes, esta é a sua forma de se manifestar no campo da realidade.

O olhar se encontra no prazer escópico da pintura, da paisagem, da fotografia, do cinema e evidentemente dos belos corpos. [...] É de forma velada que o objeto *a* desempenha seu papel no campo da realidade. O olhar não se encontra no campo da visão, mesmo que tenha aí seu lugar de causa. Do espetáculo do mundo vem um olhar que me olha e que eu não vejo, embora me sinta afetado por ele. *O olhar é o invisível da visão*. (QUINET, 2004, p. 43, grifo do autor)

E é justamente por isso que podemos explorar a relação entre o espectador e a pintura que, agora acordada, o olha de volta, pois não se trata de um olhar vestido apenas por olhos da realidade, é a esquizo do olho e do olhar que distingue a dimensão em jogo no imaginário e no real do sujeito.

O real é domínio da pulsão, que nos afeta quando se satisfaz, da *Schaulust*, o gozo do olhar. Nosso mundo da percepção visual é da ordem do imaginário, estruturado e sustentado pelo simbólico. É um mundo de imagens cujo protótipo nos é dado pelo espelho e cuja geometria e perspectiva são dadas pelo simbólico. O eu, constituído pela imagem do outro [i(a)] no espelho, é um dos objetos do mundo do visível cuja percepção se situa no âmbito especular e do qual se distingue o campo do escópico, registro real e pulsional do objeto *a* enquanto olhar que escapa ao visível. (QUINET, 2004, p. 41)

Se a visão está no campo da realidade e é imaginária, o que se coloca referente ao olhar é isso que escapa ao sujeito e que se relaciona com o objeto causa do desejo, o objeto *a*. Ou seja, “o olhar como objeto *a* é um *modo de apagamento do sujeito* – é um modo de o

sujeito se colocar em relação ao gozo, e também uma modalidade de apagamento diante do objeto causa do desejo”, tal como nos recorda Quinet (2004, p. 66).

Ainda no seminário 11, Lacan traz o exemplo do mimetismo, em especial os que se assemelham com os olhos, chamados de ocelos – que provocam um efeito de olhar sobre seus predadores ou suas vítimas –, para abordar a importância da distinção entre olho e olhar, que neste caso mais especificamente, ainda, nos evoca a função da mancha no lugar do olho.

Este exemplo é precioso para nos marcar a preexistência, ao visto, de um dado-a-ver. Não é preciso de modo algum nos reportarmos a não sei que suposição da existência de um vidente universal. Se a função da mancha é reconhecida em sua anatomia e identificada à do olhar, podemos procurar sua inclinação, seu fio, seu traço, por todos os estágios da constituição do mundo no campo escópico. Perceberemos então que a função da mancha e do olhar é ali ao mesmo tempo o que comanda mais secretamente e o que escapa sempre à apreensão dessa forma da visão que se satisfaz consigo mesma imaginando-se como consciência. (LACAN, 1964/1998, p. 75)

A função da mancha é identificada com o olhar que aponta para esse inapreensível, este furo na representação simbólica, e que põe em jogo o mais fundamental da experiência subjetiva, a própria angústia de castração. Vemos que se trata da falta constitutiva, isso que se dá na entrada da linguagem, no encontro com o real. “O olhar só se nos apresenta na forma de uma estranha contingência, simbólica do que encontramos no horizonte e como ponto de chegada de nossa experiência, isto é, a falta constitutiva da angústia da castração.” (LACAN, 1964/1998, p. 74). Em outro exemplo de mimetismo com um pequeno crustáceo, Lacan diz que:

Ele se faz mancha, ele se faz quadro, inscreve-se no quadro. Aí está o que é, falando propriamente, o móvel original do mimetismo. E, a partir daí, as dimensões fundamentais da inscrição do sujeito no quadro aparecem infinitamente mais justificadas do que podem fazê-lo em primeira aproximação uma adivinhação mais ou menos tateante. (LACAN, 1964/1998, p. 97)

Lacan nos adverte a respeito do quadro *Embaixadores* (1533), de Holbein, que ilustra a capa do Seminário 11, pois aquele quadro, tal como todos os outros, é “uma armadilha de olhar. Em qualquer quadro que seja, é precisamente ao procurar o olhar em cada um de seus pontos que vocês o verão desaparecer.” (p. 88). E sobre a função da mancha, declara: “Ele nos reflete nosso próprio nada, na figura do crânio de caveira. Utilização, portanto, da dimensão

geometral da visão para cativar o sujeito, relação evidente ao desejo que, no entanto, resta enigmático.” (LACAN, 1964/1998, p. 91).

Para começar, preciso insistir nisto – no campo escópico, o olhar está do lado de fora, sou olhado, quer dizer, sou quadro. É aí que está a função que se encontra no mais íntimo da instituição do sujeito no visível. O que me determina fundamentalmente no visível é o olhar que está do lado de fora. É pelo olhar que entro na luz, e é do olhar que recebo seu efeito. Donde se tira que o olhar é o instrumento pelo qual a luz se encarna, e pelo qual – se vocês me permitem servir-me de um termo, como faço frequentemente, decompondo-o – sou *foto-grafado*. (LACAN, 1964/1998, p. 104, grifo do autor)

A caveira no quadro *Embaixadores*, essa figura anamórfica, serviu para que Lacan (1964/1998) pudesse transmitir a função do quadro enquanto armadilha do olhar, pois este exemplo aponta para o lugar, ali, onde o sujeito é pego, fisdado, pelo olhar que o olha, no momento em que ele se “dá-a-ver” sem conseguir se ver de volta. Ele completa afirmando que em relação a este olhar, que está sempre do lado de fora, somos quadro, ou seja, somos antes de tudo vistos. No quadro, sem dúvida, “sempre se manifesta algo do olhar” (p. 99), tenha o artista isto em mente ou não, propositalmente ou não. E sobre o que o pintor oferece da pintura, Lacan declara:

– *Queres olhar? Pois bem, veja então isso!* Ele oferece algo como pastagem para o olho, mas convida aquele a quem o quadro é apresentado a depor ali seu olhar, como se depõem as armas. Aí está o efeito pacificador, apolíneo, da pintura. Algo é dado não tanto ao olhar quanto ao olho, algo que comporta abandono, deposição, do olhar. (1964/1998, p. 99)

A partir dos exemplos do mimetismo e da metáfora do que ocorre com o quadro, Lacan (1964/1998) afirma que “há algo que instaura uma fratura, uma bipartição, uma esquizo do ser”, é essa decomposição do ser, “entre seu ser e seu semblante”, algo que ele “dá de si mesmo, ou recebe do outro, algo que é máscara, duplo, envólucro [sic], pele separada” (p. 104). “É por esta forma separada dele mesmo que o ser entra em jogo em seus efeitos de vida e morte, e podemos dizer que é com auxílio dessa duplicata do outro, ou de si mesmo, que se realiza a conjunção de que procede a renovação dos seres na reprodução.” (p. 104-105).

Ele está apontando a diferença do que está no registro do imaginário e do que está no registro do real, quando se trata do sujeito e este objeto intangível que é o olhar. Desde que o humano se tornou humano, ou seja, entramos no mundo da linguagem, aquele ser do instinto

se tornou mítico, não existe mais possibilidade de alcançar o puro gozo, ele está para sempre barrado, inacessível pela barreira da linguagem, pois algo foi cedido. No entanto, apesar de o mimetismo nos servir para mostrar algo desta marca, “o sujeito do desejo que é a essência do homem – não é de modo algum, ao contrário do animal, inteiramente preso por essa captura imaginária. Ele se demarca nela.” (LACAN, 1964/1998, p. 105). O sujeito se utiliza dessa máscara, sabe jogar com o que há no mais além do visível, que está no olhar.

É aqui que eu adianto que a importância que o sujeito dá à sua própria esquizo está ligada ao que a determina – isto é, um objeto privilegiado, surgido de alguma separação primitiva, de alguma automutilação induzida pela aproximação mesma do real, cujo nome, em nossa álgebra, é objeto *a*. Na relação escópica, o objeto de que depende a fantasia à qual o sujeito está apenas numa vacilação essencial, é o olhar. Seu privilégio – e também o porquê de o sujeito durante tanto tempo ter podido desconhecer-se como estando nessa dependência – se atém à sua estrutura mesma.” (LACAN, 1964/1998, p. 83)

A dama do quadro, agora, consciente se oferece ao olhar, bela e nua, seu corpo ocupa este lugar de captura do olhar daquele que se põe diante do quadro para vê-la. Sua juventude está congelada no tempo da tela e sua pele revestida de cores que ganham tom de carne pulsante. Todo quadro é armadilha para o olhar, nos disse Lacan (1964/1998), pois o pintor nos convida a “depor ali seu olhar, como se depõem as armas” (p. 99). Este oferecimento é muito mais ao olho do que ao olhar na verdade, “algo comporta abandono, deposição do olhar” (p. 99), afinal, onde se põe a visão, o olhar é elidido.

Vemos então aqui que o olhar opera numa certa queda, queda de desejo, sem dúvida, mas como dizer? O sujeito não está aí de modo algum, ele é teleguiado. Modificando a fórmula que é a que eu dou para o desejo enquanto inconsciente – *o desejo do homem é o desejo do Outro* – direi que é de uma espécie de desejo ao Outro que se trata, na extremidade do qual está o *dar-a-ver*.

No que é que esse dar-a-ver pacifica alguma coisa? – senão nisto, que há um apetite do olho naquele que olha. Esse apetite do olho, que se trata de alimentar, constitui o valor de encanto da pintura. Este valor é, para nós a ser procurado num plano bem menos elevado do que se supõe, naquilo que é a verdadeira função do órgão do olho, o olho cheio de voracidade, que é o do mau-olhado. (LACAN, 1964/1998, p. 111-112)

Lacan aponta que o olho é voraz, devora e seca, e em quase todas as culturas encontramos amuletos e simpatias de proteção contra esse poder que advém do olhar. “[...]”

não há em lugar nenhum qualquer traço de um bom-olhado, de um olho que bendiz. Que dizer? – senão que o olho leva consigo a função mortal de ser em si mesmo dotado – permitam-me jogar aqui em vários registros – de um poder separativo.” (1964/1998, p. 112).

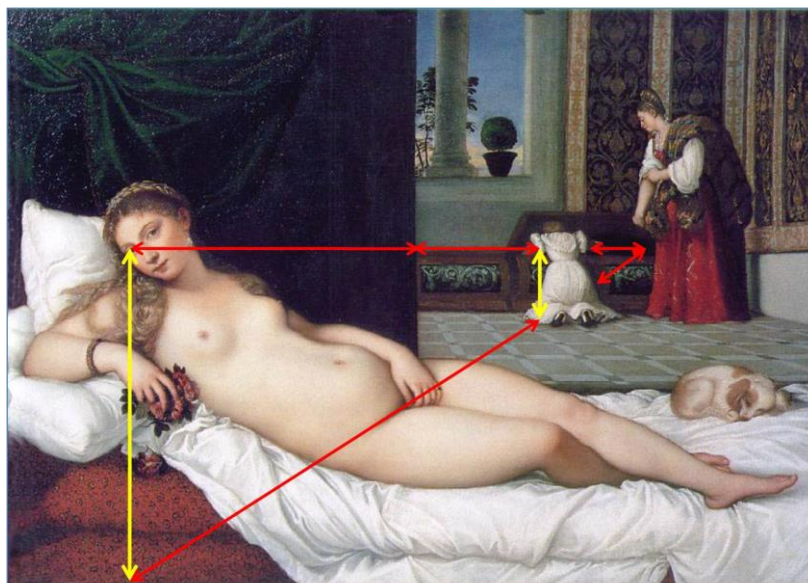
Sobre a função do quadro, Quinet (2004) afirma que o essencial em relação ao olhar enquanto objeto *a*, isto é, no campo escópico, é o ponto luminoso, aquilo que brilha, que irradia e ilumina, “mas o olhar enquanto tal é barrado do campo visual por aquilo que tem a função de anteparo” (p. 150), ou seja, a tela.

Se a tela é um anteparo ao olhar para o sujeito, o quadro pode representar não só o olhar, como a caveira no quadro de Holbein, como também o próprio sujeito da representação. [...] A estrutura da tela faz do olhar um objeto elidido do campo da visão e confere a tudo que aí desempenhe a função de anteparo o caráter de *mancha*, enquanto modalidade da presentificação do objeto olhar. (QUINET, 2004, p. 151)

Assim, a dama pintada na tela serve, também, de anteparo ao olhar, que elidido do campo da visão, permite esse abandono que Lacan menciona, em um se dar-a-ver do sujeito diante do quadro, que o olha de volta.

Entendemos desta forma que a erotização no olhar do espectador se dá justamente por este olhar de volta da dama, que no plano especular – imaginário –, parece “consciente de que está sendo vista” convocando aquele que olha para o quadro. No plano escópico – real –, olha de volta através da tela, de um outro ponto, apontando o furo do próprio sujeito ali onde ele é falta-a-ser e, por isso mesmo, deseja, pois “o ponto de vista onde se encontra o olho de Vênus não coincide com o ponto do olhar como objeto *a*, pois jamais há coincidência entre o olhar e a visão, e sim esquize”⁹¹ (QUINET, 2004, p. 181).

⁹¹ Quinet está fazendo uma leitura do quadro *Toaleta de Vênus*, de Rubens (1614-1615), onde Vênus olha o espectador através do reflexo no espelho. Ele nos demonstra que o olhar como objeto *a* jamais coincide com a visão, e aponta o brilho do rubi no bracelete da Vênus como o ponto do olhar enquanto objeto *a* na cena. Outro quadro que ele usa para ilustrar este desenvolvimento é o quadro *Toaleta de Vênus* de Velásquez, em que Vênus também se encontra de costas para o espectador com um espelho, mas diferente do primeiro, o reflexo é turvo. Nesta pintura, Quinet localiza o ponto do olhar no véu branco brilhante que está posicionado entre a Vênus e o espelho (QUINET, 2004, p.176-182).



Buscando referências que apontassem a perspectiva das linhas no quadro de Ticiano, encontramos esta imagem⁹², e por isso nos arriscamos a fazer uma aposta que talvez o objeto olhar no quadro do Ticiano possa se encontrar no brilho do brinco, o qual, como um objeto metonímico, segue a linha do olhar da Vênus e, se deslizamos pela silhueta da dama, chegamos, justamente, na mão que cobre o sexo, marcada com uma “sombra profunda”⁹³ na região pélvica, que, segundo Arasse, põe em cena a pilosidade íntima da figura com uma operação mostrar-ocultar, dando indícios de uma “elaboração secundária”, erotizada. “Ao fixar o objeto e constituir o plano sujeito, o quadro presentifica a própria causação do sujeito – olhar é a causa do desejo do observador, que assim se desvela como sujeito dividido, sujeito ao escopismo, sujeito escópico.” (QUINET, 2004, p. 182).

Colette Soler recorta uma frase de Lacan no texto “*A subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*” (1960), onde ele afirma que o objeto *a* “dá à imagem um ar de presa”⁹⁴. Mas o que Lacan quer dizer com isso? Colette Soler nos esclarece:

Evidentemente, a imagem erótica faz, daquilo que a erotiza, sua presa. Ela captura, ela se torna isca! É isso que ele quer dizer com ‘ar de presa’. Lacan finalmente dá a fórmula mais simples, a mais notável aos meus olhos, dessa presença invisível do objeto no campo do visível – aqui falo do imaginário como o visível, o visível não absorvendo tudo do imaginário: ‘a imagem

⁹² Fonte da imagem: <http://hyphos.blogspot.com/2009/05/recapitulacoes-xiii-venus-de-urbino-uma.html> Acesso em: 25 de agosto de 2018.

⁹³ ARASSE, 2012, p. 561

⁹⁴ LACAN, 1960, p. 832 *apud* SOLER, 2012, p. 42

reveste o objeto *a'*. Em outras palavras, vocês veem a imagem, mas seu prestígio vem disso que ela veste, disso que ela envelopa, ou seja, o investimento que lhe é dado.” (SOLER, 2012, p. 42)

Se a dama retratada por Ticiano parecia estar “consciente de estar sendo oferecida ao olhar”, como nos disse Arasse (2012), ela exerce uma função com este “ar de presa”, como uma armadilha para o sujeito que a olha. No entanto, resta outro fator importante a ser considerado, pois não se trata de qualquer dama, e sim da representação de Vênus, deusa do panteão romano do amor e da beleza, equivalente a Afrodite na mitologia grega. Dito isto, qual será a relação que Lacan propõe entre a beleza e o desejo?

3.5 A beleza faz barreira ao gozo

Antes de formalizar o objeto *a* no seminário sobre a angústia, Lacan já nos dava pistas de onde pretendia chegar a respeito da formalização do registro do real quando introduziu o conceito da Coisa freudiana (*das Ding*), no Seminário 7 – *A ética da psicanálise* (1959-1960). Ele retoma o conceito da coisa em si, isso que, para Kant, não possuía representação, estava fora do alcance da experiência dos fenômenos, do conhecimento empírico.

Na esquizo entre o olho e o olhar, o fenômeno está do lado do olho e faz parte da visão. Mas o lugar do que não é representável, daquilo que é excluído do campo da percepção, em suma o lugar do que será destacado por Lacan como lugar topológico do olhar, está mais próximo do númeno e da coisa em si do que do fenômeno, que não deixa, no entanto, de ser uma emergência da coisa escópica. (QUINET, 2004, p. 33)

Desta forma, Lacan recorre ao conceito de númeno kantiano para inserir a noção de vazio, do furo na representação simbólica. No entanto, a Coisa analítica guarda suas particularidades, não sendo equivalente ao conceito de númeno, pois este só pode ser abordado pelo seu negativo, diferentemente da Coisa que, “apesar de irrepresentável, pode ser abordada” (QUINET, 2004, p. 53). Ele nos diz que “*das Ding* é originalmente o que chamaremos de o fora-do-significado.” (LACAN, 1959-60/2008, p. 70). E, apesar de Lacan afirmar que “é por sua natureza que o objeto é perdido como tal.” (p. 68), ele nos adverte que “esse objeto, em suma, nunca foi perdido, apesar de tratar-se essencialmente de reencontrá-lo. [...] O objeto a ser reencontrado lhes dá sua lei invisível, mas por outro lado não é ele que regula seus trajetos.” (p. 74-75).

A Coisa é, portanto, esse elemento que o sujeito isola na origem e que se apresenta cada vez que seu interesse (sempre marcado pela libido) é despertado pelo outro. Os atributos mudam, mas há uma pequena Coisa que está sempre lá, que escapa ao julgamento. Pessoas bem diferentes, com atributos bem distintos (gorda, magra, alta, baixa, loura, morena, etc.), podem igualmente despertar o desejo conquanto possuam uma “coisa” inominável e irrepresentável. Os significantes podem variar, mas a Coisa, por definição fora do significante, é a mesma. Esse *Ding* é o que proporciona a coisicidade desejosa do outro e que serve de guia no caminho do desejo: é a Coisa que confere a lei do desejo. A Coisa está no interior do sujeito, mas como excluída; por ser uma exterioridade íntima, Lacan define seu lugar como “extimidade”. (QUINET, 2004, p. 54)

A Coisa escópica encontra-se, portanto, no fundamento da experiência de desejo do sujeito, que é afetado por ela em seu real de gozo. Ela é também o verdadeiro segredo da experiência visual da percepção do sujeito, despertando o interesse, a curiosidade e o desejo no mundo sensível do qual ela está elidida. (QUINET, 2004, p. 55)

Ou seja, este objeto está na raiz de toda intencionalidade, no que mais tarde ele formalizou com o objeto *a*, enquanto causa do desejo. É graças a este vazio estrutural que o sujeito deseja, na tentativa, sempre fracassada, de reencontro com este objeto que, na verdade, nunca existiu enquanto tal. Por isso, Lacan diz que apesar de se tratar de um reencontro, ele nunca foi perdido⁹⁵.

Com a ênfase posta sobre o objeto perdido do desejo enquanto Coisa, *das Ding*, e a nomeação do objeto causa do desejo como objeto *a*, uma importante distinção veio a ser introduzida por Lacan no que diz respeito à possibilidade de diferenciar o objeto da espécie humana e o objeto perdido da história de cada sujeito. O objeto perdido da história de cada sujeito, objeto *a* pode ser re-encontrado nos sucessivos substitutos que o sujeito organiza para si em seus deslocamentos simbólicos e investimentos libidinais imaginários. Mas nesses re-encontros, por trás dos objetos privilegiados de seu desejo, o sujeito irá sempre se deparar de forma inarredável com a Coisa perdida da espécie humana; o que significa que 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 *autômaton* da cadeia simbólica. (COUTINHO JORGE, 2008, p. 142, grifos do autor)

⁹⁵ Trata-se pois de uma operação lógica, e não de um objeto no campo da realidade, por isso também Lacan afirma que não se trata de um bom objeto ou mau objeto, conforme a leitura de alguns pós-freudianos. “Não há bom e mau objeto, há bom e mau e, em seguida, existe a Coisa.” (LACAN, 1959-60/2008, p. 80).

Talvez seja importante ressaltar que a realização do desejo não se equivale em nenhum instante à satisfação pulsional, pois, como postula Lacan, o desejo é falta-a-ser. “[...] o desejo é uma defesa, proibição de ultrapassar um limite no gozo.” (LACAN, 1960/1998, p. 839). O desejo faz barreira contra o gozo, daí Lacan afirma que o desejo rege a ética da psicanálise.

Ainda no desenvolvimento do seminário 7, “o gozo é definido como a satisfação da pulsão. [...] Existe, pois, uma solidariedade entre os conceitos de gozo, corpo e pulsão em Lacan.” (RABINOVICH, 2004, p. 10). A conexão da satisfação pulsional se dá, enquanto recuperação de gozo, através da articulação significante por meio dos quais eu tento significantizar o desejo na cadeia significante, no entanto ambos traduzem uma falta. Uma falta de significante, pois não existe significante que dê conta, que possa totalizar o que é da ordem do desejo, e por isso mesmo o desejo é sempre marcado pela falta. Segundo Lacan (1959-60/2008), a Coisa é “o que do real padece do significante” (p. 152).

Neste momento, o gozo como satisfação da pulsão remete a um corpo atravessado pelo significante, mais estritamente, por essa cadeia significante que é a demanda, que se plasma na fórmula da pulsão no grafo, $S \leftrightarrow D$. Esse corpo é, por excelência, sua sede, só se pode falar de gozo enquanto gozo do corpo. Não se trata do prazer de viver do organismo biológico, fundando-se seu caráter necessário em uma necessidade lógica e não biológica. (RABINOVICH, 2004, p. 10)

Ao mesmo tempo, a pulsão não tem como recuperar todo o gozo, pois os objetos pulsionais são sempre parciais, ou seja, são revestidos do próprio objeto *a* que aponta essa falta. A partir do Seminário 16 – *De um Outro ao outro* (1968-69/2008) –, Lacan formula que a recuperação de gozo é marcada pela função mais-de-gozar do objeto *a*, onde a cada tentativa de recuperação se reafirma a perda⁹⁶.

Para que um objeto empírico se torne digno de nosso interesse e nos provoque sensação de gozo, é preciso que a sua “coisicidade” sobressaia, indicando uma recuperação de gozo como aparece no prazer artístico e no efeito do belo – embora o belo seja a derradeira barreira diante do horror que a própria Coisa arrisca provocar em nós. (QUINET, 2004, p. 57)

Lacan (1959-69/2008, p. 259) propõe então duas barreiras para este “desejo radical”: o bem e o belo. Note que na discussão que se dá ao longo de seu seminário, ele faz uma

⁹⁶ Não pretendemos explorar nesta pesquisa a função mais-de-gozar do objeto *a*, por isso deixamos apenas a indicação deste ponto em que Lacan avança sobre o estatuto do objeto *a*.

distinção bem clara entre o Bem com letra maiúscula e bem com letra minúscula, sendo Bem referente à noção de Bem-supremo em Kant e bem como os prazeres da vida, ou ainda os pequenos bens materiais, quando ele faz uma breve articulação com Marx.

A verdadeira barreira que detém o sujeito diante do campo inominável do desejo radical uma vez que é o campo da destruição absoluta, da destruição para além da putrefação, é o fenômeno estético propriamente dito uma vez que é identificável com a experiência do belo – o belo em seu brilho resplandecente, esse belo do qual disseram que é o esplendor da verdade. É evidentemente por o verdadeiro não ser muito bonito de se ver, que o belo é, se não seu esplendor, pelo menos sua cobertura. (LACAN, 1959-60/2008, p. 259-260)

Mas o que Lacan quer dizer com isso? Lacan (1959-69/2008) está se referindo à pulsão de morte no ensino de Freud, como esse campo da destruição absoluta, da vontade de destruição, mas que ao mesmo tempo se refere à criação, renovação, “uma vez que ela põe em causa tudo o que existe” (p. 254-255). O belo é o que mais se aproxima da Coisa, mas está a um passo, e o horror é, justamente, o radical do gozo, isso que é inominável e que o humano perdeu: a Coisa (QUINET, 2004). “A função do belo é a de nos engambelar quanto ao desejo e nos manter distantes, mas apenas a um passo, do horror do mal radical do gozo.” (QUINET, 2004, p. 58). “O objeto *a* se encontra no mesmo lugar da Lei. Lá onde a lei se apaga é o objeto olhar que emerge.” (QUINET, 2004, p. 67).

Essa relação singular é ambígua. Por um lado, parece ser possível que o horizonte do desejo seja eliminado do registro do belo. E, no entanto, por um outro lado, ele não deixa de ser manifesto, e como foi dito desde o pensamento da Antiguidade até são Tomás, que sobre isso nos fornece fórmulas muito preciosas, que o belo tem por efeito suspender, rebaixar, desarmar, diria eu, o desejo. A manifestação do belo intimida, proíbe o desejo.

Não quer dizer que o belo não possa com o desejo, em tal momento, se conjugar, porém muito misteriosamente, é sempre sob essa forma, que não posso designar de outra maneira senão chamando-a por um termo que traz em si a estrutura da passagem de não sei que linha invisível – o ultraje. Parece, todavia, que é de natureza do belo permanecer, como se diz insensível ao ultraje, e isso não é um dos elementos menos significativos de sua estrutura. (LACAN, 1959-60/2008, p. 284)

Para aprofundar essa relação paradigmática entre a beleza, o desejo e o horror, Lacan se apoiará na tragédia de *Antígona* – escrita por Sófocles –, da qual dirá que ela se situa em um entre-duas-mortes, sua beleza evocada pelo coro se daria então por mover-se em uma zona

de umbral. No terço central da peça nos é dada uma explicação do que significa a condenação de Antígona ao suplício, ser sepultada viva. Ou seja, o que é posto em evidência é que se trata de um “destino de uma vida que vai confundir-se com a morte certa, morte vivida de maneira antecipada, morte invadindo o domínio da vida, vida invadindo a morte.” (LACAN, 1959-60/2008, p. 295). E é isso que ele vai chamar de entre-duas-mortes, o lugar de umbral, que exerce uma função especial neste efeito de tragédia, tal como abordamos no capítulo anterior e temos a oportunidade de desenvolver aqui. “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.” (p. 295).

O ato da heroína a põe diante da morte de forma voluntária. Aí está a tragédia de Antígona, que apesar de viva, já está condenada à morte por contrariar a lei dos homens, dando preferência às leis divinas, quando sustenta o que há de mais íntimo do seu desejo em enterrar seu irmão morto, à revelia das ordens de Creonte. “*Antígona* nos faz, com efeito, ver o ponto de vista que define o desejo.” (LACAN, 1959-60/2008, p. 294).

Essa zona do entre-dois, do vazio de significantes, [...], é de onde irradia Antígona com sua luz e sua beleza deslumbrante – como a Coisa no campo escópico – um olhar que brilha fazendo-nos cerrar as pálpebras, qual espectadores cegados por sua beleza e pela decisão de seu desejo que, mesmo levando-a à morte, a faz avançar sem temor nem piedade. O lugar da Coisa ocupado por Antígona é de onde provém seu brilho, que está presente em todos os autores que falaram de sua beleza. Antígona é um exemplo paradigmático de eticidade do desejo [...]. (QUINET, 2004, p. 58)

Segundo Quinet (2004), Antígona ocupa o lugar do olhar enquanto objeto *a*, causa do desejo, por isso sua beleza nos cega e ela nos olha de volta. O entre-duas-mortes é onde se localiza o objeto olhar, entre a morte simbólica e a morte real, no entre-dois significantes, onde não há representação possível. “Como o Sol e a morte, tampouco se pode olhar Antígona de frente. O efeito de sua beleza é ofuscante, cega: leva-nos para além do que é suportável para a visão de um humano.” (QUINET, 2004, p. 59).

Essa invasão da morte na vida, destacada por Lacan em seu comentário da tragédia sofocliana no seminário sobre a ética da psicanálise, diria respeito à dimensão objetual do sujeito da psicanálise. Em plena vida, o sujeito humano já é dejetivo, resto mortal, uma vez marcado pelo significante, traz a morte inscrita na carne. [...] Mortificado por sua constituição significante, essa é a condição estruturalmente trágica do sujeito. A relação do desejo com a morte

que incide sobre o sujeito decorre de sua constituição no campo do Outro. (VORSATZ, 2013, p. 85)

Essa é a tragédia que toca todos nós, sujeitos constituídos no campo do Outro, marcados pela divisão significante. O sujeito está assim entre duas mortes, a morte do ser, causada por esse atravessamento da linguagem onde é determinado pela cadeia significante, na medida em que um significante o representa para outro significante. No entanto, “dessa hiância cavada no campo do vivo o desejo poderá brotar.” (VORSATZ, 2013, p. 89). A segunda morte a que Lacan se refere é a uma tentativa de realização do desejo, o qual, na tragédia de Antígona, nos mostra que só poderá vir acompanhado disto que chama de Juízo final.

É na medida em que a demanda está para além e para alguém de si mesma, que, ao se articular com o significante, ela demanda sempre outra coisa, que a satisfação formulada se estende e se enquadra nessa hiância, que o desejo se forma com o que suporta essa metonímia, ou seja, o que quer dizer que a demanda para além do que ela formula. E é por isso que a questão da realização do desejo se formula necessariamente numa perspectiva de Juízo final. (LACAN, 1959-60/2008, p. 345)

Lembramos que a função do belo tem, então, para Lacan, relação com a própria morte do sujeito, com esse vazio, que é irrepresentável, onde o significante não dá conta, mas de onde advém o desejo. “Assim, o desejo nasce dessa impossibilidade de satisfação, dando à sexualidade humana seu caráter particular.” (PRATES PACHECO, 2017, p. 116).

Trata-se de mostrar aqui que o belo não tem nada 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 função que pode aí adquirir, num dado momento, o que a nós se apresenta como a forma ideal do belo e, no primeiro plano, a famosa forma humana. (LACAN, 1959-60/2008, p. 348)

[...] o que nos é apresentado como o limite das possibilidades do belo, como o *ideale Erscheinen*, é a forma do corpo humano. Ela foi, porque não é mais, forma divina. Ela é o envoltório de todas as fantasias possíveis do desejo humano. As flores do desejo estão contidas nesse vaso do qual tentamos fixar as paredes. É o que leva a estabelecer a forma do corpo, e muito precisamente a imagem, tal como já articulada aqui 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. (LACAN, 1959-60/2008, p. 349)

O corpo humano é por excelência a forma ideal do belo, este que está no centro do desejo do sujeito, tomado para si como ideal, a miragem que, precisamente, dá consistência à instância imaginária. “*Hímeros enarges*, 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). Portanto, a segunda morte se situa aí, neste lugar mesmo, “na medida em que a linguagem exige dele prestar conta disso – que ele não é” (p. 349).

3.6 A beleza como bem de consumo

Ainda no seminário 7, Lacan (1959-60/2008) aponta uma outra barreira ao gozo: o bem. Lembramos que aqui estamos tomando a definição de bem, enquanto “serviço de bens”, aquilo que dá acesso aos prazeres cotidianos e que são tomados no “nível da economia dos bens” (p. 259). Doravante pretendemos não só trazer esta noção, mas, ainda, mostrar como a própria beleza se tornou um bem de consumo.

Desta forma, Lacan discorre sobre como a lógica da propriedade estabeleceu uma “‘experiência’ de gozo na modernidade” (DANZIATO, 2012, p. 148) a partir da relação entre direito e privação ao gozo, momento este que ele chama de “nascimento do poder” (LACAN, 1959-60/2008, p. 274). “Podemos considerá-lo como um seminário que nos equipa com proposições e interrogações para pensarmos as relações de poder e seus efeitos de gozo na modernidade e na contemporaneidade.” (DANZIATO, 2012, p. 148).

Lacan recupera a fábula de Adão e Eva com o pano, mas não pela via moral da nudez ou do pecado, quando Adão, ao receber a parceira tão esperada, arranca-lhe um pelo e, no dia seguinte, ela aparece com um casaco de visom nos ombros. Ele está interessado em como o pano se articula, enquanto significante na cadeia, para anunciar que o que importa é o que o pano representa, seu valor de uso.

É isso que o distingue de toda produção natural. Pode-se avizinhá-lo das criações do reino animal, mas ele é originado como fabricado, está sujeito à moda, à antiguidade, à novidade, ele é valor de uso, de tempo, ele é reserva de necessidade, ele está lá precisando-se ou não dele, e é em torno desse pano que se organiza toda uma dialética de rivalidade e partilha, na qual vão-se constituir as necessidades. (LACAN, 1959-60/2008, p. 272)

Trata-se de um utilitarismo, uma vez que “as necessidades do homem se alojam no útil”⁹⁷. No entanto, estas necessidades em jogo não são naturais, mas criadas, produzidas, ou seja, articulam-se aos significantes como demandas.

Ora, nessa coisa, rara ou não, mas em todo caso produzida, no final das contas, nessa riqueza, sendo ela correlativa a qualquer pobreza que seja, há no início outra coisa além de seu valor de uso – há sua utilização de gozo.

O bem se articula desde então de uma maneira totalmente diferente. O bem não está no nível do uso do pano. O bem está no nível disto – *o sujeito pode dele dispor*. (LACAN, 1959-60/2008, p. 273, *grifo nosso*)

O bem, segundo a descrição de Lacan (1959-60/2008), está articulado ao nascimento do poder, a isto que se coloca sobre a reivindicação histórica do homem de “dispor de si mesmo” (p. 274). O que implica ao mesmo tempo que “dispor de seus bens é ter o direito de privar os outros de seus bens” (p. 274). Lacan sugere que foi Freud quem revelou a verdadeira natureza destas relações em sua “efetividade histórica” no texto *O mal-estar na civilização* (1930).

O que se coloca é uma dialética importante a partir da função que surge nesta relação de poder em privar os outros de seus bens, pois “eis um laço fortíssimo de onde vai surgir o outro como tal” (LACAN, 1959-60/2008, p. 274). Se a privação é uma operação simbólica, visto “que nada é privado de nada, o que não impede que o bem do qual se é privado seja totalmente real” (p. 274), aquele que priva é uma função imaginária e remonta ainda ao estádio do espelho, do pequeno outro, semelhante e rival, que se articula no nível do simbólico (LACAN, 1959-60/2008).

A verdadeira natureza do bem, na profunda duplicidade, resulta do fato de ele não ser pura e simplesmente bem natural, resposta a uma necessidade, mas poder possível, potência de satisfazer. Daí, toda relação do homem com o real dos bens se organiza em relação ao poder que é o do outro, o outro imaginário, de privá-lo. (LACAN, 1959-60/2008, p. 278)

A beleza parece se encaixar muito bem nesta descrição de Lacan, uma vez que ela não é em nada uma necessidade natural, mas que toma um valor muito especial na cultura. Este valor não é imutável, pois, se no início do século XX era a garantia de um bom casamento, hoje, tem um valor monetário contado pelos *views* (números de visualizações nas redes) para

⁹⁷ Op. cit., p. 273

aqueles que vivem da exposição da imagem nas redes sociais como o *Instagram*, *Facebook* ou *Youtube*. Ou seja, ela não só movimenta um mercado bilionário, mas, também, agrega valor àquele sujeito que a detém, por isso vamos retomar um breve percurso da evolução deste atributo.

No início do século XX, até os anos 30, a feiura era associada à noção de doença e sua cura seria a beleza. Logo, os médicos receitavam fórmulas em forma de remédios e pomadas, conforme nos aponta Sant’Anna: “[...] dezenas de publicidades concorrem no combate dos mais diversos ‘defeitos’ da aparência feminina” (2005, p. 122). Desde aquele tempo vemos o começo da aproximação entre a beleza e a saúde – que também é expressa através da associação entre beleza e higiene –, que será retomado com maior intensidade nas últimas décadas. Aliada ao discurso médico, a moral religiosa também determina as regras naquele contexto.

Pois, apesar dos apelos publicitários em torno da cura dos problemas de beleza, apesar da diversidade de remédios existentes para embelezar a mulher como num passe de mágica, prevalece [sic] a convicção de que a verdadeira beleza é fornecida por Deus. Ou seja, a beleza é considerada um dom, muito mais do que uma conquista individual. (SANT’ANNA, 2005, p. 125)

A partir da década de 1940, com a disseminação do *American way of life*, os modelos de beleza se transformaram, não mais evocando a descrição das belas deusas gregas, mas passando a figurar as celebridades do cinema estadunidense, e a própria beleza torna-se um bem de consumo, intimamente ligada à ideia de que a beleza garantiria um bom arranjo matrimonial. Neste período, os conselheiros da beleza eram sobretudo homens, “[...] médicos e escritores moralistas, para quem a aparência feminina deveria revelar a beleza de uma alma pura, condição para se manter o corpo limpo, belo e fértil.” (SANT’ANNA, 2005, p. 125).

Uma parte significativa dos cuidados com a beleza continuou, contudo, focada na necessidade de levar as jovens ao altar, encaminhando-as para a construção de um lar feliz. Não por acaso, entre 1945 e 1955, um número volumoso de matérias sobre o amor conjugal tomou conta das revistas femininas. (SANT’ANNA, 2014, p. 93)

Sant’Anna expõe, em seu livro *Políticas do corpo* (2005), um trecho de um artigo (1935) de um médico e escritor chamado Irajá, onde ele justifica a beleza como uma atribuição divina e a falta dela como o resultado de um “arbitrariedade celeste” (p. 125).

Irajá, assim como outros conselheiros e escritores da época, resiste em atribuir à mulher a liberdade de decidir, ela mesma, como e quando é preciso se fazer bela. Como se a manipulação do próprio corpo em nome dos ideais de beleza da época não fossem um direito legítimo do sexo feminino. (SANT'ANNA, 2005, p. 126)

A partir da década de 1950, e principalmente na década de 60, o discurso se moderniza e a beleza passa ser um direito de quem quiser, todas podem e devem ser belas, desde que se dediquem, mantendo os hábitos de cuidados do corpo e da pele, e transformando a narrativa publicitária em um momento de prazer.

O conselho publicitário ‘sinta esse prazer’ supunha a autorização de estar consigo e cuidar do corpo. A feiura passou a relacionar-se não apenas com a falta de sorte ou de saúde, mas também com a ausência de sensibilidade. A feia seria entendida como alguém incapaz de se contentar com a própria vida, discernir seu charme e tirar proveito de seus dotes. Por isso, quando não se tinha uma boa aparência, o melhor, sugeriam os conselhos, era fazer um *exame de consciência*. Beleza se tornava o resultado de um empreendimento pessoal dependente de uma escuta dos próprios sentimentos. Se essa escuta fosse acurada e se a mulher fosse empenhada e disciplinada, a feiura teria sempre alguma solução. (SANT'ANNA, 2014, p. 112)

A correção dos defeitos – que poderiam ser encobertos e camuflados com maquiagem, como nas décadas anteriores – ficou para trás. Ainda imperativa, a linguagem publicitária anunciava a nova: “não esconda, não dissimule. Você não poderá enganar seu marido amanhã.”⁹⁸ Com a popularização da fotografia colorida, os anúncios migraram pouco a pouco das famosas ilustrações para belas fotografias, o que sem dúvida, também, teve um impacto no imaginário popular.

À medida que a beleza se transformou em produto digno de ser fabricado e vendido em larga escala, novos profissionais nessa área apareceram: esteticistas, artistas que se tornaram conselheiras e, depois, psicólogos e atletas. (SANT'ANNA, 2014, p. 119)

Menos do que um dom, a beleza foi interpretada como o resultado de uma conquista individual, um trabalho que não tem hora nem lugar para começar ou para acabar. “Hoje é feia somente quem quer”⁹⁹. [...] A partir da década de 1950, segundo os conselhos de beleza e os anúncios publicitários,

⁹⁸ Diz o fragmento do anúncio trazido por Sant'Anna, da revista *Cinelândia*, nas edições de maio e junho de 1952.

⁹⁹ Fragmento trazido por Sant'Anna, da revista *Querida*, de junho de 1956.

qualquer uma tinha o direito de se tornar bela, podendo vir a ser tão sedutora quanto as suas artistas prediletas. (SANT'ANNA, 2014, p. 119)

A beleza não é mais exclusiva do saber médico, agora ela se articula como serviço, como bem de consumo, como um ideal de felicidade, autossatisfação, torna-se, então, uma mercadoria; amplamente divulgada, promovida e vendida pelos meios de comunicação e através dos serviços, oferecidos por uma indústria que surgiu no pós-guerra e rapidamente ganhou fôlego, que é a indústria dos cosméticos. “O importante é ressaltar a imagem da mulher bela, que, desde então, ousa reinar sozinha, em fotografias coloridas, ocupando páginas inteiras de revistas, sem tristeza e, sobretudo, sem passado.” (SANT'ANNA, 2005, p. 129).

Com todos os atravessamentos históricos ao longo da década de 1960 e o movimento da contracultura, novamente o discurso sobre a beleza teve que evoluir, pois se as mulheres já não se reconheciam mais exclusivamente referenciadas ao marido e aos filhos, agora elas desejavam se conhecer e se libertar.

Um novo vocabulário apoiado na psicanálise começa a caracterizar os conselhos de beleza e os discursos sobre o comportamento feminino. [...] O objetivo principal não é outro que o de “descobrir” a “verdadeira” natureza, supostamente oculta, de cada mulher.

[...] Mais uma vez é a publicidade que fornece exemplos lapidares a este respeito. Ela tende a preferir a fórmula “seja bela para você mesma” e a tornar discreta a exigência “seja bela para o seu marido”. Ela abusa da fórmula “descubra-se”. A pedagogia das condutas expressa pelos métodos de beleza se afina e se interioriza: cada método de beleza tende a ser considerado repressivo se ele não traz satisfações físicas, superficial se ele não responde aos desejos íntimos, pouco credível se ele não se evoca a verdade singular de cada mulher. (SANT'ANNA, 2005, p. 136)

Desde a década de 1980, este estilo de vida, com foco na imagem, na construção de um corpo a partir de um ideal anatômico, muscular, segundo Courtine (2005, p. 84), “constitui, assim, uma das manifestações mais espetaculares de uma cultura da aparência do corpo [...]. Mas ele não é simples espetáculo: ele é sustentado por uma indústria, um mercado e um conjunto de práticas de massa.”.

As práticas e as representações do corpo na sociedade de consumo de massa são, assim, atravessadas por estratégias multiformes da regulação dos fluxos, das matérias, das energias a incorporar, a canalizar (sic), a eliminar. Cada

indivíduo torna-se, então o *gestor* de seu próprio corpo. O body-building¹⁰⁰ e a constelação de práticas que se desenvolveram no mesmo período e que se parecem com ele de perto ou de longe – jogging, aeróbica, regimes de baixas calorias, ou ainda o desenvolvimento sem precedentes da cirurgia plástica... –, todas, essas técnicas de gerenciamento do corpo que florescem no decorrer dos anos 80, são sustentadas por uma *obsessão dos invólucros corporais*: o desejo de obter uma tensão máxima da pele; o amor pelo liso, pelo polido, pelo fresco, pelo esbelto, pelo jovem; ansiedade frente a tudo o que na aparência pareça relaxado, franzino, machucado, amarrotado, enrugado, pesado, amolecido ou distendido; uma contestação ativa das marcas do envelhecimento no organismo. Uma negação laboriosa de sua morte próxima. (COURTINE, 2005, p. 86)

É incontestável que a sociedade contemporânea, conectada, virtual, explora e lucra com a beleza. Apenas a título de curiosidade, deixamos aqui a informação revelada por uma empresa de marketing em julho deste ano, 2018, que cada postagem de Kim Kardashian em seu Instagram, que conta com 114 milhões de seguidores, pode lhe render até 500 mil dólares¹⁰¹.

3.7 Uma sociedade Escópica

O leitor pode argumentar que afinal se trata de uma celebridade, mas a verdade é que o mercado ampliou muito nos últimos anos. Com a popularização dos *smartphones* e da internet de banda larga, hoje qualquer pessoa pode se arriscar nesse universo. Ser blogueira ou youtuber virou uma profissão. Não à toa, existe hoje a tramitação de um Projeto de Lei nº 10938 de 2018 que quer regulamentar a atividade de youtuber no Brasil¹⁰². A rentabilidade dos vídeos é medida por *views* – visualizações – e muitas pessoas vivem disso atualmente.

E mesmo para aqueles que não querem transformar as redes sociais em uma fonte de renda, ainda assim estamos cada vez mais expostos, em uma constante vitrine para o mundo. Afinal, são muitas redes sociais e dificilmente as pessoas aderem apenas a uma delas, mais raro ainda é estar fora delas. Apenas para listar algumas que estão entre as mais utilizadas no

¹⁰⁰ O body-builder é um entusiasta do músculo; segundo Courtine: “[...] as práticas do body-building tendem a se generalizar e a potência anatômica se exhibe como um espetáculo permanente, obsessivo, universal.” (2005, p. 82).

¹⁰¹ Fonte: <https://elle.abril.com.br/noticias/quanto-vale-cada-post-patrocinado-de-kim-kardashian-instagram/> Acessado em 04 de setembro de 2018.

¹⁰² Fonte: <https://www.tecmundo.com.br/mercado/135886-projeto-lei-regulamenta-trabalho-youtuber-profissional-brasil.htm> Acessado em 18 de dezembro de 2018.

Brasil: *Facebook, Instagram, Whatsapp, Youtube, Snapchat, Twitter, Linkedin, Pinterest*, entre outras.

Segundo Quinet (2004), nossa sociedade pode ser denominada como uma sociedade escópica, por conjugar o olhar da sociedade do espetáculo de Guy Debord, com a sociedade disciplinar descrita por Michel Foucault.

É o olhar, excluído da simbolização efetuada pela cultura sobre a natureza, que retorna sobre a civilização, trazendo o gozo do espetáculo e o imperativo do supereu de um empuxo-a-gozar escópico: um comando de dar-a-ver, seja de mostrar-se inocente, seja de tornar-se visível. De toda forma, na sociedade escópica, para existir é preciso ser visto pelo Outro. E assim se instaura a renovação do velho *cogito* religioso: *o Outro me vê, logo eu existo*. Tende-se daí a uma paranóia de massa. (QUINET, 2004, p. 280)

A visualização toma uma outra dimensão aqui, não é apenas um número, um registro que será convertido monetariamente – e que também não é qualquer coisa, pois nada poderia deixar mais clara a mercadorização do sujeito contemporâneo –, mas é o que ele (o número de *views*) representa, o olhar do Outro, é preciso que o Outro me veja para eu existir. Esse ponto parece ter sido levado ao pé da letra nesta nossa contemporaneidade escópica, mas é preciso explicar de onde Quinet propõe tal elaboração.

A sociedade do espetáculo não é apenas uma difusão maciça de imagens, é uma visão de mundo, onde as relações entre pessoas passa a ser mediada por imagens e mercadorias. Debord propõe que neste modelo de sociedade: “Tudo que era diretamente vivido se esvai na fumaça da representação.” (DEBORD, 1967/2003, p. 13). O que antes poderia provocar sensações no nível de uma experiência, agora se dá apenas através de representações. Ou seja, o sujeito permanece na posição de espectador, consumidor, uma postura passiva, não mais um agente de ação. As representações capturam de forma hipnótica e por isso também provocam sensações, é claro, mas o que ele aponta é que estas se distanciam de uma possibilidade de vida concreta, se situam no âmbito de uma ilusão.

O espetáculo, compreendido na sua totalidade, é simultaneamente o resultado e o projeto do modo de produção existente. Ele não é um complemento ao mundo real, um adereço decorativo. É o coração da irrealidade da sociedade real. Sob todas as suas formas particulares de informação ou propaganda, publicidade ou consumo direto do entretenimento, o espetáculo constitui o *modelo* presente da vida socialmente dominante. Ele é a afirmação onipresente da escolha *já feita* na produção, e no seu corolário – o consumo. (DEBORD, 1967/2003, p. 15)

Na forma indispensável adorno dos objetos hoje produzidos, na forma da exposição geral da racionalidade do sistema, e na forma de setor econômico avançado que modela diretamente uma multidão crescente de imagens-objetos, o espetáculo é a *principal produção* da sociedade atual. (DEBORD, 1967/2003, p. 18)

Ainda atual, Debord acerta em cheio quando afirma que “o espetáculo é a principal produção da sociedade atual”. O Instagram talvez seja a rede social que melhor condensa essa relação, pois se baseia unicamente em publicações de fotos e vídeos, transformando a rotina diária em um espetáculo aos olhos do mundo.

No modelo disciplinar, segundo Foucault (1979), a forma de poder é difusa e se organiza hierarquicamente dentro das instituições totais. A disciplina comporta uma tecnologia que tem em vista tornar os corpos dóceis, a partir de um esquadramento do espaço e tempo, a vigilância se dá de forma institucionalizada e contínua produzindo uma conduta padronizada. A vida passa a ter um valor de produção, por isso as normas passam a vigorar em formas de vigilância, até que sejam internalizadas, para que a produção não seja interrompida. Tal como Foucault aponta a respeito da estrutura dos hospitais no séc. XVIII:

(...) era preciso evitar os contatos, os contágios, as proximidades e o amontoamento, garantindo a ventilação e a circulação do ar; ao mesmo tempo dividir o espaço e deixá-lo aberto, assegurando uma vigilância que fosse ao mesmo tempo global e individualizante, separando cuidadosamente os indivíduos que deviam ser vigiados. (FOUCAULT, 1979/1998, p. 210)

Quinet propõe uma união destes dois modelos, que ele chama de sociedade escópica. Estamos em um para-além do panóptico da visibilidade, pois já não se trata mais simplesmente de tornar todos visíveis a um olho exterior, “mas de torná-los transparentes para si mesmos”. (QUINET, 2004, p. 287). No entanto, essa condição de transparência não nos exime do controle, principalmente quando se faz erigir um Outro “onividente” capaz de vigiar tudo e todos o tempo todo. O sujeito se submete a este Outro em um “dar-se a ver” (Quinet, 2004).

A sociedade escópica com seu imperativo de gozo (S1) faz cada um sentir-se vigiado e vigiar o outro, e também cada um querer publicidade – “seja uma celebridade!” – e invadir a privacidade do outro, fazer da intimidade, exterioridade, tornar público o privado. O imperativo do mais-de-olhar, com sua topologia de extimidade, traz à sociedade sua estrutura moebiana embaralhando as esferas do que é do sujeito e do outro. Estende assim o

propósito do panóptico em que impera o olhar que vigia e, como diz Foucault, “cada um, sentindo-o pesar sobre si, terminará por interioriza-lo ao ponto de observar-se a si mesmo; cada um assim exercerá essa vigilância sobre e contra ele mesmo”. (QUINET, 2004, p. 288)

Apesar de estarmos todos submetidos a esta condição de autovigilância na sociedade escópica, as mulheres parecem estar mais suscetíveis aos comandos da indústria do corpo do que o homem. Talvez porque esta seja o principal alvo das campanhas publicitárias e por isso parece sofrer uma pressão maior para corresponder aos ideais culturais. Ou ainda, porque o corpo feminino, utilizado como foco de captura do objeto olhar, se tornou uma das principais estratégias de vendas, como explicado anteriormente. E a partir de imagens estereotipadas, a propaganda reforça a ideia de que essas representações, estas montagens, são naturais, para que sejam socialmente aceitas.

Há uma tentativa de equivalência entre a beleza e a própria condição de ser reconhecida como mulher no laço social. “A imagem da mulher na cultura confunde-se com a da beleza. Este é um dos pontos mais enfatizados no discurso sobre a mulher – a mulher pode ser bonita, deve ser bonita – do contrário não será totalmente mulher.” (VILHENA *et al.*, 2005, p. 113).

Se foi na modernidade que surgiu a noção de qualidade de vida, hoje esta narrativa ganhou novos ares, vestida com uma roupagem cientificista – se tornou uma imposição disfarçada. A disciplina deu lugar a uma forma de controle bem mais sutil, onde o sujeito busca, ele mesmo, se autorregular, e se manter dentro das normas para fazer parte da sociedade de consumo, tal como apontou Foucault com o modelo disciplinar.

Com controles mais flexíveis de vigilância, o sujeito se propõe a permanecer dentro do sistema, obediente e identificado com a narrativa propagada pela mídia. Bauman (2008, p. 97-98) aponta que nesta sociedade de consumidores quase não há resistência e revolta, graças ao discurso difundido de bem-estar. O único novo compromisso com esta sociedade é o de escolher, ou seja, o sujeito crê que desfruta de plena liberdade e seu único compromisso é com esta sua liberdade individual de escolha, sem sequer perceber que está sendo manipulado neste processo. O exercício de liberdade se consolida como um ato de auto-afirmação.

Como assinalou Pierre Bourdieu, duas décadas atrás, a coerção tem sido amplamente substituída pela estimulação, os padrões de conduta antes obrigatórios, pela sedução, o policiamento do comportamento, pela publicidade e pelas relações públicas, e a regulação normativa, pela incitação

de novos desejos e necessidades. (BOURDIEU *apud* BAUMAN, 2008, p. 116)

Expor-se nas redes sociais parece ser apenas mais um destes mecanismos, ao qual o sujeito se submete por ‘escolha’, em uma autovigilância espetacularizada muitas vezes desmedida. “Na sociedade escópica, o paradoxo do gozo faz com que cada homem queira fazer de seu próximo um ator e um espectador de um espetáculo obscuro e feroz à altura do supereu que vigia e pune.” (QUINET, 2004, p. 285).

Mas as redes sociais não se restringem ao exhibir-se, dar-se-a-ver, pois há ali também um consumo de imagens e ideais. Voltando ao Instagram, que é uma rede baseada exclusivamente em imagens, é também uma das redes mais populares entre as mulheres, que compõe cerca de 58% dos usuários da plataforma¹⁰³, principalmente jovens, entre 18 e 29 anos. A autoafirmação da imagem é medida por *likes* (curtidas) e a disputa através das fotos que são mais curtidas não se restringe apenas ao círculo de amigos, mas também alcançam a dimensão virtual das blogueiras *fitness*, por exemplo. Segundo a reportagem de Ana Freitas¹⁰⁴:

“Todo mundo quer ser a menina mais bonita da sala. O Instagram fornece uma plataforma em que é possível competir todo dia. A Internet foi chamada de um meio muito democrático, e talvez o Instagram tenha democratizado os concursos de miss”. – Alice Marwick Pesquisadora em mídias sociais, da Universidade de Fordham (MARWICK *apud* FREITAS, 2016)

Na sociedade escópica, a beleza se tornou um atributo ainda mais valorizado, agora não mais apenas na tela da televisão ou do cinema, em anúncios e propagandas, mas nas telas dos celulares, nas fotos de família, nas *selfies*, na vida comum, cotidiana. O júbilo com a imagem própria frequentemente perde espaço para a culpa, para a mancha.

A sociedade escópica se organiza em torno do mal-estar provocado pelo olhar, que retorna como mais-de-gozar, dejetos da civilização. É a presença do “mal-olhar” como gozo que faz do sujeito uma mancha no espetáculo do mundo. A mancha faz com que o homem não seja puro aos olhos do Outro do Ideal. A mancha ou a mácula é a marca no sujeito do mal-estar na civilização que Freud denominou sentimento de culpa – não existe ninguém

¹⁰³ Fonte: <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2016/06/09/Por-que-o-Instagram-pode-abalar-a-autoestima-de-mulheres-jovens> Acesso em 18 de dezembro de 2018.

¹⁰⁴ Fonte: <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2016/06/09/Por-que-o-Instagram-pode-abalar-a-autoestima-de-mulheres-jovens> Acesso em 18 de dezembro de 2018.

imaculado, ninguém sem a mácula do sexo. A culpa é o reflexo do olhar do supereu sempre comparando o sujeito com o ideal. E, no juízo final comandado pelo supereu, o sujeito está sempre manchado [...]. (QUINET, 2004, p. 289)

O culto ao corpo surge como uma tentativa de garantir o olhar do outro e o seu desejo para si, como veremos adiante, mas como não existem garantias, nem mesmo soluções mágicas, apesar de todas as promessas publicitárias e midiáticas, é comum perceber que as mulheres recorrem a diversos procedimentos para alcançar a imagem da perfeição.

O espetáculo da imagem tem seu lado belo, faz suspirar o sujeito do desejo devido à sua pulsação e brilho, que encobre a falta que lhe é constitutiva. Mas o espetáculo é também sede do mal-estar na cultura ao presentificar o supereu com suas imagens impregnadas pelo real impossível de suportar que provocam o sentimento de culpa no sujeito. (QUINET, 2004, p. 281)

4 UMA INVENÇÃO FEMININA

Como pudemos acompanhar no desenvolvimento dos demais capítulos até aqui, o corpo da mulher tem sido utilizado como recurso para a promoção de produtos, sendo sua imagem customizável a fim de chamar a atenção do público e produzir um aumento das vendas. O que vemos como efeito é a proliferação de um padrão de beleza, visto que a beleza assume um valor, em especial quando estamos falando de uma sociedade escópica e, além do mais, ela mesma se torna um produto, ou seja, a própria beleza se torna um bem de consumo, que, não devemos esquecer, não é qualquer uma e nem para qualquer uma, mas trata-se, ainda, de uma beleza higienista, segregacionista, branca, esbelta e eternamente jovem. Mas, se a beleza por si só já atrai o olhar, o corpo, então, é por excelência o maior de todos os chamarizes deste objeto chamado olhar. Pretendemos agora responder algumas perguntas deixadas no caminho a fim de mergulhar na alteridade mais radical, aquela misteriosa e inominável feminilidade.

Por isso, o primeiro ponto a ser abordado será o tabu que se associa ao corpo feminino, o qual, tal como vimos no nosso segundo capítulo, vem, ao menos, desde a Idade Média, e que nos chama atenção por, ainda hoje, ser uma pauta tão polêmica. Para isso, vamos recorrer à repercussão que se verificou a partir de dois comerciais internacionais que constatarem esta temática, e logo em seguida teremos a oportunidade de trazer a contribuição da psicanálise a propósito desta questão.

Em 2017, a empresa britânica *Body Form*¹⁰⁵ lançou uma campanha intitulada *Blood Normal* ('sangue é normal' em tradução livre), que se propunha a quebrar o tabu sobre a menstruação em campanhas de absorventes, mostrando o sangue e a dor como elementos normais do período. Até então, todas as campanhas sempre se utilizaram da cor azul para demonstração do efeito de absorção de seus produtos. E por que a representação em tinta azul se o sangue é vermelho?

A empresa lançou uma pesquisa com a participação de 10 mil pessoas e descobriu que 74% gostariam de ver representações mais realistas nas campanhas. Dito isto, lembramos que outros artigos de farmácia, como *band-aids* e curativos sempre usaram a cor vermelha em seus comerciais, então por que apenas o sangue da menstruação seria representado sempre

¹⁰⁵ Link da matéria: <https://revistagalileu.globo.com/Ciencia/noticia/2017/10/deveria-ser-normal-marca-faz-comercial-de-absorvente-mostrando-sangue.html> consultada em 04/11/2018

com uma tinta azul? O comercial acabou faturando, em 2018, o *Grand Prix* – premiação mais alta –, na categoria Glass Lion, criada em 2014/2015, dedicada aos trabalhos que promovam igualdade de gênero, no Festival de Publicidade de Cannes. Segundo Madonna Badger, fundadora da empresa Badger & Winter e presidente do júri em 2018:

“Esse trabalho trouxe uma mensagem muito pessoal a todos nós, pois certamente todos ficamos desconfortáveis ao falar sobre menstruação. As meninas jovens sentem vergonha do momento em que menstruam e isso acaba gerando situações de bullying. Ao apresentar a menstruação como algo normal, que é de conhecimento de todas as meninas e meninos, a campanha traz uma mensagem importante”, disse Madonna.¹⁰⁶

Outro comercial que chamou muita atenção recentemente, foi da marca norte americana Billie – de lâminas de barbear –, que, em 2017, exibiu mulheres com pelos em seu comercial, tendo sido o primeiro a realizar tamanha façanha¹⁰⁷. Diferente do que é veiculado há décadas em anúncios e comerciais que fazem parte do nosso cotidiano e mostram mulheres ultradepiladas, passando a lâmina de barbear em peles totalmente lisas, que não revelam nenhum pelo sequer, este comercial inovou e resolveu exibi-los de forma realista e natural nas axilas, pernas e barrigas. Mas o mais interessante é que, apesar de parecer contraditório, esta marca de lâminas de barbear que, obviamente, quer vender seu produto, seja justamente a primeira voltada para a indústria da beleza a levantar tal bandeira e defender uma naturalização disso, que por tanto tempo foi escandaloso, visto até como anti-higiênico. E o seu slogan ainda faz uma provocação, mostrando que não só é normal ter pelos e mantê-los caso seja a sua vontade, mas (a frase final): “Se você quiser depilar-se, aqui estamos.”

¹⁰⁶ Bárbara Sacchitiello assina a matéria no portal Meio & Mensagem, consultada em 21/11/2018, acessível em: <http://cannes.meioemensagem.com.br/noticias2018/2018/06/22/cannes-quebra-tabu-da-menstruacao-na-categoria-glass/>

¹⁰⁷ Consultada em 21/11/2018, acessível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/06/28/estilo/1530215213_805230.html



O leitor, talvez, esteja se perguntando por que não ilustramos com as campanhas tradicionais, já que estamos aqui tecendo uma crítica a elas, mas acreditamos que por fazerem parte do nosso cotidiano há tantas décadas, elas dispensam ilustrações. Entretanto, estas novas e subversivas imagens merecem, sem dúvida, o devido destaque neste trabalho, por isso escolhemos exibi-las ao contrário das campanhas tradicionais.

De certo que, tal como quem nos acompanha na leitura, estamos advertidos da intenção que se articula por trás dessas campanhas, que respondem, logicamente, há anos de críticas por parte das feministas, mas, também, ao apelo de uma crescente parcela da população quanto à superação de tais tabus. E, mesmo que se valham de imagens que, ainda, são vistas como subversivas por proporem uma ruptura do estabelecido, conseguem na verdade gerar mídia espontânea e ampliar e muito o seu alcance. Sem dúvida, um dos atributos de uma campanha bem sucedida. Sabemos que se trata de uma estratégia de, a partir da subversão, criar uma nova versão, e assim, oferecer um produto, um conceito de marca que seja consumível articulando o que surge como uma demanda social a uma mercadoria, pois no fim todas as tentativas de furar o sistema vigente são incorporadas por ele. Temos observado esta relação se estabelecer também com as demandas de representatividade e de sustentabilidade, por exemplo. Mas, mesmo que tenhamos esta clareza e possamos tecer nossas críticas, apreciamos sem dúvida que seja possível dialetizar a questão e abrir o debate para a importância que essas mudanças podem promover no laço social. Agora daremos

prosseguimento propondo um breve retorno a Freud com os textos *Tabu da virgindade* (1917) e *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* (1908).

4.1 O tabu e a dupla moral sexual

4.1.1 *Tabu da virgindade* (1917)

No texto de 1917, *Tabu da virgindade*, Freud se engaja na tentativa de desvendar a frigidez feminina observada em sua clínica e, pensando em povos primitivos que recorrem a diversos rituais, conclui que existe um sentimento de hostilidade por parte das mulheres em relação ao homem que participa do primeiro ato sexual de uma mulher. Ele alega que o alto valor atribuído à virgindade poderia estar na raiz do problema.

A valorização da virgindade, por parte do homem que faz a corte, parece-nos algo tão firme e evidente, que quase ficamos perplexos ao ter que fundamentar esse juízo. A exigência de que a moça não traga, para o casamento com um homem, a lembrança do comércio sexual com outro homem não passa, afinal, da continuação lógica do exclusivo direito de posse sobre uma mulher, que constitui a essência da monogamia – a ampliação desse monopólio ao passado. (FREUD, 1917/2013, p. 365)

Temos que dar o devido crédito à ousadia destas palavras em pleno início do século XX, que denunciam a relação que se entremeia à sexualidade feminina, como propriedade do homem. O autor enumera dois aspectos para explicar o tabu da virgindade, sendo o primeiro o horror ao sangue, pois de forma geral ocorre um pequeno sangramento com o rompimento do hímen. Este ponto, esclarece Freud, poderia estar conectado à proibição do assassinato, como medida preventiva ao temor do prazer primitivo de matar, ou seja, sem nenhuma conexão com a sexualidade propriamente dita. Ele indica, ainda, que por esta via:

[...] o tabu da virgindade é relacionado ao tabu da menstruação, observado quase sem exceções. O primitivo não pode manter afastado de ideias sádicas o enigmático fenômeno do fluxo de sangue mensal. A menstruação, sobretudo a primeira, é por ele interpretada como a mordida de um bicho espectral, talvez como indício de relacionamento sexual com esse espírito. Ocasionalmente, algum relato permite reconhecer nesse espírito aquele de um antepassado, e então compreendemos, apoiando-nos em outras percepções, que a menina menstruada, enquanto propriedade desse espírito ancestral, seja tabu. (FREUD, 1917/2013, p. 371)

Assim, Freud (1917/2013) demonstra que sequer é colocado em questão o tabu da menstruação, e logo em seguida ele faz uma objeção quanto a esta explicação do tabu da virgindade referido a um suposto horror ao sangue, pois como ele mesmo nos lembra, “este não pôde suprimir costumes como a circuncisão do menino e aquele ainda mais cruel praticado nas meninas (excisão do clitóris e pequenos lábios)” (p. 371), que, sem dúvida, ocasionam um volume considerável de sangramento; mas vamos adiante pois neste texto existem muito outros argumentos que nos interessam.

A segunda explicação, que também não estaria diretamente conectada à sexualidade e não anula a primeira – pelo contrário se reforçam –, sugeriria uma apreensão por antecipação do desconhecido, por se tratar de um primeiro momento, Freud relaciona este aspecto à angústia, que estaria presente em situações que envolvam algo de novo, inesperado, incompreensível ou misterioso, tal como o primeiro ato sexual. (FREUD, 1917/2013, p. 372).

A terceira explicação, que no nosso entendimento também não anula as anteriores, mas de fato parece ser o mais certo, engloba o tabu da virgindade em um sentido mais amplo, como um tabu à toda a vida sexual e, mais ainda, à própria mulher.

Não apenas a primeira relação com a mulher é tabu, mas o próprio ato sexual; quase poderíamos dizer que a mulher é toda tabu. Ela não só é tabu nas situações especiais que decorrem de sua vida sexual, na menstruação, na gravidez, no parto e puerpério; também fora delas o trato com a mulher está sujeito a tão sérias e numerosas limitações [...]. (FREUD, 1917/2013, p. 372-3)

Freud (1917/2013) retoma a premissa de *Totem e Tabu*, de que o homem primitivo estabelece um tabu diante daquilo que teme, ou seja, quando defrontado por um perigo, que não precisa ser deflagrado como um dado de realidade, pois “ele não separa o perigo material do psíquico, nem o real do imaginário.” (p. 376). E especula que, talvez, isso se deva pelo efeito tipicamente relaxante sentido no corpo, a própria detumescência do órgão e a percepção da influência que uma mulher possa adquirir sobre um homem “através do ato sexual” (p. 374).

[...] e não se pode negar que um temor básico ante a mulher se exprime em todos esses preceitos para evitá-la. Talvez ele se fundamente no fato de a mulher ser algo diferente do homem, eternamente incompreensível e misteriosa, estranha e, por isso, aparentemente hostil. O homem teme ser debilitado pela mulher, ser contagiado por sua feminilidade e, então, mostrar-se incapaz. (FREUD, 1917/2013, p. 373-4)

Nesta passagem, notamos dois pontos fundamentais para nossa pesquisa, a saber, a apreensão que se tem da mulher como expressão do enigma, do incompreensível, e tal como veremos com o Lacan mais adiante, de inominável, pois a ela cabe o lugar de alteridade. E o segundo ponto, o medo do “contágio” desta feminilidade, o que nos faz recordar o pavor dos gregos da antiguidade em se identificar com uma posição passiva, lugar caracterizado pelo feminino naquela ocasião. Também não podemos deixar de tecer um comentário crítico, sobre esta visão associada ao feminino como a expressão de uma incapacidade, de uma fragilidade que sempre esteve presente no imaginário popular e que, neste contexto, trazia notícias de uma organização social específica.

Mas Freud (1917/2013) avança e – apesar de não nos determos aqui nos pormenores que se desenvolvem sobre o primeiro ato sexual e a hostilidade que a mulher detém sobre o homem que a tenha desvirginado – ele presume que tal agressividade pode ser atribuída a uma sensação, por parte da mulher, de uma “injúria narcísica que advém da destruição de um órgão, e que acha uma representação racional no conhecimento do diminuído valor sexual da moça deflorada” (p. 378). Mas ele nos adverte que talvez não seja essa a explicação.

No momento subsequente, Freud (1917/2013) supõe que a frigidez feminina expressa pela hostilidade possa estar articulada à proibição do ato sexual, que uma vez permitido perderia todo o valor, por isso algumas moças mantêm em segredo o amor que sentem mesmo que pelo homem com quem almejam se casar. Mas esta razão também se mostra insuficiente, pois a partir do que nos ensina a psicanálise, sabemos que os pais são as primeiras escolhas amorosas de toda criança, logo: “O marido é sempre, digamos, um homem-substituto, jamais o homem certo. O primeiro lugar na capacidade amorosa da mulher pertence a outro, em casos típicos o pai; o marido tem, no máximo, o segundo lugar.” (FREUD, 1917/2013, p. 380). Este ponto poderá ser melhor explorado na nossa próxima subseção quando estivermos abordando o complexo de Édipo e o complexo de castração.

Outro motivo possível estaria relacionado com camadas mais profundas, que apontam para a sua formulação sobre a inveja do pênis no complexo de castração. Freud comenta um caso de uma mulher que ama seu marido, mas que após manter relações sexuais com ele tem o impulso de agredi-lo. Sua interpretação é de que esta fase precederia à escolha de objeto, quando ela desloca a libido para o pai e então pôde desejar, em vez do pênis do marido, um filho.

Além deste caso, Freud cita ainda um outro em que uma paciente, recém-casada, ao relatar um sonho mostrava o desejo de castrar seu marido e guardar o pênis para si. Desta forma, a “inveja do pênis” se encontra mais próxima do narcisismo original do que o amor objetal, que exigiria um deslocamento libidinal da menina em favor do pai, o que Freud formulou como a saída propriamente feminina ao complexo de castração, que se dá através da maternidade. Voltaremos a isso.

O último ponto que queremos abordar deste texto é que, segundo Freud, ainda naquele contexto, o tabu da virgindade ainda não havia desaparecido, mesmo se tratando de uma sociedade civilizada. Algo se mantém, então, no imaginário popular e Freud o evidencia através de duas peças teatrais.

A primeira, a comédia do autor vienense Ludwig Anzengruber (1839-89), “O veneno da virgem”, conta a história de um camponês que prometido para uma moça, abre mão para que ela se case com um outro primeiro, pois ela é “uma rapariga que vai custar a vida ao primeiro” (FREUD, 1917/2013, p. 384), se oferecendo para ser seu segundo marido, quando ela não apresentar mais perigo.

E a segunda, é a tragédia de Judite e Holofernes, escrita por Hebbel, que conta como o marido de Judite é paralisado na noite de núpcias por um medo misterioso de tocá-la. Ela diz que sua “beleza é como a beladona” (veneno) e “sua fruição traz loucura e morte”. Até que um general invade sua cidade, e quando ela planejava seduzi-lo com sua beleza para matá-lo, ele a violenta. Indignada, ela se revolta e corta sua cabeça, o que, por consequência liberta seu povo das mãos do tirano. “A ação de decapitar nos é bem conhecida como substituto simbólico de castrar; Judite é a mulher que castra o homem que a deflorou, tal como no desejo do sonho que relatei, de uma mulher recém-casada.” (FREUD, 1917/2013, p. 385).

Em suma, podemos ver nestas duas peças os dois aspectos exemplares que, sem dúvida, estão inteiramente imbricados, a saber, o medo diante desta mulher que pode lhe cobrar a vida, ou seja, novamente, a representação da mulher como este mistério que apresenta um perigo fatal, e no outro o pavor paralisante do marido de ser castrado, que é representado no ato de decapitação do general que a deflorou.

4.1.2 Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna (1908)

O texto *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* (1908) não é o primeiro em que Freud aponta o antagonismo entre a vida pulsional e a vida ‘civilizada’ e nem será o último, pois este aspecto também aparecerá com bastante ênfase no seu trabalho intitulado *Mal-estar na civilização* de 1929. De qualquer forma conseguimos extrair alguns aspectos interessantes para explorar a relação observada entre a sexualidade feminina e a cultura.

Para tanto, o autor retoma em um diálogo Von Ehrenfels que publicou, em 1907, o livro *Ética Sexual*, no qual “discorre sobre a diferença entre a moral sexual ‘natural’ e a ‘civilizada’.” Segundo Freud, Von Ehrenfels considera como moral sexual natural a maneira pela qual os humanos conseguem “conservar sua saúde e eficiência”, enquanto que a moral sexual civilizada seria uma forma de “obediência [...] àquilo que, por outro lado, estimula os homens a uma intensa e produtiva atividade cultural.” (FREUD, 1908/1996, p. 169).

Freud acrescenta que não seria “arriscado supor” que uma moral sexual civilizada poderia causar danos à saúde e eficiência devido aos “sacrifícios que lhes são exigidos”, podendo até mesmo, dependendo dos níveis que atinja, colocar em “perigo os objetivos culturais” (FREUD, 1908/1996).

Von Ehrenfels, ainda segundo Freud, não desconsidera as contribuições da moral sexual civilizada em prol do desenvolvimento da sociedade, mas faz uma crítica contundente sobre uma suposta moral dupla, apontando que haveria uma divergência nas cobranças dirigidas aos membros desta sociedade quando nos referimos a homens e mulheres. Ou seja:

Em sua opinião, a singularidade da moral sexual civilizada a que obedecemos é que as restrições feitas às mulheres por tal sistema são estendidas à vida sexual masculina, sendo proibida toda relação sexual exceto dentro do casamento monogâmico. No entanto, as diferenças naturais entre os sexos impõem sanções menos severas às transgressões masculinas, tornando mesmo necessário admitir uma moral *dupla*. (FREUD, 1908/1996, p. 169)

Von Ehrenfels aponta para algumas consequências graves e articula de forma direta a relação entre a moral sexual civilizada, bem mais severa no que tange à liberdade sexual das mulheres à doença nervosa moderna que estaria se difundindo tão rapidamente naquele contexto social.

Freud traz a contribuição de outros autores para, na verdade, tecer sua crítica, pois acredita que tais teorias seriam insuficientes e imprecisas por não considerarem o que havia de específico à etiologia do problema, sendo esta somente revelada através da psicanálise,

como método investigativo, por isso vamos direto às suas considerações. Ele primeiro propõe uma divisão dos distúrbios nervosos em dois grupos, sendo de um lado as neuroses, definidas como conjunto de sintomas com efeito no campo somático ou mental que parece ser de natureza tóxica, comumente chamadas, de forma genérica, de “neurastenia” (FREUD, 1908/1996).

Enquanto que, no segundo grupo, as psiconeuroses demonstrariam uma maior correspondência com a influência hereditária, e sua causação seria menos evidente. Desta forma, Freud se aproximou do núcleo da questão, ao descobrir que “a natureza desses complexos inconscientes [...], de maneira geral, possuem um conteúdo sexual. Derivam das necessidades sexuais de indivíduos insatisfeitos, representando para os mesmos uma espécie de satisfação substitutiva.” (FREUD, 1908/1996, p. 173).

Nossa civilização repousa, falando de modo geral, sobre a supressão *das pulsões*. Cada indivíduo renuncia a uma parte dos seus atributos: a uma parcela do seu sentimento de onipotência ou ainda das inclinações vingativas ou agressivas de sua personalidade. Dessas contribuições resulta o acervo cultural comum de bens materiais e ideais. Além das exigências da vida, foram sem dúvida os sentimentos familiares derivados do erotismo que levaram o homem a fazer essa renúncia, que tem progressivamente aumentado com a evolução da civilização. (FREUD, 1908/1996, p. 173, *grifo nosso*)

Uma importante observação é feita por Freud neste texto a respeito da pulsão sexual, ou melhor, como ele mesmo sinaliza, “as pulsões sexuais”, pois estas não servem originalmente “aos propósitos da reprodução, mas à obtenção de determinados tipos de prazer” tal como vimos no nosso capítulo dois.

Manifesta-se desse modo na infância do homem, período em que atinge sua meta de obter prazer não só dos genitais, mas também de outras partes do corpo (zonas erógenas), podendo portanto prescindir de qualquer outro objeto menos cômodo. Chamamos a esse estágio de estágio de *auto-erotismo* [...]. (FREUD, 1908/1996, p. 174-5)

No entanto, o ponto central deste texto reside na observação da dupla moral sexual evidente entre homens e mulheres naquele contexto, que ainda perdurou por muito tempo diga-se de passagem, se é que podemos considerar de fato superado hoje. Segundo Freud:

Aqueles que desejam ser mais nobres do que suas constituições lhe permitem, são vitimados pela neurose. Esses indivíduos teriam sido mais saudáveis se lhes fosse possível ser menos bons. [...] Correlatamente, em muitas famílias os homens são saudáveis, embora do ponto de vista social sejam altamente imorais, enquanto as mulheres, cultas e de elevados princípios, sucumbem a graves neuroses. (FREUD, 1908/1996, p. 177)

Se devemos agradecer às histéricas o surgimento da psicanálise, sem dúvida este fato se conecta à triste realidade de opressão vivida pelas mulheres daquele tempo. A repressão sexual, que apesar de não ser uma exigência exclusiva das mulheres, era, de certo, muito maior para com elas, o que realça esta dupla moral a que Freud se refere. Desta forma, seria comum aos homens recorrer a esta “parcela de liberdade sexual”¹⁰⁸, mesmo que, em segredo, o que traria um alívio a eles, e que evidenciaria uma certa confissão por parte da sociedade, que tais preceitos – de uma severa repressão sexual –, não possam ser obedecidos.

Mas a experiência também mostra que as mulheres, em sua qualidade de verdadeiro instrumento dos interesses sexuais da humanidade, só possuem em pequeno grau o dom de sublimar suas pulsões, e que, embora possam encontrar um substituto adequado do objeto sexual no filho que amamentam, mas não nas crianças maiores – a experiência mostra, insisto, que as mulheres ao sofrerem as decepções do casamento contraem graves neuroses que lançam sombras duradouras sobre suas vidas. (FREUD, 1908/1996, p. 180)

Freud supõe, ainda, que essa exigência à castidade não só faria mal às mulheres e aos homens, mas seria um verdadeiro fracasso ao próprio casamento, uma vez que geraria frustrações e decepções para ambas as partes envolvidas. Além da repressão sexual, Freud identifica, a partir disso, que esta repressão se estenderia a outras funções da vida destas mulheres e, se naquele tempo se pensava que as mulheres teriam uma capacidade intelectual inferior e atribuíam a isto algo do âmbito biológico, o autor revoluciona novamente ao denunciar que, tal “fato” poderia ser, na verdade, uma das implicações desta severa moral baseada não só na repressão sexual, mas também em uma censura do pensamento das mulheres.

A educação das mulheres impede que se ocupem intelectualmente dos problemas sexuais, embora o assunto lhes desperte uma extrema curiosidade, e as intimida condenando tal curiosidade como pouco feminina e como indício de disposição pecaminosa. Assim a educação as afasta de *qualquer*

¹⁰⁸ Cf. FREUD, 1908/1996, p. 179-180

forma de pensar, e o conhecimento perde para elas o valor. Essa interdição do pensamento estende-se além do setor sexual, em parte através de associações inevitáveis, em parte automaticamente, como a interdição do pensamento religioso ou a proibição de idéias sobre a lealdade entre cidadãos fiéis. Não acredito que a ‘debilidade mental fisiológica’ feminina seja consequência de um antagonismo biológico entre trabalho intelectual e a atividade sexual, como afirmou Moebius em sua discutida obra. Acredito que a inegável inferioridade intelectual de muitas mulheres pode antes ser atribuída à inibição do pensamento necessária à supressão sexual. (FREUD, 1908/1996, p. 182-3)

Apesar de nos causar um enorme mal-estar ler que Freud afirma uma “inegável inferioridade intelectual de muitas mulheres”, entendemos que ele se baseia em uma observação clínica e que fala disso a partir do que recolhe dos fenômenos analisados. Ao mesmo tempo, novamente, ele promove um questionamento do pensamento vigente ao propor que qualquer destas evidências de uma, aparente, inferioridade intelectual, poderiam ser atribuídas à diferença na educação, que se baseava na imposição de uma censura e profunda repressão destas mulheres.

Em sua conclusão deste artigo, Freud dá mais um passo em favor de um pensamento progressista, ao afirmar que “as neuroses, quaisquer que sejam sua extensão e sua vítima, sempre conseguem frustrar os objetivos da civilização, efetuando assim a obra das forças mentais suprimidas que são hostis à civilização.” (FREUD, 1908/1996, p. 185). Dessa forma, questiona se vale a pena o sacrifício que é imposto aos membros desta sociedade por essa moral sexual ‘civilizada’, e se posiciona abertamente a favor de uma mudança no código corrente.

Certamente não é atribuição do médico propor reformas, mas me pareceu que eu poderia defender a necessidade de tais reformas se ampliasse a exposição de Von Ehrenfels sobre os efeitos nocivos de nossa moral sexual ‘civilizada’, indicando o importante papel que essa moral desempenha no incremento da doença nervosa moderna. (FREUD, 1908/1996, p. 186)

4.2 A diferença sexual anatômica e os dois complexos

Desde o início de sua obra, ainda em 1905, Freud se empenhara em estabelecer uma teoria da sexualidade e já naquele momento apontava para uma distinção na organização sexual das meninas e dos meninos. “Ele parte da constatação de que as crianças criam teorias sexuais, dentre as quais a mais importante é a suposição de que todas as pessoas possuem

pênis. As crianças de ambos os sexos desconheciam, portanto, a existência do orifício vaginal.” (PRATES PACHECO, 2017, p. 60).

Uma mudança importante foi o deslocamento da pergunta freudiana cunhada nos Três ensaios, sobre “de onde vêm os bebês?”, que na ocasião era respondida a partir da hipótese de uma cena primária, que se colocaria como base para a teoria da sexualidade infantil, e em 1923 ganha uma outra resposta do autor. Freud considera então que mais adequado seria, principalmente no caso das meninas, a possibilidade da constatação da diferença sexual anatômica. De uma forma ou de outra, Poli (2007) nos chama atenção que o olhar é o ponto privilegiado como organizador da questão que se coloca.

Na cena primária, a posição de exterioridade do sujeito que olha situa um tempo do exercício da pulsão escópica no qual o sujeito goza da exclusão. Já na constatação da diferença anatômica a partir da visão da ausência do pênis – em si próprio ou no outro –, o sujeito está irremediavelmente incluído no jogo de ausência e presença. A angústia de castração é efeito dessa inclusão na cena, do retorno do olhar sobre o sujeito. (POLI, 2007, p. 67)

Tomaremos, pois, os textos freudianos *A organização genital infantil* (1923), *A dissolução do complexo de Édipo* (1924) e *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos* (1925) para abordar essa questão propriamente a respeito da sexualidade e diferença anatômica entre homens e mulheres.

Freud descreve, em 1923, que consiste apenas um genital em consideração para ambos os sexos, o masculino. “Não há, portanto, uma primazia genital, mas uma primazia do *falo*.” (FREUD, 1923/2011, p. 171). Ele afirma que é muito natural a suposição para a criança, neste caso o menino, de que todos possuam um órgão como o seu, apesar de perceber as diferenças entre homens e mulheres, não se daria conta de que a diferença pudesse residir nos genitais. “O falo é o objeto imaginado pela criança – objeto imaginário que tem no pênis seu correspondente anatômico.” (QUINET, 2004, p. 91). Sendo assim, o masculino é o referencial, embora ele admita que falta entender como isto se dá para a menina.

Eventualmente o menino irá se deparar com os genitais das meninas, seja observando a irmãzinha ou uma colega da creche, o fato é que ele irá de alguma maneira se dar conta que algo falta ali. A primeira hipótese será, a partir de uma recusa, afirmar que o pênis está ali, mas é muito pequeno para vê-lo e que deve crescer em algum momento. A segunda, é que alguma coisa aconteceu e lhe tiraram o órgão, chegando à conclusão de que o pênis pode ser

perdido. “A ausência de pênis é vista como resultado de uma castração, e o menino se acha ante a tarefa de lidar com a castração em relação a ele próprio.” (FREUD, 1923/2011, p. 173).

É interessante notar que, ao incluir a fase fálica no desenvolvimento psicosssexual, Freud enfatiza o valor de realidade psíquica que tais construções iniciais da diferença sexual têm para as crianças. Ou seja, as fantasias não decorrem exclusivamente de um destino anatômico preestabelecido, mas do suporte psíquico do corpo sexuado em um símbolo: o falo. (POLI, 2007, p. 21)

É importante ressaltar a observação freudiana de que “*a significação do complexo da castração só pode ser apreciada corretamente quando se considera também sua origem na fase da primazia do falo*” (FREUD, 1923/2011, p. 173). Em nota ele acrescenta que só devemos falar em complexo de castração quando conectamos a ideia de perda ao falo. Segundo Prates Pacheco (2017, p. 64):

Os outros danos narcísicos, como o desmame ou as fezes, serão ressignificados a partir dessa associação, e é nisso que se apoia a equivalência simbólica entre pênis e seio, fezes, clitóris e bebê. A criança, portanto, a partir do Complexo de castração, dá o sentido de falta de falo às outras experiências de insatisfação.

Curiosamente, Freud (1922/2011) adverte que o menino não generaliza a ausência do pênis em todas as mulheres, preservando-o em sua mãe em um primeiro momento, somente quando se questiona sobre a origem dos bebês se dá conta que só as mulheres os têm e percebe que sua mãe também é castrada. Neste momento, Freud cita que Ferenczi teria acertado de modo integral na escolha do símbolo mitológico da cabeça de Medusa como o horror produzido pela evidência da castração feminina. Sendo importante ressaltar que trata-se, ainda, da visão aterrorizante dos genitais “de uma mulher adulta, rodeado de pelos; o da mãe, no fundo” (FREUD, 1922/2011, p. 327), ou seja, trata-se mesmo da castração materna. Deste modo, é somente “no registro da percepção visual que a ameaça de castração se torna efetiva” (QUINET, 2004, p. 92). Segundo o autor, por pior que seja a visão dos cabelos de serpentes da Górgona, estes servem, então, para atenuar o verdadeiro horror, do “afalicismo materno” (PRATES PACHECO, 2017, p. 63).

Se os cabelos da Medusa são muitas vezes retratados nas obras de arte como serpentes, estas procedem também do complexo de castração, e,

curiosamente, por mais terríveis que sejam elas próprias, contribuem de fato para mitigar o horror, pois substituem o pênis, cuja falta é a causa do horror. – É a confirmação da regra técnica segundo a qual a multiplicação do pênis significa castração. (FREUD, 1922/2011, p. 327)

Desta forma, a primeira oposição introduzida por Freud foi quanto à escolha de objeto, que supõe uma relação entre sujeito e objeto. A segunda, com a organização pré-genital, é relacionada ao ativo *versus* passivo. Enquanto que a terceira, com o estágio da organização genital, segue com a oposição entre masculino e castrado, pois ainda não há feminino nesta consideração e, segundo Freud, somente na puberdade chegaríamos à polarização entre feminino e masculino. “O masculino reúne o sujeito, a atividade e a posse do pênis, o feminino assume o objeto e a passividade.” (FREUD, 1923/2011, p. 175). Vemos aqui que a correlação entre atividade – masculino e passividade – feminino persiste.

Segundo Freud (1924/2011), a masturbação é uma expressão própria da relação edípica, sendo apenas uma descarga genital da excitação sexual vivenciada durante o complexo. Ainda desconsiderando o genital feminino, Freud descreve o complexo de Édipo a partir do que se observa em relação aos meninos. Inevitavelmente seu complexo chegará ao fim, quando o menino for confrontado com a castração materna, ou seja, seu complexo de Édipo sucumbe diante do complexo de castração. Este momento provoca uma resignificação por parte do menino, que até então não levava muito a sério as ameaças de castração como forma de repreendê-lo pela masturbação. “A observação que finalmente desfaz a incredulidade do garoto é a do genital feminino. [...] Com isso também a perda do próprio pênis se torna concebível, a ameaça de castração tem efeito *a posteriori*.” (FREUD, 1924/2011, p. 207).

O menino possui duas possibilidades de satisfação no complexo de Édipo, a saber, se colocar no lugar do pai através da identificação masculina – ativa –, ou substituir a mãe em busca do amor do pai que é uma saída dita feminina – passiva. Assim, podemos constatar que também para o menino observamos as alternativas de solução ativa ou passiva, “correspondendo à disposição bissexual” (FREUD, 1925/2011, p. 287).

Segundo Prates Pacheco (2017), só é possível falar propriamente de saída feminina, passiva, a partir do complexo de castração, pois, de fato, antes disso ainda não há o reconhecimento da diferença sexual e do genital feminino, sendo este desconhecido, tal como Freud estabeleceu a partir da oposição masculino/castrado que só então é substituída por masculino/feminino.

No entanto, a partir do descobrimento da castração materna, qualquer que seja a escolha do menino, ambas acarretam uma perda, pois a assunção da castração estará presente nas duas saídas. Caso escolha identificar-se com o pai, poderá ser penalizado, castigado, e caso assuma a posição da mãe, a castração será pressuposta. Desta forma, o conflito trará como consequência o afastamento do eu do complexo de Édipo através da introjeção da lei simbólica e deixando como herança a instância psíquica do supereu, seguido pelo período de latência.

Os investimentos objetais são abandonados e substituídos pela identificação. A autoridade do pai ou dos pais, introjetada no Eu, forma ali o âmagdo do Super-eu, que toma ao pai a severidade, perpetua a sua proibição do incesto e assim garante o eu contra o retorno do investimento libidinal de objeto. As tendências libidinais próprias do complexo de Édipo são dessexualizadas e sublimadas em parte [...], e em parte inibidas na meta [...]. (FREUD, 1924/2011, p. 208-9)

Mas, então, como Freud resolve a diferença que se estabelece no processo da menina? “Neste ponto o nosso material se torna – incompreensivelmente – muito mais obscuro e insuficiente. Também o sexo feminino desenvolve um complexo de Édipo, um Super-eu e um período de latência.” (FREUD, 1924/2011, p. 211). Novamente vemos Freud atribuir ao feminino um lugar obscuro, de difícil acesso e identificação. Se o menino entrou pelo complexo de Édipo e saiu pelo complexo de castração, a menina fará o caminho inverso, pois de saída ela já se vê como castrada. Vejamos como isso se desenrola.

Apesar da afirmação freudiana de que a “anatomia é destino” (FREUD, 1924/2011, p. 211), essa indicação poderia nos guiar para uma possível interpretação calcada em um biologismo, como se, de fato, a anatomia fosse determinante para a identificação inscrita no psíquico. Por isso, vamos recorrer a Prates Pacheco (2017) para esclarecer este ponto, pois, como ela nos relembra, Freud já afirmara em 1923 que a primazia é do falo e não genital.

O falo materializa um impasse que já existia antes do Complexo de Édipo propriamente dito: “Então é isso o que me falta?” (inveja do pênis) ou “Então é isso o que pode me faltar? (angústia de castração). O primado do falo é o parâmetro da diferença entre a sexualidade feminina e a masculina, pois não há um representante psíquico para cada sexo que proporcione uma simetria. Ao contrário, para Freud não há paralelismo entre desenvolvimento sexual masculino e feminino. (PRATES PACHECO, 2017, p. 67-68)

Por isso mesmo podemos afirmar que meninos e meninas entram e saem por vias diferentes dos complexos, pois não há simetria, ou ainda, paralelismo entre a sexualidade feminina e masculina, tal como nos afirma Freud em 1931: “Há muito tempo renunciemos à expectativa de um perfeito paralelismo entre o desenvolvimento sexual masculino e feminino.” (FREUD, 1931/2010, p. 373).

Assim, a bissexualidade seria, segundo Prates Pacheco (2017, p. 69), a resposta encontrada por Freud, “por não conseguir abandonar definitivamente os pressupostos biológicos que, como vimos, não podem sustentar hipóteses sobre a sexualidade humana de forma em geral e, muito menos, sobre a sexualidade feminina em particular”.

A menina não entende sua falta de pênis como uma característica sexual, explica-a pela hipótese de que já possuiu um membro do mesmo tamanho e depois o perdeu com a castração. [...] Disso resulta a diferença essencial de que a menina aceita a castração como fato consumado, enquanto o menino teme a possibilidade da consumação. (FREUD, 1924/2011, p. 212)

O complexo de Édipo da menina exige, assim, uma etapa anterior, sendo este uma formação secundária. Sobre esta diferença, Freud (1925/2011) declara: “ela viu, sabe que não tem e quer ter.” (p. 291). Mesmo que neste ponto o clitóris se comporte como um pequeno pênis em comparação e, portanto, a menina se sinta em desvantagem, pois o seu órgão não seria tão visível e grande como o do menino, apesar da expectativa inicial de que ele possa crescer posteriormente, caracterizando a inveja do pênis.

O sexo feminino permanece como não descoberto e por isso a menina sente um vazio em relação a um possível traço de identidade que a mãe lhe poderia fornecer, dado que esta também não o possui. O que poderia levar a menina a identificar-se com a mãe, justamente seria o fato dela “ser mãe”, mas isto não resolve a carência do traço feminino faltante. (FABBRINI, 2002, p. 48)

A estimulação clitoridiana seria assim uma característica masculina, ativa, e portanto haverá uma exigência de renúncia por parte da menina para o desenvolvimento de sua feminilidade através da substituição da zona erógena originalmente dominante, o clitóris, em favor da vagina.

A mãe, como vimos no capítulo dois, ocupa um lugar privilegiado, pois é o primeiro objeto amoroso para ambos, mas para a menina, será responsabilizada por sua castração, despertando um sentimento de hostilidade na criança que verá uma saída de satisfação através

da figura paterna, deslocando seu investimento libidinal para o mesmo. Este movimento é a passagem do complexo de castração para o complexo de Édipo propriamente dito, que será acompanhado por uma transferência do desejo de ter um pênis para ter um bebê de seu pai. “Dessa maneira, o reconhecimento da diferença sexual anatômica impele a menina a afastar-se da masculinidade e da masturbação masculina, em direção a novas trilhas que levam ao desenvolvimento da feminilidade.” (FREUD, 1925/2011, p. 295).

Dessa experiência, tanto meninos quanto meninas saem afetados. Como vimos, não basta possuir o pênis para se furtar à angústia de castração. O que faz ressaltar que o que está em questão é um valor que pode ou não ser investido e, mais ainda, que nada impede de ser posteriormente destituído. Os homens não estão livres disso, e é justamente pelo temor da castração que eles renunciam ao desejo incestuoso pela mãe, recalando as fantasias edípicas. Ter o falo implica, então, identificar-se com o pai, já que este é o portador das insígnias fálicas. Já as meninas entram no Édipo ao perceberem que com a mãe como objeto não obterão suporte para se valer do falo. Buscam isso no pai, mas sem poder identificar-se com ele, optam por substituir o desejo de ter um pênis pelo desejo de ter um bebê. (POLI, 2007, p. 21-22)

4.3 A sexualidade feminina e a feminilidade

4.3.1 Sobre a sexualidade feminina (1931)

Freud reconhece no texto *Sobre a sexualidade feminina* (1931) que talvez tenha subestimado a conexão existente entre a menina e sua mãe, devendo retificar que essa ligação pode abrir precedente para que se admita que algumas mulheres se detenham com certa fixação nesta relação com a mãe, sem jamais deslocar sua libido em direção à figura paterna. Ele observa que em alguns casos a relação é tão intensa e apaixonada quanto se observa nos casos mais comuns em que ocorre a transferência libidinal ao pai. Embora revele que essa observação é com frequência bem “difícil de apreender analiticamente, bastante remoto, penumbroso, quase impossível de ser vivificado, como se tivesse sucumbido a uma repressão particularmente implacável.” (FREUD, 1931/2010, p. 374).

Freud (1931/2010) identifica neste artigo os efeitos do complexo de castração na menina que decorrem em três direções possíveis, sendo a primeira uma renúncia de sua atividade fálica e sua masculinidade, com um afastamento da sexualidade em geral, devido a

uma decepção com a mãe e suposta insatisfação com seu clitóris em comparação aos meninos. A segunda, consiste em uma insistência fálica que reforçaria sua atividade em defesa da masculinidade ameaçada, mantendo, assim, “a esperança de voltar a ter um pênis” (p. 378), o que Freud chama de complexo de masculinidade. E a terceira saída, pela feminilidade propriamente, seria esta em que a menina segue para a “forma feminina do complexo de Édipo” (p. 379), aquela em que o pai é tomado como objeto de amor, desejando primeiro receber um pênis para, na sequência, desejar ter um filho seu. Assim vemos que nesta última saída, Freud faz uma equivalência entre a feminilidade e o tornar-se mãe.

Outra descoberta que aparece neste artigo é a suposição de que a fase em que a menina se liga mais intensamente à mãe pode ter íntima relação com a etiologia da histeria, o que explicaria a base da paranoia de ciúmes, posteriormente encontrado com tamanha frequência na clínica. Freud (1931/2010) considera que este fenômeno poderia vir acompanhado da fantasia, “regularmente encontrada – de ser morta (devorada?) pela mãe” (p. 375).

Este aspecto parece estar conectado ao que Freud (1931/2010) tentou formular como uma das hipóteses para a causa do afastamento da criança para com a mãe, pois observa um sentimento ambivalente predominante nas relações primitivas, tal como aparece na infância, onde diz ser na verdade a regra. A menina revelaria então esta ambivalência que deveria contar ainda com outros fatores para justificar o afastamento do objeto de seu amor, enquanto que para os meninos este sentimento seria redirecionado, “alojando no pai todos os sentimentos hostis” (p. 386). Mas seguindo a própria advertência freudiana, esta justificativa não deve ser colocada em primeiro plano, o que nos leva a uma outra consideração que ele revela logo na sequência do texto.

A relação da criança com a mãe, e aqui nos referimos a ambos os sexos, é de pura dependência, tal como vimos anteriormente quando abordamos o conceito de narcisismo e o desenvolvimento do estágio do espelho. Dito isto, devemos ponderar a posição originalmente imposta à criança, a saber, de objeto. Freud revela que é comum que a criança tenha a tendência a reagir ativamente quando sente que é alvo de alguma ação de forma passiva. Ele nos dá o exemplo de quando a criança vai ao médico e tem que ser examinada, ao chegar em casa, muito provavelmente, irá submeter seu irmão menor da mesma forma como fizeram com ela. “É inegável que temos aí uma rebelião contra a passividade e uma preferência pelo papel ativo. Essa transição de passividade para atividade não se verifica com a mesma

regularidade e energia em todas as crianças; em algumas ela pode não ocorrer.” (FREUD, 1931/2010, p. 387-8).

Esta reação seria comum a todas as crianças e poderia explicar a origem do sentimento hostil que se dirige para a mãe. Assim, a criança que é amamentada, banhada, vestida, ensinada, tenderia em um dado momento a reverter parte dessa libido para a atividade, enquanto a outra parte permaneceria apegada à satisfação que se conecta a essas experiências. (FREUD, 1931/2010). A criança pode, então, não só agir ativamente em suas brincadeiras, mas também tomar a mãe como objeto, desempenhando o papel de sujeito ativo.

A surpreendente atividade sexual da menina em relação à mãe se manifesta, na sequência temporal, em tendências orais, sádicas e, por fim, até mesmo fáticas, dirigidas à mãe. [...] Os desejos agressivos orais e sádicos são encontrados na forma que então lhes foi imposta pela repressão, como medo de ser morta pela mãe, o qual, por sua vez, justifica o desejo de morte contra a mãe, quando este se torna consciente. (FREUD, 1931/2010, p. 389)

Diante deste conflito psíquico, a menina pode vir a se afastar da mãe e eleger o pai como novo objeto de amor, lembrando que esta não é uma regra, pois, como Freud admitiu já no início de seu artigo, é possível que algumas mulheres não tenham jamais deslocado a libido em favor do pai. Tal como considera, também, a possibilidade do deslocamento para o pai e, em momento posterior, devido à decepção com ele, voltar-se novamente para a mãe. “O afastamento em relação à mãe é um passo altamente significativo no desenvolvimento da garota, é mais que uma simples mudança de objeto.” (FREUD, 1931/2010, p. 391).

A complexidade da construção da feminilidade se funda no desafio da mulher lidar, ao mesmo tempo, com o falicismo, necessário para afastá-la da passividade diante da mãe, e a retomada, *a posteriori*, de uma passividade especificamente feminina que a libere do “Complexo de masculinidade”. (PRATES PACHECO, 2017, p. 74)

Mas essa explicação, pela via da atividade e passividade, serviria para ambos os sexos, e, pelo que é averiguado, o menino permanece direcionado libidinalmente à mãe durante todo o seu desenvolvimento sexual, localizando a hostilidade em relação ao pai. Como então Freud consegue resolver este impasse que se coloca especificamente na relação da garota e sua mãe?

4.3.2 A feminilidade (1933)

Na conferência de 1933, Freud se detém sobre a feminilidade e, em boa parte de sua exposição, retoma muitas das formulações anteriores, algumas a fim de expor com maior clareza e organização, enquanto que outras nos parece uma espécie de retificação; talvez em resposta a algumas críticas que vinha recebendo ou, quem sabe, como resolução diante das considerações feitas por outros e outras analistas. Ainda assim, ele parecia disposto a tentar desvendar o enigma que a feminilidade situava à sua frente.

Um dos pontos que ele recupera é a respeito da anatomia. Afirma que quando nos deparamos com outro ser humano, não hesitamos em distinguir de imediato entre “macho ou fêmea”, com considerada certeza na afirmação. Achamos interessante como o autor recorre à nomenclatura entre macho e fêmea, ao invés de homem e mulher quando se trata do âmbito biológico. Segundo Freud:

A ciência da anatomia partilha a sua certeza até determinado ponto e não muito além dele. Macho é o produto sexual masculino, o espermatozóide, e seu portador; fêmea é o óvulo e o organismo que o abriga. [...] Além disso, em ambos os sexos os demais órgãos, as formas do corpo e os tecidos, mostram influência pelo sexo, mas esta é inconstante e de medida variável, os chamados caracteres sexuais secundários. (FREUD, 1933/2010, p. 265, grifo nosso)

A segurança de distinção oferecida pela anatomia parece funcionar até um certo limite. Para além disso, a evidência de uma bissexualidade residiria no fato de encontrarmos em ambos os sexos algumas partes do aparelho sexual do sexo oposto ainda que atrofiado em cada um deles e diz: é “como se o indivíduo não fosse homem ou mulher, mas sempre as duas coisas, apenas um tanto mais de uma que da outra. [...] a proporção em que masculino e feminino se misturam, no ser individual, está sujeita a consideráveis variações.” (FREUD, 1933/2010, p. 265).

O que compreendemos desta passagem é que a anatomia não é destino, mas que, ao mesmo tempo, não se passa incólume por ela. O que Freud parece considerar é que se a anatomia não é determinante, ainda assim ela exerce efeitos sobre cada sujeito – talvez possamos considerar que este ponto não se articule somente ao sexo, aos genitais, mas também à forma do corpo que produz efeitos em cada sujeito –, sendo necessário avançar na investigação para situar onde residiria então algo que pudesse falar propriamente da masculinidade e da feminilidade que se inscreve no aparelho psíquico. “[...] vocês devem ter dúvidas quanto ao significado decisivo desses elementos e concluir que o que constitui a

masculinidade ou feminilidade é uma característica desconhecida, que a anatomia não pode apreender.” (FREUD, 1933/2010, p. 266).

Freud também nos oferece uma nova visada na correlação entre atividade e passividade como atributos específicos do que se entende por masculino e feminino. Segundo o autor, a tentativa de atribuir a agressividade exclusivamente ao masculino e a passividade ao feminino incorreria em um erro, pois em outras classes de animais se observa fêmeas mais fortes e agressivas do que alguns machos. Tal como fica evidente, também, que a tentativa de equivaler a função do cuidado da prole às fêmeas não se verifica, pois em diversas outras espécies constam aos dois progenitores, de ambos os sexos, os cuidados com os filhos.

As mulheres podem despender grande atividade em diferentes áreas, e os homens não podem conviver com seus iguais se não desenvolverem um alto grau de passiva docilidade. Se vocês agora disserem que esses fatos demonstrariam que tanto os homens como as mulheres são bissexuais no sentido psicológico, concluirei apenas que decidiram fazer “ativo” coincidir com “masculino” e “passivo” com “feminino”. Mas aconselho que não o façam. Parece-me inapropriado e nada acrescenta ao que sabemos. (FREUD, 1933/2010, p. 267)

Ou seja, o homem também não seria capaz de viver em sociedade se não houvesse boa cota de passividade. Assim, Freud (1933/2010) resgata a correlação entre atividade-masculino, passividade-feminino e aponta uma saída um tanto mais interessante, fazendo uma distinção destes termos com o que compreendemos no nível da pulsão. “Poderíamos pensar na feminilidade como caracterizada psicologicamente pela preferência por metas passivas. Isso não é o mesmo que passividade, naturalmente. Pode ser necessária uma boa dose de atividade para alcançar uma meta passiva.” (p. 268).

Freud (1933/2010) considera, ainda, que mesmo que possa haver uma certa preferência na vida das mulheres por uma “conduta passiva e metas passivas” (p. 268), devemos nos “atentar para não subestimar a influência da organização social, que igualmente empurra a mulher para situações passivas.” (p. 268).

Lembramos ainda que, neste momento, a polaridade estabelecida na vida sexual é nomeada entre masculino-feminino, não mais como ativo-passivo, o que poderia nos levar a cogitar uma dualidade libidinal, como se houvesse uma masculina e outra feminina, mas Freud (1933/2010) é conclusivo e afirma que não. “Há apenas uma libido, que é posta a serviço tanto da função sexual masculina como da feminina.” (p. 289). Só há uma libido e ela

é sempre ativa. “A ela mesma não podemos atribuir sexo; se, seguindo a equiparação convencional de atividade e masculinidade, quisermos denominá-la ‘masculina’, não podemos esquecer que ela também representa impulsos com metas passivas.” (p. 289).

Retornando então ao questionamento proposto por Freud, do que levaria a menina a enfim deslocar sua libido para o pai, uma vez que o menino mantém a ligação com a mãe durante todo o processo. Inclusive porque ele constata que praticamente todos os sentimentos que são observáveis na relação edípica da menina com o pai já estavam presentes na ligação estabelecida com a mãe, até mesmo o desejo de lhe dar um filho que se manifesta na fase fálica da menina vivida em conexão com a mãe.

Agora perguntamos quais as relações libidinais da garota com a mãe. A resposta é que são de diversos tipos. Como passam por todas as três fases da sexualidade infantil, assumem também as características de cada fase, manifestando-se em desejos orais, sádico-anais e fálicos. Esses desejos representam tanto impulsos ativos como passivos; [...]. (FREUD, 1933/2010, p. 273)

Depois de percorrer algumas hipóteses, como a retomada da ambivalência e da hostilidade que surge pela censura à masturbação, o autor nos conduz em outra direção. Afinal, como ele mesmo afirma, todos estes fatores também estão presentes na relação do menino com a mãe, restando apenas uma única diferença, que estava ali desde o início.

Acho que encontramos esse fator específico, e num lugar não inesperado, embora numa forma surpreendente. Em lugar não inesperado, eu digo, porque está no complexo de castração. Afinal, a diferença anatômica tem de manifestar-se em consequências psíquicas. Mas foi uma surpresa descobrir, nas análises, que a garota responsabiliza a mãe por sua falta de pênis e não lhe perdoa essa desvantagem. Como veem, nós também atribuímos à mulher um complexo de castração. (FREUD, 1933/2010, p. 279)

De certa forma, voltamos à anatomia, mas nos parece que esta não se coloca da mesma maneira como havia sido articulada antes, quando Freud afirmou que a anatomia seria o destino, pois agora o que ele põe em relevo é na verdade o efeito psíquico do complexo de castração, que é evidenciado pela visão anatômica de ter ou não um pênis. “[...] trata-se exatamente de demonstrar que o psiquismo, vale dizer, o sujeito, não registra senão as *consequências* das diferenças que a anatomia lhe apresenta.” (ELIA, 1995, p. 62). Segundo Freud (1933/2010), “também o complexo de castração da garota é iniciado pela visão do outro

genital” (p. 280), o que lhe provocaria o sentimento de estar em desvantagem e o desejo de possuir um também, sucumbindo à inveja do pênis.

É possível deduzir essa inveja a partir dos efeitos do Complexo de castração na mulher, fazendo com que ela atinja a feminilidade a partir de um deslocamento da suposição fálica da mãe para o pai, e do pênis para o bebê. A feminilidade, dessa forma, fica aprisionada em um circuito fálico que faz com que haja, em algumas passagens da teorização freudiana, equiparação entre mãe e mulher. (PRATES PACHECO, 2017, p. 78-79)

Talvez por isso também Freud atribua a esta fase pré-edípica a dificuldade de compreensão da feminilidade. Pois o desenvolvimento da menina abre tantas outras possibilidades em relação ao menino que, possivelmente, seja realmente mais complexo o entendimento, cabendo apenas falar da mulher uma-a-uma, como dirá Lacan tantas décadas mais tarde.

Frequentemente acontecem regressões às fixações daquela fase pré-edípica; ao longo da vida de algumas mulheres, alternam-se repetidamente períodos em que a masculinidade ou a feminilidade tem a predominância. Parte daquilo que nós, homens, chamamos “o enigma da mulher” talvez resulte dessa expressão da bissexualidade na vida feminina. (FREUD, 1933/2010, p. 288)

O que pudemos acompanhar até aqui é que tanto a castração como a feminilidade “tocam no limite do representável” (POLI, 2007, p. 30) e se expressam em conformidade com o que ele vinha trabalhando desde sua formulação no *Além do princípio do prazer* (1920).

4.4 O desenvolvimento lacaniano de falo imaginário e falo simbólico

Vimos em Freud, a partir do que se coloca na trama edípica, como a condição própria do desejo em sua dialética é expressa pela necessidade de haver sempre três termos, a saber, no plano imaginário será a mãe, a criança e o pai. “[...] a dialética primordial do desejo tal como Freud a descobriu, e que comporta uma relação terceira, a qual faz intervir, para além da mãe, ou mesmo através dela, a presença do personagem desejado ou rival, mas sempre terceiro, que é o pai.” (LACAN, 1957-58/1999, p. 283-4). Trata-se, segundo Quinet (2004), de colocar em cena um “terceiro lesado” (p. 90), o pai, que poderá, ou não, se entropor aos demais termos.

Mas, talvez, seja mais fácil de compreender este ponto, quando consideramos a estrutura proposta por Lacan da cena edípica em uma formação quaternária, ou seja, quando somamos o falo simbólico à tríade supracitada.

No seminário – livro 5, *As formações do inconsciente* (1957-1958), Lacan, que ainda se situa no seu ensino em um período que ele mesmo nomeia de ‘retorno a Freud’, se propõe a examinar o complexo de Édipo sob a ótica do estruturalismo. Assim, restabelece as relações postas em jogo a partir de suas funções que se dividem em três tempos lógicos. Por isso, o primeiro comentário que gostaríamos de tecer neste sentido é que quando nos referimos à relação que se estabelece entre a criança e a mãe, trata-se no fundo de compreender a conexão que se impõe entre este bebê que chegou ao mundo, desamparado e dependente, e aquela pessoa que dele se ocupa, tal como já vimos anteriormente ao abordar o estágio do espelho.

Não pretendemos retomar os três tempos do Édipo em todos os seus detalhes, tal qual Lacan desenvolve neste seminário, mas intencionamos recuperar alguns apontamentos acerca da relação que se estabelece entre seus termos.

No primeiro tempo, a criança deseja satisfazer a mãe, para que a mesma se ocupe somente dela, pois, como diz o autor, ela depende de seus cuidados, “isto é, *to be or not to be* o objeto do desejo da mãe.” (LACAN, 1957-58/1999, p. 197).

[...] o sujeito se identifica especularmente com aquilo que é o objeto do desejo de sua mãe. Essa é a etapa fálica primitiva, aquela em que a metáfora paterna age por si, uma vez que a primazia do falo já está instaurada no mundo pela existência do símbolo do discurso e da lei. [...] Para agradar à mãe, [...] é necessário e suficiente ser o falo. (LACAN, 1957-58/1999, p. 198)

Neste primeiro momento, a criança se encontra então “alienada na posição de objeto de desejo do Outro” (PRATES PACHECO, 2017, p. 119), encarnada pela mãe tal como já foi explicitado. Assim, esta relação é precisamente marcada pelo fato de que “não há nenhum outro desejo do qual ela dependa mais estreitamente e mais diretamente que do desejo da mulher, na medida em que ele é significado, exatamente por aquilo que lhe falta, o falo.” (LACAN, 1957-58/1999, p. 297).

Isso que se coloca diante do desejo da mãe não é apenas a criança, mas também o significante de seu desejo, ou seja, o falo. Como vimos em Freud, o falo participa de toda a experiência edípica e mesmo na relação mais primitiva, digamos pré-edípica, já há um terceiro, que é precisamente o falo. Segundo Lacan (1957-58/1999), o falo é de certo modo

“um significante-encruzilhada” (p. 299), um ponto fundamental de articulação do desejo do sujeito para que este possa ser reconhecido como tal, além do fato de ser “profundamente modificado por ele” (p. 299).

Assim, seguindo a lógica de que este objeto de desejo seja o falo, a criança se identifica com ele e pensa ser o falo da mãe, mas quando esta é introduzida na lógica fálica, produzida pela metáfora paterna, percebe que não é ela este objeto último de satisfação da mãe. Ou seja, a mãe, enquanto sujeito atravessado pela linguagem, castrada – no sentido simbólico –, privada do falo, busca sua realização e satisfação a partir de outros objetos. Esta etapa, segundo Prates Pacheco, se “remete à apreensão da falta no Outro, transmitida pelas falhas do discurso de quem o encarna. Trata-se para a criança, do enigma do desejo do adulto.” (2017, p. 119).

A criança percebe, então, que não é o falo e, no segundo tempo, de que não o possui, pois o suposto detentor do falo nessa relação será representado pelo pai. No plano imaginário o pai intervém e mediatiza o desejo da mãe, que o reconhece como lei, o que permitirá o encontro da criança com a lei simbólica do pai, assim, o desejo funda a lei. Segundo Rabinovich (2005): “Através da dita legitimação, a privação deixa de ser obra do capricho do Outro e se torna um desejo submetido à lei. Isto é, enquanto sujeitos falantes todos nós estamos submetidos à castração.” (p. 14). No entanto, a operação que se desenrola nestes três tempos diz respeito à resposta do sujeito frente a esta castração a que todos estamos submetidos.

O sujeito dividido, o sujeito do inconsciente, é definido aqui por Lacan como um bastardo do significante, um bastardo muito particular. Nesse sentido, como sujeitos divididos, somos todos bastardos. [...] O bastardo, aqui, é o produto da união desigual, heterogênea, entre o significante e o corpo. O sujeito barrado é o bastardo das núpcias entre o corpo e a cadeia significante; é bastardo, pois é filho da união de duas ordens diferentes: o real e o simbólico. (RABINOVICH, 2005, p. 43-44)

No terceiro tempo, entra em jogo as identificações, em que, no plano imaginário, a criança vai se dar conta de que quer este algo que o pai possui, ou que ela pensa que possui. “O falo, o pai atestou dá-lo em sua condição e apenas em sua condição de portador ou *suporte*, diria eu, da lei.” (LACAN, 1957-58/1999, p. 200). A mãe recorre ao pai para ter acesso ao falo e ele pode dar isso a ela, porque ele, aqui, é quem o possui. Diante disso, os

meninos se identificam com o pai como possuidor do falo, e as meninas com a mãe, no sentido de reconhecer o homem como aquele que o possui. Nas próprias palavras de Lacan:

É por intervir no terceiro tempo como aquele que tem o falo, e não que o é, que se pode produzir a báscula que reinstaura a instância do falo como objeto desejado da mãe, e não mais apenas como objeto do qual o pai pode privar. (1957-58/1999, p. 200)

Assim, tal como vimos no segundo capítulo, a relação de dependência do bebê em sua prematuração coloca em jogo um terceiro termo que se faz presente em toda relação dual: entre mãe e bebê existe sempre o falo. “O falo assume, então o lugar privilegiado de ser aquilo que pode faltar ou que é suposto faltar ao Outro.” (PRATES PACHECO, 2017, p. 120).

A redução das imagens cativantes à imagem central da imagem do corpo não deixa de estar ligada à relação fundamental do sujeito com a tríade significante. Essa relação com a tríade significante introduz o termo terceiro através do qual o sujeito, além de sua relação dual, de sua relação de cativação com a imagem, pede, por assim dizer, para ser significado. É por essa razão que há três pólos no plano imaginário. (LACAN, 1957-58/1999, p. 284)

Se naquele momento estávamos falando da estruturação imaginária e da constituição do eu, através do estádio do espelho, que já se dá alienado ao desejo do Outro, encarnado pela mãe; aqui, estamos retomando este ponto para abordar o aspecto fundamental em que a significação do falo articula o desejo, produto daquela hiância vivida na tentativa de busca de satisfação, da diferença inscrita entre necessidade e demanda, ou seja, ponto em que o desejo se articula à lei do significante, não um significante qualquer, mas justamente o Nome-do-Pai. Esse momento se dá através da metáfora paterna e conta com os três personagens no plano imaginário, tal como descrevemos nos três tempos do Édipo. Trata-se da resposta que o sujeito dá à falta estrutural por sua inserção no campo simbólico, por seu atravessamento, sua divisão causada pela linguagem.

Na constituição mínima do campo simbólico além do eu e de minha imagem, pelo fato de eu ter de entrar nas condições do significante, alguma coisa deve assinalar que meu desejo tem de ser significado, já que passa necessariamente por uma demanda que eu devo significar no plano simbólico. Em outras palavras é exigido um símbolo geral da margem que sempre me separa de meu desejo, e que faz com que meu desejo seja sempre

marcado pela alteração que ele sofre em decorrência da entrada no significante. Há um símbolo dessa margem, dessa falta fundamental necessária para introduzir meu desejo no significante, para fazer dele o desejo com que lido na dialética analítica. (LACAN, 1957-58/1999, p. 284)

O desejo tem sempre uma referência fálica, ou seja, é preciso fazer do falo o significante da falta, falta esta constitutiva que é a condição própria do desejo tal como vimos. Desta forma, o falo tem uma função, pois é o ponto em que é preciso torná-lo “o significante pelo qual o desejo do sujeito tem que se fazer reconhecer como tal, quer se trate do homem, quer se trate da mulher.” (LACAN, 1957-58/1999, p. 285).

É esse o sentido da castração e da *Metáfora Paterna*: o pai cumpre a função de subjetivar a instauração da lei, pondo o inconsciente a funcionar. [...] O falo simbólico, enquanto produto dessa operação de metáfora, regula e contorna o gozo impossível, unindo o desejo à lei. Assim, diz Lacan: “O desejo é uma defesa de ultrapassar um limite no gozo.” (LACAN, 1960/1998, p. 839 *apud* PRATES PACHECO, 2017, p. 122)

Segundo Lacan, o falo:

Ele só é concebível se implicado desde logo como sendo o significante da falta, o significante da distância entre a demanda do sujeito e seu desejo. Para que se chegue a esse desejo, é sempre preciso fazer uma certa dedução da entrada necessária no ciclo significante. Se a mulher tem de passar por esse significante, por mais paradoxal que ele seja, é porque não se trata, para ela, de realizar uma posição feminina primitivamente dada, mas de entrar numa determinada dialética de troca. Enquanto o homem, o varão, é afastado em virtude da existência significante de todas as proibições que constituem a relação do Édipo, ela tem de se inscrever no ciclo das trocas da aliança e do parentesco, a título de ela mesma se tornar aí um objeto de troca. (LACAN, 1957-58/1999, p. 296)

O falo enquanto significante da falta só é possível uma vez que se tenha operado “a conexão do desejo humano com a lei da castração” (PRATES PACHECO, 2017, p. 123), ou seja, uma vez que o Outro seja barrado. Isto significa dizer que há uma passagem do falo imaginário ($-\phi$) para falo simbólico (Φ).

O sujeito humano perde no recalque primário seu caráter de vivente; esta é a fonte da mortificação do significante sobre o sujeito. Essa mortificação tem o falo como significante, marca do recalque. O recalque marca o sujeito, e o significante que o marca, o falo, torna-se significante da perda de naturalidade, mas não significante do sujeito. O falo sofre o recalque

secundário; o vivente, o ser vivo, sofre o recalque primário. O falo, porém, não é agente do recalque, por isso tampouco é significante do recalque, mas é significante dos efeitos do recalque. Os dois maiores efeitos do recalque serão o desejo e o gozo. Os maiores efeitos do recalque primário, entendido como perda de naturalidade, serão, por excelência, o desejo, por um lado, e, por outro, o gozo; eles são dois complementos que compensam a necessidade perdida, o organismo perdido. (RABINOVICH, 2005, p. 46-47)

Ou seja, o recalque primário diz respeito ao atravessamento da linguagem, a mortificação do vivente pelo significante, que podemos localizar em Freud no momento em que o autor descreve a pulsão como essa constante que aponta para o distanciamento humano do campo instintivo da necessidade. Com Lacan podemos ressaltar que essa perda de naturalidade apontada por Freud diz respeito ao gozo do corpo que é perdido a todo sujeito falante, o $(-\phi)$ escreve esta subtração de gozo. “Isso deixa uma marca de perda de gozo chamada desejo [...]” (PRATES PACHECO, 2017, p. 171).

Isso implica dizer que o vivente sofre o recalque primário e a marca desta falta constitutiva será o falo. Enquanto que o recalque secundário será sobre o falo, a operação do seu velamento, ou seja, o ponto em que o falo é significante dos efeitos do recalque, o qual podemos localizar em Freud com o desenvolvimento da fase fálica.

O $(-\phi)$, o falo negativizado, é o falo imaginário tal como opera na castração. O falo simbólico, como significante, Φ , não pode ser nem negativo nem positivo, não opera como falta $(-)$ nem como acréscimo $(+)$. Como opera então? Opera velado. O termo “velado” ocupa, nesse ponto, o lugar do $(-)$ no $(-\phi)$. Aquilo que no imaginário aparece como um $(-\phi)$, que não se vê no espelho, que é um imaginário não especular, aparece no simbólico como o significante fálico, Φ , não visível devido à ação do véu que o encobre, véu que substitui o $(-)$ na designação da ausência. (RABINOVICH, 2005, p. 39)

Mas Lacan vai além, ao apontar a divisão entre mulher e mãe, ao mostrar que a mulher é o limite na mãe, ou seja, a criança não responde a todo desejo da mulher. “O desejo de uma mulher permanece sempre uma questão, mas cada um dos parceiros tira proveito disso: a falta de resposta a essa questão funciona como uma indução ao desejo.” (ANDRÉ, 1987, p. 205).

Ou seja, se para a mãe a criança exerce uma função de falo para o seu desejo, veremos mais adiante que para a mulher o que importa é ser desejada e este será o limite na mãe do seu desejo como mulher. Zafiropoulos (2009) afirma que igualar o desejo da mulher ao da mãe, como se tornar-se mulher fosse *a priori* um tornar-se mãe, seria um ideal masculino: “Fazer passar o ideal do homem como sendo o da mulher é correr o risco de contribuir para manter –

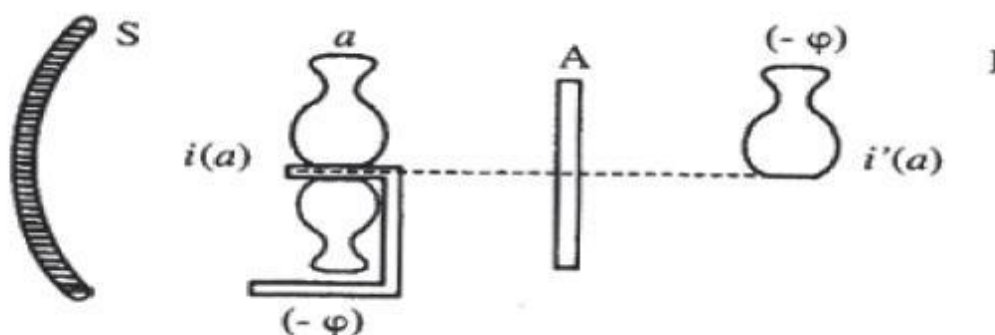
graças à força do ideal – a dominação masculina e a sua nocividade em relação ao desejo.” (p. 23). Segundo Lacan:

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 seus 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. (1958/1998, p. 701)

Pretendemos agora seguir diretamente para o seminário - livro 10 *A angústia* (1962-1963), que, apesar de nos exigir um certo salto no tempo de seu ensino, é importante para se compreender melhor o que se dá na relação feminina com seu desejo e suas estratégias quanto ao amor. Este ponto nos servirá para articular a relação que buscamos entre o que observamos como uma especificidade feminina, através da ação cativante das imagens veiculadas pela publicidade e uma certa aderência das mulheres aos ideais de beleza. Dito isto, talvez seja interessante situar o leitor da importância deste seminário como um marco teórico em seu ensino, pois é quando Lacan formaliza o objeto *a* como objeto causa do desejo. Por isso, seguiremos Lacan na retomada do esquema óptico a fim de assimilar melhor a relação entre o falo e objeto *a* no nível especular.

4.5 A relação entre falo e objeto *a* no esquema óptico

Lacan (1962-63/2005) afirma, ao fim da primeira lição em 14 de novembro de 1962, que a psicanálise é uma “erotologia”, ou seja, “trata-se do desejo” (p. 24) em sua articulação com aquilo que Freud encadeou a partir de Eros, o amor. Soler (2012) sublinha que “a erotologia começa no especular” (p. 27), o que faz sentido uma vez que isso nos remete a todo o desenvolvimento que acompanhamos a partir do narcisismo e do estágio do espelho. “O (-φ) escreve uma falta; *a* escreve o objeto que falta. E se trata de articular os dois. É uma articulação possível. Existem outras.” (SOLER, 2012, p. 23).



A imagem especular que se forma através do estádio do espelho, da miragem de um corpo unificado, é expressa pela notação $i(a)$, que pode ser lido como imagem do outro (do semelhante e rival) ou como imagem do objeto. Neste esquema, vemos novamente o $i(a)$, que é a imagem real, além do espelho côncavo que nos indica, aqui, a posição de onde o sujeito olha (S) e o espelho plano (A), que representa o Outro como espelho, ou seja, por onde passa a demanda do sujeito, o espelho por onde ele recebe sua mensagem de volta, que valida e autentica sua imagem corporal. A imagem que se forma no espelho plano é a imagem virtual $i'(a)$, é a imagem ideal da imagem real $i(a)$. Neste nível Lacan (1962-63/2005) nos adverte que nunca temos diante de nós nada senão a imagem virtual.

Lacan (1962-63/2005) afirma que há um limite no investimento libidinal que passa pela imagem especular, há um resto e uma reserva libidinal, e ambos ficam de fora da imagem. Ou seja, a libido se divide entre a imagem e o corpo próprio. Segundo Lacan, o falo não entra no imaginário, o que “não o impede de dizer que $(-\phi)$ escreve a castração imaginária.” (SOLER, 2012, p. 31).

Isso significa que, em tudo o que é demarcação imaginária, o falo virá, a partir daí, sob a forma de uma falta. Em toda medida em que se realiza aqui, em $i(a)$, o que chamei de imagem real, imagem do corpo funcionando na materialidade do sujeito como propriamente imaginário, isto é, libidinizado, o falo aparece a menos, como uma lacuna. Apesar de o falo ser, sem dúvida, uma reserva operatória, não só ele não é representado no nível do imaginário, como é também cercado e, para dizer a palavra exata, cortado da imagem especular. (LACAN, 1962-63/2005, p. 49)

Assim, fica ainda mais claro que quando Lacan se refere ao falo não se trata mesmo de nenhum órgão, mas sim de uma reserva libidinal que é cortada da imagem, como ele mesmo afirma. Desta forma, podemos concluir que o falo falta à imagem do homem e da mulher,

conforme nos aponta Soler (2012, p. 31): “o falo que falta à imagem desejada não é especificado do lado feminino ou masculino”.

Há, no entanto, uma solidariedade entre $(-\phi)$ e (a) , sendo “ $(-\phi)$ como reserva libidinal do lado do sujeito e o (a) como isso que vai se investir na imagem e lhe dar seu valor erótico” (SOLER, 2012, p. 30), tal como abordamos a partir do seu valor *agalmático* que se insere no objeto a e o seu investimento na imagem tornando-a interessante, bela e atraente. Por isso, também podemos afirmar que os dois suportes do desejo se encontram em $i(a)$ e (a) , logo, “a imagem do seu desejo está lá, $i'(a)$, e nem o falo, nem o objeto aparecem aí.” (p. 32).

O a , suporte do desejo na fantasia, não é visível naquilo que constitui para o homem a imagem do seu desejo.

Em outro lugar, alguém dessa imagem, à esquerda, existe a presença do a , demasiadamente, próxima dele para ser vista, mas que é o *initium* do desejo. É a partir daí que a imagem $i'(a)$ adquire seu prestígio. No entanto, quanto mais o homem se aproxima, cerca e afaga o que acredita ser o objeto de seu desejo, mais é, na verdade, afastado, desviado dele. Tudo que ele faz nesse caminho para se aproximar disso dá sempre mais corpo ao que, no objeto desse desejo, representa a imagem especular. Quanto mais ele segue, mais quer, no objeto de seu desejo, preservar, manter e proteger o lado intacto do vaso primordial que é a imagem especular. Quanto mais envereda por esse caminho, que muitas vezes é impropriamente chamado de via da perfeição da relação de objeto, mais ele é enganado. (LACAN, 1962-63/2005, p. 49)

O que podemos apreender desta citação é que, quanto mais o sujeito persegue aquela imagem virtual $i'(a)$, ou seja, imagem ideal da imagem real $i(a)$ – imagem especular, tal como vimos no estágio do espelho e que nos remete ao narcisismo, se trata de uma miragem, ou seja, um engodo –, mais o sujeito se distanciará de seu desejo. Logo, o $(-\phi)$ se articula neste ponto como aquilo que falta na imagem desejada¹⁰⁹.

Talvez aqui seja preciso acrescentar que nem $(-\phi)$, nem (a) são visíveis e tampouco têm imagem, mas ambos se situam “no nível da função do desejo, que não é apenas [...] uma função de falta, mas é algo que tem uma substância [...]. A substância do desejo, isso que sobra do vivaz [...]” (SOLER, 2012, p. 42). No entanto, existem diferenças entre $(-\phi)$ e (a) , e uma delas é que $(-\phi)$ não entra no imaginário, enquanto que (a) entra, ainda que não o vejamos, porém temos acesso através das imagens que ele habita. Segundo Soler (2012), o objeto a não possui intencionalidade nem pensamento, tal como também não é o objeto do

¹⁰⁹ Cf. SOLER, 2012, p. 32

desejo, não é o objeto visado, ele é o objeto causa de desejo, ou seja, é “a causa de toda intencionalidade” (p. 61).

Sobre a relação de parceria entre $(-\phi)$ e (a) , Soler (2012) nos dá uma pista bem interessante sobre a teoria do par erótico. Ela afirma que Lacan estabelece uma simetria entre o par 1 e 2, sendo que “ $(-\phi)$ oscila de um lado a outro” (p. 44).



Vemos por esta ilustração¹¹⁰ que há uma transferência de a para o lado do parceiro, ou seja, há um investimento de a na imagem do parceiro, o que o torna atraente, interessante, enquanto que $(-\phi)$ se mantém do lado do sujeito, como a sua reserva libidinal, é isso que “lhe dá acesso corporal a esta imagem do semelhante; o gozo, portanto, está do lado de $(-\phi)$.” (SOLER, 2012, p. 44). E o mesmo acontece do outro lado, do parceiro, por isso ela afirma que “ $(-\phi)$ é aquilo que é subtraído do parceiro” (p. 44), pois há uma reciprocidade nesta transferência de a e na manutenção de $(-\phi)$. “E Lacan diz que é com a condição de oscilar de um parceiro a outro que $(-\phi)$ garante o gozo do par. Entendam: o que garante o gozo dos dois lados.” (SOLER, 2012, p. 31). O $(-\phi)$ como reserva própria de cada sujeito é o que dá acesso ao gozo no encontro com o par, por isso Soler diz que ocorre dos dois lados e não entre um e outro, pois o falo não se compartilha. Mas Rabinovich (2005) nos esclarece que, apesar de não haver partilha, o falo funciona assim “como laço entre os sexos” (p. 40).

No campo da posse, existem dois tipos de objetos – os que podem ser compartilhados e os que não podem. Os que não podem sê-lo, ainda assim os vejo circular no campo da partilha com os outros objetos cujo status repousa inteiramente na concorrência, função ambígua que é, ao mesmo tempo, rivalidade e acordo. São objetos cotáveis, objetos de troca. Mas existem outros.

Se destaquei o falo, foi por ele ser o mais ilustre, em decorrência da castração, mas há também os equivalentes desse falo, entre os quais vocês conhecem os que o precedem – o cíbalo e o mamilo. (LACAN, 1962-63/2005, p. 103)

De um lado existem os objetos comuns do mundo, que podem ser compartilhados, objetos de troca, comercializados, e do outro, os objetos que não pertencem a esta categoria, tal como o falo e objeto a , pois se referem a “uma série de objetos mais exatamente, exteriores a toda objetividade, distintos de todos os objetos do mundo, que estão lá, sem poder

aparecer.” (SOLER, 2012, p. 61). São objetos logicamente anteriores a qualquer objeto comum que seja socializado, pois lembramos que o objeto a é causa de toda intencionalidade. Este objeto, que é o “objeto dos objetos”¹¹⁰ é articulado por Lacan em suas cinco roupagens, que correspondem às cinco formas de perda¹¹¹ e que ele declinará através da ordem das pulsões e seus objetos parciais, a saber, oral, anal, fálico, escópico e invocante. Segundo Soler (2012, p. 61-62):

Ele diz: o objeto da intencionalidade está na frente do desejo, na frente do interesse, no final do vetor do interesse, e o objeto a está atrás, no lugar daquilo que causa esse vetor. E aí ele nos dá uma maneira bem expressiva de distinguir isso que ele chama objeto comum daquilo que ele chama objeto a .

Lacan retoma os dois tipos de escolha amorosa trabalhados por Freud no texto *Introdução ao narcisismo* (1914), como vimos no item 2.3, a saber, a escolha de apoio ou narcísica, para depois marcar a conexão que se estabelece entre o desejo e o amor.

A escolha de apoio podemos identificar no esquema onde se situa $i'(a)$, tal como acompanhamos a transferência de a para o lado do parceiro, investindo o objeto com a , revestindo-o de um brilho especial provocando o interesse do sujeito. Enquanto que a escolha narcísica “se faz por homologia das duas imagens, entre $i(a)$ e $i'(a)$. [...] Ele está certo de que a escolha narcísica de objeto não é muito favorável ao desejo enquanto encarnado, ao desejo agindo no nível da carne [...]” (SOLER, 2012, p. 66).

Segundo Lacan, o desejo anima o amor, ou seja, exerce uma função. No entanto, sua tese é de que o objeto do desejo não é o mesmo objeto do amor, em suas palavras: “na medida em que o desejo intervém no amor e é um pivô essencial dele, o desejo não diz respeito ao objeto amado” (LACAN, 1962-63/2005, p. 170).

Retomamos, então, o ponto que trabalhamos anteriormente a partir do nascimento de Eros, onde Lacan (1960-61/2010) afirma que “o amor é dar o que não se tem” (p. 158), ou seja, o amor surge dessa falta, dessa aporia de atributos, logo “o objeto do amor é $(-\phi)$ ” (SOLER, 2012, p. 85).

[...] o amado é aquele que tem o *agalma*. A metáfora do amor 'o que se produz quando o amado por sua vez [...] é mobilizado o suficiente na sua falta para dá-la, porque o amor é dar a sua falta. O amor dá o $(-\phi)$, e dando o

¹¹⁰ Cf. LACAN, 1962-63/2005, p. 236

¹¹¹ Cf. LACAN, 1962-63/2005, p. 104

(-φ) instituímos o Outro. Isso que Lacan chama de milagre do amor é sempre recíproco; é que, no fundo, de cada lado, cada um dá sua falta, instituindo reciprocamente o parceiro. [...] Salvo que a verdade do amor é o desejo. (SOLER, 2012, p. 85)

Ou seja, se o amor é dar o que não se tem (-φ), o que sustenta essa relação de amor é o desejo que conta com o objeto *a* como causa, é graças à parceria estabelecida entre (-φ) e *a*. Lacan afirma que há uma maior sensibilidade às mulheres em articular em torno do que gira a dialética do amor. Também por isso ele pôs em evidência o fato de que Sócrates faz falar uma mulher, Diotima, a respeito do amor. Segundo Soler:

[...] as mulheres, então, em virtude do seu status de mulher são naturalmente, necessariamente sensíveis ao fato que o desejo está em função subjacente no amor, mas que o objeto do desejo não é o mesmo que o do amor, e mesmo o contrária. [...] elas são também mais sensíveis a todos os fenômenos que se situam sobre esta linha de fratura, se puder empregar essa expressão, entre o amor e o desejo. Linha de fratura que é também linha de junção – não é apenas uma fratura, uma separação, uma clivagem. (2012, p. 89)

Lacan (1962-63/2005) aponta, ainda neste seminário, a diferença que se desenrola no nível do desejo em que se produz a falta em relação ao homem e à mulher, e diz: “Com referência ao que constitui a chave da função do objeto do desejo, o que salta aos olhos é que não falta nada na mulher.” (p. 200). Chegaremos aí em breve.

Soler nos guia por esta leitura indicando que “na sexualidade masculina [...] há uma conjunção da castração primária enquanto fato orgânico, com a problemática do objeto *a* [...]” (2012, p. 95). Recuperando os comentários de Freud sobre a importância da detumescência masculina – que também trouxemos aqui na seção 4.1 –, Lacan faz do “órgão o objeto caído” (SOLER, 2012, p. 93), ou seja, assumindo aqui a função de *a* enquanto objeto perdido e por isso sua relação com a castração.

É essencial que isso seja posto em relevo, porque, enquanto o desejo não for estruturalmente distinguido da dimensão do gozo, enquanto não se indagar se existe para cada parceiro uma relação, e qual é ela, entre o desejo – especificamente, o desejo do Outro – e o gozo, toda essa história ficará condenada à obscuridade. (LACAN, 1962-63/2005, p. 187)

Lembramos então que o objeto perdido é condição para o sujeito desejante e Lacan formula que o desejo do homem estará implicado na busca, não do gozo, mas do Outro, o qual tentará ter acesso pelo *a* (SOLER, 2012). O Outro seria esse *a* que o homem poderia recorrer

para responder de sua falta, segundo Soler (2012): “Aquilo que lhe falta nela, quer dizer, isso que nela será o respondente da falta que há nele. Como se, de alguma maneira, a questão dos homens visasse fazer par de duas castrações.” (p. 100). E aí chegamos na afirmação que na mulher nada falta, que não se refere à mulher enquanto sujeito dividido, mas se procurarmos uma homologia à detumescência masculina, não há um paralelo que caiba à mulher.

Lacan (1960-61/2010) está trabalhando neste trecho as relações entre desejo e gozo a partir do desenvolvimento do seu objeto *a* e prossegue por seu “caminho aforístico” (p. 198), o qual trarei alguns breves comentários. No primeiro aforisma, nos diz: “só o amor permite ao gozo condescender ao desejo” (p. 197), e o segundo: “o amor é a sublimação do desejo” (p. 198).

Começando pelo segundo, ele coloca em relevo que o amor é uma produção cultural e quando afirma que o amor é a sublimação do desejo, está afirmando que “o amor faz do desejo um valor cultural” (SOLER, 2012, p. 100). Isso se dá em especial para as mulheres, pois o que terá maior valor, acima de tudo, é o desejo de seu parceiro, que ele não deseje nenhuma outra, somente ela. É esse desejo em si que a mulher valoriza na dialética do amor, ou ainda, o amor enquanto uma idealização do desejo que visa o gozo.

Seja como for, é na medida em que ela quer meu gozo, isto é, quer usufruir de mim, que a mulher suscita minha angústia. E isso pela simplíssima razão, inscrita há muito tempo em nossa teoria, de que só há desejo realizável implicando a castração. Na medida em que se trata de gozo, ou seja, em que é o meu ser que ela quer, a mulher só pode atingi-lo ao me castrar. (LACAN, 1962-63/2005, p. 199)

Ou seja, o que Lacan está nos indicando é que a mulher suscita no homem uma angústia, pois ela não tem acesso ao gozo que não seja pela via da castração. Por isso ele afirma que “só o amor permite ao gozo condescender ao desejo”, pois está se referindo aqui à mulher.

Assim, o que a mulher quer, ela não pode alcançar sem me castrar, precisamente porque a realização no ato do desejo masculino é momento de castração, não primária, mas momento de castração no sentido analítico do termo: queda do objeto com a queda do instrumento. (SOLER, 2012, p. 102)

Assim, Lacan declara que a mulher se revela superior no campo do gozo, mas isso não lhe resolve tanta coisa. Pois se o objeto é a condição do desejo no homem e sua angústia se dá

na queda do objeto, “para a mulher, o desejo do Outro é o meio para que o seu gozo tenha um objeto” (LACAN, 1960-61/2010, p. 210), logo, sua angústia se dá frente à indeterminação do desejo do Outro, “sem mediação do objeto.” (SOLER, 2012, p. 106).

É certo que Lacan considera a constituição do objeto *a* para as mulheres, pois ele mesmo afirma que as mulheres também são falantes, logo, também se estabelece uma relação com o objeto *a*. No entanto, ele afirma que essa relação, tal como apontou Freud através da reivindicação do pênis, se articula através da relação da mulher com a demanda, tal como isso aparecia no nível de sua relação com a mãe.

É na dependência da demanda que o objeto *a* se constitui para a mulher. [...] Quanto à mulher, é inicialmente o que ela *não tem* que constitui, a princípio, o objeto de seu desejo, ao passo que, no homem, trata-se daquilo que ele *não é* e no qual falha. (LACAN, 1962-63/2005, p. 221).

O desejo feminino se define por aquilo que ela não tem, por isso Lacan dirá de uma insatisfação intrínseca que se coloca em jogo na estrutura do desejo. De alguma forma ele parece simplificar a relação do desejo da mulher, uma vez que este se dá a partir da demanda e não do objeto, ao mesmo tempo em que seu desejo se dá em razão de seu gozo. “Que do gozo ela não apenas está muito mais perto do que o homem, mas é duplamente dominada por ele [...]. Que o lugar do gozo está ligado ao caráter enigmático de seu orgasmo, impossível de situar [...].” (LACAN, 1962-63/2005, p. 289).

Enquanto que o desejo masculino se expressa pela potência fálica, segundo Soler (2012), justamente isso que ele não é. “O homem não é a potência fálica, apesar de tudo que possamos dizer de justo sobre sua virilidade. Ele deseja a partir disso que ele perde da potência fálica, especificamente no ato.” (p. 108).

Este ponto nos leva a ressaltar que não há simetria entre as duas partes, no nível em que se produz a falta e sua busca de gozo, por isso Soler afirma:

Que entre os homens e as mulheres, há uma defasagem no nível em que se produz a falta. Não é que haja um em que há falta e outro em que não há, é que para o homem a falta se situa no baixo ventre, se produz no nível do desejo sexual, e para a mulher a falta se situa em sua relação com a demanda ao Outro; e, necessariamente, nisso aí não há encontro. (2012, p. 110)

Afirmar que não há simetria nos faz recordar da exposição de Aristófanes a respeito do mito do andrógino, a qual citamos na seção 2.6, como se fôssemos todos metades em busca

da outra metade, na crença de uma complementaridade de formar um indivíduo inteiro e completo. Vemos que não é disso que se trata, certamente, mas que há algo que se articula através do $(-\phi)$ que produz essa ilusão, de que através da relação sexual seria possível um encontro de duas metades. “O falo cria a ilusão de harmonia entre os sexos, ali onde eles se entendem mal. Lacan, no *Seminário X*, ‘A angústia’, situará essa ilusão produzida pelo falo no fato de que este cria, nos sujeitos falantes, a ilusão de que a união sexual é sem resto.” (RABINOVICH, 2005, p. 48).

O falo exerce uma função como medida de razão comum, universalizável em sua articulação com a , mas não como causa, por isso Lacan afirma que o falo não promove o encontro dos desejos e se torna o lugar comum da angústia, isto é, para os dois sexos.

[...] a função do falo como imaginário é exercida em toda parte, em todos os níveis que caracterizei por uma certa relação do sujeito com o a . O falo funciona em toda parte, numa função mediadora, exceto onde é esperado, ou seja, na fase fálica. É essa carência do falo, presente e identificável em todos os outros lugares, [...], é o esvaecimento da função fálica no nível da angústia de castração. Daí a notação $(-\phi)$, que denota essa carência, digamos, positiva. (LACAN, 1962-63/2005, p. 283)

Assim como o falo “não realiza o encontro dos desejos” (LACAN, 1960-61/2010, p. 290), os desejos também não promovem um encontro dos gozos, o que se situa na raiz da *Penisneid* – “inveja do pênis” – na concepção lacaniana.

Aqui, o *Penisneid* define-se como inveja de ter o instrumento, mas para melhor fazer com ele, porque, quando se está do lado homem, ele não consegue isto, ele não alcança o gozo da mulher. Não é, portanto, inveja do órgão anatômico, é inveja do órgão instrumental do gozo. (SOLER, 2012, p. 142)

Segundo Lacan:

[...] o gozo do homem e o da mulher não se conjugam organicamente. É na medida em que o desejo do homem fracassa que a mulher é normalmente levada, por assim dizer, à idéia de ter o órgão do homem, uma vez que ele seria um verdadeiro amboceptor, e é a isso que se chama falo. (1962-63/2005, p. 290)

4.6 As estratégias femininas e as insígnias fálicas

Dentre as estratégias femininas se encontra o artifício da sedução, ao “oferecer ao desejo do homem o objeto da reivindicação fálica, o objeto não detumesciente para sustentar seu desejo, ou seja, é fazer de seus atributos femininos os sinais da onipotência do homem.” (LACAN, 1960-61/2010, p. 290). Assim, a mulher se faz de “signo de toda potência do Outro, do homem” (SOLER, 2012, p. 142), para que ele a tenha como símbolo fálico, no que Lacan (1960-61/2010) chamou, se apoiando no artigo de Joan Riviere, de “encenação feminina” (p. 290). Desta forma, ela busca a possibilidade de satisfação do seu desejo se vestindo de semblante de falo para se fazer desejar. Mas essa não é a única estratégia, existem outras.

Lacan enfatiza que o falo é um semblante com o qual os sujeitos fazem de conta que existe a relação sexual em um jogo de parecer – o que parece ser, encobre a falta-a-ser. O que esta máscara propicia é que se pense que por trás dela há alguma coisa. Cogita-se sobre o ser criando-o, ainda que na esfera da especulação. Assim como o véu que cobre o corpo feminino, a função da máscara é a de causar o desejo justamente porque não mostra e assim leva a supor que há algo quando, na verdade, não há. (CALDAS RIBEIRO, 1995, p. 38)

A máscara, tal como o véu, produz uma simulação, faz residir um enigma de que ali se esconde algo precioso. No entanto, por trás do mistério do véu não há nada, somente a falta, a fenda. Segundo Pommier, “a feminilidade se resume na apresentação desse ornamento do vazio, no qual ela inexistente.” (1987, p. 33).

O mistério feminino, o de uma falta encarnada, se iguala ao mistério antigo, ao véu sempre lançado sobre o falo. Ela guarda seu segredo mesmo que o véu que o recobre deva ser rasgado, pois atrás dessa tela nada pode ser apreendido. O mistério só tem existência graças àquele que o esconde. Só a apresentação da máscara pode levar a crer que, para além dela, haja alguma coisa. [...] Assim se descobre a fragilidade da imagem do corpo da mulher, que não poderia dispensar o véu e a obscuridade. (POMMIER, 1987, p. 34)

O feminino porta a marca do real, isso que não é simbolizável, que não é especularizável no imaginário e que, segundo Pommier (1987), escapa à linguagem ao mesmo tempo que seja sua causa e efeito. A propósito de onde a psicanálise situa o feminino, Pommier afirma que: “Longe de desvalorizar o feminino, ela o situa no centro de seu dispositivo, seja na sua relação com a causa do desejo, à fantasia que ela encarna, seja no uso do falo que ela autoriza.” (1987, p. 32).

Sabemos que em alguns momentos encontramos uma aproximação entre a posição histérica e a feminilidade, como se pudessem ser equivalentes, mas entendemos que essa é uma de suas expressões possíveis, uma vez que falta um significante que possa dizer da mulher, em uma identificação própria, por isso a solução virá de uma multiplicidade de identificações. “De acordo com sua teorização, só podemos considerar que os atributos essenciais à feminilidade a que Lacan se refere – este é o paradoxo – são na verdade a falta de atributos. Não há nenhuma definição que possa designar o sexo feminino.” (CALDAS RIBEIRO, 1995, p. 39).

A aproximação do semblante de falo com a modalidade clínica histérica é evidente, no entanto, Soler nos adverte a não confundi-la com a feminilidade: “A histérica tornou-se incognoscível, aos olhos do que nos resta de psiquiatria. Mas também não convém que, a pretexto de não perdê-la, o psicanalista a reconheça em toda parte, simplesmente confundido-a com a feminilidade.” (SOLER, 2005, p. 42).

Além disso, a autora nos lembra que “fazer-se falo do Outro é alienar-se ao Outro para o serviço do Outro” (SOLER, 2012, p. 143). Portanto, ela se apoia na distinção entre “gozar da falta e gozar da carne” (SOLER, 2005, p. 52), sendo uma posição propriamente histérica a vontade de deixar o gozo insatisfeito, enquanto que a mulher quer gozar. “Assim, conviria dizer: a mulher quer gozar, a histérica quer ser. E até exige ser, ser alguma coisa para o Outro: não um objeto de gozo, mas o objeto precioso que sustenta o desejo e o amor.” (SOLER, 2005, p. 52). Mas e a mulher em sua posição mais radical, sem sua falta de atributos?

Dizer que a mulher não existe – $\bar{A}$ mulher – consiste em verificar que não há Outro do sexo, o que se exprime pelo materna $S(\bar{A})$. 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 mascarada que faz semblante de faltante, o faz mais próxima do Real, porque só lhe resta fazer semblante da verdade: a falta-a-ser. (CALDAS RIBEIRO, 1995, p. 39-40)

Talvez essa seja uma característica propriamente feminina, a mascarada, no que ela oscila entre o semblante de falo e o semblante de objeto a , podendo ser tomada somente uma a uma, como formula Lacan.

Duas faces da mascarada feminina: despertar o desejo exibindo sua falta ou despertar o desejo encarnando o significante da falta. São estratégias de mulher e no jogo da sedução não se pode distinguir o que é da obsessiva ou da histérica, e nem se pode generalizar, pois da posição de objeto de desejo as mulheres só podem ser tomadas uma a uma. (CARNEIRO RIBEIRO, 2011, p. 135)

Por não encontrar um significante que possa dar consistência a uma identificação da feminilidade, será necessário recorrer a muitos sinais em busca de um modelo, dentre eles inúmeros são oferecidos pela moda, pelas mensagens veiculadas nas propagandas e revistas femininas. Cada traço que é ofertado e que compõe o vasto rol do universo feminino poderá ser utilizado, mas nenhum deles será suficientemente eficaz, pois não há maneira de assegurar uma identificação feminina de fato. Segundo Fabbrini:

[...] uma mulher sempre se encontra em falso no plano da identificação imaginária, pois sua imagem corporal lhe aparece sempre como algo vacilante, fugidio, pois seus signos são os da vacuidade: penteados, jóias, vestidos, perfumes, as pré-ocupações com o peso, a moda, tudo que cerca o feminino sem porém jamais poder apreendê-lo ou definí-lo. As mudanças contínuas podem também deixar aí suas marcas, pois há uma inquietude na busca de uma imagem, que poderia supostamente melhor assemelhar-se a si mesma, de forma incessante, que jamais parece esgotar-se [...]. (FABBRINI, 2002, p. 57-58)

Podemos depreender então que há uma certa vacilação nesta imagem, por sua ausência própria de um significante a que as mulheres possam se identificar, buscando incessantemente signos, traços que lhe atribuam uma ancoragem. A busca pelo padrão de beleza não só assume um valor fálico na cultura, mas parece ser um ponto de promessa para alcançar tal ancoragem, na tentativa de garantir uma identidade através do olhar do outro.

Ao fazer-se bela, bela para si mesma, para um homem ou para outras mulheres, uma mulher tenta tomar para si enquanto sujeito a beleza que é sua, enquanto mulher, mas que no entanto lhe escapa. A manobra de sedução pela beleza é a tentativa de adivinhar, dar um nome, um atributo ao desejo enigmático do Outro. [...] Que é no ato em que se abole como sujeito e se presta a encarnar o semblante do objeto para um outro, que algo da verdade da mulher pode ser vislumbrado, momento em que é recoberta pelo olhar do desejo com o manto de estrelas brilhantes. (CARNEIRO RIBEIRO, 1995, p. 97)

Se retomarmos Freud, em sua afirmação a respeito do narcisismo feminino, em especial quando o autor menciona que “quando se torna bela, produz-se na mulher uma

autossuficiência que para ela compensa a pouca liberdade que a sociedade lhe impõe na escolha de objeto” (FREUD, 1914/2010, p. 34), podemos articular aqui essa ilusão de autossuficiência, que na verdade se dá pela satisfação de ser desejada, recoberta pelo olhar do desejo, como nos disse Carneiro Ribeiro.

É pois em relação à falta que encarnam que elas se voltam para o próprio narcisismo, esperando uma compensação pela beleza de sua própria imagem corpórea mas, necessariamente o narcisismo implica numa separação, numa perda insolúvel, a perda do próprio ser, e isso, em alguns casos, pode tomar uma dimensão trágica. (FABBRINI, 2002, p. 58)

Apesar de Freud declarar uma autossuficiência que compensaria a falta de liberdade na escolha de objeto, entendemos que este ponto possa refletir um cenário ao qual o autor observava em seu tempo, mas que não condiz com nossa atual conjuntura. Muito pelo contrário, não só não há uma autossuficiência, como não há liberdade implicada na rotina que tal busca pela beleza impõe às mulheres, pois a manutenção de um ideal é sempre bastante custoso a todo sujeito. Também é importante ressaltar, a partir do que vimos anteriormente a respeito da relação entre a beleza e o olhar, o quão efêmera é a beleza e o quão inapreensível é o objeto olhar.

A imagem do corpo feminino é frágil, porque só subsiste na dependência desse desejo. Por ter sido tomada de empréstimo, seu efeito é o de dividir a própria mulher. Esta última se desvanece nessa relação, tomba numa perda que impede de falar em relação, ainda que essa perda seja, no entanto, gozo, na medida em que o falo que ela se torna falta a um Outro ao qual ela aqui se reúne. [...] A relação entre uma mulher e sua imagem é problemática, flutuante. Ela é objeto de uma inquietude narcísica, na proporção apenas de um desejo masculino que não poderia dispensar essa incerteza, essa máscara frouxa lançada sobre a aparência. [...] Um mulher, como ser falante, está separada da feminilidade que encarna. A cisão que experimenta impõe a ela uma escolha entre sua identidade e seu gozo. (POMMIER, 1987, p. 35)

Fazemos aqui uma ressalva de que, no nosso entendimento, não necessariamente precisa ser um desejo masculino, mas o desejo de um outro, pois o que está em jogo não é se este outro é encarnado em um homem ou mulher, mas que ele represente o enigma do desejo do Outro para essa mulher.

Assim, se uma mulher escolhe a busca de sua identidade, perde o acesso a um gozo próprio da feminilidade, que se distingue pela ausência de significante, por não estar referido ao falo. Se escolhe o gozo, perde o traço que poderia lhe trazer uma identificação.

Por isso, Fabbrini (2002) aponta que a identidade feminina estará quase sempre referida a uma angústia, pois ela se articula em uma dupla falta, seja no imaginário, onde ela não tem algo, seja no simbólico, pela ausência de um traço próprio. Assim, “falta uma referência, tal como a morte não tem no inconsciente um traço para marcá-la (o que talvez seja um traço comum entre ambas).” (p. 58).

Segundo Carneiro Ribeiro (1995): “[...] a mulher, não tendo o significante que a designe enquanto a mulher que não existe, oscila, à deriva, entre dois significantes, entre-duas-mortes.” (p. 95). Tal como o umbral onde se destaca a beleza ofuscante de Antígona que vive já na promessa de uma morte iminente, no lugar que Lacan aponta como o lugar da tragédia.

Talvez esse seja o ponto que se tenta velar, a ausência radical deste lugar trágico que oscila entre-dois, revestindo o corpo com adornos, erotizando-o por falta de insígnias fálicas e, paradoxalmente, expondo todas as minúcias deste corpo fazendo dele próprio um véu. Não é de se estranhar que se mostre tanto, e apontamos isso sem um julgamento moral de quem deseja mostrá-lo, mas refletindo sobre o que se esconde por trás, nisso que não pode ser visto.

É inegável que a beleza seja um atributo que se associa com a tentativa de garantir um olhar, de despertar o desejo, de onde se supõe que possam ser amadas se corresponderem aos ideais de beleza deste outro. Mas como o desejo do Outro é sempre enigmático, talvez por isso seja tão fácil observar a aderência aos ideais que surgem nas mídias, que são representados pelas campanhas publicitárias, como um padrão de beleza, pois este padrão deve ter algo que possa decifrar este desejo tão almejado. Ao mesmo tempo, sabemos o que representa entre os homens desfilar acompanhado de uma bela mulher ao seu lado, signo de poder, de status.

Se a beleza é o último véu que nos esconde da falta-a-ser que somos, cortina que nos detém diante do abismo do desconhecimento de nossos desejos, nós que pertencemos a uma sociedade alienada e alienante, certamente não poderíamos senão nos deter diante destas imagens congeladas, onde o ideal infantil e narcísico de uma sociedade toda se reflete, nos desobrigando das agruras e desventuras de buscarmos nossa própria verdade e de crescermos. E, mais ainda, especialmente do lado das mulheres, isso parece desobrigá-las de se haver com as estranhezas que suas imagens lhes provocam, com os mistérios que seus corpos portam. (FABBRINI, 2003, p.3)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“À medida que as mulheres se libertaram da mística feminina da domesticidade, o mito da beleza invadiu esse terreno perdido, expandindo-se enquanto a mística definhava, para assumir sua tarefa de controle social. A reação contemporânea é tão violenta, porque a ideologia da beleza é a última das antigas ideologias femininas que ainda tem o poder de controlar aquelas mulheres que a segunda onda do feminismo teria tornado relativamente incontroláveis. Ela se fortaleceu para assumir a função de coerção social que os mitos da maternidade, domesticidade, castidade e passividade não conseguem realizar.” (WOLF, 1992, p. 12-13)

Neste trabalho, nos propusemos a investigar as relações que encontramos entre o uso das imagens de corpos femininos na publicidade e o estabelecimento de um padrão de beleza que é difundido através destas imagens como algo natural, acessível e possível para todas as mulheres. Sabemos que aí se sustenta uma indústria global que fatura bilhões anualmente por trás destas promessas, através de cosméticos e procedimentos estéticos.

Vimos também que a publicidade utilizou, historicamente, e ainda utiliza, os corpos femininos como um recurso apelativo, um suporte de vendas que “serve” para anunciar toda sorte de produtos.

Temos, então, por um lado, a publicidade como ferramenta do sistema capitalista, que é, também, chamada na contemporaneidade de sociedade de consumo, que não só visa escoar a produção excessiva como ocorria no início do século XX, mas, para além disto, visa criar demandas e instigar o desejo por novos produtos que se tornam obsoletos quase instantaneamente. E por outro, a psicanálise que nos mostra que o desejo é aquilo que há de mais singular em cada sujeito.

Percebemos que a sociedade de consumo se esforça em massificar os desejos, criando ideais padronizados, mas também customizando-os para tentar incluir qualquer demanda ou reivindicação que possa surgir da sociedade que tente fazer um furo no sistema, em uma tentativa de maximizar a aderência destes sujeitos que são, cada vez mais, consumidores. O que não significa que não se deva reivindicar e exigir mudanças, aceitando cair em um lugar de pura impotência diante dos mecanismos de inclusão do sistema e do mercado, mas há de se pensar em estratégias possíveis para escapar desta lógica.

Vimos ao longo do trabalho que o corpo utilizado na publicidade é fragmentado, coisificado e manipulado. É, além disto, um corpo deserotizado, em prol da valorização e erotização dos produtos, que falam pelo sujeito. Esta hipersexualização revela então um afastamento da relação do sujeito com o seu próprio desejo, transformando o corpo em uma mercadoria, um objeto de consumo que é tomado em uma série fálica.

No entanto, vimos também que aquilo que causa o desejo não são os atributos da imagem. Para isso recorreremos à mitologia com Pênia e Poros, pois ela – a feminina Aporia –, sem ter nada a oferecer, concebe o amor. O que é isso que ela porta que causa o desejo se a única coisa que ela pode oferecer é sua falta? Assim, vimos também com Sócrates que ali onde Alcibíades vê algo, não há nada. Esta é, segundo Lacan, uma posição propriamente feminina: ativa e desejante.

A beleza, assim como o prestígio e o poder, são insígnias fálicas, armadilhas do narcisismo, que se sustenta na busca de um ideal, de uma imagem que não tem como se alcançar. Segundo Naomi Wolf (1992), o mito da beleza é uma narrativa, uma construção social que serve para a manutenção de um controle coercitivo das mulheres. Wolf (1992, p. 20) afirma que: “A ocupação com a beleza, trabalho inesgotável porém efêmero, assumiu o lugar das tarefas domésticas, também inesgotáveis e efêmeras. [...] O atual arsenal do mito consiste na disseminação de milhões de imagens do ideal em voga.”

Assim que o valor social básico da mulher não pôde mais ser definido pela encarnação da domesticidade virtuosa, o mito da beleza o redefiniu como a realização da beleza virtuosa. Tal redefinição criou um novo imperativo de consumo e uma nova justificativa para a desigualdade econômica no local de trabalho, que substituíram os que já não exerciam influência sobre a mulher recém-liberada. (WOLF, 1992, p. 23)

A sociedade contemporânea é marcada por um excesso de imagens, mostra-se tudo em redes sociais, ou quase tudo na sociedade escópica, uma vez que alguns aspectos do corpo feminino permanecem tabu. Tal como a notícia da BBC nos revela, que a foto de uma moça menstruada foi censurada no Instagram¹¹², e tantas outras de mulheres amamentando que também foram banidas antes disso¹¹³. Os olhares que se tornaram rentáveis, através das

¹¹² Fonte: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/03/150327_instagram_menstruacao Acesso em: 20 de dezembro de 2018.

¹¹³ Fonte: <https://www.hypeness.com.br/2015/11/incriveis-fotos-de-amamentacao-banidas-pelo-instagram-fazem-sucesso-na-web/> Acesso em 21 de dezembro de 2018.

visualizações na contemporaneidade, são também vigilantes e os sujeitos se submetem espontaneamente ao espetáculo e autovigilância. Mas o que se esconde por trás disso?

O corpo, assim como o falo, se torna ele mesmo um véu da castração. O falo faz laço, faz crer que a completude é possível através de um encontro amoroso, como se houvesse uma simetria entre os sexos, mas vimos através dos desenvolvimentos freudianos que não há tal simetria.

O feminino, muito antes de Freud, mas também por ele, foi descrito como enigmático e obscuro. Não à toa, quando se mostra algo que aponta para a sexualidade feminina, a sociedade rejeita. Muitas vezes as próprias mulheres rejeitam, como vimos com o grupo de eleitoras que têm medo de uma “ditadura da baranga”. Como se sua forma de ser e pensar a feminilidade pudesse ser ameaçada por essa liberdade dos corpos femininos, de fugir do que é o ideal, do que é o pressuposto de uma construção social marcada pelas insígnias fálicas de uma sociedade reconhecidamente machista. Uma sociedade na qual o ideal ainda comparece inúmeras vezes como a esposa “bela, recatada e do lar”¹¹⁴.

Da submissão dessas mulheres à domesticidade forçada, dependia a evolução do capitalismo industrial. A maioria das nossas hipóteses sobre a forma pela qual as mulheres sempre pensaram na “beleza” remonta no máximo a 1830, quando se consolidou o culto à domesticidade e inventou-se o código da beleza. (WOLF, 1992, p. 18)

A tentativa de domesticar os corpos e o comportamento das mulheres é uma marca que se perpetua por séculos, mas a beleza padronizada é relativamente recente, como aponta Wolf. E a dificuldade maior nos parece que surge quando vemos que mesmo com um “novo” discurso de “liberação”, “hipersexualização”, “multiplicidade de corpos”, há por trás uma tentativa, não de romper com a lógica vigente, mas de incluí-la, também como mercadoria. Pois esta é uma propriedade que observamos na sociedade contemporânea, como vimos Bauman (2008, p.76) afirmar que para pertencer como um membro autêntico desta sociedade de consumidores é preciso, também, se tornar mercadoria.

O objetivo desta lógica é manter as mulheres ocupadas em busca de um padrão de beleza inatingível, que, diga-se de passagem, é também bastante cruel, pois dentre os atributos se impõe uma eterna juventude impossível, como se as mulheres pudessem se tornar todas

¹¹⁴ Fonte: <https://veja.abril.com.br/brasil/marcela-temer-bela-recatada-e-do-lar/> Acesso em 21 de dezembro de 2018.

bonecas, plastificadas e impassíveis ao tempo. A magreza parece exigir um processo de (des)carnação que só as “*angels*” da Victoria’s Secrets parecem conseguir manter. A busca por um padrão apaga as diferenças.

Mas sabemos que o impossível pode ser muito rentável, basta que as pessoas acreditem neste discurso de que é possível chegar lá, pois, lembrando a observação de Bauman (2008), é preciso manter os consumidores “não plenamente satisfeitos”, pois é necessário que eles continuem consumindo.

Vimos com Freud e, principalmente, Lacan, que a feminilidade aponta para o irrepresentável, esbarra em um limite, em uma indeterminação. Sua ausência de significante pode parecer assustadora, enigmática, como pontuamos em algumas passagens do texto freudiano. Sabemos que mais tarde no ensino de Lacan, o autor irá desenvolver a formulação de que “A Mulher não existe”, e por isso só poderá ser tomada uma a uma. Aqui apresentamos algumas das estratégias femininas para dar lugar à sua feminilidade. Algumas recorrem à maternidade, como Freud apontava, ou seja, ter um falo através do filho, outras erotizam o corpo se fazendo de falo, outras buscam uma saída através do amor, oferecendo aquilo que não têm. A mascarada pode ser histérica ou obsessiva, pois não há um fenômeno que responda como determinante da modalidade clínica neste quesito.

Não nos cabe responder nesta pesquisa sobre todas as respostas possíveis diante da indeterminação da feminilidade. Cabe-nos, no entanto, apontar que não há algo que possa defini-la e assim mostrar que a relação que se estabelece com os ideais de beleza como resposta em uma tentativa de garantia de corresponder ao desejo do Outro não passam de uma investida fracassada.

O sistema se aproveita de oferecer um padrão como resposta que possa dar conta desse vazio estrutural, e exatamente por isso observamos uma aderência tão alta das mulheres em tentar alcançar o ideal de beleza, conquistar o tão famoso e difundido padrão oferecido pela mídia. Como dissemos anteriormente, trata-se de uma tentativa de corresponder ao desejo do Outro, de lhe atrair um olhar que possa estabilizar sua imagem vacilante. Mas vimos que o olhar é dos objetos da pulsão o mais efêmero e inapreensível.

O olhar é um dos suportes do desejo do Outro, e é justamente por estar perdido que o sujeito parte em busca dele. A cada vez que a pulsão escópica completa seu circuito, o olhar se torna presente e o sujeito se torna olhar: ele presentifica o olhar enquanto objeto *a*, na medida em que ele mesmo, situado

no anel da pulsão, é identificado com esse objeto olhar para o Outro, perdido, escapado, subtraído do Outro. (QUINET, 2004, p. 83)

Assim, aproveitamos para lembrar que há algo sendo consumido, através das propagandas e anúncios, que não se vende em nenhuma prateleira de mercado, não se encontra em loja *online*, pois não está acessível em parte alguma, que é a garantia de amor. Conquistar o desejo e o amor pela via do consumo de uma imagem, de um ideal de beleza, ou do que se possa imaginar ou colocar neste lugar, será sempre frustrada, pois simplesmente não há.

Não se trata de uma “ditadura da baranga” como acusaram aquelas mulheres, mas também não se trata de se fazer escrava de um padrão imposto culturalmente a serviço de um ideal que é por excelência inatingível. “O mito da beleza na realidade sempre determina o comportamento, não a aparência.” (WOLF, 1992, p. 17).

O que a psicanálise nos ensina é que a única resposta viável é pela via do singular de cada sujeito, ou seja, seu desejo. E isso, nos diz Lacan, é aquilo que confere um brilho especial, algo que transforma o objeto amado em amante. “Quanto mais deseja, mais se torna ele mesmo desejável.” (LACAN, 1960-61/2010, p. 166).

REFERÊNCIAS

ANDRÉ, S. *O que quer uma mulher?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

ARASSE, D. A carne, a graça, o sublime. In: CORBIN, A., COURTINE, J-J., VIGARELLO, G. *História do corpo: da Renascença às Luzes*. Tradução de Lúcia M. E. Orth; 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 535-620

BAUMAN, Z. *Vida para Consumo: A transformação das pessoas em mercadorias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

BORIS, G. D. J. B; CESÍDIO, M. H. Mulher, corpo e subjetividade: uma análise desde o patriarcado à contemporaneidade. *Revista Mal-estar e subjetividade*, Fortaleza, v. 7, n. 2, p. 451-478, set. 2007.

BRANDÃO, E. *Publicidade on-line, ergonomia e usabilidade: o efeito de seis tipos de banner no processo humano de visualização do formato do anúncio na tela do computador e de lembrança da sua mensagem*. Dissertação (Mestrado em Design) – Departamento de Artes e Design, Pontifícia Universidade Católica – Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

CALDAS RIBEIRO, H. *A mulher e suas máscaras*. In: JIMENEZ, S; SADALA, G. *A mulher na psicanálise e na arte*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1995. p. 33-40

CARNEIRO RIBEIRO, M. A. Ela anda em beleza como a noite. In: JIMENEZ, S; SADALA, G. *A mulher na psicanálise e na arte*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1995. p. 92-98

CARNEIRO RIBEIRO, M. A. *Um certo tipo de mulher*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

CHAUÍ, M. *Repressão sexual essa nossa (des)conhecida*. 4. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

COURTINE, J.-J. Os Stakhanovistas do Narciso: Body-building e puritanismo ostentatório na cultura americana do corpo. In: SANT'ANNA, D. (org). *Políticas do corpo: elementos para uma história das práticas corporais*. 2. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. p. 81-114

DANZIATO, L. O gozo e o poder no Seminário A Ética da Psicanálise de Lacan. *Tempo psicanalítico*. Rio de Janeiro, v. 44, n. 1., p. 147-166, jun. 2012.

DIDI-HUBERMAN, G. *A pintura encarnada*. São Paulo: Escuta; Editora FAP-UNIFESP, 2012.

DUFOUR, D.-R. *O divino mercado: a revolução cultural liberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

ECO, U. *História da beleza*. Tradução de Eliana Aguiar; 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.

ELIA, L. *Corpo e sexualidade em Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Uapê, 1995.

FABBRINI, R. A mulher nas mídias. *Carta Capital*, São Paulo, v. 9, n. 230, p. 1-3, mar. 2003.

FABBRINI, R. *Fiar e destecer* - os processos femininos de criação na comunicação. Tese (doutorado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Pontifícia Universidade Católica – São Paulo, 2002.

FEATHERSTONE, M. *Cultura de Consumo e Pós-modernismo*. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

FERREIRA, C. O amor dito por uma mulher - a transmissão de Diótima a Sócrates. *Trivium - Estudos Interdisciplinares*, v. 9, n. 1, p. 184-191, 2017.

FREUD, S. A dissolução do complexo de Édipo (1924). In: *Obras Completas*, vol. 16 (1923-1925). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, S. A feminilidade (1933). In: *Obras Completas*, volume 18 (1930-1936). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. A organização genital infantil (1923). In: *Obras Completas*, volume 16 (1923-1925). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, S. A transitoriedade (1916). In: *Obras Completas*, volume 12 (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos (1925). In: *Obras Completas*, volume 16 (1923-1925). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, S. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico (1911). In: *Obras Completas*, volume 10 (1911-1913). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. Introdução ao narcisismo (1914). In: *Obras Completas*, volume 12 (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna (1908). In: *Obras Completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira, volume 9 (1906-1908). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: *Obras Completas*, volume 18 (1930-1936). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. Os instintos e seus destinos (1915). In: *Obras Completas*, volume 12 (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. Sobre a sexualidade feminina (1931). In: *Obras Completas*, volume 18 (1930-1936). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. Tabu da virgindade (1917). In: *Obras Completas*, volume 9 (1909-1910). São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: *Obras Completas*, volume 6 (1901-1905). São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

HARVEY, D. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.

JAMESON, F. *Pós-Modernismo: A lógica cultural do Capitalismo tardio*. São Paulo: Editora Ática, 1996.

KEHL, M. R. O espetáculo como meio de subjetivação. In: BUCCI, E.; KEHL, M. R. (Orgs.). *Videologias: ensaios sobre televisão*. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 43-62

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

LACAN, J. Do “Trieb” de Freud e do desejo do psicanalista (1964). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998. (Originalmente publicado em 1966).

LACAN, J. Formulações sobre a causalidade psíquica (1946). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998. (Originalmente publicado em 1966).

LACAN, J. O estágio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica (1949). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998. (Originalmente publicado em 1966).

LACAN, J. *O seminário, livro 10: A angústia*. (1962-1963). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LACAN, J. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, J. *O seminário, livro 5* (1957-1958). Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

LACAN, J. *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise* (1959-1960). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, J. *O seminário, livro 8: A transferência* (1960-1961). 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

LACAN, J. Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: “Psicanálise e estrutura da personalidade” (1960). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998. (Originalmente publicado em 1966).

LACAN, J. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998. (Originalmente publicado em 1966).

LENHARO, M. *Mulheres usam botox no couro cabeludo para evitar suor em exercício*. 2 setembro 2015. Disponível em: <<http://g1.globo.com/bemestar/noticia/2015/09/mulheres-usam-botox-no-couro-cabeludo-para-evitar-suor-em-exercicio.html>> Acesso em 17 de janeiro de 2019.

LYOTARD, J.-F. *O pós-moderno*. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1988.

MATTHEWS-GRIECO, S. Corpo e sexualidade na Europa do Antigo Regime. In: CORBIN, A., COURTINE, J.-J., VIGARELLO, G. (Orgs.). *História do corpo: da Renascença às Luzes*. Tradução de Lúcia M. E. Orth; 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 217-301

MOSS, R. *Meninas de apenas 7 anos já se sentem pressionadas a ter aparência perfeita, diz estudo*. 20 outubro 2016. Disponível em: <http://www.brasilpost.com.br/2016/10/20/meninas-pressao-aparencia_n_12564036.html?ncid=engmodushpimg00000006> Acesso em 17 de janeiro de 2019.

NICÉAS, C. *O amor de si*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

PINHEIRO, M. C. & ANDRADE, R. Leitura psicanalítica da publicidade amorosa. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, Fortaleza, v. 4, n. 2, p. 296-312, set. 2004.

PLATÃO. Banquete (380 a.C.). In: *Apologia de Sócrates - Banquete*. Tradução de Jean Melville. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003. p. 93-166

POLI, M. C. *Feminino/masculino: a diferença sexual em psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

POMMIER, G. *A exceção feminina - os impasses do gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

PRATES PACHECO, A. L. O corpo e os discursos: dominação e segregação nos laços encarnados. *Revista A Peste*, v. 1, n. 2, p. 225-244, jul./dez. 2009.

PRATES PACHECO, A. L. *Feminilidade e experiência psicanalítica*. 2. ed. São Paulo: Agente Publicações, 2017.

QUINET, A. Apresentação. In: SOLER, C. *Seminário de leitura de texto 2006-2007: Seminário A angústia*, de Jacques Lacan. São Paulo: Escuta, 2012.

QUINET, A. *Psicose e laço social: esquizofrenia, paranóia e melancolia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

QUINET, A. *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

RABINOVICH, D. *“A significação do falo” - Uma leitura*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

RAMOS, C. *A dominação do corpo no mundo administrado*. São Paulo: Escuta, 2004.

ROCHA, E. *Magia e capitalismo* - um estudo antropológico da publicidade. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

ROCHA, E. *Representações do consumo* - estudos sobre a narrativa publicitária. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Mauad, 2006.

SANT'ANNA, D. Corpo e história. *Cadernos de Subjetividade*, v. 3, n. 2, p. 243-266, set./fev. 1995.

SANT'ANNA, D. *Cuidados de si e embelezamento feminino: fragmentos para uma história do corpo no Brasil*. In: SANT'ANNA, D. (org). *Políticas do corpo: elementos para uma história das práticas corporais*. 2. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. p. 121-140

SANT'ANNA, D. É possível realizar uma história do corpo? In: SOARES, C. L. (org). *Corpo e História*. 2. ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2004.

SANT'ANNA, D. *História da beleza no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2014.

SIQUEIRA, E. A metáfora do amor. *Opção lacaniana online nova série*, v. 5, n. 15, nov. 2014.

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

SOLER, C. *Seminário de leitura de texto 2006-2007: Seminário A angústia, de Jacques Lacan*. São Paulo: Escuta, 2012.

SOLER, C. Sintoma, acontecimento do corpo [Conferência 2007]. In ESCOLA DE PSICANÁLISE DOS FÓRUNS DO CAMPO. *Caderno Stylus*, n. 1, 2010.

VIGARELLO, G. *História da beleza*. Tradução de Léo Schlafman. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

VILHENA, J. *Com que corpo eu vou?: sociabilidade e usos do corpo nas mulheres das camadas altas e populares*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Pallas, 2010.

VILHENA, J.; MEDEIROS, S.; NOVAES, J. V. A Violência da Imagem: estética, feminino e contemporaneidade. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, Fortaleza, v. 5, n. 1, p. 109-144, mar. 2005.

WOLF, N. *O mito da beleza* - como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

ZAFIROPOULOS, M. A teoria freudiana da feminilidade: de Freud a Lacan. *Reverso*, Belo Horizonte, v. 31, n. 58, p. 15-24, set. 2009.