

Sexualidade feminina, alienação corporal e destino: Discutindo algumas teses de Freud a partir da crítica de Beauvoir

*Female sexuality, bodily alienation and destiny:
Discussing some of Freud's theses through Beauvoir's
critique*

Léa Silveira

Professora de Filosofia da UFLA
leasilveiralea@gmail.com

Resumo: O artigo é construído com três etapas: fornecer um comentário do item *O ponto de vista psicanalítico* do livro *O segundo sexo*, apresentar o problema da alienação corporal tal como ele aparece nessa obra, formular algumas questões que decorrem do confronto dos dois passos anteriores com algumas teses de Freud a respeito da sexualidade feminina. Tais questões são, sumariamente, as seguintes. Faz sentido para o feminismo assumir uma inferioridade na condição biológica das mulheres comparativamente à dos homens, ainda que essa inferioridade seja indicada como algo ultrapassado por nosso contexto social e por nossa existência? Tomar essa condição como algo, de saída, inferior, não seria isso já uma tese interna à ideologia do patriarcado em vez de elemento que nos servisse para responder à instauração dessa ideologia? Se recusarmos a ideia de que a opressão das mulheres está relacionada diretamente a “consequências da especificação sexual”, como supõe Beauvoir, ainda teremos alguma resposta para tal estado de coisas? Se não a recusarmos, isso então nos condenaria a assumir, junto com a filósofa, a tese da inferioridade biológica das mulheres? Ora, mas, se este for o resultado, até onde iriam os argumentos contrários à tese freudiana da inferioridade psíquica com sua implicação de destino?

Palavras-chave: Feminismo existencialista; alienação corporal; sexualidade feminina; psicanálise.

Abstract: The article is constructed in three stages: providing a commentary on the item *The psychoanalytic viewpoint of The second sex*, presenting the problem of bodily alienation as it appears in this book, formulating some questions arising from the confrontation of the previous two steps with some of Freud's theses about female sexuality. Such questions are briefly as follows. Does it make sense for feminism to assume an inferiority in the biological condition of women compared to that of men, even if this inferiority is indicated as something surpassed by our social context and by our existence? To take this condition as something, from the beginning, inferior,

would this not already be an internal thesis to the ideology of patriarchy instead of an element that would serve us to respond to the establishment of this ideology? If we refuse the idea that the oppression of women is directly related to the “consequences of sexual specification” (as supposed by Beauvoir), will we still have an answer for this state of things? If we do not refuse it, then would it condemn us to assume, together with Beauvoir, the thesis of the biological inferiority of women? But, if this is the result, how far would the arguments against the Freudian thesis of psychic inferiority (with its implication of destiny) go?

Key-words: *Existentialist feminism; bodily alienation; feminine sexuality; psychoanalysis.*

Para a minha mãe, Socorro.
Que está lendo *O segundo sexo* e discutindo-o comigo.

Simone de Beauvoir, em *O segundo sexo*, dirige a Freud uma crítica cujo centro, assim podemos dizer, não foi digerido pela psicanálise até os dias de hoje. Tal centro reside em assumir que a valorização do falo precisa ser pensada como algo resultante do próprio patriarcado, ou seja, como algo que diz respeito ao próprio contexto e às premissas historicamente situáveis que produziram a opressão da mulher e sua designação como Outro. Talvez o momento da obra em que ela seja formulada da forma a mais condensada seja o seguinte: Freud supõe, escreve Beauvoir, “que a mulher se sente um homem mutilado. Porém, a ideia de mutilação implica uma comparação e uma valorização (...). (...) a inveja da menina resulta de uma valorização prévia da virilidade. Freud a encara como existente quando seria preciso explicá-la” (BEAUVOIR, 2016a, pp. 70-71).

Um dos passos importantes para lidar com esse ponto, é, evidentemente, fazer uma leitura detalhada do segundo item da primeira parte do livro, item dedicado à psicanálise. Mas ela envolve também outro aspecto que parece ultrapassar a superfície do texto assim demarcado na medida em que exige a confrontação do problema do falo em Freud com o modo pelo qual Beauvoir lida com a questão da alienação corporal. Este artigo aposta na possibilidade de que o enfrentamento do tema da alienação corporal, quando confrontado com a crítica a Freud, permita solicitar certos avanços no próprio diagnóstico fornecido por Beauvoir a respeito da psicanálise. Na tentativa de contemplar tal proposta, o artigo seguirá três movimentos: fornecer um comentário do item *O ponto de vista psicanalítico*, apresentar o problema da alienação corporal tal como ele aparece em *O segundo sexo*, formular algumas questões que entendo serem decorrentes do confronto dos dois passos anteriores com algumas teses de Freud a respeito da sexualidade feminina.

1.

O item *O ponto de vista psicanalítico* do livro *O segundo sexo* se inicia com a constatação de que o saber inaugurado por Freud realizou um progresso: o de considerar

que tudo o que intervém na vida psíquica possui um sentido humano. Ao assumir que aquilo que existe concretamente é o corpo vivido pelo sujeito, e não o corpo-objeto descrito pelos cientistas, a psicanálise consiste em algo de fundamental para a ideia de que “a fêmea é uma mulher na medida em que se sente como tal” (BEAUVOIR, 2016a, p. 67). O que define a mulher não é a natureza e, assim, diz Beauvoir, um órgão sem importância biológica – o clitóris – é de muita relevância para essa definição, enquanto os ovários não o são. A mulher define a si mesma contextualizando sua natureza em sua afetividade. Porque a psicanálise nos ajuda a compreender isso, Beauvoir quer examinar sua contribuição para o estudo da mulher.

Mas esse exame, ela o diz, possui dificuldades próprias. A principal delas é o fato de que certas crenças estão profundamente envolvidas no estudo da psicanálise, como se se tratasse de uma religião – assim como o cristianismo e o marxismo, diz a autora. Isso significa que a teoria possui uma elasticidade enorme a partir de uma base que é constituída por conceitos rígidos. Há palavras que às vezes são tomadas em um sentido estrito e outras vezes em um sentido muito ampliado. É o caso, diz Beauvoir, da palavra “falo”, que às vezes significa o pênis e às vezes possui um valor simbólico a partir de um sentido ampliado, relacionado ao caráter e ao campo semântico do termo “virilidade”. Por causa disso, a psicanálise foge à crítica que deve ser feita a ela: “Se se ataca a letra da doutrina, o psicanalista afirma que lhe desconhecemos o espírito; se se lhe aprova o espírito, ele procura de imediato restringir-nos à letra” (BEAUVOIR, 2016a, p. 67).

Apesar dessa dificuldade, é necessário, sustenta Beauvoir, dissipar alguns equívocos na psicanálise. O primeiro equívoco que é apontado por ela concerne a uma crítica formulada por Sartre e Merleau-Ponty. A questão é que a tese da importância da sexualidade, que fica formulada assim “a sexualidade é coextensiva à existência” (BEAUVOIR, 2016a, p. 68), pode ser entendida de duas maneiras muito distintas entre si: 1- tudo o que ocorre com o existente possui uma significação sexual; 2- todo fenômeno sexual possui um sentido existencial. Para Beauvoir, seria possível conciliar essas duas interpretações. Isso deve ser pensado à luz de outro ponto que é o fato de, supostamente, a noção de sexualidade ter se tornado vaga na psicanálise a partir do momento em que se separou sexualidade de genitalidade. Beauvoir vale-se aqui de uma definição fornecida por Roland Dalbiez: “O sexual em Freud é a aptidão intrínseca para animar o genital” (BEAUVOIR, 2016a, p. 68). A autora sublinha que a noção de aptidão não serve para nada e que, portanto, essa concepção de sexualidade não ganha em precisão ao ser vinculada a ela. Ora, trata-se aqui, para dizer o mínimo, de um recurso infeliz. A sexualidade infantil envolve, para Freud, pulsões parciais e nela não vige o primado da genitalidade, que só se institui com a puberdade, sendo exatamente isso que o psicanalista quer evitar ser projetado retroativamente na infância. A sexualidade na psicanálise diz respeito ao fato de o corpo obter prazer com certas atividades, um prazer que se descola da satisfação das necessidades para ser vivido independentemente dela. Um prazer plástico e “perverso”, de cuja energia, após a repressão, a cultura se vale para se constituir¹. Assim, apesar de Beauvoir pontuar o fato de que importa à

1 Diz Freud: “(...) as energias utilizáveis no trabalho da cultura são obtidas, em grande parte, pela repressão dos chamados elementos *perversos* da excitação sexual” (2015 [1908], p. 370).

psicanálise separar de algum modo sexualidade e genitalidade, ela não parece levar em conta o sentido que Freud atribui a isso.

Cabe lembrar aqui que um dos principais objetivos de Freud nos *Três ensaios de teoria sexual* (2016 [1905]) é contestar a opinião popular alicerçada nos seguintes elementos: um ser humano ou é homem ou é mulher, a pulsão sexual está ausente na infância, manifesta-se na puberdade e na atração que um sexo exerce sobre o outro, seu objetivo é a união sexual mediante os órgãos genitais. É por esse motivo que Freud, no primeiro dos ensaios, procede a uma crítica da concepção tradicional de sexualidade, pretendendo mostrar que essa concepção é muito restrita e que este conceito é inadequado para a caracterização de todo um conjunto de condutas e fenômenos que são reconhecidamente sexuais.

Há, argumenta Freud, muitos aspectos do comportamento sexual que não estão relacionados com a reprodução, o que permite perceber que a definição tradicional é falsa exatamente porque não dá conta daquilo que se propõe a definir. Tudo se passa aqui como se Freud estivesse reconhecendo que aquilo que então aparecia como uma definição era, na verdade, uma norma: não descreve o que algo é, mas dita como isso deve ser. Escreve Freud:

A opinião popular tem ideias bastante definidas sobre a natureza e as características dessa pulsão sexual. Ela estaria ausente na infância, apareceria na época da puberdade, ligada ao processo de maturação desta, e se revelaria nas manifestações da irresistível atração que um sexo exerce sobre o outro; e sua meta seria a união sexual, ou, pelo menos, as ações que se acham no caminho para ela. Mas temos motivos para ver nessas informações um quadro infiel da realidade; a um exame mais atento, elas se mostram plenas de erros, imprecisões e conclusões precipitadas. (2016 [1905], p. 21, tradução modificada)

O primeiro argumento de Freud para proceder à revisão proposta é a consideração das perversões. O segundo argumento é o do pré-prazer, ou prazer preliminar. A concepção tradicional – que vincula a sexualidade aos órgãos genitais e com a qual é preciso romper – não é incompatível apenas com a sexualidade infantil – já amplamente observada, mas, segundo Freud, tomada como exceção. Ela é incompatível com a caracterização sexual das próprias perversões e com algo que participa do ato de reprodução e que é o prazer preliminar.

A palavra “perversão” é aqui importante. Trata-se de um termo empregado pela psiquiatria do século XIX com a pretensão de nomear comportamentos então considerados patológicos que correspondiam à busca de prazer de modo independente do ato sexual reprodutivo. A concepção tradicional entende as perversões como sexuais embora elas exatamente escapem ao critério eleito para caracterizar a sexualidade. A questão é, então: como seria possível caracterizar as perversões como sexuais partindo de uma definição de sexualidade que exatamente exclui de seu campo tudo aquilo que não tem a ver com reprodução – e, portanto, com a genitalidade? Ou passamos a considerar as perversões como fenômenos que não estão no registro da sexualidade ou então precisamos de um conceito mais abrangente de sexualidade. Se as perversões são sexuais, então a sexualidade não pode ser restrita à reprodução. Dito de outro modo: como poderia a psiquiatria reconhecer determinados comportamentos como perversões sexuais se eles não fossem, exatamente, sexuais?

Freud afirma expressamente que a palavra “perversão” é imprópria no contexto da patologia: a disposição perverso-polimorfa é algo comum a todos os seres humanos, pois, evidentemente, nenhuma relação sexual, nem mesmo as que eram entendidas como norma, se restringe ao coito. Lemos:

Em nenhum indivíduo não estaria ausente, em sua meta sexual normal, um ingrediente a ser denominado perverso, e já bastaria essa universalidade para demonstrar como é inadequado usar reprovativamente o nome ‘perversão’. Justamente no âmbito da vida sexual deparamos com dificuldades especiais, insuperáveis atualmente, ao querer traçar uma nítida fronteira entre simples variações no interior da escala fisiológica e sintomas patológicos. (FREUD, 2016 [1905], p. 56)

À psicanálise importa reconhecer, portanto, que a meta sexual não pode ser apenas o coito, a união dos órgãos genitais, e que o objeto não pode ser apenas um adulto do sexo oposto. “Na concepção da psicanálise (...)”, escreve Freud, “também o interesse exclusivo do homem pela mulher é um problema que requer explicação, não é algo evidente em si, baseado numa atração fundamentalmente química” (FREUD, 2016 [1905], p. 35). O procedimento de Freud nessa obra é tentar tornar isto mais específico, isto é, tornar claro que a concepção tradicional identifica indevidamente sexualidade e reprodução/genitalidade ao indicar como objeto um sujeito adulto do sexo oposto e ao afirmar que sua meta é única e exclusivamente a união genital. Ela faz isso adotando a reprodução como ideal normativo e pretendendo que, com ele, o limite entre o que é sexual e o que não é esteja muito claramente estabelecido. O problema é que esse limite não se adequa aos fenômenos. Tornar o conceito de sexualidade mais abrangente, incluindo as perversões e os prazeres preliminares, possibilitará, então, a inclusão da sexualidade infantil. Apesar de todos os problemas que vão se desdobrar a partir dessa argumentação de Freud, é importante reconhecer que essa é a estratégia assumida por ele aqui.

Não é difícil, então, identificar que uma compreensão desse movimento teórico está ausente do item escrito por Beauvoir. De todo modo, ela traz aqui três pontos sobre os quais é necessário ponderar: Freud não estuda a sexualidade feminina em si mesma; não se preocupou muito com o destino da mulher; não situa a libido feminina em sua originalidade. O segundo ponto é profundamente precipitado e intelectualmente injusto, visto que o próprio nascimento da psicanálise se deve a uma preocupação com a sexualidade feminina. Mas, articulando os dois outros pontos entre si, é fato que Freud caracterizou a libido como masculina em si mesma. Apesar disso, Beauvoir se interessa em sublinhar que Freud indicou pela primeira vez a importância de se reconhecer que as mulheres possuíam dois sistemas eróticos, enquanto os homens possuem apenas um. Assim, o processo pelo qual se atravessa o narcisismo para se vincular a libido a um objeto é, na mulher, muito mais complexo. Ela escreve, concordando com Freud: “Há somente uma etapa genital para o homem enquanto há duas para a mulher; ela se arrisca bem mais do que ele a não atingir o termo de sua evolução sexual, a permanecer no estágio infantil e, conseqüentemente, a desenvolver neuroses” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 69).

É curioso perceber que o interesse de Beauvoir pelo tema do destino reverbera a famosa apropriação que Freud faz de uma frase de Napoleão: a anatomia é o destino;

sendo isso algo que ela cita e recusa explicitamente. A ideia de que haveria um destino para as mulheres – seja ele biológico, psíquico ou econômico – corresponde exatamente ao ponto que Beauvoir quer desmontar (apesar de sustentar, como acabamos de ver, que o percurso da mulher seria mais complexo do que o do homem) e, no que diz respeito ao aspecto psíquico, ela formula uma dupla crítica à descrição freudiana do Édipo; ambos os pontos decorrem do fato dele ter sido pensado na mulher a partir de um modelo masculino. Com relação a isso, Beauvoir afirma duas coisas que não encontram sustentação nos textos de Freud: 1- Que o fato dele ter pensado o desenvolvimento sexual da menina, pelo menos inicialmente, como simétrico ao do menino o teria feito adotar a expressão “complexo de Electra”. Tal expressão foi proposta por Jung, porém rejeitada explicitamente por Freud (2010c [1931], p. 377). 2- Que a diferença pontuada por Freud passa pela ideia de que a menina possui inicialmente uma fixação materna, enquanto “o menino nunca é atraído sexualmente pelo pai” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 70). Freud afirma, ao contrário, que as crianças de ambos os sexos desenvolvem atração pelos dois genitores (2011c [1923], p. 41; 2011b [1925], p. 287) e que pensar de outro modo corresponderia a uma simplificação exagerada, embora a mãe seja, a seu ver, o primeiro objeto de amor nos dois casos (2011b [1925], p. 288). Mas, como já indicado no início deste artigo, o principal desdobramento das considerações de Beauvoir sobre o Édipo consiste em convocar o reconhecimento de que a valorização do falo não poderia ter origem numa simples comparação anatômica – “a inveja da menina resulta de uma valorização prévia da virilidade” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 71), valorização que, para a autora, deve receber um diagnóstico próprio.

O segundo aspecto desse mesmo ponto é, de acordo com Beauvoir, a ideia de que, mesmo entre os meninos não seria possível afirmar a existência geral de um Édipo de ordem propriamente genital. Os casos em que o pai seria para a menina fonte de excitação genital seriam exceções. Beauvoir sustenta que, na verdade, o prazer clitoridiano se isola e só se vincula a diversas outras zonas erógenas na puberdade: “Dizer que na criança de dez anos os beijos e as carícias do pai têm ‘uma aptidão intrínseca’² para despertar o prazer clitoridiano é uma asserção que na maioria dos casos não tem qualquer sentido” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 71). Beauvoir parece aqui confundir, em um sentido inconsistente com a argumentação dos *Três ensaios...*, sexualidade com genitalidade – como se pretendesse denunciar que a separação não teria sido de fato realizada por Freud – e, como já vimos, uma leitura rápida dessa obra de Freud seria suficiente para perceber que ele rompeu (e precisou romper) com tal correspondência. Não parece que Freud tenha dito qualquer coisa parecida com o conteúdo dessa citação. Na verdade, para ele, o prazer “fálico” localizado no clitóris é inserido em fantasias que dizem respeito à mãe (FREUD, 2010c [1931], p. 382) – em nenhum momento Freud parece ter vinculado esse prazer a carícias oferecidas pelo pai. Esse descompasso tem lugar sobretudo porque Beauvoir pensa o pai como algo originário no desejo da menina. E é estranho que ela coloque isso desse modo porque, na medida em que ela se refere à importância das duas zonas erógenas para a menina, ficamos com a impressão de que os textos que coloca no horizonte são aqueles das

2 Infelizmente Beauvoir não informa o que está citando aqui (como ocorre, aliás, com frequência no livro).

décadas de 20 e 30³. No entanto, se sua referência fossem tais textos, ela não teria escrito que o pai poderia, para Freud, ser situado como objeto originário para a menina. “O fato de o desejo feminino voltar-se para um ser soberano dá-lhe um caráter original, mas a menina não é constitutiva de seu objeto, ela o sofre. A soberania do pai é um fato de ordem social e Freud malogra em explicá-lo (...)” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 71). Reconhecido que, ao contrário, o pai não é, para o Freud das décadas de 20 e 30, o objeto originário da menina, isso no entanto, não elimina a segunda parte do raciocínio: a menina “sofre” a virilidade, a virilidade lhe é imposta como valor superior. E, de fato, Freud toma a soberania do pai como um dado intrínseco à cultura.

É importante observar que, surpreendentemente, para Beauvoir, o pênis não deixa de ser um privilégio anatômico. Isso porque o órgão possui a capacidade de atender a um “fato existencial” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 76): o sujeito possui uma tendência para a alienação. O pênis é investido da condição de duplo; ele é ao mesmo tempo algo estranho ao menino e ele próprio; ele é tratado como se fosse um personagem independente; nele têm lugar a função urinária e a ereção e ambas essas coisas se localizam entre o voluntário e o involuntário; no pênis a transcendência “se encarna” de maneira apreensível” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 77); “(...) é porque o falo é separado que o homem pode integrar na sua individualidade a vida que o ultrapassa” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 77). Por todos esses motivos, o pênis é, para o menino, um *alter ego* no qual ele pode se reconhecer sem se tornar inteiramente objeto; situação essa não disponível para a menina:

Privada desse *alter ego*, a menina não se aliena numa coisa apreensível, não se recupera; em consequência, ela é levada a fazer-se por inteira objeto, a pôr-se como o Outro; a questão de saber se se comparou ou não aos meninos é secundária; o importante é que, mesmo não conhecida por ela, a ausência de pênis a impede de se tornar presente a si própria enquanto sexo; disso resultarão muitas consequências. Mas essas constantes que assinalamos não definem entretanto um destino: o falo assume tão grande valor porque simboliza uma soberania que se realiza em outros campos. (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 77)

Esse ponto está articulado a uma caracterização do desejo da fêmea como tensão entre atração e repulsa, tensão da qual o desejo do macho não padeceria: “(...) seria preciso encarar como um dado original essa espécie de apelo a um tempo urgente e amedrontado que é o desejo da fêmea; é a síntese indissolúvel da atração e da repulsa que o caracteriza” (BEAUVOIR, 2016a [1949], pp. 78-79). O problema, para a filósofa, não reside no privilégio anatômico em si – que, afinal, ela aceita desde que fique restrito a tal registro –, mas na passagem do privilégio anatômico para o privilégio humano, pois, nesse caso, o dado anatômico só pode ser apreendido se inserido numa totalidade, o que corresponde à necessidade de situar historicamente a psicanálise (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 78).

O movimento do texto de Beauvoir que se segue à crítica ao complexo de Édipo é valorizar a contribuição de Alfred Adler. Este psicanalista teria compreendido a insuficiência de se fundamentar a compreensão da vida humana exclusivamente na sexualidade. Mas esta é uma compreensão bem complicada de Freud, que sempre

3 Mencionados abaixo.

trabalhou com dualismos pulsionais, que confere um lugar privilegiado à agressividade em *O mal-estar na cultura* (2010b [1930]), que revigora o sentido do desamparo na segunda teoria da angústia (FREUD, 2014 [1926]) – embora de fato nada disso seja, para o autor, desvinculado dos destinos da libido, do modo pelo qual o aparelho psíquico está num corpo suscetível de excitação e capaz de alcançar prazer. A ideia mais importante que Beauvoir busca em Adler parece ser a de que “a menina não inveja o falo a não ser como símbolo dos privilégios concedidos aos meninos; o lugar que o pai ocupa na família, a preponderância universal dos machos, a educação, tudo confirma a ideia da superioridade masculina” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 72). Porém, Adler também sustenta que a mulher se aceita integralmente como mulher quando admite sua inferioridade; sua posição no coito, vivida como humilhação, seria prova disso. Desse modo, a mulher “é dividida contra si mesma muito mais profundamente do que o homem” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 72). Ou seja: Adler retoma o psíquico como destino e, se Beauvoir faz esse recurso a seu pensamento, precisa, afinal, encerrar o item identificando as descrições de Adler como descrições de caminhos inautênticos.

A despeito desse apontamento derradeiro da discordância com Adler, o fato de a referência ser este autor nos indica que Beauvoir está pensando a psicanálise a partir de um lugar alheio a ela, pois Adler lhe permite, justamente, dirimir o papel da sexualidade na direção da idealização de uma unidade psíquica. É, aliás, isso o que ela explicitamente busca em Adler: “Foi por ter compreendido a insuficiência de um sistema que assenta unicamente na sexualidade o desenvolvimento da vida humana que Adler se separou de Freud (...)” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 71).

A saída que Beauvoir encontra para concordar com esse ponto de Adler é defender a necessidade de reconhecermos que diversas atividades humanas são tão originais quanto o comportamento sexual.

Amassar o barro, cavar um buraco - ela escreve - são atividades tão originais como o amplexo, o coito: enganam-se os que veem nelas símbolos sexuais tão somente; o buraco, o visgo, o entalhe, a dureza, a integridade são realidades primeiras; o interesse que o homem lhes vota não é ditado pela libido, mas esta é que é colorida pela maneira pela qual elas foram descobertas por ele. Não é porque simboliza a virgindade feminina que a integridade fascina o homem: é seu amor à integridade que torna preciosa a virgindade. (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 75)

Parece haver aqui uma incompreensão fundamental de algo que Freud pretende colocar em jogo, pois, para o psicanalista, as pulsões sexuais exigem de nós um trabalho psíquico sob a forma de fantasia, trabalho que as outras forças que nos movem não exigem. Freud não recusa a existência dessas outras forças – seja no primeiro ou no segundo dualismo pulsional – e rebate de modo incisivo a acusação de pansexualismo:

(...) cabe assinalar como é equivocada a objeção de pansexualismo que frequentemente se faz a ela [à psicanálise]. Conforme essa objeção, a teoria psicanalítica não conhece outras forças psíquicas pulsionais senão as puramente sexuais, e assim fazendo explora preconceitos populares, ao utilizar “sexual” não no sentido analítico, e sim vulgar. (FREUD, 2011e [1924], p. 242)

A questão, para ele, é tornar inteligível a possibilidade do sintoma, o que significa reconhecer o conflito que instaura no sujeito a sua divisão. Para Freud, a pulsão sexual

é dotada de uma plasticidade tal (seu objeto é o mais variável, ela é sublimável, pode se transformar no contrário, voltar-se para o próprio eu, ser recalçada (FREUD, 2013 [1915]), que sua energia pode ser deslocada para diversas vicissitudes. Não se pode sublimar ou recalçar a fome. Assim, se a condição humana é uma condição de conflito (isso é provado pela neurose e é para explicar o enigma aí envolvido que Freud precisa construir uma teoria da cultura), haverá sempre uma tensão entre aquilo que aparece de mim para mim e as motivações que subjazem a esse aparecimento. O que se situa entre uma coisa e outra é a defesa e ela só se torna compreensível quando articulada a exigências libidinais. Para Freud, não há como lidar com uma realidade que fosse independente da realidade psíquica, esta que é erigida fantasisticamente e, afinal, exigida pela libido. É por isso que, podemos dizer, para Freud, a suposição de um amor à integridade – isso que Beauvoir invoca no trecho que acabo de citar – seria algo muito mais místico do que tentar decifrar os interesses vinculados à preservação da virgindade.

Assim, não é de se admirar que Beauvoir passe a defender que a vida psíquica precisa ser apreendida em sua unidade e que isso só pode ser feito à luz da “intencionalidade original da existência” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 74).

Em não remontando a essa fonte - escreve a autora - o homem se apresenta como um campo de batalha entre impulsos e proibições igualmente destituídos de sentido e contingentes. Há, em todos os psicanalistas, uma recusa sistemática da ideia de *escolha* e da noção de valor que lhe é correlativa; é o que constitui a fraqueza intrínseca do sistema. Tendo desligado impulsos e proibições da escolha existencial, Freud malogra em explicar-lhes a origem: toma-os por dados. (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 74)

Esse trecho traz muitas questões complexas que não será possível desdobrar por completo aqui. Mas todas elas parecem exigir a contrapartida das seguintes observações: 1- É claro que a questão do valor é toda a questão da psicanálise; 2- Freud não aceitaria que a escolha, de modo geral, fosse compreendida como uma escolha consciente, mas não se trata para ele de um jogo mecânico cego entre impulsos, já que a questão da representação é a questão do sentido; 3- O que não é contingente é o fato de a cultura exigir renúncia pulsional; 4- Assim, não parece ser possível atribuir, ao menos não desse modo, essa fraqueza intrínseca à psicanálise; 5- É bem complicada a ideia de que Freud malogra em explicar a origem porque, ao dizer isso, Beauvoir parece perder de vista muita coisa: autoerotismo, narcisismo, identificação, passagem para escolha de objeto etc. De fato, fazer uma crítica da psicanálise é, como disse Beauvoir no início do item, uma tarefa bem difícil. Mas ela se torna mais difícil ainda quando se toma como alvo dessa crítica uma teoria simplificada, caricaturada.

Quando Beauvoir mobiliza a ideia de unidade psíquica, articulando isso com a intencionalidade da consciência que ela localiza como chave de suas análises, vemos que, de certo modo, com relação à psicanálise – isto é, do “ponto de vista psicanalítico” –, ela perdeu o debate. Porque entrega que enxerga as teses e conceitos a partir de um lugar que é totalmente estranho à teoria freudiana e que é exatamente essa presunção de unidade. Em larga medida, mesmo uma leitura introdutória de Freud, nos permite dizer que ela opera com muitas falsas questões. Mas, significaria isso dizer que, se quisermos preservar o ponto de vista psicanalítico, não temos outra saída a não ser

seguir Freud e admitir, junto com ele, a inferioridade psíquico-social da mulher? Ora, mesmo que a psicanálise assumia premissas antípodas com relação ao existencialismo (especialmente no que diz respeito à identificação do ser humano com a consciência), mesmo que preservemos essa tese central de Freud da relação entre inconsciente e sexualidade, fato é que resta inexplicada a circularidade entre cultura e masculinidade que Freud deriva disso tudo. E que Beauvoir nos ajuda a enxergar.

A filósofa denuncia a forte incidência na psicanálise da equivalência entre as ideias de masculinidade e de ser humano, afirmando que é *do ponto de vista dos homens* que o feminino é identificado com condutas de alienação e o masculino com condutas de transcendência (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 80), e indicando a necessidade de conceber a mulher entre o lugar de Outro ao qual é convocada e sua própria reivindicação de liberdade. Beauvoir escreve que "(...) é particularmente entre os psicanalistas que o homem é definido como ser humano e a mulher como fêmea: todas as vezes que ela se conduz como ser humano, afirma-se que ela imita o macho" (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 81) e, de fato, Freud sustenta, por exemplo, em um total curto-circuito de raciocínio, que mulheres que argumentam acusando-o de possuir preconceitos com relação à sexualidade feminina, são, nisso, masculinas (FREUD, 2010a [1933], p. 269). A crítica de Beauvoir à psicanálise é recolocada na conclusão d'*O segundo sexo* nos seguintes termos:

A mulher, dizem, inveja o pênis do homem e deseja castrá-lo; mas o desejo infantil do pênis só assume importância na vida da mulher adulta se ela sente sua feminilidade como uma mutilação; e é então, por encarnar todos os privilégios da virilidade, que ela almeja apropriar-se do órgão masculino. (BEAUVOIR, 2016b [1949], p. 542)

Assim, em um mundo de igualdade entre homens e mulheres, o próprio sentido do complexo de castração e do complexo de Édipo seria alterado (BEAUVOIR, 2016b [1949], p. 551).

Tendo em vista esses elementos, a questão a ser encaminhada aqui é: como essa leitura da psicanálise se insere na reflexão mais ampla sobre as origens do patriarcado?

2.

Desde o início do livro, logo na *Introdução*, Beauvoir deixa bem marcado que irá sustentar que "a função de fêmea *não basta* para definir a mulher" (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 11, grifo meu). Seria, no entanto, ela argumenta, uma atitude de má-fé uma mulher querer se situar além de seu sexo e, de acordo com ela, o que faz com que um ser humano seja mulher é sua estrutura fisiológica. Ao dizer que o caso da dominação da mulher pelo homem guarda uma especificidade que não se apresenta em nenhum outro lugar, que não se trata, por exemplo, da dominação de uma minoria pela maioria – como no caso dos judeus ou dos negros nos EUA, Beauvoir escreve:

Nem sempre houve proletários, sempre houve mulheres. *Elas são mulheres em virtude de sua estrutura fisiológica*; por mais longe que se remonte na história, sempre estiveram subordinadas ao homem: *sua dependência não é consequência de um evento ou de uma evolução, ela não aconteceu*. É, em parte, porque *escapa ao caráter acidental do fato histórico* que a alteridade aparece aqui como um

absoluto. (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 15, grifos meus)

A filósofa adverte, é claro, que natureza não é um dado imutável. Mas, em que sentido isso é mobilizado aqui?

Veremos isso na sequência, mas é importante colocar de saída que esse encaminhamento permite formular outra questão: qual a origem desse estado de coisas? Por que “o homem venceu desde o início” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 18)? Não poderia ter sido que as mulheres tivessem vencido? Ou então: a luta não poderia ter permanecido sem um vencedor? (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 18) São essas as perguntas que, afinal, estruturam o livro.

Beauvoir assume a perspectiva da moral existencialista, com o que ela se refere à transcendência e à liberdade como horizontes legítimos da existência e, por conseguinte, à caracterização do mal como queda na imanência. Lemos, ainda na introdução:

Todo sujeito coloca-se concretamente através de projetos como uma transcendência; só alcança sua liberdade pela sua constante superação em vista de outras liberdades; não há outra justificação da existência presente senão sua expansão para um futuro indefinidamente aberto. Cada vez que a transcendência cai na imanência, há degradação da existência “em si”, da liberdade em facticidade; essa queda é uma falha moral, se consentida pelo sujeito. Se Ihe é infligida, assume o aspecto de frustração ou opressão. Em ambos os casos, é um mal absoluto. (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 26)

Assim, se um ser humano é conduzido, por si mesmo, a uma condição de imanência na qual perde seu lugar de sujeito, isso deve ser avaliado moralmente como um mal porque se coloca contra aquilo que é essencial a uma existência humana e que é a liberdade na transcendência. Se o ser humano é liberdade, o que isso nos revela sobre a condição da mulher? Ela existe em um mundo no qual “os homens Ihe impõem a condição de Outro” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 26). Nessa condição de Outro, ela é conduzida à posição de objeto, e não de sujeito; de imanência, e não de transcendência. Estar nesse lugar de imanência significa que, em vez de transcender a si mesma por si mesma, ela é transcendida por outra consciência que se situa historicamente como essencial e com relação à qual sua subordinação se coloca.

Beauvoir quer, então, se perguntar como a mulher poderia encontrar sua liberdade partindo dessa situação, que é uma situação de recusa de sua liberdade. Essa questão *não pode, no entanto, ser colocada se for assumida a ideia de que a mulher possui um destino, seja ele fisiológico, psicológico ou econômico*. É esse o problema que constitui a primeira parte da obra e que a conduz tanto a uma discussão da biologia quanto da psicanálise.

Com relação à biologia, temos então o item 1 (*Os dados da biologia*), em que Beauvoir se questiona o que é a fêmea no reino animal e como ela se especifica na mulher. Vou precisar apresentar com algum detalhe os elementos desse item porque eles são necessários para a construção da questão que quero colocar ao final desse artigo.

No início do capítulo, ela observa que o homem vê a fêmea como um sexo desprezível:

O termo “fêmea” é pejorativo não porque enraíza a mulher na Natureza, mas

porque a confina no seu sexo. E se esse sexo parece ao homem desprezível e inimigo, mesmo nos bichos inocentes, é evidentemente por causa da inquieta hostilidade que a mulher suscita no homem; entretanto, *ele quer encontrar na biologia uma justificação desse sentimento*. (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 31, grifo meu)

Observo de passagem que isso é, afinal e apesar de tudo, o que Freud faz; ele explicita essa hostilidade transferindo-a para um nível psíquico. Mas, por outros motivos que ainda vão ficar claros, é importante destacar esse ponto: é o homem que quer encontrar na biologia uma justificação para o seu desprezo pelas mulheres. Trata-se de algo decisivo para o feminismo e também para a leitura que Beauvoir faz de Freud.

As informações da biologia mostram que a divisão em dois sexos é acidental, “um fato irreduzível e contingente” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 33); um fato que não possuiria justificação empírica nem fundamento ontológico, sendo impossível justificá-lo a priori (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 37). A suposição da passividade da fêmea é um preconceito biológico; a geração da vida depende dos dois gametas. Também constitui um preconceito a ideia de que o princípio masculino teria uma existência fugaz, ficando a permanência da espécie ao encargo da fêmea.

A consideração do organismo feminino como totalidade precisa ser referida ao fato de que, nos mamíferos, a vida se torna mais complexa e se individualiza de maneira mais concreta. Essa complexidade se expressa nos seguintes elementos: é o macho quem possui a fêmea ao penetrá-la; ele possui órgãos adaptados para isso e costuma ser o mais forte; à fêmea cabe ter a sua interioridade violentada; o macho vence a resistência dessa interioridade e se realiza nisso como atividade; o órgão feminino não passa de um “receptáculo inerte” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 49) enquanto o masculino se apresenta como um instrumento. Nos mamíferos, a fêmea “sofre o coito que a aliena de si mesma pela penetração e pela fecundação interna” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 49). Assim, o encontro sexual é vivido pela fêmea como algo que diz respeito à sua interioridade e não à “relação com o mundo e com outrem” (p. 49), a despeito do fato de ela experimentar individualmente a necessidade sexual. Após o coito, o macho retorna à sua individualidade; individualidade que era nele superada. Diferentemente, a fêmea, após o coito, não retoma sua individualidade; ela é alienada após ter sido violentada; é alienada, diz a autora, pela presença do feto no interior do seu corpo. Normalmente, a fêmea “(...) não procura afirmar sua individualidade; não se opõe aos machos nem às outras fêmeas; quase não tem espírito combativo” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 50). Ela abdica de sua individualidade em prol da espécie. A sexualidade é imediata na fêmea e mediatizada no macho; o macho tem que vencer uma distância entre o seu desejo e a satisfação desse desejo. Ele pode se afirmar em sua autonomia enquanto a fêmea é “possuída por forças estranhas” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 52). Quanto mais o organismo se individualiza, mais se acirra a oposição entre os sexos: mais dominador se torna o macho, mais serva se torna a fêmea. Quanto mais complexa é a vida, mais intenso se torna o conflito entre os interesses individuais da fêmea e as forças de geração da vida que se manifestam nela.

Um outro ponto se soma a essas diferenças fisiológicas, pois o desenvolvimento biológico da mulher é muito mais complexo do que o do homem. No desejo do homem, ele é seu corpo; no coito, ele supera a espécie e essa superação coincide

“com o momento subjetivo de sua transcendência” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 53). Já no caso da mulher, a espécie toma posse dela desde o nascimento: ela nasce com todos os óvulos. A mulher vive a puberdade como uma crise, como se a espécie não pudesse se instalar em seu corpo sem que este ofereça resistência a isso. Esse conflito enfraquece seu organismo e coloca sua vida em perigo. O ciclo hormonal e a sequência gravidez, parto, amamentação cobram um alto preço do organismo feminino. Além disso, diz Beauvoir, no período pré-menstrual, a mulher se torna mais emotiva, nervosa e irritada; seu funcionamento psíquico fica perturbado. Precisamente aqui se localiza de maneira mais contundente a questão da alienação corporal. Ela escreve:

É nesse período que ela sente mais penosamente seu corpo como uma coisa opaca alienada; esse corpo é presa de uma vida obstinada e alheia que cada mês faz e desfaz dentro dele um berço; cada mês, uma criança prepara-se para nascer e aborta no desmantelamento das rendas vermelhas; a mulher, como o homem, é seu corpo, mas seu corpo não é ela, é outra coisa. (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 57)

O organismo da mulher é marcado por uma instabilidade geral e isso afeta de maneira intensa seu sistema nervoso e seu controle muscular. Por isso a mulher, diz a filósofa, é mais emotiva, mais sujeita a variações vasculares (alteração da frequência dos batimentos cardíacos, ruborização) e a manifestações convulsivas (lágrimas, gargalhadas, ataques de nervos). A mulher tem um domínio menos extenso sobre o mundo e é mais intensamente submetida à espécie. Esses dados biológicos são, para Beauvoir, extremamente importantes porque fazem parte da situação da mulher e negar a própria situação seria má-fé. Mas eles não podem ser compreendidos como fatos que impusessem a ela um destino imutável, pois negar a transcendência também seria má-fé.

Estar numa condição humana significa, ademais, evidencia a autora, ter se afastado de qualquer ideia de uma hierarquia natural de valores. O naturalismo não deve incidir sobre a ética, pois “É somente dentro de uma perspectiva humana que se podem comparar o macho e a fêmea dentro da espécie humana” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 60). O ser humano não é uma espécie natural; é um ser que vem a ser, um ser que não é dado. Assim, a comparação entre o homem e a mulher não deve ser feita no registro da biologia, mas no registro de seu vir a ser histórico, isto é, num registro em que seja possível identificar suas possibilidades de transcendência, e não de identificação com o passado. É nesse sentido que Beauvoir observa que a “inferioridade muscular” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 62) da mulher é um fato que não pode ser negado, mas que não possui sentido em si mesmo. Ela escreve:

A mulher é mais fraca do que o homem; ela possui menos força muscular, menos glóbulos vermelhos, menor capacidade respiratória; corre menos depressa, ergue pesos menos pesados, não há quase nenhum esporte em que possa competir com ele; não pode enfrentar o macho na luta. A essa fraqueza acrescentam-se a instabilidade, a falta de controle e a fragilidade de que falamos: são fatos. *Seu domínio sobre o mundo é portanto mais estrito; ela tem menos firmeza e menos perseverança em projetos os quais é também menos capaz de executar.* Isso significa que sua vida individual é *menos rica* do que a do homem. (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 62, grifos meus)

Este trecho guarda uma relevância especial para o ponto em que quero chegar, pois, se tomamos esta outra observação da própria autora “não é a fisiologia que pode criar valores” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 64), observação feita no mesmo contexto e apenas duas páginas adiante, não poderíamos pensar que caracterizar como “fato” uma suposta maior riqueza da relação do homem com o mundo não é algo que justamente mescla fato e valor, quer dizer, uma expressão que faz aquilo que Beauvoir diz que não podemos fazer?

Beauvoir elabora uma argumentação extremamente importante na direção contrária. Ela sustenta que o corpo tem que ser pensado a partir da existência e que, tendo isso em vista, a biologia se torna um conhecimento abstrato. Na medida em que, ao dado fisiológico, é atribuída uma significação, essa significação depende de todo um contexto, que é um contexto de fins, e não de dados. Na condição humana, a apreensão do mundo assumiu uma independência da força corporal; ela se restringe a um “mínimo utilizável” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 63), de modo que as diferenças de força muscular entre o homem e a mulher restam anuladas. A energia muscular não pode ser o alicerce de um domínio do homem sobre a mulher porque os costumes proibiam a violência. Assim, “(...) é preciso que haja referências existenciais, econômicas e morais para que a noção de fraqueza possa ser concretamente definida” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 63). Mas, podemos nos perguntar, não é ao menos um pouco estranho que tais ponderações não tenham impedido a filósofa de afirmar que, em algum nível, a relação do homem com o mundo é mais rica e que ele é mais capaz de perseverar em seus projetos? Se é *do ponto de vista dos homens* que o masculino é entendido como transcendência, por que a colocação em perspectiva dessa ideia parece desaparecer ao tempo em que Beauvoir assume, simultaneamente, que a biologia, embora sendo algo ultrapassado nas condições atuais de nossa existência, é extremamente relevante na compreensão da situação da mulher e que, a partir de seus dados, a transcendência teria se situado como prerrogativa masculina?

Como quer que seja, Beauvoir parece estar dizendo que há uma “condição” biológica da mulher que, no entanto, em nosso momento histórico não é relevantemente presente ou operante na esfera dos valores devido ao fato de que a realização da transcendência não depende mais da força corporal. Houve, no entanto, um momento histórico em que a transcendência foi prerrogativa dos homens e toda a questão da liberdade feminina residiria no fato de que tal momento histórico encontra-se, em alguma medida, superado, de modo que em nosso tempo as condições estão colocadas para que a biologia não seja destino. Nessa direção, Beauvoir escreve depois (no item sobre o materialismo histórico), que “nenhum desejo de revolução” “habita” a mulher, “nem ela poderia suprimir-se enquanto sexo; ela pede somente *que certas consequências da especificação sexual sejam abolidas*” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 88, grifo meu). Esta frase assume que há consequências da especificação sexual, que tais consequências são nocivas para a condição da mulher e que, como tais, devem ser abolidas. Beauvoir não supõe, no entanto, como espero ter conseguido mostrar, que tais consequências inexistam enquanto tais.

3.

Poderíamos nos perguntar se haveria uma ambiguidade na caracterização que Beauvoir faz do problema do destino? Em caso positivo, o que isso nos diria a respeito da crítica que a filósofa faz a Freud?

Se, por um lado, é verdade que o pensamento de Freud desempenha um papel central no movimento de reivindicar a constituição da sexualidade humana como histórica para além dos dados naturais, trazendo com isso algo de indispensável ao feminismo e ao pensamento progressista de modo geral, por outro lado, o sentido em que ele argumenta que um ser humano torna-se mulher devido a determinados percursos possíveis é bem distinto da já clássica sentença beauvoiriana “ninguém nasce mulher; torna-se mulher” (BEAUVOIR, 2016b [1949], p. 11)⁴, a começar porque Freud retira de cena aquilo que, para a filósofa, é o principal: a valorização do falo imposta à criança.

Quando Freud procede, nas décadas de 20 e 30, a uma revisão de sua teoria do complexo de Édipo na direção de, doravante, recusar a simetria entre o Édipo masculino e o feminino, ele propõe paralelamente que a menina precisa desenvolver dois processos a mais do que o menino – trocar de objeto (a mãe pelo pai) e trocar de zona erógena (o clitóris pela vagina) – e que, em função de certos desdobramentos implicados nisso, as mulheres possuem uma ética precária⁵, padecem mais de inveja e de ciúme, sendo suas decisões direcionadas sobretudo pelo afeto (FREUD, 2011b [1925], p. 298; FREUD, 2010a [1933], pp. 286, 292). Toda a situação é remetida à anatomia, pois as diferenças nas configurações psíquicas do menino e da menina resultam da distância entre uma castração consumada e outra ameaçada: “A diferença, neste trecho do desenvolvimento sexual do homem e da mulher”, escreve Freud, “é *uma consequência compreensível da diversidade anatômica dos genitais* e da situação psíquica a ela relacionada; corresponde à diferença entre a castração realizada e aquela apenas ameaçada.” (Freud, 2010a [1933], p. 296, grifo meu). É no contexto dessa incontornabilidade da anatomia que surge aquela referência já mencionada a Napoleão e, para Freud, isso estaria diretamente relacionado ao feminismo no sentido preciso de que sua reivindicação seria solapada de dentro, a partir da própria constituição psíquica das mulheres: “Aqui a exigência feminista de igualdade de direitos entre os sexos não vai longe, a diferença morfológica tem de

4 No posfácio ao volume “Amor, sexualidade, feminilidade” das *Obras incompletas de Sigmund Freud*, Maria Rita Kehl afirma que a frase “não se nasce mulher, torna-se mulher” é, na verdade, de autoria de Freud, tendo sido erroneamente atribuída a Beauvoir (2018, p. 362). Freud de fato afirma que interessa à psicanálise investigar como uma criança se torna uma mulher em vista do ponto de partida de sua bissexualidade e, nesse sentido, afirma, na tradução do volume posfaciado por Kehl: “Corresponde à singularidade da psicanálise não querer descrever o que é a mulher – isso seria para ela uma tarefa quase impossível de resolver – mas, sim, pesquisar como ela se torna mulher, como se desenvolve a partir da criança dotada de disposição bissexual” (FREUD, 2018 [1933], p. 318). Mas é desprovida de fundamento a tentativa de identificar as duas construções (a de Beauvoir e a de Freud) e, sobretudo, de suprimir a distância de sentido que as separa. O pensamento freudiano, com seu brilho próprio e com seus próprios impasses, não faz sombra nem às ideias de Beauvoir nem à originalidade de sua mais repercutida frase.

5 Se um homem não alcança o nível do que é “eticamente normal” (FREUD, 2011b [1925], p. 298), trata-se aí, diz Freud, do resultado de interferências de caracteres femininos sobre o “ideal masculino”: “(...) admitiremos de bom grado que também a maioria dos homens fica muito atrás do ideal masculino e que todos os indivíduos, graças à disposição bissexual e à herança genética cruzada, reúnem em si caracteres masculinos e femininos, de modo que a masculinidade e a feminilidade puras permanecem construções teóricas de conteúdo incerto.” (FREUD, 2011b [1925], p. 286).

manifestar-se em diferenças no desenvolvimento psíquico. Anatomia é destino, podemos dizer, parodiando uma frase de Napoleão.” (FREUD, 2011a [1924], p. 211) Não é correto supor, então, que Freud estivesse se referindo a uma dimensão exclusivamente psíquica, a algo que não reverberasse em compleições sociais. Se o fato de Freud afirmar, em *Psicologia das massas e análise do Eu*, que a psicologia individual é social (2011d [1921], p. 14) acaso não fosse suficiente para entendermos isso (suponho que é), bastar-nos-ia acompanhar Freud argumentar que a diferença que caracteriza o complexo feminino de Édipo e o de castração “marca indelevelmente o caráter da mulher como ser social” (FREUD, 2010c [1931], p. 379). É, então, no entrelaçamento entre psíquico e social que, para Freud, a menina “descobre a sua inferioridade orgânica” (FREUD, 2010c [1931], p. 382, grifo meu), “se dá conta de seu defeito” (FREUD, 2010c [1931], p. 383, grifo meu) e, apesar disso lhe causar indignação, a mulher “(...) admite o fato de sua castração e, com isso, a superioridade do homem e sua própria inferioridade” (FREUD, 2010c [1931], p. 378, grifo meu). Já no homem, uma das consequências da travessia do complexo de castração é o fato de se alojar nele o sentimento de menosprezo pelas mulheres (FREUD, 2010c [1931], p. 378). Devido a esse descompasso, pensa Freud, não é possível aceitar a reivindicação feminista de igualdade entre os sexos (2011a [1924], p. 211). Para o psicanalista, esse impedimento se enraíza afinal no fato de a bissexualidade ser mais marcada na mulher do que no homem (2010c [1931], p. 376), isso porque ela possui dois órgãos sexuais, sendo um deles um análogo do membro masculino – o clitóris – e apenas o outro – a vagina – propriamente feminino. Como, para ele, uma mulher se torna mulher ao deslocar o prazer do clitóris para a vagina, segue-se que a primeira etapa da sexualidade da menina é uma etapa masculina e esse tornar-se corresponde a um abandono da masculinidade. “A garota pequena é um pequeno homem” (FREUD, 2010a [1933], p. 271), escreve Freud. Assim, para ele, perguntar-se como uma mulher se torna mulher equivale a perguntar como a menina passa “da sua fase masculina para a que lhe é *biologicamente* destinada, a feminina?” (FREUD, 2010a [1933], p. 272, grifo meu). Há, assim, em um sentido oposto ao que é pensando por Beauvoir, uma *destinação* biológica da menina, que exige que ela atravesse um processo de vir a ser no qual o propósito prevaiente é a renúncia à masculinidade.

Como vimos, Beauvoir não recusa a ideia de que a posse do pênis corresponderia a um privilégio, privilégio que ela mesma vincula, de uma maneira que é sem dúvida paradoxal, ao critério *moral* da transcendência. Assim, o que Freud não teria percebido seria *apenas* a ilegitimidade da passagem de um privilégio anatômico para um privilégio humano.

Na coletânea *Feminist interpretations of Simone de Beauvoir*, organizada por Margaret Simons, encontramos dois textos dedicados ao problema da alienação corporal, tal como articulado em *O segundo sexo*.

No ensaio *Beauvoir's two senses of 'body' in The second sex*, Julie Ward recusa a crítica de que a filósofa teria ela mesma sucumbido aos mitos patriarcais a respeito do corpo feminino (WARD, 1995, p. 225). Escreve, nesse sentido, que,

(...) como aponta Beauvoir, não se pode fazer afirmações neutras e desprovidas de perspectiva sobre a biologia feminina, uma vez que as capacidades físicas de ambos os sexos só ganham significado quando colocadas num contexto cultural e histórico – defendo que isso é o que Beauvoir quer dizer ao indicar

que o corpo deve ser visto como uma *situação*. (WARD, 1995, p. 225)

E explica que tomar o corpo como situação corresponde a rejeitar a noção de um “corpo natural, sexuado” (WARD, 1995, p. 226). Assim, sustenta esta autora, quando Beauvoir diz que uma mulher se torna mulher, isso significa que não apenas o “gênero”, mas o próprio corpo é socialmente construído. Ward argumenta que não haveria contradição entre as declarações de Beauvoir a respeito do corpo feminino sob a perspectiva da biologia e sua consideração de que o corpo é construído histórico-socialmente. Mas, será que essas são as únicas duas alternativas possíveis: ou se trata de uma contradição ou os dois momentos são plenamente compatíveis entre si? Não poderíamos, em lugar disso, pensar que, em vez de contradição, temos uma tensão, uma ambiguidade que, se dissipada, eliminaria o próprio fenômeno que Beauvoir quer explicar (as origens do patriarcado)? Concordo com Ward quando ela diz que Beauvoir não aceita os enunciados aparentemente essencialistas sobre o corpo feminino (WARD, 1995, p. 227), mas, em que medida ela não os aceita? Como situar essa recusa? Certamente isso pode ser equacionado nos seguintes termos: como nossa existência é social e histórica, os dados da biologia não determinam o destino da mulher. Mas, para uma mulher, pensa Beauvoir, negar sua situação seria má-fé. E a biologia faz parte, para ela e naqueles termos, dessa situação com a qual é preciso lidar. Há, assim, uma ruptura entre biologia e existência. Desse modo, por mais que Ward esteja correta ao afirmar sobre Beauvoir que “a sociedade humana é uma *antiphysis* – em certo sentido, ela é algo que se coloca contra a natureza; ela não se submete à presença da natureza, mas assume o controle da natureza por sua própria conta” (WARD, 1995, p. 230), precisamos considerar que afirmar uma ruptura não significa simplesmente eliminar aquilo com o que se rompe; ou seja, sustentar que a existência rompe, *hoje*, com a biologia, não corresponde simplesmente a eliminar do mapa os “dados” fornecidos por esta. Ward lembra que, no início do capítulo 3, Beauvoir escreve:

Viu-se que, biologicamente, os dois traços que caracterizam a mulher são os seguintes: seu domínio sobre o mundo é menos extenso que o do homem; ela é mais estreitamente submetida à espécie. Mas esses fatos assumem um valor inteiramente diferente segundo o seu contexto econômico e social. Na história humana, o domínio do mundo não se define nunca pelo corpo nu (...). (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 83)

E, nessa direção, Ward lembra que, apesar das afirmações de Beauvoir em torno da fraqueza da mulher e de sua instabilidade emocional, ela insere tais afirmações no argumento de que, sem a referência existencial, essas caracterizações são desprovidas de sentido na medida em que são *incompletas* (WARD, 1995, p. 232). Mas, se temos uma desigualdade a ser anulada, em primeiro lugar ela tem que estar lá, ela tem que ser, em alguma medida, prévia à anulação. Não posso reivindicar que uma desigualdade seja anulada se não assumir que ela existe ou que se coloca em algum registro da experiência. Ward diz ainda que, para Beauvoir, a diferença biológica “não significa nada”. Como pretendo ter mostrado antes, é muito claro que, ao contrário, essa diferença, para Beauvoir, significa uma relação menos “rica” com o mundo e isso é colocado à luz do estabelecimento de uma correspondência entre transcendência e momento subjetivo do homem no ato sexual. E, afinal, como a situação de opressão

poderia, no próprio contexto da argumentação de Beauvoir, ser explicada sem essa referência à natureza? A mulher é segundo sexo na história do Ocidente em função de seu corpo, que engendra, é penetrado no ato sexual e expressa menos força muscular do que o corpo do homem. O sexo biológico parece, de fato, ter sido usado (e, tudo indica, ainda é) pelo patriarcado para construir identidades e papéis políticos. É essa transposição da biologia para o social e para o político – e, portanto, a equivalência entre feminino e passividade – que precisa ser desfeita e Beauvoir bem argumenta em diversos momentos em favor disso. A questão parece ser, então: por que certos corpos foram construídos como sendo corpos destinados ao lugar de Outro (no sentido em que a palavra é empregada por Beauvoir)? Quando J. Ward escreve que “Em vez de entender escravidão com relação à espécie, por exemplo, como uma descrição do corpo feminino fora do contexto social e histórico, sugiro que consideremos isso como uma descrição do corpo feminino sob diversos períodos patriarcais” (WARD, 1995, p. 234), sustentando que a alienação corporal só pode, para Beauvoir, ser vinculada ao corpo feminino porque este corpo está sendo, nessa medida, visto sob uma perspectiva masculina, de subordinação das mulheres, a autora parece reproduzir o seguinte problema: como então explicar a própria gênese do patriarcado? Ela parece, assim, negligenciar algo com que a própria Beauvoir tentou lidar.

No outro ensaio, escrito por Kristana Arp e intitulado *Beauvoir's concept of bodily alienation*, a autora segue a mesma direção de J. Ward e escreve:

Defendo que devemos reconhecer o poder da análise de Beauvoir aqui ao mesmo tempo em que *descontamos* principalmente suas observações sobre a biologia feminina, como ela de fato quase nos convida a fazer. As funções biológicas femininas, tais como gravidez, lactação, menstruação, etc., têm naturalmente um significado inegável para a experiência corporal feminina. Ocorre que este significado nunca é experimentado apenas no nível biológico. (ARP, 1995, p. 162, grifo meu)

A alienação corporal é assim um fenômeno social e cultural e não um fenômeno “puramente biológico” (ARP, 1995, p. 162). Ora, uma coisa não deixa de ser biológica pelo motivo de não ser puramente biológica. Arp argumenta que talvez Beauvoir ela mesma, assim como diversas mulheres de seu tempo, tenha experienciado seu próprio corpo como causa de alienação. Essa observação, apesar de legítima em algum sentido, parece indicar uma resposta fraca porque se evade do problema. Também para Arp, tomar as declarações de Beauvoir sobre a biologia feminina “*at face value*” corresponderia a dizer que ela estaria contradizendo as bases filosóficas de sua argumentação (ARP, 1995, p. 164). A questão, todavia, não é só que Beauvoir toma os fatos biológicos como dados a partir dos quais as coisas podem ser construídas depois. Esses dados fazem parte da situação de opressão vivida pelas mulheres. Sem eles, essa situação não parece poder ser diagnosticada como “segundo sexo”. Assim, Arp produz o mesmo tipo de afirmação que Ward: “A existência humana, que é existência social, *incorpora mas ultrapassa* a existência biológica.” (ARP, 1995, p. 165, grifo meu). Mas, se se assume que a existência humana incorpora a existência biológica (tendo sido ela descrita de uma tal forma, de uma forma que, como vimos, implicava valores apesar de se dizer o contrário), isso tem que ser interpretado e situado em seu lugar próprio, ainda que se trate de algo a ser ultrapassado.

A meu ver, então, ambos os ensaios perdem de vista um aspecto central do movimento argumentativo de Beauvoir, que é o de destacar uma relação de ruptura, *enquanto relação de ruptura*, entre existência e biologia (e também entre existência e psíquico e entre existência e econômico). Penso que talvez as autoras pudessem ter assumido essa ambiguidade como um problema, em vez de simplesmente se esforçarem para fazer como se essa ambiguidade não estivesse lá. Flávia Biroli, em *Autonomia, opressão e identidades: a resignificação da experiência na teoria política feminista* apresenta um comentário mais justo a esse respeito ao dizer que, para Beauvoir,

(...) não é só da perspectiva masculina que o corpo feminino se constituiria como um obstáculo. Embora seja central à singularidade humana – o diálogo com a fenomenologia e com o existencialismo produz as afirmações de que não há consciência sem corpo, “a presença no mundo implica rigorosamente a posição de um corpo” que é objeto e sujeito, coisa no mundo e ponto de vista sobre o mundo –, a fisiologia feminina parece constituir uma realidade distinta, um peso diferenciado. (BIROLI, 2013, p. 85)

E esse peso diferenciado responde, no argumento de *O segundo sexo*, pela condição de alienação corporal.

Beauvoir pondera que a biologia “não explica”. Mas isso significa que, *sozinha*, a biologia não explica a hierarquia entre os sexos. O que não quer dizer, evidentemente, que ela não tenha, para a filósofa, nenhum papel nessa explicação. É preciso acrescentar a essa dimensão – assim como a qualquer outra (econômica, psíquica) – a dimensão explicativa existencial. Nas palavras de Beauvoir,

Esses dados biológicos são de extrema importância: desempenham na história da mulher um papel de primeiro plano, são um elemento essencial de sua situação. Em todas as nossas descrições ulteriores, teremos que nos referir a eles. Pois, sendo o corpo o instrumento de nosso domínio sobre o mundo, este se apresenta de modo inteiramente diferente segundo seja apreendido de uma maneira ou de outra. Eis por que os estudamos tão demoradamente; são chaves que permitem compreender a mulher. Mas o que recusamos é a ideia de que constituem um destino imutável para ela. Não bastam para definir uma hierarquia dos sexos; não explicam por que a mulher é o Outro; não a condenam a conservar para sempre essa condição subordinada. (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 60, grifos meus)

Então, temos que nos perguntar ainda como a biologia entra na explicação. A argumentação de Beauvoir é clara nesse sentido: as características biológicas do homem respondem por um privilégio de um modo tal que isso origina as condições da dominação. A ideia aqui parte de uma inspiração hegeliana. Quando duas “categorias humanas” encontram-se em contato, diz a autora, uma tenta impor-se à outra; se uma das duas é privilegiada, inflige à outra uma opressão. De que privilégio o homem se valeu para dominar a mulher? Beauvoir responde a isso do seguinte modo

(...) é provável que, então como hoje, os homens tivessem o privilégio da força física. Na era das maças e das feras, na era em que as resistências da natureza atingiam um ponto máximo e as ferramentas eram as mais elementares, essa superioridade devia ter uma enorme importância. (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 96)

Assim, nas hordas primitivas, a mulher que engendra não conhece o orgulho da criação, vive a gravidez passivamente. Para a filósofa, não há “projeto” em engendrar

e aleitar, pois tais coisas não são atividades, mas funções naturais. Além disso, os trabalhos domésticos, que tendem a ser executados por mulheres, envolvem repetição e imanência. Já o homem alimenta a coletividade com “atos que transcendem sua condição animal” (p. 98). Ele é, diz Beauvoir, um inventor *desde o início*, pois cria, “supera o presente” e “estabelece objetivos, projeta caminhos em direção a eles, realiza-se como existente”. (p. 98) Enquanto a mulher dá sua vida à espécie, o homem a arrisca e é o ato de arriscar-se que permite ultrapassar a condição animal; “eis por que”, escreve Beauvoir, “na humanidade, a superioridade é outorgada não ao sexo que engendra, e sim ao que mata” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 98). É o homem quem cria valores que “denegam qualquer valor à repetição simples” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 99). Assim, a “desgraça” da mulher reside no fato dela ser “biologicamente” voltada à repetição ao mesmo tempo em que não encontra “razões” nessa repetição (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 99). Conseqüentemente, se a perspectiva existencial autoriza uma determinada compreensão, essa compreensão mobiliza necessariamente, ao lado dos fatores econômicos, os “dados da biologia”:

Uma perspectiva existencial permitiu-nos, pois - anota a filósofa - compreender como a situação biológica e econômica das hordas primitivas *devia acarretar a supremacia dos machos*. A fêmea, mais do que o macho, é presa da espécie; a humanidade sempre procurou evadir-se de seu destino específico; pela invenção da ferramenta, a manutenção da vida tornou-se para o homem atividade e projeto, ao passo que na maternidade a mulher continua amarrada a seu corpo, como o animal. É porque a humanidade se põe em questão em seu ser, isto é, prefere razões de viver à vida, que perante a mulher o homem se põe como senhor; o projeto do homem não é repetir-se no tempo, é reinar sobre o instante e construir o futuro. Foi a atividade do macho que, criando valores, constituiu a existência, ela própria como valor: venceu as forças confusas da vida, escravizou a Natureza e a Mulher. (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 100, grifo meu)

Podemos, então, alcançar o nosso ponto formulando a seguinte pergunta: faz sentido para o feminismo assumir uma inferioridade na condição biológica das mulheres comparativamente à dos homens, ainda que essa inferioridade seja indicada como algo ultrapassado por nosso contexto social e por nossa existência? Beauvoir escrevia ainda: “No tempo em que se tratava de brandir pesadas maçãs, de enfrentar animais selvagens, a fraqueza física da mulher constituía uma *inferioridade flagrante (...)*” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 83, grifo meu). Tomar essa condição como algo, de saída, “flagrantemente inferior”, não seria isso já uma tese interna à ideologia do patriarcado em vez de elemento que nos servisse para responder à instauração dessa ideologia? Se recusarmos a ideia de que a opressão das mulheres está relacionada diretamente a “consequências da especificação sexual” (BEAUVOIR, 2016a [1949], p. 88), ainda teremos alguma resposta para tal estado de coisas? Se não a recusarmos, isso então nos condenaria a assumir, junto com Beauvoir, a tese de que a relação das mulheres com o mundo, do ponto de vista da biologia e em tempos superados pelos nossos, foi “menos rica”? Ora, mas, se este for o resultado, até onde iriam os argumentos contrários à tese freudiana da inferioridade psíquica que, afinal, como vimos, está enraizada na morfologia e na anatomia – e, portanto, em dados biológicos? Acaso teria Freud tocado algo que faria parte da *situação* das mulheres enquanto seu erro teria residido *apenas* em tomar isso como base para fazer determinadas generalizações ahistóricas e

indevidas? Estaria o diagnóstico de Freud, em geral, correto, na mesma medida em que nossa tarefa seria afirmar, contra algumas de suas teses, nossa liberdade? Se for essa a conclusão que pudermos extrair da leitura que Beauvoir faz de Freud n' *O segundo sexo*, não seria ela – a contrapelo da força da denúncia dos modos de valorização do falo – ainda demasiadamente frágil?

REFERÊNCIAS

ARP, K. Beauvoir's concept of bodily alienation. In: SIMONS, M. *Feminist interpretations of Simone de Beauvoir*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995.

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo: Fatos e mitos* [1949]. Volume 1. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016a.

_____. *O segundo sexo: A experiência vivida* [1949]. Volume 2. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016b.

BIROLI, F. Autonomia, opressão e identidades: a ressignificação da experiência a ressignificação da experiência na teoria política feminista. *Estudos Feministas*. Florianópolis, vol. 21, n. 1, pp. 81-105, 2013.

FREUD, S. A dissolução do complexo de Édipo [1924]. In: *Obras completas*. Volume 16. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

_____. A feminilidade [1933]. In: *Obras completas*. Volume 18. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

_____. A feminilidade [1933]. In: *Amor, sexualidade, feminilidade*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

_____. A moral sexual "cultural" e o nervosismo moderno [1908]. In: *Obras completas*. Volume 8. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

_____. Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos [1925]. In: *Obras completas*. Volume 16. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

_____. As pulsões e seus destinos [1908]. Tradução de Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

_____. Inibição, sintoma e angústia [1926]. In: *Obras completas*. Volume 17. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. O Eu e o Id [1923]. In: *Obras completas*. Volume 16. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011c.

_____. O mal-estar na civilização [1930]. In: *Obras completas*. Volume 18. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

_____. Psicologia das massas e análise do Eu [1921]. In: *Obras completas*. Volume 15. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011d.

_____. Resumo da psicanálise [1924]. In: *Obras completas*. Volume 16. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011e.

_____. Sobre a sexualidade feminina [1931]. In: *Obras completas*. Volume 18. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade [1905]. In: *Obras completas*. Volume 6. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

KEHL, M. R. Posfácio. In: *Amor, sexualidade, feminilidade*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

WARD, J. Beauvoir's two senses of "body" in "The second sex". In: SIMONS, M. *Feminist interpretations of Simone de Beauvoir*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995.

VEIL, S. *Uma lei para a história: a legalização do aborto na França*. Tradução de Julia Vidile. Posfácio de Silvia Camurça e Débora Diniz. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

Recebido em: 23/Ago/2019 - **Aceito em:** 01/Dez/2019.