

# Feminilidade: alteridade e experiência

MÁRCIA ARÁN<sup>1</sup>

## RESUMO

---

Este ensaio tem como objetivo desenvolver a noção de alteridade na psicanálise a partir dos conceitos de feminilidade e de experiência. Parte de uma crítica à centralidade do modelo Édipo / castração na teoria psicanalítica – modelo este que fundamenta uma forma de subjetivação que se faz pelo recalque como defesa ou pela renúncia pulsional – para pensar novas formas de sociabilidade. Inicialmente, procura-se analisar o destino da experiência alteritária na modernidade: o outro como estranho-familiar. Em seguida, através da análise de algumas passagens da obra freudiana, procura-se desenvolver a noção de alteridade no registro da imanência, ou seja, como uma abertura para a diferença.

**Palavras-chave:** Alteridade; feminilidade; novas formas de subjetivação; psicanálise; cultura.

## Introdução

A positivação do conceito de feminilidade realizada por alguns teóricos da psicanálise na atualidade<sup>2</sup> impôs vários deslocamentos no interior da teoria psicanalítica que nos permitem pensar novas formas de subjetivação. Talvez, um dos principais deslocamentos realizados por esses autores seja aquele que, a partir de uma crítica ao modelo tradicional de se pensar a diferença de sexos, ou seja, o modelo fálico-castrado, nos leva a pensar a diferença como singularidade<sup>3</sup>. Não são poucas as conseqüências deste gesto. Uma delas, que atinge o coração da teoria psicanalítica, é a crítica à centralidade do modelo do Édipo / castração. Se antes a primazia do pênis-falo era considerada o eixo pelo qual se definia o simbólico, ou mesmo uma trajetória subjetiva, agora a crise deste fundamento exige novo rearranjo teórico que possa dar conta do que está por vir.

Porém, longe de querer proclamar o reino do caos, que em última instância faz da experiência da crise da modernidade um “salve-se quem puder”, nos interessa aqui desenvolver, na esteira da crítica às formas de sociabilidade organizadas a partir de um universal que se funda na renúncia ao particular, novas possibilidades de pensar subjetividades e laços sociais. Neste sentido, a partir do texto freudiano, procuraremos ressaltar a potencialidade de uma metapsicologia da alteridade, nas entrelinhas, se podemos nos expressar assim, da psicanálise que se tornou oficial.

Partimos de um pressuposto: a idéia de feminilidade na psicanálise, que no texto “Análisis terminable y interminable” (1937) aparece como uma “rocha impossível de ultrapassar”, indica um impasse da subjetividade moderna. Em termos freudianos, a “inveja do pênis” e o “protesto viril”, os quais, “apesar da sua diversidade”, representariam uma “desautorização da feminilidade” (Freud, 1994 [1937], v. XXIII, p. 252-253). Este impasse também revela um limite interno à teoria psicanalítica. Assim, “feminilidade como rocha” condensa em si um acúmulo de idéias petrificadas onde o pensamento pára.

Segundo Benjamin (1994, p. 23), “pensar não inclui apenas o movimento das idéias mas também a sua imobilização”. É por isso que, para o autor, pensar é se aproximar da experiência contida como potencialidade num conceito petrificado. Seguindo sua sugestão, propomos pensar que o conceito de feminilidade no pensamento freudiano contém em si a potencialidade de uma crítica ao modelo do Édipo/ castração, justamente porque possibilita uma abertura para a alteridade e para a experiência.

## O Resgate da Experiência: pulsão e história

Porém, inicialmente, é importante considerar que esta relação entre feminilidade e alteridade no pensamento freudiano só se torna possível na medida em que levamos em conta a radicalidade do conceito de pulsão, conceito que nos permite o resgate, ou mesmo a presentificação da experiência perdida. Referimo-nos aqui à tese de Benjamin, de que a modernidade, principalmente no que se refere ao triunfo da técnica, se constitui a partir da perda da experiência sensível<sup>4</sup>. É interessante notar como o autor se refere a Baudelaire para dar consistência a esta afirmativa. Citando “O gosto do nada”, no *Spleen*, afirma:

“Perdeu a doce primavera o seu odor’. Neste verso Baudelaire afirma algo extremo com extrema descrição, e isto o torna inconfundivelmente seu. O desmoronamento da experiência que ele um dia havia compartilhado é confessado na palavra *perdeu*. O odor é o refúgio inacessível da ‘*memoire involontaire*’. Dificilmente ele se associa a uma imagem visual; entre todas as impressões sensoriais, ele apenas se associará ao mesmo odor. Se, mais do que qualquer outra lembrança, o privilégio de confrontar é próprio do reconhecer um perfume, é talvez porque embota profundamente a consciência do fluxo do tempo. Um odor desfaz anos inteiros no odor que lembra. Isso faz deste verso de Baudelaire um verso insondavelmente inconsolável. Não há nenhum consolo para quem não pode mais fazer qualquer experiência” (Benjamin, 2000, p. 135).

Neste sentido, do nosso ponto de vista, só se pode falar em pulsão em psicanálise na medida em que contextualizamos historicamente este debate. Ou seja, há que se levar em conta a tese freudiana do “Mal-estar na civilização” para admitir que é justamente uma sociedade que se sustenta na dominação da natureza, ou mesmo na exclusão da diferença<sup>5</sup>, que faz com que, na melhor das hipóteses, essa experiência retorne como pulsão. Não é por menos que também Freud, quando falava do “processo civilizador”, se referia à perda do olfato como um dos indícios de quem se afasta da natureza, em uma atitude de “verticalização”:

“O processo fatídico da civilização ter-se-ia assim estabelecido com adoção pelo homem de uma postura ereta. A partir deste ponto, a cadeia de acontecimentos teria prosseguido, passando pela desvalorização dos estímulos olfativos e o isolamento do período menstrual até a época em que os

estímulos visuais se tornaram predominantes e os órgãos genitais ficaram visíveis, e, daí, para a continuidade da excitação sexual, a fundação da família e, assim, para o limiar da civilização humana” (Freud, 1997a [1930], p. 54).

O “recalque orgânico” estabeleceria assim uma primazia da experiência visual em relação às outras formas de sensibilidade, já que traz em si a possibilidade do distanciamento, movimento necessário para o exercício da representação. Desta maneira, a civilização exigiria uma modificação na economia do sensível. Porém, quando Freud descreve esse ato como sendo um “tabu” em relação ao “odor feminino”, como muito bem se pergunta Schneider (2000, p. 84), “em que medida a valorização exclusiva do visual não seria equivalente a uma amputação que visa à parte feminina”?

Da mesma forma, no texto “Moisés e o monoteísmo” (1939), Freud se refere a uma espécie de genealogia dos estágios civilizatórios que teriam uma correspondência com a própria “maturação do indivíduo”. Mas agora, mais do que uma mudança no regime do sensível, o processo civilizador se faz por uma “vitória da intelectualidade sobre a sensibilidade”. Nas palavras do autor:

“(…) Um avanço em intelectualidade consiste em decidir contra a percepção sensória direta, em favor do que é conhecido como processos intelectuais superiores – isto é, lembranças, reflexões e inferências. Consiste, por exemplo, em decidir que a paternidade é mais importante que a maternidade, embora não possa, como essa última, ser estabelecida pela prova dos sentidos, e que, por essa razão, a criança deve usar o nome do pai e ser herdeira dele” (Freud, 1997b [1939], p. 102).

Sendo assim, o triunfo da intelectualidade expresso nesse texto pode ser considerado uma das formas mais acabadas da *Aufklärung*, que em termos freudianos aparece como sendo uma decisão em favor da paternidade — que em última instância fundamenta uma forma de subjetivação ancorada na exigência da renúncia pulsional.

Como sabemos, este modelo se traduz na teoria do Édipo / castração, onde o recalque como defesa representa uma certa “maturação da sexualidade”, quando, por uma necessidade normativa – o que Freud nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905), chamava de primado genital – tem que se recalcar a sexualidade perverso-polimorfa<sup>6</sup>. Porém, uma das contradições e das riquezas da teoria freudiana é que, ao mesmo tempo em que ela cede, por assim dizer, às “exigências civilizatórias”, não deixa de

dizer o que ela própria recalca ou exclui. Isso de certa forma faz com que sua teoria revele, mais do que qualquer outra, o terreno movediço sobre o qual se constituiu nosso “pacto” civilizatório. É neste sentido que compreendemos a formulação de Schneider: “O específico da operação teórica freudiana consiste, com efeito, em jogar regularmente com várias lógicas ao mesmo tempo. Denuncia de modo subterrâneo aquilo que ao mesmo tempo promove” (Schneider, 1997, p. 104).

Costuma-se dizer que recuperar o conceito de pulsão em Freud nada mais é do que querer essencializar a experiência subjetiva, na medida em que se destaca a noção de força e de economia. Porém, se levarmos em conta a proposição de Benjamin de que a modernidade se constitui a partir da perda da experiência sensível e a hipótese freudiana de que a civilização repousa sobre a renúncia pulsional, ao contrário do que se faz crer, recuperar o conceito de pulsão é um acerto de contas com uma forma de civilização específica – moderna e ocidental – que se constitui a partir da exclusão da alteridade<sup>7</sup>.

Assim, o outro só se faz presente como diferença na teoria psicanalítica quando traz consigo as noções de indeterminação, contingência e estranheza, as quais se apresentam na maior parte das vezes a partir de uma metáfora econômica. Isto porque, tendo sido historicamente excluído desta cultura, onde as formas de subjetivação estão ancoradas no princípio de identidade, só pôde retornar como trauma e neste sentido presentificar o mal-estar constitutivo da sociabilidade moderna. É este contexto que faz do outro um estranho-familiar.

### **O Estranho: “a inquietação entorpecida”**

Benjamin, mais uma vez se referindo a Baudelaire, às *Flores do mal*, define a alegoria como um objeto que fixa uma experiência perdida. Nas suas palavras: “Aquilo que é atingido pela intenção alegórica permanece separado dos nexos da vida; é, ao mesmo tempo, destruído e conservado. A alegoria se fixa às ruínas. Oferece a imagem da inquietação entorpecida (...)” (Benjamin, 2000, p. 159). O que se destaca nessa passagem é a utilização de metáforas mórbidas, “cacos, ruínas, podridão”, para expressar a imagem daquilo que se esfacela ou se decompõe (Ganhebin, 1982, p. 30).

Freud também utiliza essas imagens para se referir à noção de estranho-familiar como sendo uma espécie de ruína que traz consigo o sentimento de “inquietante-estranheza”. Numa passada de olhos no texto de 1919, pode-

mos perceber como a experiência do retorno do recaiado ou mesmo da compulsão à repetição produz sentimentos de angústia e terror que também se traduzem numa espécie de alegoria: “figuras de cera, bonecas, autômatos, ataques epiléticos, cadáveres, retorno dos mortos, magia, cabeça cortada, mão separada do braço etc.”, ou seja, algo que se transforma em “restos de eu”. Sendo assim, com Freud, podemos dizer que o “homem culto”, que na redoma da razão instrumental teria superado a mimese, está sujeito a ser acometido por assombrações e monstros. Isto porque tanto uma suposta realidade fantástica, superada historicamente, como também a realidade psíquica, recalca por uma forma de subjetividade que se constitui por uma operação de defesa, trazem consigo a possibilidade sempre presente de o pensamento se converter em alucinação. É por isso que o estranho é também familiar.

Baudelaire, em *Quelques caricaturistes étrangers*, tece um interessante comentário sobre *Os caprichos*, de Goya, um dos primeiros a anunciar a nossa modernidade e presentificar o espectro que ela carrega consigo:

“O grande mérito de Goya consiste em criar monstros verossímeis. Estes monstros nascem viáveis, harmônicos. Ninguém ousou mais que ele no sentido do absurdo possível. Todas as suas contorções, as faces bestiais, as caretas diabólicas são penetradas de humanidade. Mesmo do ponto de vista particular da história natural, seria difícil condená-los, já que há uma analogia e uma harmonia em todas as partes do seu ser; em uma palavra, a linha de sutura, o ponto de junção entre o real e o fantástico é impossível de apreender, é uma fronteira vaga que o analista mais sutil não saberia traçar, tanto que a arte é ao mesmo tempo transcendente e natural” (Baudelaire, 1976 [1857-58], v. II, p. 570).

Neste sentido, pode-se dizer que o estranho é o outro petrificado, sendo que a “inquietação entorpecida” seria o destino da experiência alteritária na modernidade. Porém, se, como afirmamos anteriormente, a experiência, inclusive a psicanalítica, pode-se configurar como uma abertura em relação à alteridade, o conceito de estranho-familiar sugere dois caminhos para a realização deste ato, quais sejam, pensar o outro como diferente – a realidade externa – e pensar o outro “dentro de si”. Mesmo que nem sempre seja possível estabelecer uma distinção entre um “exterior-irredutível” e um “interior-pulsional” para trilhar os caminhos sugeridos. O que importa é a suposição de que a alteridade é aquilo que dilui as rígidas fronteiras do que se pretende *eu*.

Sendo assim, interessa-nos perguntar: o conceito de alteridade na psicanálise pode ser pensado de forma independente em relação à teoria do Édipo / castração? Qual o efeito da formulação deste conceito no registro da imanência, onde se impõe a necessidade de um encontro com o outro, o que não significa uma completude, mas sim uma abertura para a diferença?

O enunciado desta questão só é possível porque, mesmo considerando que a cultura da crise da modernidade<sup>8</sup> se caracteriza por esta catástrofe sustentada pelo binômio indiferença-terror, onde é quase impossível uma prática de si, é justamente nessas fissuras do simbólico que podemos perceber a anunciação de novas formas de subjetivação. Estamos cientes do risco de fazer este tipo de proposição, porém menos do que uma análise, ou mesmo uma descrição rigorosa das subjetividades atuais. Esta afirmação acaba sendo quase que uma aposta, um salto no escuro, somente sustentada por um sopro de utopia que, como dissemos em outra ocasião, a experiência feminina traz consigo (Arán, 2001).

Assim, partindo da tese de que talvez um dos únicos acontecimentos positivos, para usar uma bela imagem de Costa Lima, do “século de ontem”, tenha sido a revolução feminina naquilo que ela reivindica como novo – ou seja, primeiro, a necessidade do reconhecimento da mulher como sujeito e diferença; segundo, como consequência, a crise da idéia de sujeito e da idéia de diferença sexual, para aqueles e aquelas que pensam que não se trata mais de reproduzir o mesmo – pode-se inscrever o conceito de feminilidade na teoria psicanalítica como uma potencialidade para pensar formas de subjetivação que não necessitam de um modelo vertical e transcendente para se referir ao outro. De acordo com Birman, “a feminilidade é a revelação do que existe de erógeno no desamparo, a sua face positiva e criativa, isto é, o que este possibilita ao sujeito nos termos de sua possibilidade de reinventar permanentemente” (Birman 1999, p. 52).

Não estaríamos mais no território rígido do princípio de identidade, que faz da defesa ou da renúncia a única possibilidade de laços sociais. O que se destaca é um mergulho, se podemos nos expressar assim, na experiência, que mais do que tudo significaria uma abertura para a diferença. Da mesma forma, a tessitura conceitual que nos permite construir uma nova teoria que possa trazer à tona a alteridade excluída ou recalcada deve estar atenta para uma “tenacidade especial” do texto freudiano, quando a densidade da experiência aparece em uma formulação teórica que nos dá acesso a um mundo subterrâneo que, parafraseando Benjamin, “anuncia-nos um todo, como o peso da rede anuncia sua presa ao pescador” (Benjamin, 1994, p. 49). É

com este objetivo que analisaremos pontualmente dois momentos da teorização freudiana, quais sejam, “Projeto para uma psicologia científica” (1895) e “Além do princípio do prazer” (1923). Num território marcado pela pulsionalidade e pela insuficiência, se estabelece um traçado subjetivo que, menos que por uma operação de defesa, se faz justamente por uma abertura em relação ao outro.

## A Experiência Alteritária no Registro da Imanência

### *A identidade / diferença na experiência de desamparo*

Uma das primeiras noções de alteridade na obra freudiana se encontra no “Projeto para uma psicologia científica”, texto escrito em 1895, mas que somente se tornou conhecido em 1950. Como sabemos, Freud pretendia nesse momento esboçar uma teoria sobre o funcionamento do aparelho psíquico através de uma linguagem neurológica. Descreve então uma engrenagem formada por fibras neurológicas que se organizam em redes, as quais possibilitam tanto a circulação de energia como a de representações.

Muito resumidamente, pode-se dizer que este aparelho se estrutura a partir de três formas de funcionamento: o sistema *phi*, dotado de uma quantidade fluente de energia e permanentemente em contato com o mundo externo; o sistema *psi*, formado por uma rede de facilidades, as quais permitem uma retenção de energia dando origem ao eu; e o sistema *omega*, responsável pelo fornecimento de signos de realidade, ou seja, a consciência.

Porém, a importância desse texto está menos na sua coerência lógica do que na apresentação do aparelho psíquico a partir de uma metáfora quantitativa, fundamental para compreendermos a tessitura de que se trata, ou seja, como diz David-Ménard (2000), apreender o aparelho psíquico como uma engrenagem de prazer, desprazer e angústia.

Destaca-se nesta formulação que o aparelho psíquico é aberto em duas extremidades, uma externa, ou seja, tudo aquilo que provém de “fora” como um conjunto de estímulos que inauguram a experiência perceptiva, e outra “interna”, que se abre para uma fonte inesgotável de energia, a qual se caracteriza por uma força que produz um impacto de forma constante. Nestes termos, uma e outra extremidade caracterizam uma forma de existência que não se faz sozinha. Pelo contrário, a concepção freudiana de aparelho psíquico inclui necessariamente o outro. É sobre esta variável que Freud vai descrever um primeiro esboço do processo de funcionamento primário e secundário.



No que diz respeito ao processo primário, Freud diz que os primeiros contornos do eu têm origem nas primeiras experiências de satisfação e dor, as quais permitem o trilhamento de uma passagem de energia em *psi*. O estado de desejo cria uma atração tanto em relação ao objeto desejado como à imagem mnêmica correspondente; já a experiência de dor provoca não apenas uma repulsão como também um desinvestimento da imagem a ela associada. Sendo assim, o que provoca o funcionamento desta espécie de engrenagem é o outro, na medida em que se faz presente. O que faz a diferença é justamente uma ação denominada de específica, ou seja, uma marca do outro naquilo que se tornará provisoriamente um eu. Nas palavras de Freud:

“O organismo humano, nos seus estágios precoces, é incapaz de provocar esta ação específica que só pode ser realizada com ajuda exterior e no momento em que a atuação de uma pessoa atenta se volta para o estado da criança. Esta última a alertou a partir da descarga que se produziu sobre a via da alteração interna (por exemplo, através do grito de uma criança). A via de descarga adquire assim uma função secundária de extrema importância: aquela de compreensão mútua. O desamparo originário do ser humano torna-se assim a fonte primordial de todos os motivos morais” (Freud, 1994 [1895], v. I, p. 362-363).

Se concebermos então que no coração do eu existe o outro, o qual possibilita a experiência de satisfação e a transforma num estado de desejo, o desamparo originário estaria justamente no fato de que se é o outro que proporciona o objeto que satisfaz a pulsão, ele pode também não o proporcionar. Segundo David-Ménard (1995, p. 338), é por isso que a “ação específica” é interna, mas também externa ao eu, ou seja, depende da presença material (e não mítica) do outro. É importante salientar que, mesmo que esta afirmação pareça óbvia, tanto a formulação posterior sobre o narcisismo primário como também a hipótese do “princípio do prazer” acabam por excluir, ou mesmo encobrir, essa noção originária de alteridade<sup>9</sup>.

O processo secundário, o qual dá origem ao pensamento, é descrito nos capítulos que têm como título “O lembrar e o julgar” e “Pensamento e realidade”, respectivamente. Também ali a noção de alteridade é fundamental. Talvez essas passagens sejam daquelas mais comentadas pela tradição psicanalítica. Porém, o texto está de tal forma contaminado por uma interpretação que tem como objetivo compreender o funcionamento da linguagem propriamente dita, que muitas vezes se perde a riqueza de uma idéia bas-

tante simples: para Freud, se o eu quiser realmente atingir essa experiência de satisfação, terá que acumular energia e, neste sentido, pensar. Optamos, então, por seguir o texto freudiano, tentando ressaltar a continuidade existente entre a idéia de uma economia subjetiva, específica da psicanálise, e a atividade do pensamento. Referindo-se ao processo primário, Freud afirma:

“Na medida em que os investimentos coincidem, este processo não dá lugar a um trabalho de pensamento. No entanto, os elementos nos quais a coincidência se rompe ‘despertam o interesse’ e podem dar lugar a dois tipos de trabalho de pensamento. Ou bem o fluxo se dirige em direção às lembranças despertadas e põe em marcha um trabalho mnêmico sem meta, suscitado pelas diferenças e não pelas semelhanças; ou bem permanece nestes elementos perceptivos novos e constitui um trabalho de julgamento, igualmente sem meta” (Freud, 1994[1895], p. 376).

Nota-se que são as semelhanças e diferenças entre os objetos percebidos na realidade, e aqueles objetos que se esperava encontrar, que dão origem a duas formas distintas de funcionamento do aparelho. Pode-se dizer, então, que “pensar é elaborar a diferença entre a lembrança do objeto que se procura e a atenção àquele que se encontra lá. Gozar é se deixar ir ao encontro disto que se procura, a identidade da primeira vez” (David-Ménard, 2000, p. 110).

Dessa forma, a noção de eu é o resultado de um desacordo entre o objeto investido pela lembrança e o objeto encontrado, o qual provoca a necessidade da substituição de objetos e um adiamento do gozo. Neste sentido, podemos compreender a segunda idéia de alteridade presente nesse texto, qual seja, a que aparece quando o outro se apresenta enquanto tal porque resiste a ser totalmente incluído no que há de alucinatório no desejo e por isso mesmo – como diferença – oferece um limite à identidade. Porém, Freud destaca o tempo todo que o interesse em (re)conhecer está no desejo de novamente realizar uma experiência de satisfação não mítica e sim real, mas que nem sempre é possível. Dando continuidade a este raciocínio, Freud afirma:

“Suponhamos que o objeto que fornece a percepção seja semelhante ao sujeito, seja um próximo (*Nebenmensch*). O interesse teórico que ele suscita se explica ainda pelo fato de que tal objeto é simultaneamente o primeiro objeto de satisfação, mas posteriormente o primeiro objeto hostil, assim

como o único poder auxiliador. É ao lado do próximo que o homem aprende a (re)conhecer (...). Assim o complexo do próximo se separa em dois elementos no qual um se impõe por uma estrutura constante, permanece unido como coisa (*als Ding beisammenbleit*), enquanto que o outro pode ser compreendido através de um trabalho mnêmico, ou seja, pode ser reconduzido a uma informação (notícia) vinda do próprio corpo. Esta decomposição do complexo perceptivo se chama (re)conhecimento (*erkennen*), contém um julgamento (*Urteil*) e finaliza quando a última meta é atingida (Freud, 1994[1895], p. 376)<sup>11</sup>.

A partir dessas palavras, parece-nos possível pressupor que não é toda a realidade que desperta interesse; há alguma coisa na materialidade do outro que provoca e instiga o desejo de identidade de percepção, porém, ao mesmo tempo, alguma coisa também nos escapa. É por isso que David-Ménard destaca que o objeto para Freud não é indiferente, já que de certa forma é ele que provoca esta atividade de (re)conhecimento<sup>12</sup>. Assim, *das Ding* só pode ser pensada no interior do processo de julgamento, ou seja, a noção de coisa está mais relacionada à noção de mobilidade pulsional do que a uma estrutura constante, inacessível por definição. É neste contexto que se pode apreender a tão comentada formulação freudiana: “Isto que nós chamamos de coisas, são os restos que escapam ao julgamento (sobre o outro)”<sup>13</sup>.

Neste sentido, pressupor uma relação de continuidade entre o pensar e o gozar significa conceber um processo de subjetivação que não se faz nem por uma ruptura em relação à “coisa”, nem mesmo por uma síntese. O que se destaca é uma transformação da pulsão que permite uma substituição de objetos.

### *O desaparecimento e o retorno no “Além do princípio do prazer”*

No texto “Além do princípio do prazer” (1920), em que pesem as inúmeras diferenças em relação ao “Projeto...”<sup>14</sup>, Freud também desenvolve a noção de alteridade num território marcado pela pulsionalidade e insuficiência. Tendo como objetivo ressaltar a importância do registro econômico na vida psíquica, o autor discute as primeiras atividades “normais” da infância, a saber, as brincadeiras das crianças. O que chama atenção é que esta análise se faz sobre o pano de fundo da discussão a respeito da neurose traumática. As idéias do trauma e da compulsão à repetição passam do

exemplo dos pesadelos de guerra para o exemplo das brincadeiras infantis. Exemplos estes que poderiam ser considerados completamente distintos, mas não o são. Neste sentido, podemos afirmar que há algo de traumático que se apresenta nas brincadeiras infantis. Em outros termos, há um além do princípio do prazer na experiência do prazer de brincar. Sendo assim, menos do que uma ruptura com uma experiência originária de desamparo, as brincadeiras infantis podem ser consideradas uma mediação, ou ainda uma transformação da pulsão, possibilitada por um acontecimento.

Freud analisa então a primeira brincadeira de um menino de um ano e meio de idade, inventada por ele próprio. Como sabemos, essa oportunidade surgiu pelo fato de Freud passar algumas semanas na casa de sua filha Sophie e ter, deste modo, podido observar as brincadeiras de seu neto Ernest. Nas palavras do autor:

“Este ‘bom menino’ tinha o hábito ocasional e perturbador de apanhar quaisquer objetos que pudesse agarrar e os jogar para longe, em um canto do quarto, sob a cama etc., de modo que procurar seus brinquedos [*Spielzeuges*] e juntá-los [*Zusammensuchen*] não era na maioria das vezes um trabalho fácil. Enquanto procedia assim, emitia um longo e arrastado ‘o-o-o-ó’ acompanhado por expressão de interesse e satisfação. Sua mãe e o autor do presente relato concordavam em achar que isto não constituía uma simples interjeição, mas representava a palavra alemã *fort*” (Freud, 1998 [1920], p. 18)<sup>15</sup>.

Inicialmente, Freud se refere a uma experiência de jogar longe e juntar. Movimento este que não pode ser apreendido apenas por um raciocínio linear, baseado na noção de sujeito-objeto mas, sim, por um jogo caracterizado por uma dispersão seguida de uma re-união (Schneider, 2000, p. 203-204). Assim, antes da entrada em cena do tão falado jogo do carretel, o ato de jogar longe um conjunto de pequenos brinquedos exige, acima de tudo, a presença daqueles que estão em torno para juntá-los. Segundo Derrida (1980, p. 345), provavelmente este gesto teria sido realizado pelo próprio Freud. De modo que aquele que relata a brincadeira estaria presente na experiência que narra. Só após o esboço deste primeiro território subjetivo é que acontece o jogo do *fort-da*:

“Certo dia, fiz uma observação que confirmou o meu ponto de vista. O menino tinha um carretel de madeira com um pedaço de cordão amarrado em volta dele. Nunca ocorrera de puxá-lo pelo chão atrás de si, por exemplo,

e brincar com o carretel como se fosse um carro. O que ele fazia era segurar o carretel pelo cordão e com muita perícia arremessá-lo por sobre a borda de sua caminha encortinada, de maneira que aquele desaparecia por entre as cortinas, ao mesmo tempo em que o menino proferia seu expressivo ‘o-o-o-ó’. Puxava então o carretel para fora da cama novamente, por meio do cordão, e saudava o seu reaparecimento com um alegre ‘da’” (Freud, 1998[1920], p. 19).

Neste momento, realiza-se o segundo movimento rítmico relatado por Freud, descrito como sendo a brincadeira do desaparecimento e do retorno, fazendo as coisas irem embora (*fort*) e voltarem (*da*). Nota-se que neste gesto, o carretel desaparece justamente no interior da caminha, ou seja, o momento do *fort* é aquele onde o carretel encontra um lugar supostamente originário. Somente quando reaparece no exterior é que se produz o *da*. Freud associa esta brincadeira com a encenação da presença-ausência da mãe, já que observa, numa ocasião em que a mãe permaneceu por um longo período afastada do menino, que no momento da sua volta, a criança teria dito “Bebê o-o-o-ó”. Esta expressão se tornara mais compreensível quando novamente se percebeu que, durante este período de solidão, este menino brincara de “fazer desaparecer a si mesmo”: ele tinha descoberto seu reflexo num espelho que não chegava até o chão, de modo que agachando-se podia fazer sua imagem “ir embora” (Freud, 1998[1920], p. 19).

Freud conclui então que esse jogo significaria a “grande realização cultural” da criança, qual seja, “deixar a mãe ir embora sem protestar” – motivo pelo qual o menino teria passado a encenar o seu próprio desaparecimento e a volta dos objetos que estavam ao seu alcance. Porém, mesmo que esta hipótese muitas vezes tenha sido interpretada como sendo a renúncia pulsional que se estabeleceria a partir da separação radical da mãe<sup>16</sup>, para Schneider, justamente o movimento de desaparecimento e retorno revelaria antes uma curiosa ambigüidade. Com efeito, se ficarmos atentos ao texto freudiano, o momento do “*fort*”, ou seja, do desaparecimento, é justamente aquele que corresponde ao sumiço do carretel no interior da caminha do menino; ao contrário, o “*da*” se expressa quando este objeto reaparece no exterior. Assim, o gesto do afastamento é também aquele do encontro com um lugar supostamente originário, a caminha. Neste sentido, pode-se pressupor que a criança tenta enviar para o “interior” uma “delegação de si”, mesmo que ela já se encontre no “exterior”.

### Nas palavras da autora:

“É certo que ‘a coisa’ não é pura e simplesmente preservada como tal; pela carga simbólica que ela recebe, ela passa efetivamente a um outro nível, mas a edificação de uma tal jogo de delegação só é possível sustentada por um movimento pulsional ambivalente, visando tanto a abolição como a preservação de um além” (Schneider, 2000, p. 208).

O que se destaca nesta passagem é que este “além” é alguma coisa à qual se tem acesso e que por isso mesmo permite o que é fundamental em temas de processos subjetivos: uma mobilidade pulsional. Do nosso ponto de vista, esta interpretação permite trazer para dentro do psiquismo alguma coisa que é irreduzível ao simbólico, mas em relação à qual não se realiza nem uma alienação, nem uma ruptura. A simbolização seria então um processo de transformação da pulsão e não necessariamente de separação ou de corte.

Schneider propõe ainda pensar até que ponto esta imagem do carretel ligado a um fio não poderia estar relacionada à representação do nascimento, ou seja, a tentativa de simbolização de uma experiência absolutamente originária, que no texto freudiano muitas vezes foi designada como sendo a angústia do real:

“Imaginando ligar o carretel a um fio, a criança não estaria fabricando o equivalente a um cordão umbilical? Por este duto nutritivo ele reproduziria a situação da gestação; porém inventando uma variante que lhe permitiria se movimentar, o menino não estaria mais no cercado maternal mas sim no exterior. O gesto pelo qual o carretel seria repetidamente lançado no interior do leito não levaria a *mettre en scène* uma escansão feita de penetração e nascimento?” (Schneider, 2000, p. 208).

Não queremos afirmar com isto que esta última interpretação do *fort-da* seja a mais correta ou a mais verdadeira, mas chama-nos atenção a ousadia da autora em propor uma metáfora feminina para pensar a subjetivação, a qual pode ser vislumbrada tanto como diferença quanto como uma experiência mais originária. De qualquer forma, esta leitura nos parece mais próxima do que Freud tenta enunciar nesse texto, quando afirma que essa brincadeira pode ser a expressão de um acontecimento primário e independente do princípio do prazer. Isto porque, para Freud, a criança só é capaz de repetir esse jogo desagradável porque “a repetição traz consigo uma produção de um prazer de outro tipo, uma produção mais direta” (Freud,

1998[1920], p. 21). Ora, uma produção mais direta significa o encontro da experiência de prazer com o além do princípio do prazer. Não é à toa que o *fort-da* surge a partir da discussão sobre a neurose traumática, ou seja, há uma superposição de territórios que, em última instância, permite a realização de uma (auto)crítica da idéia de princípio do prazer. A radicalidade desta hipótese está em constatar que a experiência alteritária do prazer só é possível pela introdução, ou mesmo a preservação, de um além.

Não é por menos que Benjamim, justamente para se referir a este registro da experiência e da repetição, elege as histórias infantis:

“O conto-de-fadas, que ainda hoje é o primeiro conselheiro das crianças, porque foi outrora o primeiro da humanidade, permanece vivo, em segredo, na narrativa. O primeiro narrador verdadeiro é e continua sendo o dos contos-de-fadas. Onde era difícil obter o bom conselho, o conto-de-fadas sabia dá-lo, e onde a aflição se mostrava extrema, mais próxima estava a sua ajuda (...). O mais aconselhável – assim o conto-de-fadas ensinou há tempos à humanidade e assim ainda hoje ensina às crianças – é enfrentar os poderes do mundo mítico com astúcia e superioridade. Dessa forma o conto-de-fadas polariza a coragem (*Mut*), ou seja, dialeticamente: na consciência de pouca coragem (*Untermut*), isto é, na astúcia, e na petulância (*Übermut*). A magia liberadora de que dispõe o conto-de-fadas não põe em jogo, de modo mítico, a natureza, mas aponta para sua cumplicidade com o homem liberado. O homem maduro só sente essa cumplicidade de vez em quando, ou seja: na felicidade; mas ela aparece primeiro à criança no conto-de-fadas, e a faz feliz” (Benjamim, 1980 [1936], p. 69-70).

Sendo assim, mesmo que de forma pontual, nessas passagens Freud se refere a formas de subjetivação que não necessariamente se destacam do território originário do desamparo e do erotismo. Isso significa pressupor que a própria simbolização não necessariamente seria a “morte da coisa”<sup>17</sup>.

Nestes termos, a alteridade na psicanálise seria antes de tudo esta abertura, esta possibilidade de conviver com o que há de estranho em si e no outro, o que significa sempre um abalo nos limites do eu. Esta é justamente a possibilidade que a experiência feminina presentifica na crise da modernidade. Significa pensar que a sexuação é alguma coisa que se produz a cada momento, pois sempre se faz provisoriamente, a partir do encontro com o outro.

## Referências Bibliográficas

- ADORNO, T. *Dialectique négative*. Paris: Payot, 1978.
- ARÁN, M. R. *O avesso do avesso: feminilidade e novas formas de subjetivação*. 2001. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) - Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_. Feminilidade, entre Psicanálise e cultura: esboços de um conceito. *Physis – Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 169-195, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A diferença como singularidade: sobre a questão da feminilidade na obra freudiana*. Rio de Janeiro: UERJ, IMS, 1997 (Série *Estudos em Saúde Coletiva*, 156).
- BAUDELAIRE, C. Quelques caricaturistes étrangers (1857-8). In: \_\_\_\_\_. *Œuvres complètes*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1976. v. 2, p.570-572.
- BENJAMIN, W. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994. v.1.
- \_\_\_\_\_. *Obras escolhidas: Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 2000. v.3.
- \_\_\_\_\_. O Narrador. In: *OS PENSADORES*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- BIRMAN, J. *Cartografias do feminino*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Por uma estilística da existência: sobre a psicanálise, a modernidade e a arte*. São Paulo: Editora 34, 1996.
- \_\_\_\_\_. Psicanálise, negatividade e heterogêneo: como a psicanálise pode ser obstáculo para a barbárie? *Cadernos de Psicanálise*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 18, p. 89-107, 1999.
- CAVALCANTI, M. T. *Freud e a physis: materialidade e subjetividade*. 1998. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) - Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- DAVID-MÉNARD, M. Ce que la psychanalyse change à l'acte sexuel. Le lit de l'amour et le lit de l'analyse. L'acte sexuel. *Revue internationale de psychopathologie*, Paris, n. 19, p. 383-398, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Les constructions de l'universel: Psychanalyse, Philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Tout le plaisir est pour moi*. Paris: Hachete Littératures, 2000.
- DERRIDA, J. *La carte postale*. Paris: Flammarion, 1980.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.



- FREUD, S. *Análisis teminable e interminable*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1994. v.23.
- \_\_\_\_\_. *Além do princípio do prazer*. Rio de Janeiro: Imago, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Conferencia. La feminidad, 33*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1994. v. 22.
- \_\_\_\_\_. *Formulaciones sobre los dos principios del acontecer psíquico*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1994. v.12.
- \_\_\_\_\_. *Lo ominoso*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1994. v.17.
- \_\_\_\_\_. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1997a.
- \_\_\_\_\_. *Moisés e o monoteísmo*. Rio de Janeiro: Imago, 1997b.
- \_\_\_\_\_. *Proyecto de psicología*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1994. v.1.
- \_\_\_\_\_. *Psicología de las massas y análisis del yo*. In: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1994. v. 17.
- \_\_\_\_\_. *Pulsiones y destinos de pulsión*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1994. v. 14.
- \_\_\_\_\_. *Tres ensayos de teoría sexual*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1994. v. 7.
- GAGNEBIN, J. M. *Benjamim: os cacos da história*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- GOMEZ, G. Q. *Maternidade e alteridade: os gregos, as luzes e Freud*. 2000. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) - Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- LACAN, J. *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*. In: *ÉCRITS*. Paris: Editions du Seuil, 1966. p. 237-242.
- \_\_\_\_\_. *Seminário V: Formações do inconsciente (1957-1958)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Seminário XI: Os quatro conceitos da Psicanálise (1964)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- MENEGAT, M. *Depois do fim do mundo: a crise da modernidade e a barbárie*. 2001. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- NERI, R. *Modernidade: o encontro histórico da psicanálise com a histeria. Clarice Lispector e Marguerite Duras: o feminino como cultura da feminilidade*. 1999. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) - Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- NUNES, S. A. *O corpo do diabo entre a cruz e a calderinha: um estudo*

sobre a mulher, o masoquismo e a feminilidade em Freud. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SCHNEIDER, M. *Freud et le plaisir*. Paris: Denoël, 1980.

\_\_\_\_\_. *Généalogie du masculin*. Paris: Aubier, 2000.

\_\_\_\_\_. La paternidade como encrucijada. In: TUBERT, S. *Figuras del padre*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1997.

## NOTAS

- 1 Psicanalista, psicóloga do Serviço de Psicologia Médica e Saúde Mental do HUFF / UFRJ; doutora em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social da UERJ.
- 2 Particularmente Joel Birman, Monique David-Ménard e Monique Schneider.
- 3 Para uma análise detalhada do trabalho destes autores, ver Arán (2000).
- 4 Para Benjamin, a experiência se contrapõe à vivência. Segundo nota do tradutor de “Sobre alguns temas de Baudelaire”, baseada em um comentário de Leandro Konder: “Este ensaio de Benjamin se baseia na oposição entre *Erfahrung* e *Erlebnis*, aqui traduzidos respectivamente como ‘experiência’ (real ou acumulada, sem a intervenção da consciência) e vivência (experiência vivida, evento assistido pela consciência). *Erfahrung* é o conhecimento obtido através de uma experiência que se acumula, que se prolonga, que se desdobra, como numa viagem; o sujeito integrado numa comunidade dispõe de critérios que lhe permitem ir sedimentando as coisas com o tempo. *Erlebnis* é a vivência do indivíduo privado, isolado, é a impressão forte, que precisa ser assimilada às pressas, que produz efeitos imediatos” (Benjamin, 1994, p. 146).
- 5 Sobre isto, ver Adorno (1978 [1966]).
- 6 É nesta operação que Lacan, a seu modo, vai fundamentar a idéia de uma “passagem para o simbólico”, a partir da noção de metáfora paterna. Ver Lacan (1999 [1957-1958]).
- 7 Para um aprofundamento do debate em torno da distinção conceitual entre cultura e civilização na obra freudiana, ver Arán (2001, cap. II). Ver também Birman (1999c) e Menegat (2001).
- 8 Para uma melhor definição deste conceito, ver Menegat (2001).
- 9 A título de ilustração, vale a pena destacar uma nota de pé de página do texto “Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico” (1911). Quando Freud descreve o princípio do prazer como sendo uma atividade que regula o aparelho psíquico, visando a “um estado de repouso”, ele parece perceber um certo equívoco nesta teoria, fazendo então a seguinte ressalva: “Tentarei completar com algumas observações a esquemática exposição do texto. Com razão se objetará que uma organização assim, escrava do princípio do prazer e que descuida da realidade objetiva do mundo exterior, não poderia manter-se em vida nem por um instante, de modo que nem sequer poderia ter sido gerado. No entanto, o uso de uma ficção desta índole se justifica pela observação de que o lactente, contanto que lhe agreguemos o cuidado materno, realiza quase esse sistema psíquico” (Freud, 1994, v. XII, p. 224-225). O

- “cuidado materno”, que teria sido esquecido ou recalçado, remete a estas primeiras formulações sobre a alteridade a que nos referimos acima.
- 10 Tradução modificada conforme sugestão de David-Ménard (mimeo).
  - 11 Tradução modificada conforme sugestão de David-Ménard (mimeo).
  - 12 É importante destacar que a autora se contrapõe aqui à interpretação realizada por Lacan do texto “Pulsões e os seus destinos” (1915). Lacan lê Freud da seguinte forma “É isto que nos diz Freud. Peguem o texto – Para o que é do objeto da pulsão, que bem se saiba que ele não tem, falando propriamente, nenhuma importância. Ele é totalmente indiferente” (Lacan, 1993 [1964], p. 159). Ora, seguindo sua sugestão, não é exatamente isto que diz Freud no texto das “Pulsões...”, como podemos perceber: “O objeto da pulsão é aquilo pelo qual a pulsão pode atingir sua meta. É o elemento mais variável da pulsão; não está enlaçado originalmente nela, e sim, só é ligado a ela, pela sua capacidade própria de tornar possível a satisfação” (Freud, 1994 [1915], v. XIV, p. 118). David-Ménard dedica um longo comentário a esta leitura bem específica do texto freudiano realizada por Lacan. Ela diz que Lacan “substitui a idéia [freudiana] de que o objeto pode mudar tão freqüentemente quanto se queira, para esta outra idéia segundo a qual o objeto não tem nenhuma importância” (David-Ménard, 1997, p. 10). A autora destaca que também se pode ler Freud enfatizando que o circuito pulsional, pensado a partir da idéia da substituição de objetos, abre caminho para pensar trajetórias singulares que levem em conta a própria realidade particular do objeto e não a sua indiferença. Pois, na medida em que o objeto só é pensado como indiferente, só tendo por referência a própria estrutura interna do desejo, desconsidera-se a existência material do objeto como uma variável independente.
  - 13 David-Ménard. Seminário *Identifications, Sexuation et Scènes Discursives*. Laboratoire de Psychopathologie Fondamentale et Psychanalyse. Université Paris 7 - Denis Diderot, fevereiro de 1999.
  - 14 Sobre isto, ver Cavalcanti (1998).
  - 15 Tradução modificada segundo sugestão de Derrida (1980, p. 330).
  - 16 Lacan, por exemplo, referindo-se ao momento em que o “desejo se humaniza”, a partir da aquisição da linguagem, interpreta o *fort-da* destacando a ação de destruição do objeto: “Nós podemos agora apreender que o sujeito neste momento não apenas domina a sua privação, assumindo-a, mas que ele eleva o seu desejo a uma potência segunda. Porque sua ação destrói o objeto que ele faz aparecer e desaparecer na provocação antecipante da sua ausência e da sua presença. Ele negativiza assim o campo de forças do desejo para se tornar ele mesmo seu próprio objeto. E este objeto se torna imediatamente corpo em uma cópula simbólica de duas jaculações elementares, anúncio no sujeito da integração diacrônica dos fenômenos, na qual a linguagem existente oferece estrutura sincrônica sua assimilação; assim a criança começa a se engajar em um sistema de discurso concreto da ambiência, reproduzindo mais ou menos aproximadamente no seu ‘Fort!’ e no seu ‘Da!’ os vocábulos que ela recebe” (Lacan, 1966 [1953], p. 319).
  - 17 Referimo-nos aqui à tese lacaniana de que “o símbolo se manifesta inicialmente como morte da coisa” (Lacan, 1966 [1953], p. 319).

## **ABSTRACT**

---

### **Femininity: alterity and experience**

The objective of this essay is to elaborate on the notion of alterity in psychoanalysis based on the concepts of femininity and experience. The point of departure is a critique of the centrality of the Oedipean/castration model in psychoanalytical theory (a model underlying a form of subjectivation resulting from repression or denial of drive) in order to conceive new forms of sociability. The article begins by analyzing the fate of the alterity experience in modernity: the other as strange/familiar. Next, by analyzing key passages from Freud's work, the author seeks to develop the notion of alterity in the context of immanence, that is, as an openness to difference.

**Keywords:** Alterity; femininity; new forms of subjectivation; psychoanalysis; culture

Recebido em: 17/12/2001

Aprovado em: 29/01/2002