
Entrelaçamento entre Merleau-Ponty, Beauvoir e a psicanálise: notas sobre a condição da mulher

Interlacing between Merleau-Ponty, Beauvoir and Psychoanalysis: notes on women's condition

DOI: 10.12957/ek.2024.75478

Diego Luiz Warmling¹

Universidade Federal de Santa Catarina

diegowarmling@hotmail.com

Caroline Castagnetti Felizardo²

Universidade Federal de Santa Catarina

ca.stanhette@hotmail.com

RESUMO

Entre proximidades e entrelaçamentos teóricos, problematizaremos a condição da mulher a partir das críticas e elogios à psicanálise que Merleau-Ponty e Beauvoir fazem pensar. Concomitantemente existencial, psíquica, corpórea e sexual, se a mulher é vista como o símbolo de uma diferença que só devém como sujeita se compreendida através do script e das cifras masculinas, reconheceremos que a psicanálise contribui quando sugere que nossos dramas decorrem do inconsciente e das pulsões, através de sujeitificações que colocam em xeque a noção de Eu. Contudo, masculinista e falococêntrico, tal saber malogra ao passar por alto os motivos das mulheres serem caricaturadas como o segundo sexo, um corpo-sujeito tornado *Outro*. Do que se depreende acerca da condição da mulher, mostraremos que as críticas de Merleau-Ponty e Beauvoir à psicanálise se fazem entrelaçáveis na medida em que reconhecem a pertinência e os limites desse modelo teórico, mas sem deixar de fazer pensar o sujeito que nos tornamos a cada ato. Apesar das diferenças quanto aos seus objetos, Beauvoir e Merleau-Ponty dão a entender que tudo que somos, só o somos e podemos ser se compreendidos como ambíguos, intencionais, espontâneos, “furados”, impessoais e, por isso, transitivos, não-naturais e em devir.

Palavras-chave

Merleau-Ponty. Beauvoir. Corporeidade. Devir. Mulher

¹ Doutor em filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGFil - UFSC). Orcid: 0000-0003-4400-8170.

² Mestra em Filosofia (Ontologia) pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGFil - UFSC). Orcid: 0009-0001-0235-6831.

ABSTRACT

Between proximities and theoretical interconnections, we will problematize the condition of women based on the criticisms and praise of psychoanalysis that Merleau-Ponty and Beauvoir encourage us to consider. Simultaneously existential, psychological, bodily, and sexual, if women are seen as a symbol of a difference that only becomes a subject when understood through male scripts and codes, we will recognize that psychoanalysis contributes when it suggests that our dramas stem from the unconscious and drives, through subjectifications that challenge the notion of self. However, as a masculinist and phallogocentric knowledge, it fails by overlooking the reasons why women are caricatured as the second sex, a body-subject made into the Other. From what can be inferred about the condition of women, we will show that the criticisms of Merleau-Ponty and Beauvoir of psychoanalysis are intertwined in the sense that they recognize the relevance and limits of this theoretical model, but without ceasing to make think the subject that we become in each act. Despite the differences in terms of their objects, Beauvoir and Merleau-Ponty imply that everything we are, we are and can only be if understood as ambiguous, intentional, spontaneous, “pierced”, impersonal and, therefore, transitive, non-natural and in becoming.

Keywords

Merleau-Ponty. Beauvoir. Corporeality. Becoming. Woman.

1 MERLEAU-PONTY E A SEXUALIDADE COMO VIA DE CO-PARTILHAS: POR UMA LEITURA FENOMENOLÓGICA DA PSICANÁLISE

1.1 A questão da intercorporeidade e a crítica ao voluntarismo

Em vias de constituir uma filosofia que legitime isso que se vive pelo sujeito na e desde a primeira pessoa do singular, Merleau-Ponty busca restituir o sentido de nossa inserção num mundo e num corpo vivos. Basilar às tentativas de interlocução da fenomenologia com a psicanálise, o autor busca inquerir uma base sensível, anônima, pré-pessoal, ambígua e sempre misteriosa de nossas vivências pessoais. Para tanto, enxerga no corpo perceptivo a potência exploratória disso que, continuamente, vivificamos no mundo e com os outros. Mundana, a corporeidade não é nem objeto em-si nem mundo para-nós, mas em-si-para-nós. E na medida em que se faz “furada” por forças “outras” capazes de transbordar os limiares das censuras, das narrativas e das regularidades advindas da vida tética, ela nos dispõe em conjunção com um horizonte de impessoalidade e despossessão que não necessariamente escolhemos, mas que nos é dado ao ponto de formar o apoio não-normativo das modalidades de sujeitificação. Aquém do

que supostamente escolhemos como egoidades, estamos falando do anteparo perceptivo, corpóreo e não-tético de nossas faculdades voluntárias.

Pela percepção, diz Merleau-Ponty, abro-me à presença de outrem, que percebe suas intenções em seu corpo, com o seu corpo percebe o meu, e através disso percebe em seu corpo as minhas intenções (Merleau-Ponty, 2011, p. 472). Como num (in)acabamento de tudo que vivo e faço, a copresença de outrem em meus atos não só destitui de valorações imanentes os determinismos relativos aos processos de conscientização, como permite dispensar as ideias de interpretação, intenção e escolha quanto a tudo que digo que sou e desejo ser. De modo similar a tudo *Isso (o Id)*³ que devém como sujeito na *práxis* psicanalítica, é diante da desposseção do Eu pelo *Outro* que Merleau-Ponty nos dispensa de qualquer aderência acrítica à ideia de uma egoidade “prévia” e “escolhedora” do corpo, da linguagem, da sexualidade.

De maneira integral, conjunta e indissociável, é pela presença inegável de outrem n’*Isso* que me torno, que vivo e faço a cada instante que percebo no corpo um prolongamento espontâneo de atos e intenções que nunca são só meus. Como que habitado por significações que não conheço e jamais conhecerei, o que sou e faço não dependem só de mim. Afinal, muito do meu temperamento só existe pelos olhos de outrem (Merleau-Ponty, 2011, pp. 582-583). Portanto, meu corpo e o corpo de outrem são o verso e o reverso de um único fenômeno (Merleau-Ponty, 2011, p. 474). Merleau-Ponty fala de um agente mundano, pré-predicativo, não plenamente pessoalizável e transbordante ao *modus operandi* dos projetos consciencialistas.

Nem puro objeto, nem pura ideia, o corpo em Merleau-Ponty esboça um modo de reflexão tácita, sendo ele testemunha carnal das correlações entre sujeito e alteridade, Eu e Outro – coisa essa que em muito se assimila a interpretação beauvoiriana da corporeidade feminina. No que tange, pois, a condição da mulher, isso indica: “furados”

³ No limiar entre a topologia e uma abordagem mais dinâmica acerca das pulsões, o *Isso (o Id)* é a inferência dessa coisa que em nós é impessoal (Freud, 2011, p. 59), e cujo caráter é o de ser estranho ao eu (Násio, 1999, p. 75). Enfatizando o quanto somos “furados” e desestabilizados por forças que nos são desconhecidas e incontroláveis, Freud fala d’*Isso* como a outra parte da psique, na qual ela prossegue, e que se comporta como *ics* (Freud, 2011, p. 21). O sujeito, nesse sentido, é um *Id* [um *Isso*] psíquico, irreconhecido e inconsciente, em cuja superfície se acha o *Eu*. (Freud, 2011, pp. 21-22). Espontâneo e pulsional, o *Isso* é o inacessível do psiquismo. Como se fossemos animados por um vazio não-figurável que nos habita, ele expressa essa coisa em nós tão íntima que nos faz agir, e, paradoxalmente, tão obscura, primitiva e inapreensível. (Násio, 1999, p. 75). No tange a problematização da condição feminina a partir das críticas e entrelaçamentos que Merleau-Ponty e Beauvoir fomentam via teoria psicanalítica, compreenderemos o corpo-sujeito como esse *Isso* que, furado pelo desejo, devém no mundo e com os Outros de maneira ao mesmo tempo intencional, espontânea, transitiva e, por isso, não natural.

por desejos, transitamos no mundo e com os *Outros* amparados por uma dimensão espontânea e pré-predicativa que torna a ação reflexiva um construto tardio. Fenomênico, intencional, espontâneo e, por isso, transpassado por forças que a todo instante nos descentram, o corpo é o correlato material de todos os nossos fenômenos possíveis. Implícito, ambíguo e misterioso, ele aponta à gênese sempre transitiva de nossas experiências em primeira pessoa, na medida em que nos solda ao real, portanto ao mundo e aos outros.

Como tal, ele não é coisa nem ideia, mas espacialidade e motricidade, recinto ou residência e potência exploratória. (Chauí, 2002, p. 68). O corpo não é da ordem do ‘eu penso’, mas do ‘eu posso’ (Chauí, 2002, p. 68). Embebido dos supostos fenomenológicos e das contribuições que os saberes psicanalíticos têm a oferecer quando fazem pensar, por exemplo, a cena inconsciente, os dinamismos pulsionais, as tramas edipianas e, assim, a via disjuntiva dos nossos modos de sujeitificação, Merleau-Ponty serve aos debates sobre a condição da mulher quando alega que nossas vivências só são o que são se compreendidas como correlatas da reciprocidade entre sujeito, corpo, Outro e mundaneidade. Para ele, ainda que parcialmente, se o corpo revela o sentido d’*Isso* que somos no mundo, é vivendo-o a cada instante, e de maneira espontânea, que nos diferenciamos de todo processo em terceira pessoa, de toda modalidade *res extensa*, assim como de toda *cogitatio* (Merleau-Ponty, 2011, p. 119). Seja lá quais forem, nossas ações sempre pressupõem um certo envolvimento tácito, impessoal e irrefletido com um campo de possibilidades sempre já aí. Emaranhando-nos ao “real num sentido radical” (Waelhens, 2006, p. XII), o corpo é a via de apoio e restituição do nosso contato mais espontâneo, ingênuo e situacional que vivificamos no mundo e com os outros.

Ser carne neste mundo é, pois, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles (Merleau-Ponty, 2011, p. 11). É viver uma tomada de posição indivisa que nos faz habitar todos os espaços, meios e coisas, estando em situação concreta com cada uma delas. Sensíveis entre sensíveis, vivemos no e pelo corpo a presentificação dos pactos de codependências, co-partilhas e entrelaçamentos existentes entre sujeito e alteridade.

Engajado em todos os nossos posicionamentos (voluntários ou não), o corpo em Merleau-Ponty muito se assemelha ao que Beauvoir propõe quando se direciona ao problema da mulher como o ser tornado *Outro* pelo Eu (o homem). Em sentido análogo,

também não diferente muito do que se diz sobre o sujeito na teoria psicanalítica. Em Merleau-Ponty, o corpo é a atestação de uma dinâmica ao mesmo tempo vital e espontânea que nada deve ao *cogito* como ato instituinte, mas que o transborda, estabelecendo assim uma correspondência não plenamente figurável entre os meus gestos e os gestos de outrem. Por isso, diz-se que somos, antes de mais nada, intersubjetivos e intercorpóreos – ao nosso ver: corpos-sujeitos ambíguos, culturais, não estáveis e, por isso, sempre passíveis de transformação ao longo do tempo.

Enraizados nas coisas, os atos corpóreos são manifestações de uma força que, aquém de posicionamentos voluntários, nos impulsionam a agir e a modificar o meio, a história, a natureza. Como veículo d'*Isso* que nos tornamos no mundo, a corporeidade nos joga a vivificar em ato os pactos que fomentamos com os outros que nos coabitam. Para além de uma ação autoconstitutiva do pensamento (do Eu), não há aqui polarizações ou binarizações, mas reciprocidades e codependências. Paradoxal, é como estrutura ambígua e transitiva que o corpo nos faz objetos que ao mesmo tempo somos nós presentes em nossos campos de possibilidades. Assim, se vivificá-lo a cada instante é ser e perceber-se como síntese sempre implícita, “furada”, silenciosa e ambivalente da existência, então “[...] todo cuerpo propio es existencia, y ésta es la que hace manifiesta, encubre o recubre cualquier situación concreta.” (Sáenz, 2009, p. 118). Tal como esse *Isso* que tão silenciosamente nos habita, a corporeidade exprime a potência de se juntar às coisas e se sincronizar com elas (Dupond, 2010, p. 13).

Não sendo, por assim dizer, uma imperfeição da consciência ou da existência (Merleau-Ponty, 2011, p. 445), antes a vivificação da ambivalência e da fluidez que nos constituem, viver um corpo é assumir uma experiência espontânea pela qual não estou diante de um objeto, sou este objeto, inalienável, inevitável e irrecuperavelmente. Evidenciando a codependência entre essência, devir e existência, as leituras que a fenomenologia merleau-pontiana faz da psicanálise servem a Beauvoir e aos debates sobre a condição da mulher quando dão a entender que “[...] toda existencia se produce en coexistencia, toda subjetividad se gesta en la intersubjetividad y toda corporalidad en la intercorporalidad.” (Sáenz, 2009, p. 118). Enquanto gênese de sentido espontânea e sempre parcial de nossa existência, o corpo é um princípio motor, o lugar da expressão, um sujeito sexuado. Considerado não só por seu caráter físico, mas também como um campo de ações, se é pelo corpo que somos e nos tornamos no mundo, então é pela

sexualidade que nos vemos coabitados por outrem. Apontando ao que logo mais veremos com Beauvoir, eis a crítica de Merleau-Ponty à psicanálise.

1.2 O corpo sexuado e a via da reciprocidade: críticas à psicanálise freudiana

Valendo-se amplamente das inferências relativas ao inconsciente, a pulsão, a sexualidade e, por consequência, os desapossamentos psíquicos pensáveis através dos saberes psicanalíticos, é nos enraizando n'*Isso* que há de mais transitivo, ambíguo e hibridável no modelo fenomenológico que Merleau-Ponty faz pensar: quanto ao fator da encarnação, devemos sempre ter em conta seu entrelaçamento n'outras realidades sensíveis. Para além de uma experiência para mim, é preciso admitir que “[...] la sexualidad no sólo se enraíza en lo biológico, sino también en las motivaciones, en las actitudes y en las relaciones” (Sáenz, 2009, p. 107). E no que tange ao problema da condição da mulher, trata-se de pensar uma atmosfera que “[...] até certo ponto, [...] se estabelece fora de nós; [...] um lugar outro que nos motiva, cujos sentido e propósito plenos não podemos determinar de maneira definitiva.” (Butler, 2022, p. 35).

Interpretando-a como um dos tantos modos de presentificação d'*Isso* que tão espontaneamente devém em nossos atos, Merleau-Ponty pensa a sexualidade como uma atmosfera capaz de denunciar o quanto os outros – seja lá quem for – se apresentam para nós pelos afetos, desejos e paixões. Segundo o autor, só assim compreenderemos como somos, existimos e vivificamos *Isso* que a todo instante nos tornamos. Não deterministas, nossas relações com outrem se constituem “[...] através do nosso ser total, em que o caráter afetivo se faz presente desde o início.” (Furlan, 1998, p. 242). Para além de quaisquer captações causalistas, absolutistas, consciencialistas e/ou reguladoras do psiquismo em categorizações aprioristicamente fixadas, é via afetividade que encontramos um aporte à lida com o problema da condição da mulher, especialmente quando entrelaçado às críticas à superavaliação do falo na psicanálise. Se até certo ponto somos tangenciados por forças que nos são desconhecidas e que sempre falham em se deixar regular pela norma, é pela constatação do sujeito como um *Isso* sempre transbordante que, de Merleau-Ponty à Beauvoir, se faz pensar o entrelaçamento crítico da pulsão e do inconsciente com a intencionalidade e, por assim dizer, da existência, da corporeidade e da sexualidade com a condição da mulher como esse ser tornado *Outro*.

Transbordante a quaisquer categorizações que a reflexologia e o entendimento puros possam ofertar, a sexualidade, segundo Merleau-Ponty, liga-nos ao mundo e aos outros, cega, intencional e espontaneamente. Ela mostra que, entre o automatismo e a representação, devém uma zona vital e espontânea – um *punctum caecum* do psiquismo – onde se elaboram as possibilidades motoras, perceptivas, intelectuais e eróticas de cada qual. Assumindo o caráter sempre implícito e transitivo dessa nossa dimensão corpórea, trata-se de encontrar na existência um *Eros* e uma *Libido* capazes de animar um mundo original, dar significação sexual aos estímulos pessoais e esboçar, “[...] para cada sujeito, o uso que fará de seu corpo [...]” (Merleau-Ponty, 2011, p. 215). Corporificada entre as coisas, a sexualidade sinaliza uma “[...] maneira de existir com ou contra os outros, de viver neles ou por eles [...]” (Chauí, 2002, p. 68).

Em inalienável relação com esses outros que nos coabitam e que, tal como eu, devém como sujeitos carnis, afetivos, espontâneos e intencionais, é na sexualidade onde encontramos o modo pelo qual nos tornamos sujeitos nesse mundo intercorpóreo. Se sou para outrem e outrem é para mim, se ambos são mutuamente coabitáveis, então somos uma confusão da qual não há destacamentos, hierarquias nem binarizações. Não sendo um *cogito* que busca uma falta cogitada, antes essa “coisa estranha”, esse *Isso* que a todo instante nos descentra, a afetividade “[...] se faz no mundo e não em uma consciência [...]” (Merleau-Ponty, 2011, p. 217). Vive-se nela e por ela uma apreensão tácita que, desejanse, liga-nos ao mundo e aos outros de maneira espontânea. Ao mesmo tempo relacional e intencional, o corpo sexuado é o *locus* da fluidez, da ambiguidade e da codependência entre realidades antagônicas mas mutuamente entrelaçáveis. Como horizonte de abertura, é pela sexualidade que projetamos, situamos, enraizamos e vivificamos nossa estilística de ser no tempo e em relação aos outros. Disto decorre a problemática ideia de que masculinidade e feminilidade são “[...] estilos que expresan un sentido de la vida encarnada, potencias expresivas del cuerpo vivido, formas de habitar el mundo y darle significado desde el presente y la singularidad reactivando todo el sentido adquirido [...]” (Sáenz, 2009, p. 113).

Ao limiar da questão que estamos problematizando, se tomarmos Merleau-Ponty por base, veremos que ele nos faculta o resgate de uma dimensão da subjetividade que, por seus transbordamentos, precisa ser compreendida mediante entrelaçamento crítico entre existência, pulsão, sexualidade e corporificação. Ora, se o sujeito só devém quando

em codependência com *Outros* seres sensíveis, então há de se reconhecer o quanto, desde Merleau-Ponty, a sexualidade ampara a forma geral da existência. Quanto a condição da mulher, isso faz pensar as identidades sexuais e suas diferenças “[...] no como determinaciones biológicas; tampoco como construcciones culturales, sino como expresividades del cuerpo vivido en su relación con el mundo [...]” (Sáenz, 2009, p. 113).

Se é verdade que as diferenças sexuais formam parte de cada estilo de ser no mundo, e se, em sentido análogo, a sexualidade nos “fura” desde as nossas primeiras volições, então ela só se dá mediante reciprocidades. Sendo fator d’*Isso* que nos constitui, a sexualidade devém vinculada ao nosso ser por inteiro, tal como um significante impessoal e privilegiado das nossas narrativas em primeira pessoa. Emaranhando a sexualidade na existência, Merleau-Ponty contribui ao problema da condição da mulher pois nos coloca a tarefa de (re)pensar os postulados relativos à experiência erótica e aos processos de corpo-sujeitificação. Cada qual a sua maneira, mas não tão distantes quanto se espera, coisa parecida ocorre quando pensamos as consequências da crítica de Beauvoir à psicanálise e sua sanha masculinista.

Em verdade, ainda que não isentas de justas críticas, as apropriações e transvalorações feitas por Merleau-Ponty entorno dos entrelaçamentos entre fenomenologia e psicanálise não só são vitais à sua teoria, mas pertinentes aos limiares dessa análise quando apontam à possibilidade de não sermos frutos de processos fisiológicos e/ou intelectivos puros. Evitando pensar-nos ou como puramente naturais ou como tão somente passivos às normas sociais, Merleau-Ponty contribui na medida em que interpreta o corpo com “[...] un lugar de apropiación y un mecanismo de transformación [...]” (Sáenz, 2009, p. 118). Difundindo corpo, existência e sexualidade, suas considerações são vitais pois, diante do desapossamento suscitado via arcabouço freudiano, apontam ao fato de que o sujeito, sendo essa libra de carne no mundo, não é uma essência fixa e prévia aos seus próprios atos, antes um *Isso*: um constructo, um processo, um devir radicalmente enraizado na história, no social e na existência em primeira pessoa. Por isso, se insinua uma atualização das noções freudianas, serve também à problematização da condição da mulher não apenas por reivindicar vias de entrelaçamento e co-partilhas entre as diferentes estilísticas de ser no mundo, mas por vislumbrar na espontaneidade do corpo sexuado “[...] relações e atitudes que

anteriormente passavam por relações e atitudes de consciência [...]” (Merleau-Ponty, 2011, p. 218).

Para Merleau-Ponty, os saberes psicanalíticos dialogam com o modelo fenomenológico quando desvelam nas funções corpóreas uma dialética capaz de reintegrar nossos impulsos eróticos. Ainda que não premeditadamente, a psicanálise devém entrelaçável na fenomenologia do corpo sexuado quando faz pensar que “[...] todo ato humano 'tem um sentido', e procurar [...] compreender o acontecimento, em lugar de relacioná-lo às condições mecânicas [...]” (Merleau-Ponty, 2011, pp. 218-219). Para além de atividades instintuais e/ou genitais, pulsão e libido expressam, desde o inconsciente, o poder que o corpo-sujeito “[...] tem de aderir a diferentes ambientes, de fixar-se por diferentes experiências, de adquirir estruturas de conduta [...]” (Merleau-Ponty, 2011, p. 219). Assim, é via sexualidade que encontramos a chave tênue d’*Isso* somos, desejamos e nos tornamos no mundo e com os outros.

Posto que a meta da pulsão é sua satisfação (seja ela representável ou não), as patologias e regularidades enumeradas na teoria freudiana surgem, segundo Merleau-Ponty, quando o indivíduo, fixado n’algum dos estágios desenvolvimento libidinal, experimenta em sua conduta efeitos de forças que, visíveis para o outro e invisíveis para si, são vivificadas no corpo, mas não passam pelo crivo da consciência. Muito em função das prerrogativas médicas, epistemológicas e sociais de sua época (mas que ele mesmo endossava de alguma forma), Freud alega ser interessante que estas forças/pulsões sejam orientadas para que o sujeito, desde uma tese formulada por si em “terceira pessoa”, não só torne consciente os seus quereres “ocultos”, como aprenda a lidar objetivamente com eles, mesmo que ciente de sua impermanência. Ora, mas se é verdade que a sexualidade está emaranhada na existência, então jamais deve ser postulada como um estrato autônomo, um determinante prévio, universal e extrínseco das nossas vivências psíquicas.

Desde a primeira pessoa do singular, a sexualidade está ligada a nós por inteiro, estando presente em cada um dos nossos atos, escolhidos ou não. Nesse sentido, se nossa meta é problematizar a condição da mulher a partir d’*Isso* que as críticas de Merleau-Ponty e Beauvoir à psicanálise fazem pensar, então a leitura fenomenológica do corpo sexuado em muito contribui quando interroga se os complexos e os enquadramentos psíquicos descritos por Freud “[...] exigem de fato um sistema de noções causais através do qual ele os interpreta [...]” (Merleau-Ponty, 2006, p. 276). Dentre tantas coisas, tal

leitura depreende um esquematismo processual, ambíguo e jamais estável, e que nos “[...] remonta a la experiencia pre-predicativa y a la intención significativa que no puede venir por completo al lenguaje [...]” (Sáenz, 2009, p. 121).

Via Merleau-Ponty, “[...] no sólo los signos y símbolos tienen significado, sino también las acciones y la experiencia, que es el contexto de éstas [...]” (Sáenz, 2009, p. 121). Para tanto, que se compreenda: apesar de suscitemos esse *Isso* que nos descentra, os saberes psicanalíticos relativos aos processos de subjetivação/corporificação resultam em teorizações nas quais nossos atos só são aceitáveis se balizados por um conjunto de metáforas psicopatológicas; ou seja, por uma série normas e regulações que nos tornam passíveis de inteligibilidade ou não. O arcabouço psicanalítico não é “[...] um quadro da existência humana, mas um quadro de anomalias, por mais frequentes que sejam [...]” (Merleau-Ponty, 2006, p. 279). Fazendo com que nos formulemos apenas na “terceira pessoa”, suas explicações aludem os atos pessoais, mas só dão conta dos aspectos mais extrínsecos e mensuráveis dos nossos afetos, das nossas paixões, nossos desejos. Por conseguinte, matizada pelo normativismo masculinista de sua época, a *práxis* freudiana só foi capaz de lidar com certos processos enquanto partiu de uma tese objetivista formulada pelo paciente. Os dramas vividos no e pelo corpo-sujeito desde a primeira pessoa do singular são aí tratados como resultantes “[...] de um conflito intrapsíquico intolerável que, não obstante ter sido tornado inconsciente, continua produzindo manifestações [...]” (Muller-Granzotto, 2005, p. 401).

Isto posto, se é verdade que a “cura psicanalítica” remete ao assenhoreamento dos nossos conflitos e dramas psíquicos, então a leitura merleau-pontiana da sexualidade serve ao problema da condição da mulher quando revela que, sim, *Isso* que devém como corpo-sujeito está inteiramente conectado ao ato sexual (o coito), mas a ele não se limita, pois constantemente o transborda, o descentra e o desestabiliza. Ainda que mais tarde esboce uma revisão dos seus postulados⁴, Merleau-Ponty nos serve pois mostra o quanto Freud torna a sexualidade um impulso extrínseco e determinante da ação – coisa parecida

⁴ Estamos nos referindo à maneira como, a partir de Freud, aos poucos Merleau-Ponty passa de uma abordagem topológica para uma abordagem dinâmica, por meio da qual supõe noções como passividade, carnalidade, quiasma, coexistência, expressividade, etc. Desde então, a meta não está mais em pensar quem é esse corpo-sujeito “[...] que se revela diante do outro ou quem é esse outro que me põe em contato com o que eu não sabia de mim, mas descrever como se relacionam, como eles se comunicam [...]” (Muller-Granzotto, 2005, p. 421). Um estudo mais aprofundado dessa passagem está no texto de Marcos José Müller-Granzotto, Merleau-Ponty leitor de Freud. Vide nossa bibliografia.

ocorre quando se pensa na estruturação do psiquismo através do inconsciente. Ora, mas se os enquadramentos psicopatológicos aí enunciados pressupõem o inconsciente, a sexualidade e a pulsão, isto só ocorre porque os processos pelos quais nos tornamos sujeitos sempre nos enraízam em relações de entrelaçamento e co-partilhas sensíveis entre sujeito e alteridade, corpo e mundo.

Tal qual Freud, Merleau-Ponty concorda que a libido está sempre inscrita nos processos de sexuação e corpo-sujeitificação, mas advoga que a eles não se restringe pois o sexo é só um dos modos pelos quais nos tornamos sujeitos e nos corporificamos nesse mundo inter-humano. Por um lado, a psicanálise tem o mérito de insistir, desde o inconsciente, na infraestrutura sexual da vida, mas ocorre que a infla ao ponto de integrar nela “toda a existência” (Merleau-Ponty, 2011, p. 219). De todo modo, não é possível “[...] que a existência se compreenda pela vida sexual [...]” (Merleau-Ponty, 2011, p. 220). Interrogando o que se diz por aí sobre sexualidade, Merleau-Ponty nos é útil pois faz pensar: é preciso retomar a existência como atmosfera intencional e espontânea de entrelaçamento, comunicação e co-partilhas entre o corpo-próprio, os *Outros e Isso* que a todo instante nos tornamos.

Emaranhada na existência, trata-se de entender que, assim como esta, a sexualidade nos “fura” e nos funde aos outros através da corporeidade. Assim, nossos atos podem ser pessoais sem passarem pelas censuras da consciência e carnavais sem serem parte de uma causalidade fisiológica e/ou natural. Fundamental às problematizações acerca da condição da mulher, a sexualidade vivifica, segundo Merleau-Ponty, a oportunidade de nos familiarizarmos com o fato de que somos autônomos e co-dependentes uns dos outros; portanto, ambíguos, transitivos, mutáveis e sempre passíveis de resignificação ao longo do tempo. Sem ser objeto de uma egologia transcendental, ela fomenta a forma geral da existência humana, pela qual somos “furados” e despossuídos ante os atravessamentos de outrem. Por ela, projetamo-nos no mundo e, nele engajados, adquirimos uma estilística de ser. Mundana, a sexualidade trata-se de uma atmosfera polivalente e coextensiva à vida que, emaranhada e difundida n’outros corpos sensíveis, se encarrega de uma dialogia global e impessoal, pela qual encontramos na ambiguidade, na fluidez e na indeterminação atmosferas originárias, múltiplas, plásticas, hibridáveis e transitivas d’*Isso* que nos tornamos.

Para Merleau-Ponty, seja onde, quando e qual for a intenção, brota de nós um impulso espontâneo que nos projeta e impele a viver sempre em situação. Se nossas vivências têm múltiplos sentidos, então o corpo sexuado é a vivificação de um campo de desapossamento psíquico, por sua vez fugidio às determinações de uma ação regular, voluntária e aprioristicamente endossável. Sincronicamente carnal, afetivo e existencial, ele representa um dos modos pelos quais espontaneamente nos inscrevemos no mundo, nas coisas e nos outros. E se todo ato em primeira pessoa é também a retomada de uma cena afetiva e inconsciente, então “[...] a existência se difunde na sexualidade, a sexualidade se difunde na existência [...]” (Merleau-Ponty, 2011, p. 234). Neste sentido, é interrogando a psicanálise à luz de Merleau-Ponty que vislumbramos contribuições importantes à problematização da condição da mulher como ser tornado *Outro*, a saber: vigora no humano um basilar princípio de indeterminação e impermanência que não só nos coloca como fora de nós mesmos, mas que, ao transbordar os limiares dos saberes instituídos, põe em xeque muitas das arbitrariedades pertinentes ao voluntarismo tético, aos processos de conscientização e, portanto, a simbologia fálico-masculinista.

Sendo o lugar da comunicação com outrem, a existência humana é ambígua, transitiva, indeterminável, misteriosa e, por isso, passível de transformação. Feita e refeita em ato e em porvir, ela é a encarnação do movimento de retomada dos contextos transpessoais. Situacional, ela “[...] nunca ultrapassa nada definitivamente [...]” (Merleau-Ponty, 2011, p. 234). Em permanente estado tensão, ela passa a impressão de que não admite fatos puros ou essências prévias e “mais universais”, visto que é justamente o que se faz em movimento: um devir espontâneo pelo qual assumimos, corporificamos e ressignificamos *Isso* que nos tornamos. Assim, se é verdade que nossas relações estão apoiadas num subsolo de sentido jamais particularizável e que, por isso, não se deixam traduzir por completo na linguagem, então não há engano quando, interrogando a psicanálise através de Merleau-Ponty, assumimos que nossas funções são rigorosamente solidárias entre si. Disjuntiva em sua própria constituição, não há na condição humana significações necessárias nem contingentes. Diante do estado de inacabamento e ambiguidade que a todo momento nos situamos, tudo nos é necessário e contingente, pois nos refazemos nos acasos dessa carne, desse *Isso* que a cada instante nos tornamos.

Na contramão de quaisquer regularidades normativas, Merleau-Ponty contribui às problematizações acerca da condição da mulher quando, em sua crítica à psicanálise, e

assim como Beauvoir, faz pensar a sexualidade como não-autônoma sobre a vida. Presente desde o início e em nosso ser por inteiro, a sexualidade está “[...] integrada ao conjunto do comportamento [...]” (Merleau-Ponty, 2006, p. 234). Ela não é “[...] ni el centro de la existencia, ni un estrato de ella que pueda obviarse, sino otra dimensión de la existencia en devenir [...]” (Sáenz, 2009, p. 108). Ao que interessa, isso mostra: quando lê Freud, Merleau-Ponty se faz pertinente à crítica ao masculinismo psicanalítico na medida em que concebe a sexualidade como uma relação espontânea e intencional “[...] entre un sujeto corporal y una situación concreta, como una forma de intersubjetividad, un *medium* para realizar los proyectos existenciales [...]” (Sáenz, 2009, p. 109). Variável e sempre transitiva, a sexualidade faz pensar diferentes “[...]posibilidades inherentes a la existencia corporal y ninguna tiene prioridad sobre las otras[...]” (Sáenz, 2009, p. 109).

Disto, temos que, para além de uma espécie natural, somos uma ideia histórica: sujeitos em ato e em porvir. Somos corpos-sujeitos entre outros corpos-sujeitos: egoidades “furadas” e sempre passíveis de transformação ao longo do tempo, e conforme nossas experiências mundanas. Sempre em processo, não se nos configuram posses incondicionais e/ou atributos furtivos. Não-essenciais, *Isso* que somos, nos tornamos em relação aos *Outros*; em relação as situações que fazemos nossas, que dramatizamos e ressignificamos, mas que jamais nos são totalmente pessoalizáveis. Portanto, não há sexualidade que não se reduza a ela mesma, pois, sendo o que é, já é “furada” e “mais além” de si. (Re)inscrevemos na sexualidade toda a nossa vida.

La sexualidad está conectada con la vida total del sujeto, pero no como un mero epifenómeno de ella. Es una de las expresiones existenciales de la intencionalidad hacia el otro, pero no es algo privado, sino una dimensión de la co-existencia intercorporal, una atmósfera presente en nuestra vida que proporciona un carácter erótico a todo lo que somos y hacemos (Sáenz, 2009, p. 110).

Isto posto, sua imbricação com a existência assegura o afastamento de quaisquer concepções empenhadas em regular os corpos-sujeitos a partir de polos “mais significativos” e/ou “mais inteligíveis” que outros. Ora, se o corpo é a expressão da existência, Merleau-Ponty mostra que não existe “[...] ultrapassamento da sexualidade, assim como não há sexualidade fechada sobre si mesma [...]” (Merleau-Ponty, 2011, p. 236). O que há são osmoses: transitividades e entrelaçamentos entre sexualidade, corpo e existência, “[...] de forma que é impossível determinar, para uma decisão ou para uma

dada ação, a parte da motivação sexual e a parte das outras motivações [...]” (Merleau-Ponty, 2011, p. 234). Portanto, se no corpo e na sexualidade habita um *Isso* de significações ao mesmo tempo intencionais e espontâneas, então ninguém está inteiramente salvo nem totalmente perdido. Sendo carne no mundo, nossos atos vivificam a cada instante diversos sentidos e estilísticas possíveis. E como é de se esperar, as dimensões da sexualidade estão envolvidas em cada um destes, segundo relações de ambiguidade, indeterminação, co-partilha, reciprocidade e, quiçá, de reconhecimento mútuo. Eis enfim o que faz pensar em Beauvoir, na sua crítica à psicanálise e, por conseguinte, na condição da mulher como sujeito tornado *Outro*.

2 BEAUVOIR ENTRE ENTRELAÇAMENTOS: A CRÍTICA À SUPERVALORAÇÃO FALICISTA DA PSICANÁLISE FREUDIANA

2.1 A condição da mulher: entre o ser tornado *Outro* e a liberdade situada

Interrogando as possibilidades que este “mundo masculinista” tanto lhes negou, podemos dizer: é muito pelo que lê de Merleau-Ponty e sua crítica à psicanálise que, para além da adesão acrítica ao existencialismo sartreano, Simone de Beauvoir problematiza o que se diz a respeito das mulheres diante dos mitos masculinistas. Mobilizando em boa medida a interpretação fenomenológica do corpo sexuado e recusando, em proporção análoga, tanto o voluntarismo tético quanto a centralidade do falo enquanto símbolo hegemônico de poder, é tendo em vista a condição secundarizada das mulheres que Beauvoir nota: na histórica do pensamento, seja qual for a situação, o homem sempre “[...] se colocava como o Sujeito e considerava a mulher como um objeto, o *Outro* [...]” (Beauvoir, 2009b, pp. 145-146). Se há na sociedade uma maneira de exemplificar a “forma humana”, esta está sempre vinculada ao ideal masculino. Pré-destinada à passividade, a mulher vivifica-se “[...] como o negativo, de modo que toda determinação lhe é imputada como limitação, sem reciprocidade [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 16). Tornada o *Outro* do homem (o Eu), ela devém como um segundo sexo.

Destituída de significações que lhe sejam próprias, a mulher “[...] não é senão o que o homem decide que seja [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 16). Não muito distante do que Merleau-Ponty já dissera, seu corpo, nesse sentido, é ao mesmo tempo um princípio

motor, um *locus* de expressividade, uma dinâmica da existência, um corpo-sujeito espontâneo e sexuado. Contudo, Beauvoir acrescenta: concomitantemente existencial, psíquico e sexual, o corpo da mulher é reiteradamente visto como o símbolo de uma diferença que só devém como sujeito se compreendido a partir das cifras masculinas. Ao passo que o homem é pensável segundo suas próprias determinações, a mulher é tornada “[...] o inessencial perante o essencial [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 17). Se ele é o Eu, “[...] o Sujeito, o Absoluto; ela é o *Outro* [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 17).

Lendo e relendo muito d’*Isso* que a crítica fenomenológica à psicanálise faz pensar, tudo opera como se Beauvoir estivesse pondo novamente em foco a questão da mulher – problema este que, apesar das suas contribuições, pouco ou nada foi falado diretamente em Merleau-Ponty, por exemplo. Beauvoir alerta: ainda que o decurso da história tenha produzido certos efeitos positivos à situação das mulheres, não há como negar que elas seguem sendo “[...] numericamente más entre los pobres, entre los analfabetos, entre los desprotegidos, entre los dependientes afectiva y emocionalmente [...]” (Femenias, 2000, p. 14). Seja na biologia, na sociedade, nas filosofias, nas psicanálises, etc., segue hegemônica uma “[...] visão androcêntrica e um privilégio do masculino em determinar a mulher como *Outro*, mantendo assim o feminino em posição secundária [...]” (Rodrigues, 2021, p. 160).

Questionando qual o peso da realidade para um corpo-sujeito humano tornado mulher, Beauvoir diz que devir no mundo como o *Outro* é vivificar-se como fruto disso que as representações coletivas e as estruturas de poder caricaturaram como “condição feminina”. Sobre isso, Rodrigues (2021, p. 158) salienta: esse movimento de “devir como *Outro*”, ou melhor, de “devir-mulher” sugere uma de desontologização da existência “para lançá-la numa experiência de ‘liberdade situada’”. Assim, não é em vão que, tanto quanto Merleau-Ponty, Beauvoir se destaca quando exclama: “[...] ninguém nasce mulher: torna-se mulher.” (Beauvoir, 2009c, 361).

Dentre tantas coisas, podemos dizer que tal exclamação constitui “[...] el balance y el cierre de los logros del sufragismo de preguerra y un replanteo del futuro del feminismo a partir de la posguerra y de las políticas *back to home* instrumentadas en ese período.” (Femenias, 2000, p. 14). Não isentas de justas críticas, tais palavras servem à problematização da condição da mulher pois não só remontam um feminismo longínquo (Kruks, 1992, pp. 94-96), como fazem repensar o que se entende por corpo, sujeito e

sexualidade. Dando indicativos para se “[...] radicalizar a desontologização do sujeito que já se anunciava na filosofia francesa [...]” (Rodrigues, 2021, p. 158) durante o século XX (vide Merleau-Ponty), Beauvoir tem por meta a problematização desse mundo que ela enquanto mulher co-partilha, mas que lhe soa estranho justamente por fazerem dela um sujeito *Outro*. Para tanto, que se mobilize certas noções fenomenológicas (e existenciais), mas apenas no sentido de indagar os desafios e as condições das mulheres neste mundo hegemonicamente masculinista. Via crítica à psicanálise, que se interroga os limites das tradições e modelos teóricos pelos quais as mulheres são reiteradamente destinadas a viver um modo de corpo-sujeitificação sempre passivo, inessencial e não-fálico. Que se questione as condições d’*Isso* que significa encarnar um Ser e um devir tornado *Outro* a todo instante.

Com efeito, entre aceitações e justas críticas, Beauvoir afirma: ao menos num primeiro momento, ela e Sartre emprestavam “[...] a consciência ao esplendor da vida, e escreviam para arrancá-la do tempo e do nada [...]” (Beauvoir, 2009a, p. 15). Ambos se vangloriavam por defenderem uma liberdade voluntariosa, absoluta, cristalina, em nada opaca, pensada apenas como “[...] pura consciência e pura vontade [...]” (Beauvoir, 2009a, p. 16)⁵. Contudo, é questionando, por exemplo, que tipo de superação há “[...] para uma mulher encerrada num harém?” (Beauvoir, 2009a, p. 290) que nossa autora passa a indagar os limites da liberdade radical/ontológica e, disto, a afirmar seu aspecto mais coletivista, uma vez consideradas as correlações com esse outrem que nos coabita.

Assumindo uma via “mais dialógica” da realidade, é como se, apesar de Sartre, Beauvoir enfim reconhecesse os efeitos limitadores que o social exerce nos processos de corpo-sujeitificação, especialmente sobre as mulheres. Partindo do ponto-chave da dialética do senhor e do escravo em que o sujeito (o senhor) só se torna sabedor de si mediante entrelaçamento e codependência com o outro (o escravo), Beauvoir constata: para toda situação, “[...] o Sujeito é o Absoluto, e o Outro é o imanente, o que significaria [...] a manutenção da ideia de que o homem é o sujeito e a mulher é o outro, aquela que se constitui numa identidade de oprimida ou secundária.” (Rodrigues, 2021, p. 161). E ainda que continue alegando ser sempre possível optar como viver, é desde aqui que ela

⁵ Em Sartre, o sujeito humano “nada é além do que ele se faz” (Sartre, 2014, p. 19). Intencional, ele é livre para assumir e projetar sua existência. Ora, se a existência precede a essência, então não há, para o sujeito, condições que definam aprioristicamente suas escolhas. Nada há além da contingência. Sendo assim, no que tange a liberdade, esta assume um caráter radical e ontológico. O sujeito humano está condenado à ação negativamente da consciência e, portanto, da liberdade.

admite: “[...] hay *situaciones* en las que la libertad no se puede ejercer; que es sólo una mistificación y que por tanto hay opresión.” (Femenias, 2000, p. 16).

Sendo este, aliás, o mote para que a aproximemos mais das críticas de Merleau-Ponty do que do existencialismo sartreano, podemos dizer que, dada a leitura fenomenológica do *Corpo como ser sexuado*, tudo opera como se Beauvoir tivesse encontrado meios “[...] para desafiar a ideia de que as situações sociais modificam a própria liberdade, e não apenas a sua exterioridade.” (Cyfer, 2015, p. 66). Inspirada, em certo sentido, mais na fenomenologia merleau-pontiana do que em Sartre, no intuito de problematizar temas como a liberdade, a opressão, o sujeito, o reconhecimento, a corporeidade, a condição feminina, etc., é com *Isso* em mente que Beauvoir faz pensar a *subjetividade* como *situada*: como enraizada e radicalmente entrelaçada no mundo e com outros. Dada a encarnação, trata-se de reconhecer que, para além da liberdade absoluta, existem situações que se nos apresentam como intransponíveis. Sempre em porvir, a liberdade está, pois, “[...] situada, y esta situación no es meramente una carga de la libertad sino, muchas veces, su propio límite.” (Femenias, 2000, p. 16).

Atentando, por conseguinte, ao âmbito de co-partilhas tácitas existentes nos dinamismos e nas espontaneidades sexuais e intercopóreas, Beauvoir nos faz enxergar na dialogia “Eu – Outro” um ponto de apoio à compreensão da condição da mulher, cujo destino é fazer cumprir o *status quo* e, assim, encarnar o *Outro*, ocupando sempre o lugar da falta de reconhecimento, d’*Isso* que é reiteradamente impedido de tornar-se sujeito por contra própria. Seja qual for a situação, é como se as mulheres fossem tangenciadas a cumprir “[...] o único roteiro disponível, aquele que formava sujeitos homens e as confinava como o outro do homem.” (Rodrigues, 2021, p. 161). Por isso, dada as situações em que o poder de escolha é tolhido, Beauvoir faz pensar: nas relações com outrem, existem fatos capazes de nos condicionar e, quiçá, modificar o que comumente entendemos por liberdade e, portanto, por corporeidade e subjetividade.

A persistência espontânea e não-figurativa de outrem em nossos atos indica que existem situações em que a opressão pode nos tangenciar de tal modo que não restam condições para uma ação realmente livre e/ou voluntária. Aliás, não são raras as conjunturas onde, explícita e tacitamente, pouco ou nada vigoram os laços de co-partilha e reciprocidade supostamente existentes entre sujeito e alteridade. Nestes casos, não

engajar-se não necessariamente é *má-fé*⁶. Afinal, a ação livre depende “[...] del conjunto de determinaciones que señalan la situación.” (Femenias, 2000, p. 17). Ao que interessa, isso mostra: em certa medida, “[...] a experiência de liberdade pensada no âmbito do existencialismo só estaria [...] acessível ao homem” (Rodrigues, 2021, p. 162).

Quanto a condição da mulher, essas considerações “mais realistas” e dialógicas de Beauvoir fazem pensar que, se n’algum momento a liberdade for incondicional, o reconhecimento mútuo tornar-se-á impossível. Por mais abundantes que sejam, as possibilidades pelas quais exercemos a liberdade são finitas, carnis e concretas, podendo variar segundo “[...] su facticidad y en una situación dada.” (Femenias, 2000, p. 17). No encontro com o *Outro*, *Isso* que devém como corpo-sujeito não só está marcado por relações de poder, como se faz mediado por normas e instituições reguladoras, assimétricas e aprioristicamente excludentes. Como tal, “[...] se trata de un sujeto social en interacción con otros sujetos, en parte intrínsecamente libre, en parte socialmente construido y limitado.” (Femenias, 2000, p. 17). Quanto ao “devir-mulher”, logo se deduz, portanto, uma profunda falta de reconhecimento, dadas as assimetrias culturais e intersubjetivamente sustentadas entre os corpos-sujeitos sexuais.

Isto posto, das coisas que as críticas beauvoirianas fazem pensar, talvez uma das principais seja a constatação dos privilégios concedidos a apenas uma das partes da dialogia “Eu-Outro”, sendo que este *Outro* (a mulher) é reiteradamente caricaturado como esse *Isso* para quem o inessencial é o essencial. Denunciando o quanto o “devir-mulher” é fixado como secundário (o segundo sexo), Beauvoir ressalta: de fato, o feminino é o *Outro* desigual, fruto de uma socialização sexista estruturante, mas se é “tornado”, jamais será imutável. Trata-se de uma disparidade histórica e socialmente construída, espontaneamente enraizada na concretude do corpo do *Outro* (o corpo da mulher), mas que não “[...] implica una categoría ontológica, sino cultural y, por tanto, modificable.” (Femenias, 2000, p. 18).

⁶ Em Sartre, *má-fé* corresponde a nossa tentativa de fuga do sujeito dando a nós mesmos um determinismo. Em *má-fé*, o sujeito busca algo que possa determiná-lo, e cujas propriedades negam sua condição de liberdade, o que o leva a renunciar a si enquanto projeto, enquanto porvir. Segundo Leopoldo e Silva, “quando a consciência nega sua indeterminação original e procura se determinar em *um* ser poderíamos dizer que ela se nega *para ser*” (Leopoldo e Silva, 2003, p.159). A *má-fé* refere-se, então, à tentativa do sujeito em se autodeterminar. Trata-se da conduta na qual mentimos para nós mesmos: uma mentira íntima, um autoengano. O problema da *má-fé* expressa a possibilidade da consciência enganar a si mesma. E considerando que a consciência é espontânea e intencional, a *má-fé* é também isso [que] escapa às intenções do sujeito.

Novamente muito próxima desse *Isso*, ou melhor, dessa coisa sempre transitiva que a crítica merleau-pontiana da psicanálise faz pensar, é, pois, nesse sentido que Beauvoir insinua: “[...] o corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situação que ela ocupa neste mundo [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 70). Dentre tantas coisas, isso não raro implica que os limites de suas capacidades físicas prescrevem às mulheres uma condição secundária nas diferentes relações culturais e intercorpóreas. Alterizadas pelos homens, tudo leva a crer que as mulheres não têm motivos para se afirmarem como sujeitas livres, apenas para suportar a passividade que lhes foi imputada. Interrogando os limites das destinações que tanto a psicanálise quanto a fenomenologia tradicionalmente atribuíram aos corpos das mulheres, Beauvoir desmistifica os valores conferidos elas, de modo a fazer-nos pensar: “[...] não se nasce mulher, porque a mulher é forjada pela cultura; não se é mulher, porque, se não há uma essência para o humano, também não pode haver uma essência para a mulher.” (Rodrigues, 2021, p. 162).

Com efeito, sendo verdade que, desde Merleau-Ponty, o corpo atua como veículo intencional e espontâneo do ser-no-mundo, então ele “[...] só tem realidade vivida enquanto assumido pela consciência através das ações e no seio de uma sociedade.” (Beauvoir, 2009c, p. 70). Quanto ao problema da condição da mulher, não é, pois, a “vida biológica” que tem valor intrínseco, e sim *Isso* que, sem deixar tornar-se corpo, também serve para fins “não naturais”. Ora, se é a cultura, não a natureza, quem origina e reconhece as vidas dotadas de valor, então, sim, a corporeidade é fator crucial à formação espontânea das subjetividades, mas disso não se segue que ela anteceda ou defina qualquer destino. Vital ao horizonte feminino e, portanto, ao limiar de nossa análise, o corpo, segundo Beauvoir, não é só uma *coisa*, não é só matéria biológica; “é uma situação: a nossa tomada de posse do mundo e o esboço de nossos projetos” (Beauvoir, 2009c, p. 67). Todavia, se é verdade que, perante os homens, as mulheres são relegáveis ao “natural”, temos um problema, pois “[...] a pura vida natural [...] é *forçada* como origem da vida cultural com valor.” (Rodrigues, 2021, p. 162).

Por uma crítica aos valores que busca perpetuar, é preciso que indaguemos o que a humanidade fez da mulher, visto que devir como *Outro* dentro de um contexto masculino e falocêntrico é não apenas vivificar-se como efeito de certas externalidades normativas, mas, sobretudo, encarnar a cada instante a situação de um estilo de Ser submetido aos paradoxos da natureza e da cultura. De fato, é como corpo descentrado por

tabus que o sujeito “[...] toma consciência de si mesmo e se realiza [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 69). Atravessado por um outrem cujo significado nunca nos é totalmente narrável, quando corporificado, o sujeito se valora em função dos costumes que “refletem os desejos e os temores que traduzem sua atitude ontológica” (Beauvoir, 2009c, p. 69). Nesse sentido, o corpo-sujeito, além submetido a tabus, devém como “furado” e impessoal, jamais pertencendo totalmente ao Eu.

Ele não é só o Eu em suas relações, mas a amarração *d’Isso*, ou melhor, das significações sociais e intercorpóreas que tangenciam as nossas vivências em primeira pessoa. Mergulhado em costumes, o corpo é o sujeito em suas relações intencionais e espontâneas nesse mundo de entrelaçamentos, codependências e, quiçá, de reconhecimentos mútuos. Face ao que Merleau-Ponty já dissera, é nele e por ele que, segundo Beauvoir, se faz presente a dinâmica entre o nosso modo de viver no mundo e do mundo viver conosco. Dito isto, que pensamos a dinâmica do reconhecimento e a crítica à superavaliação masculina da psicanálise.

2.2 Nota sobre o reconhecimento e reciprocidade

Ora, se é verdade que a corporificação convive com a alienação, então devir como *segundo sexo* “[...] implica ser apartada de seu corpo.” (Cyfer, 2015, p. 69). Ao que interessa, isso mostra o quanto os costumes reificam o corpo-sujeito tornado feminino ao ponto de danificar sua autoimagem sem, todavia, anulá-la. Abrandando a radicalidade da *má-fé* sem ceder ao determinismo social, é, pois, problematizando a infeliz cumplicidade de algumas mulheres com a opressão que Beauvoir passa a considerar o quanto as circunstâncias as convidam “[...] a voltar-se para si mesma e a dedicar-se a seu amor” (Beauvoir, 2009c, p. 817).

Vivendo no narcisismo uma forma de alienação, a mulher, mais do que o homem, se unifica na imagem que constrói e é construída entorno do seu corpo. Não obstante, tais identificações pouco ou nada enraízam o corpo *n’Isso* que devém como sujeito. Numa mulher, “[...] o eu é posto como um fim absoluto e o sujeito nele foge de si.” (Beauvoir, 2009c, p. 817). Regulado por uma simbologia fálico-masculinista-normativa que, história e reiteradamente, lhe relega a condição de *Outro*, um sujeito tornado mulher raramente faz de si e do seu corpo objetos de cultivo e idolatria. Assim, só será independente se

perceber que suas situações não são só suas, antes coparticipes de um contexto global e impessoal que, transbordante às suas próprias vivências, enraíza suas potencialidades num mundo radicalmente humano. Para além de projetos individualistas e/ou voluntaristas, uma mulher precisa engajar-se em ações com outras mulheres, de modo que, em coletivo, busquem ressignificar os costumes em que vivem. Para Beauvoir, trata-se de conectá-la a outras mulheres, na intenção de reconhecer que a luta contra a opressão é “[...] a luta pelo reconhecimento mútuo.” (Cyfer, 2015, p. 71).

Dentre tantas coisas, isso nos faz pensar que a lida com a alteridade não se limita a sujeição do *Outro* ao Eu. Em certo sentido mais próxima da crítica merleau-pontiana do que do existencialismo sartreano, Beauvoir mostra: na relação Eu-Outro, dadas as vias de co-partilha, não se trata priorizar o confronto, antes de entender que, diante da presença tácita e não-figurável de outrem em nossos atos, somos ao mesmo tempo autônomos e determinados. Em ato e em porvir, somos corpos-sujeitos ambíguos, ambivalentes, transitivos e, por isso, historicamente ressignificáveis. Para além de uma pura hostilidade narcísica, o Outro não é o espelho d’*Isso* que faço e refaço em cada ato meu, mas alguém apto a me corresponder. Positiva ou negativamente, isso acarreta reconhecimento, ambivalência e, quiçá, vias de transformação. Afinal, a liberdade de outrem é condição de minha própria liberdade.

Vital à problematização dos dinamismos e espontaneidades concernentes aos processos de corpo-sujeitificação, é pela dialogia Eu-Outro que, segundo Beauvoir, se faz possível problematizar as representações que criamos, reiteramos e que fizeram de nós. Não muito distante d’*Isso* que Merleau-Ponty insinua na sua crítica à psicanálise, trata-se de ter em conta a condição das mulheres nessa sociedade forjada por homens para, disso, (re)pensar quaisquer imagens estáticas, especulares, fixas e/ou cristalinas relativas ao Eu. Tanto quanto o que se vive em primeira pessoa, é preciso reconhecer no Outro uma potencialidade situacional capaz de descentrar nossas condutas e, assim, revelar esse termo em devir, esse *Isso* somos e que a todo instante nos tornamos. Tornar-se sujeito (para Beauvoir, “tornar-se mulher”), nesse sentido, não é só resultado do que falam de nós, mas fruto da nossa disposição ao diálogo, coisa essa que pressupõe a renúncia de quaisquer representações estáticas relativas a nós mesmo e aos outros. Atravessados pelos não-ditos desse outrem que nos “fura”, somos responsáveis por constituir um mundo em co-partilhas, coautorias, codependências e entrelaçamentos.

Atentando às ambivalências entre poder, igualitarismo, corporeidade e ação coletiva, Beauvoir, não muito longe de Merleau-Ponty, faz pensar que, para além da pura ação egóico-narcísica, é preciso dar legitimidade a esse *Isso*, esse “estar-entre” a liberdade e o determinismo, no sentido não só de suplantar a *má-fé*, mas de fomentar vias de reconhecimento, reciprocidade e, quiçá, de proporcionalidade entre homens e mulheres, senhor e escravo, Eu e *Outro*. Situável e contextualizável, tal dinâmica só pode ser forjada por sujeitos corporificados que não são só naturais, antes “[...] facticidade e liberdade, um corpo político [...]” (Cyfer, 2015, p. 74). O entrelaçamento entre sujeito e alteridade requer, portanto, que admitamos nossa ambiguidade, nossa impermanência.

Isto posto, nota-se: uma vez corporificados, somos ao mesmo tempo sujeitos e objetos das situações que nos tangenciam. Individual e/ou coletivamente, isso significa que “agir” implica renunciar o ímpeto de tornar o *Outro* um espelho do Eu. Reconhecendo-nos como transitivos e codependentes, Simone de Beauvoir recusa a liberdade no sentido existencialista sem, todavia, deixar de imputar-nos a responsabilidade por nossas ações. Dadas as dialogias de reconhecimento, trata-se, segundo ela, de uma liberdade situacional, não estática, e que nos serve quando aponta à possibilidade da condição feminina, da cultura e, portanto, dos processos de corpo-sujeitificação serem compreendidos pela via da alteridade, ou melhor, pela ótica dos sujeitos/as que foram tornados *Outro*. Para além de uma essência fixa que regule o que somos e desejamos ser, Beauvoir mostra que *tornar-se/devir mulher* não é se conformar com a opressão, mas desafiar as imposições por meio de um discurso que, coletivo e em co-partilhas, reconheça os diferentes devires e paradoxos desse mundo interhumano. E é enfim criticando a superavaliação do fálico em Freud que, novamente em diálogo direto com Merleau-Ponty, busca lidar não só com a questão da alienação corporal, mas com as contribuições da psicanálise relativas à sexualidade feminina e a condição da mulher.

2.3 Entre entrelaçamentos: por uma crítica ao falicismo psicanalítico

Lendo Freud, Beauvoir mostra que *tornar-se mulher* não é corporificar algo secundário, antes afirmar-se como um devir que, desde a primeira pessoa do singular, é capaz de subverter as regulações e imposições do mundo masculinista por meio de uma narrativa *Outra*. Trata-se de ratificar na ambiguidade, na indeterminação e no porvir vias

à transformação desse mundo mediado por relações dissimétricas. Para tanto,

[...] 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 (Silveira, 2021, p. 17).

Com efeito, confrontando não apenas os processos de sujeitificação descritos por Freud, mas muitas das noções advindas da própria psicanálise existencial⁷, Beauvoir reconhece: sendo o corpo um devir intencional e espontâneo, no que tange a condição das mulheres, a psicanálise clássica tem o mérito de considerar que fêmea só “[...] é uma mulher na medida em que se sente como tal [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 71). Ora, se é verdade que, tal o modelo fenomenológico (vide Merleau-Ponty), a psicanálise defende que “[...] nenhum fator intervém na vida psíquica sem ter revestido um sentido humano [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 71), então ambas concordam que não é a natureza quem define, regula ou delimita o que é devir-mulher. Como tal, um corpo-sujeito tornado mulher se regula e “[...] se define retomando a natureza em sua afetividade [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 71). Contudo, é preciso que atentemos às dificuldades de interpelação das noções psicanalíticas, especialmente quando se trata de denunciar o quanto elas partem de uma sanha falocêntrica que reitera às mulheres o lugar do inessencial, do devir Outro, do sujeito mutilado. Ainda que conceba o Eu como “furado” e desestabilizado pela pulsão/desejo, os saberes psicanalíticos tornam muito difícil saber quando o falo assume um sentido estritamente carnal ou quando expressa o conjunto dos valores sociais associados a virilidade. Por isso, não é gratuita a acusação de Beauvoir:

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. A doutrina não tem importância, diz um: a psicanálise é um método; mas o êxito do método fortalece a fé do doutrinário (Beauvoir, 2009c, p. 71).

Corroborando com a crítica fenomenológica da psicanálise quando se diz, por exemplo, que o corpo é “[...] coextensivo ao mundo [...]” (Sartre, 2014b, p. 402) e que, autônoma e codependente, a “[...] sexualidade é coextensiva à vida [...]” (Merleau-Ponty,

⁷ Não tão diferente do que Merleau-Ponty propõe, é tendo em vista a condição desse corpo-sujeito tornado mulher que Beauvoir se empenha na difícil “[...] tarefa de confrontar com Freud y con Sartre, que ha gestado el psicoanálisis existencial como una alternativa al freudiano, negando la irreductibilidad de los complejos e instaurando una *elección originaria* previa: la del proyecto fundamental.” (Femenias, 2000, p. 20).

2011, p. 233), Beauvoir alega não só que o existente possui uma significação sexual, mas que o sexual detém um sentido corpóreo e existencial; portanto, ao mesmo tempo intencional, espontâneo, transitivo e não-natural. Ora, mas se o sexual não é só o genital, então a sexualidade, do ponto de vista psicanalítico, tende a tornar-se ampla demais. E por mais que recuse muitos dos projetos consciencialistas/voluntaristas de sua época, Freud sempre coloca “[...] por trás de todas as suas afirmações, postulados metafísicos [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 72). Assim, quando pensa a sexualidade feminina apenas por sua diferença/inveja perante o falo, não é em vão que seja acusado de partir de teses objetivistas que, na prática, muito pouco se preocupam com a condição e o destino dessa ou daquela mulher em particular.

Para Beauvoir, Freud “[...] não a estuda [...] em si mesma” (Beauvoir, 2009c, p. 72). Quiçá tanto quanto Merleau-Ponty (na medida em que ele serve, mas não está preocupado em discutir as implicações disso que é *tornar-se mulher*), a máxima freudiana apregoa: nas dialogias masculino-feminino, fálico-não fálico, atividade-passividade, quem se divide é a pulsão, não a libido. Por norma, a libido é “[...] de natureza masculina, apareça ela no homem ou na mulher [...]” (Freud, 2016, 139). Assim, se enunciável, a libido feminina seria só “[...] um desvio complexo da libido humana em geral [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 73). Ao que interessa, isso faz pensar: apesar das tantas revisões propostas por Freud, o *falo* segue sendo um símbolo de poder bastante privilegiado na psicanálise. Ele é o designativo de todo o poder masculino, sua hegemonia.

Dada a hegemonia do falo, tudo opera como se, prejudicado em sua autoimagem, o corpo-sujeito tornado mulher estivesse destinado “[...] a não atingir o termo de sua evolução sexual, a permanecer no estágio infantil e, conseqüentemente, a desenvolver neuroses [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 73). Disto, devém o complexo de Édipo, a castração e, uma vez internalizada, a autoridade do pai, o Super-eu, cuja função é censurar as tendências incestuosas infantis, fazendo com que predominem relações inibidas na meta. E ainda que suponha a bissexualidade como fator de reconhecimento entre os sexos, é por renegar os fenômenos ocorridos com a menina durante o *complexo de Electra*⁸ que Freud,

⁸ Para falar da castração e de tudo que ocorre com a menina em seu desenvolvimento psíquico, Beauvoir lança mão do chamado *complexo de Electra*, noção que fora rejeitada por Freud. Para tanto, ela se vale das teorias adlerianas, na medida em que compreendem “[...] a insuficiência de um sistema que assenta unicamente na sexualidade o desenvolvimento da vida humana.” (Beauvoir, 2009c, p. 76). Beauvoir entende: enquanto Freud vê em toda conduta uma via de satisfação do desejo, Adler não só reintegra a vida afetiva na personalidade, como “[...] dá à inteligência um lugar tão grande que muitas vezes o sexual adquire

segundo Beauvoir, condiciona a sexualidade feminina a operar “[...] menos em si mesmo do que a partir da forma masculina [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 74).

Sendo verdade que, diante das hostilidades para com a mãe, o *complexo de Electra* é “[...] menos nítido do que o de Édipo [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 74), então a descrição psicanalítica subjuga a sexualidade feminina em favor de um modelo de sujeitificação fálico e masculinista. Sobre isto, vale notar: não é esse o nosso intuito, mas há de se pensar se essa mesma crítica também não se aplica à leitura merleu-pontiana do corpo, do sujeito, da sexualidade e, portanto, da psicanálise. Pode-se dizer que, para falar do corpo, Merleau-Ponty parte da presunção do masculino como *a priori* e universal? Apesar de em muito contribuir à problematização da condição feminina, ele deixa de lado tudo *Isso* que se corporifica como “devir mulher”? Se sim, ele reedita os vícios psicanalíticos? Não responderemos essas questões; apenas as colocamos como problemas a serem sanados num futuro próximo. Por hora, é importante lembrar: ao passo que a filosofia merleau-pontiana é ontológica, a de Beauvoir, além de ontológica, também nos permite pensar um projeto ético.

Seja como for, retomando Beauvoir, nota-se que ela acusa Freud de presumir a mulher como um sujeito homem mutilado, esquecendo assim que a falta do *falo* não foi uma escolha, o tiraram dela (Beauvoir, 2009c, p. 74). Ao que interessa, isso faz pensar: socialmente rebaixada, não é a mulher quem se desvaloriza. Tanto como corpo quanto como sujeita, ela foi aprioristicamente destinada a condição de *Outro*, restando-lhe apenas a indiferença, a náusea e a hostilidade. Novamente: ela foi “[...] *forcluída* como origem da vida cultural com valor [...]” (Rodrigues, 2021, p. 162), o que significa ser depreciada pelos mesmos fatores que a imputam “[...] o destino de ser invejosa e castrada.” (Bastone, 2019, p. 74). Nestes termos, se a psicanálise insiste em desistoricizar o falo, falha por não reconhecer que “[...] a inveja da menina resulta de uma valorização prévia da virilidade [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 75). Falha não só por fazer da sexualidade em geral um dado autônomo, mas especialmente por tornar a sexualidade masculina um fato *a priori*, normativo e universalmente válido, por sua vez desenraizado d’*Isso* que se vive como corpo-sujeito desde a primeira pessoa do singular.

[...] um valor tão somente simbólico.” (Beauvoir, 2009c, p. 76). Ora, se todo indivíduo anseia por poder, não é a ausência do falo que provoca na mulher o complexo de inferioridade, mas a situação como um todo. Nesse sentido, “Adler percebeu muito bem que o complexo de castração só se poderia explicar num contexto social.” (Beauvoir, 2009c, p. 78).

Salvo exceções, não há como assegurar que o pai seja, para a filha, a fonte de suas excitações, pois é só na puberdade onde “[...] se desenvolvem no corpo da mulher várias zonas erógenas [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 75). Se a mãe não é enaltecida pelo desejo que incute nos filhos, o fato do “querer feminino” dirigir-se à figura paterna não é uma escolha da menina. Tornada *Outro*, ela corporifica um desejo que lhe imputam desejar. Portanto, é preciso dizer: muito provavelmente em função das sanhas metafísicas que não assume, o falicismo é um fator social que Freud fracassa em explicar. Não sem se valer dos privilégios sociais que lhe foram concedidos, Freud não esclarece que tipo de “[...] autoridade decidiu, em um momento da histórica, que o pai superaria a mãe [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 75). Não muito distante d’*Isso* que Merleau-Ponty faz pensar, Beauvoir advoga: se entrelaçados na existência, é preciso reintegrar nos corpos-sujeitos suas significações sexuais, mas sem deixar de ter em conta que o complexo de inferioridade feminino é fruto de uma negação da feminilidade.

Em verdade, não é a falta do “[...] pênis que provoca o complexo, e sim o conjunto da situação [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 76). Tangenciada por suas situações, a menina/mulher não necessariamente inveja o *falo*. Encarnando seus complexos, sua aversão se direciona ao fato deste símbolo conceder ao menino/homem um sem-número de privilégios, como se isso lhe outorgasse superioridade. Não raro se sentindo humilhada, a verdade é que ela “[...] é dividida contra si mesma muito mais profundamente do que o homem [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 76). Atribuindo às mulheres um só destino (o da passividade), Freud dá a entender que os dramas femininos são redutíveis a antinomia entre tendências viris/clitorianas e femininas/vaginais. Alterizada e, por vezes, tratada como não inteligível *a priori*, a “sujeita mulher” descrita por Freud é sempre deixada de lado quando se fala de tudo *Isso* que lhe falta.

Como tal, ela não vive “[...] o seu desejo senão como uma espera de poder, enfim, possuir algo equivalente ao sexo masculino [...]” (Irigaray, 2017, p. 34). Condenada a tornar-se o *Outro* do homem, seu destino é “[...]o da ‘falta’, da ‘atrofia’ (do sexo) e da ‘inveja do pênis’ em relação ao único sexo reconhecido como válido [...]” (Irigaray, 2017, p. 34). Restrita à mera função natural, a mulher é alocada por Freud no domínio da imanência, ao passo que o homem faz-se a si mesmo como transcendência.

Inferindo em toda angústia um desejo, o freudismo é escorregadio na medida em que integra na teoria “[...] os próprios fatos que o contradizem [...]” (Beauvoir, 2009c, p.

77). Assinalando aí não apenas uma série de problemas filosóficos, mas um quadro implícito de anomalias, Beauvoir alerta: se uma teoria tem como prerrogativa sua expansão indefinida, “[...]é preferível abandonar seus antigos quadros [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 77). Não é possível que os processos psíquicos relativos a sujeitificação sejam reduzidos a um quadro de anomalias que tangenciam como devemos lidar objetivamente com nossos desejos. Ao mesmo tempo carnis e sexuais, os atos psíquicos são como unidades indissociáveis, ambivalentes e sempre transitivas, vivificáveis na espontaneidade e na “[...] intencionalidade original da existência [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 78). Nesse sentido, Freud malogra não só por relegar nossas escolhas, mas quando, sem explicar o motivo, desliga os “[...] impulsos e proibições da escolha existencial [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 78). Para Beauvoir, ao passo que Super-Eu emana uma tirania despótica, as tendências pulsionais existem sabe-se lá por quê. E tudo opera sem que haja a “[...] passagem do indivíduo à sociedade [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 78).

Não muito distante do que Merleau-Ponty já dissera sobre Freud e a sexualidade, Beauvoir critica a suposta “[...] irreductibilidad de las pulsiones y las prohibiciones, que a su juicio no se explican suficientemente [...]” (Femenias, 2000, p. 20). Tanto quanto Merleau-Ponty, ela concorda que “[...] en el existente hay *una búsqueda constante del ser* que va más allá de la sexualidad, que es sólo uno de sus aspectos [...]” (Femenias, 2000, p. 21). Enfatizando a importância das regulações culturais na constituição dos corpos-sujeitos e suas espontaneidades mundanas, Beauvoir se faz original não apenas por denunciar um certo determinismo/universalismo psíquico nas constatações relativas ao inconsciente, a pulsão, o corpo, a sexualidade, etc.; ela se destaca à compreensão da condição feminina quando, ao mobilizar noções fenomenológicas e psicanalíticas, problematiza as diferentes resoluções “[...] del complejo de Edipo en las niñas y en los niños, y el papel fundamental de la socialización en el proceso de la conformación de la identidad sexual y de los modelos de la femineidad [...]” (Femenias, 2000, pp. 20-21).

De maneira muito similar ao que Merleau-Ponty defende na sua crítica à psicanálise, Beauvoir contribui à problematização da condição da mulher pois faz pensar que a sexualidade nos “fura” por inteiro, compondo cada ato d’*Isso* que devimos a cada instante. Tornando-os ambíguos e mutuamente entrelaçáveis, ela entende que corpo, sexualidade e existência co-partilham suas significações, intencional e espontaneamente. Para além de quaisquer concepções deterministas e/ou voluntaristas, o sexo, nesse

sentido, “[...] es un hecho biológico que no denota sólo un episodio cronológico e intrascendente en la historia de los humanos. El sexo es, en primer término, sexo vivido; es decir, vivido culturalmente [...]” (Femenias, 2000, p. 21). Ao que interessa, isso não só nos exime da afirmação de que estamos a procura de um Eu prévio, “mais original” e/ou “mais essencial”, como implica reconhecer que o modelo psicanalítico toma por certos fatos pouco ou nada explicados.

Em Freud, a sexualidade diz respeito a como o corpo obtém certos prazeres que se deslocam “[...] da satisfação das necessidades para ser vivido independente dela [...]” (Silveira, 2021, p. 19). Por isso, ele até dá a entender que, permeados por costumes, nos (re)fazemos nos acasos *d’Isso* que fomentamos com outrem. Contudo, Beauvoir alerta: Freud esquece que buscamos “[...] a existência através do mundo inteiro, apreendido de todas as maneiras possíveis [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 79). Em favor dessa “dinâmica outra” que é o inconsciente, a psicanálise recusa a ideia de escolha para, disto, enumerar regularidades capazes de fazer com que compreendamos objetivamente nossos sonhos, atos falhos, delírios, no caso das mulheres, “nossos” destinos. Mas a verdade é que só uma problematização de cunho ontológico seria capaz de restituir aos corpos-sujeitos “[...] a unidade dessa escolha [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 80).

Revelados de muitas maneiras para muitos indivíduos, os dinamismos psíquicos inscritos nos processos de corpo-sujeitificação não necessariamente decorrem, segundo Beauvoir, de uma “cena outra” (o inconsciente). Nestes termos, o pênis é eleito pela psicanálise “[...] como si mesmo e outro que não si mesmo; a transcendência específica encarna-se nele de maneira apreensível [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 81). Sendo uma fonte social de orgulho, é como se o *falo* “[...] 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 [...]” (Silveira, 2021, p. 25). Para o menino, o *falo* opera como um *alter ego* por meio do qual pode se reconhecer/identificar sem se tornar objeto para um outro; e é porque ele surge como “[...] separado que o homem pode integrar na sua individualidade a vida que o ultrapassa [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 81). Portanto, não há como negar que o *falo* seja, para a psicanálise, o símbolo da liberdade e da transcendência; condição esta que o corpo-sujeito tornado menina/mulher pouco ou nada vivifica.

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 do pênis a impede de se tornar presente a si própria enquanto sexo; disso resultarão muitas consequências (Beauvoir, 2009c, pp. 81-82).

Objetificada e alterizada não por uma escolha sua, mas pelas relações degradantes que presencia, vivencia e corporifica a cada instante, a mulher “[...] se vê inteira como alienação [...]” (Bastone, 2019, p. 80). E mesmo que não saiba da falta que o *falo* lhe faz, ela dificilmente vem a se fazer como “[...] presente a si própria enquanto sexo [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 82). Não obstante, da simbologia fálica possuir hegemonia não se segue que suas regularidades definam nossos destinos. Aliás, o falo só assume um valor assim tão grande “[...] porque simboliza uma soberania que se realiza em outros campos. Se a mulher conseguisse afirmar-se como sujeito, inventaria equivalentes para o falo [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 82). Por isso, se é verdade que a *práxis* psicanalítica se faz nas situações dos “não-ditos” de cada qual, ocorre que não pode passar por alto que o sujeito não se torna mulher apenas pela consciência de seu sexo, mas pelo significado socialmente atribuído a feminilidade.

Para além de quaisquer teses objetivas que nos determinem em “terceira pessoa”, é novamente se aproximando da crítica merleau-pontiana que Beauvoir advoga: quanto à condição da mulher, é preciso considerar sua *facticidade*, pois as vantagens concedidas aos símbolos fálicos/masculinos não necessariamente constituem salvaguardas naturais. Sobretudo, se trata de “um privilégio social, que o pênis é capaz de trazer ao homem e do qual a mulher é privada” (Bastone, 2019, p. 80). Ao fim das contas, tudo opera como se a psicanálise tivesse incorporado em seus saberes toda tradição “[...] pela qual as mulheres, em decorrência dessa inveja e de não terem mais o que perder, pois já seriam castradas, poderiam, então, desafiar abertamente o mundo [...]” (Birman, 2006, p. 175).

Em termos beauvoirianos: é preciso reconhecer que a psicanálise contribui ao fazer pensar que nossos dramas pessoais decorrem do inconsciente e das pulsões, através de sujeitificações desapossadoras e que colocam em xeque a noção de Eu; contudo, tal saber malogra quando passa por alto os motivos das mulheres serem caricaturadas como o segundo sexo, o *Outro* tornado imanente. Obrigando-o a confessar seus vícios quanto a hegemonia masculinista, é em diálogo direto com Merleau-Ponty que Beauvoir mostra o quanto Freud esqueceu que “[...] el cuerpo es el *locus* de las *experiencias vivida concretamente*, [...] no es el mero objeto de la ciencia, sino el cuerpo-sujeito em situación

[...]” (Femenias, 2000, p. 21). No mundo e com esses outros que nos coabitam, somos sujeitos corporalmente enraizados; e a “[...] vida é uma relação com o mundo [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 82).

Ora, mas se é fato que “nos tornamos” escolhemo-nos nesse mundo de co-partilhas, então, assim como em Merleau-Ponty, Beauvoir não deseja apenas recusar as contribuições da psicanálise aos estudos sobre o corpo, a subjetividade, o reconhecimento, a sexualidade e a condição feminina. Em função d’*Isso* que devem como corpo-sujeito, uma recusa dessa magnitude seria, no mínimo, leviana! Sobretudo, a meta beauvoiriana é denunciar a parcialidade do modelo psicanalítico, uma vez faz da sexualidade um fator irreduzível e, sob uma baliza masculinista, descreve homens e mulheres tão somente pela ótica de uma libido ativa. Na contramão de muitos dos enquadramentos preconizados por Freud, Beauvoir é enfática quanto a necessidade de nos reconhecermos como “furados” e permeados por um mundo de valores. E uma vez não há naturalidade que nos preceda, se põe contrária a quaisquer possibilidades de algo como um destino feminino.

Para Beauvoir, as mulheres precisam perceber que não são joguetes entre a *transcendência* e a *imanência*. Concentrando boa parte do saber psicanalítico na autoridade do falo, Freud impôs às mulheres o destino que as pulsões lhes prescrevem. De certa maneira, isso pode ser “[...] muito útil em terapêutica, mas adquiriu, na psicanálise em geral, uma inquietante extensão [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 84). Vinculando sua teoria aos prazeres e desprazeres que, retidos no passado, retornam de alguma maneira, Freud pouco supõe, por exemplo, que essas transbordantes e sempre transitivas estilísticas de ser no mundo tenham bons motivos para “falhar” no decurso “normal” da libido e, quiçá, da inteligibilidade. Com isto, ainda que não estejamos renunciando suas tão contribuições, o fato é que deixa brechas ao seguinte entendimento: para toda ação onde um corpo-sujeito mulher escolhe devir como humano, está-se buscando imitar a conduta masculina/fálica, sendo esta vivificação simbólica da norma e da inteligibilidade.

Fixando a ótica masculina como pedra de toque da forma humana em geral, é como se a teoria psicanalítica, no lugar de assumir a espontaneidade e o devir da existência, tivesse fixado como “[...] femininas as condutas de alienação, e viris aquelas em que o sujeito afirma sua transcendência [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 85). É como se o destino de toda mulher residisse em se alienar num modelo extrínseco, prévio, mais

universal e mais essencial que ela própria. É como se, em detrimento do trânsito espontâneo de sua existência, ela tendesse a preferir reeditar uma imagem alheia, um “fingir ser” (Beauvoir, 2009c, p. 84). E é visando subverter esse ímpeto masculinista e falocêntrico que, em diálogo direto com as críticas de Merleau-Ponty à psicanálise, Beauvoir nos mostra: dada sua condição de sujeita que foi tornada *Outro*, a “[...] mulher define-se como ser humano em busca de valores no seio de um mundo de valores [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 85). Quando emaranhadas nas críticas merleau-pontianas acerca do corpo e da sexualidade, tal leitura da psicanálise é vital pois faz pensar até que ponto tornar-se mulher é não só uma fonte de malogro e alienação, mas é ser tornada *Outro*, na medida em que aí jamais está sublinhado um fato natural, antes a ambiguidade, a espontaneidade, a impermanência, o porvir, a transitividade, etc. de tudo *Isso* que somos a cada ato nosso no mundo e com os outros.

3 CONCLUSÃO: ENTRE DEVIRES E ENTRELAÇAMENTOS

No sentido de indagar uma legitimação d'*Isso* que se vive pelo sujeito desde a primeira pessoa do singular, destacamos, num primeiro momento, o quanto a fenomenologia merleau-pontiana visa restituir o sentido de nossa inserção num mundo e num corpo vivos. Nem puro objeto, nem pura ideia, o corpo esboça um modo de agir intencional e espontâneo, testemunha carnal das correlações entre sujeito e alteridade, Eu e Outro. Forjada a partir de um diálogo crítico com a psicanálise, defendemos que essa leitura em muito se aproxima da interpretação beauvoiriana da corporeidade feminina. E no que tange a condição da mulher, isso foi suficiente para sustentarmos: se “furados” pelo desejo, transitamos no mundo e com os *Outros* apoiados numa dimensão espontânea e pré-predicativa que torna a reflexão um construto tardio.

Dentre tantas coisas, advogamos que, dadas as suas críticas à psicanálise, Merleau-Ponty serve ao debate sobre a condição da mulher quando faz pensar que nossas vivências só são o que são se correlatas dos entrelaçamentos existentes entre corpo, sujeito e alteridade. Merleau-Ponty mostra: ainda que parcialmente, se o corpo revela o sentido d'*Isso* que somos e nos tornamos no mundo e com os *Outros*, é vivendo-o a cada instante, e de maneira espontânea, que nos diferenciamos “[...] de todo processo em terceira pessoa, de toda modalidade *res extensa*, assim como de toda *cogitatio* [...]”

(Merleau-Ponty, 2011, p. 119). Suas considerações são basilares pois dão a entender que o sujeito não é uma essência fixa e/ou prévia ao ato, antes um *Isso*: um devir radicalmente enraizado na história, no social e na existência, sendo, portanto, sempre passível de transformação.

Ao mesmo tempo que insinua uma atualização das noções freudianas, Merleau-Ponty serve à problematização da condição da mulher não apenas por reivindicar vias de entrelaçamento e co-partilhas entre as diferentes estilísticas de ser no mundo, mas por vislumbrar na espontaneidade do corpo sexuado funções outras que outrora “[...] passavam por relações e atitudes de consciência [...]” (Merleau-Ponty, 2011, p. 218). Assim, se a meta é problematizar a condição da mulher a partir d’*Isso* que as críticas de Merleau-Ponty e Beauvoir à psicanálise fazem pensar, defendemos que a crítica fenomenológica do corpo sexuado em muito contribui quando interroga se os complexos e os enquadramentos descritos por Freud “[...] exigem de fato um sistema de noções causais através do qual ele os interpreta [...]” (Merleau-Ponty, 2006, p. 276).

Ora, se o corpo é a expressão da existência, Merleau-Ponty dá a entender que não existe “[...] ultrapassamento da sexualidade, assim como não há sexualidade fechada sobre si mesma [...]” (Merleau-Ponty, 2011, p. 236). O que há são entrelaçamentos entre sexo, corpo e existência, “[...] de forma que é impossível determinar [...] a parte da motivação sexual e a parte das outras motivações [...]” (Merleau-Ponty, 2011, p. 234). Se no corpo e na sexualidade habita um *Isso* de significações ao mesmo tempo intencionais e espontâneas, então nenhum sujeito está inteiramente salvo nem totalmente perdido. Sendo carne no mundo, nossos atos vivificam a cada instante diversos sentidos e estilísticas possíveis. E como é de se esperar, as dimensões da sexualidade estão envolvidas em cada um destes, segundo relações de ambiguidade, indeterminação, co-partilha, reciprocidade e, quiçá, de reconhecimento. Não obstante, apesar das tantas contribuições, é preciso admitir que Merleau-Ponty pouco ou nada falou sobre a condição da mulher. Aliás, podemos arriscar dizer que esse fato tampouco constituiu seu objetivo. Contudo, foi entre proximidades e entrelaçamentos teóricos que destacamos a pertinência de Beauvoir, sua crítica à psicanálise e, por conseguinte, sua leitura da condição da mulher como sujeito tornado *Outro*.

Com efeito, interrogando as possibilidades que este mundo lhes negou, podemos dizer: é muito pelo que interpreta de Merleau-Ponty e sua leitura da psicanálise que, para

além de uma adesão acrítica ao existencialismo sartreano, Simone de Beauvoir problematiza o que se diz sobre as mulheres diante dos mitos masculinistas. Mobilizando em boa medida a interpretação fenomenológica do corpo sexuado e tendo em vista a condição secundarizada das mulheres, Beauvoir faz pensar: seja qual for a situação, o homem sempre “[...] se colocava como o Sujeito e considerava a mulher como um objeto, o *Outro* [...]” (Beauvoir, 2009b, pp. 145-146). Tornada o *Outro* do homem (o Eu), a mulher devém como um segundo sexo, um corpo-sujeito inessencial.

Não muito longe do que Merleau-Ponty já esboçara via psicanálise, o corpo da mulher é ao mesmo tempo um princípio motor, um *locus* de expressividade, uma dinâmica da existência, portanto um corpo-sujeito espontâneo e sexuado. Contudo, Beauvoir acrescenta: concomitantemente existencial, psíquico e sexual, a mulher é, social e reiteradamente, vista como o símbolo de uma diferença que só devém como sujeita se compreendida através do script e das cifras masculinas. Aproximando-se mais das críticas de Merleau-Ponty do que do existencialismo sartreano, tudo opera como se Beauvoir tivesse encontrado meios para problematizar as situações que, extrínsecas ou não, tangenciam o nosso quinhão liberdade. Denunciando o quanto o “devir-mulher” é fixado como inessencial e secundário, ela ressalta, não obstante: o feminino é o *Outro* desigual, fruto de uma socialização sexista estruturante, mas se é “tornado”, jamais é imutável.

Ora, sendo verdade que, desde Merleau-Ponty, o corpo atua como veículo intencional e espontâneo do ser-no-mundo, então ele só possui sentido e realidade enquanto for assumido através de suas ações, no seio de uma sociedade qualquer. Assim, se é a cultura, e não a natureza, quem origina e reconhece as vidas dotadas de valor, então, sim, a corporeidade é crucial à formação espontânea das subjetividades, mas disso não se segue que ela anteceda ou defina qualquer destino. E é lendo e relendo Freud que Beauvoir enfim mostra: *tornar-se mulher* não é corporificar algo secundário, antes afirmar-se como um devir que, encarnado e desde a primeira pessoa do singular, é capaz de subverter as regulações e imposições do mundo masculinista por meio de uma narrativa *Outra*.

Muito a partir do que Merleau-Ponty tem a contribuir, Beauvoir destaca: a psicanálise tem o mérito de considerar que fêmea só “[...] é uma mulher na medida em que se sente como tal [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 71). Contudo, é preciso atentar à elasticidade e, portanto, as dificuldades de interpelação de suas noções, especialmente

quando se trata de denunciar sua sanha falocêntrica, modo de pensamento este que reitera às mulheres o lugar do inessencial, do segundo sexo, do devir *Outro*, do corpo-sujeito mutilado. Tangenciada por suas situações histórico-culturais, a mulher, diferente do que insiste a psicanálise, não necessariamente inveja o *falo*. Encarnando seus complexos, suas aversões se direcionam ao fato deste símbolo conceder ao homem um sem-número de privilégios, como se isso lhe outorgasse superioridade.

Para Beauvoir, é preciso reconhecer que a psicanálise contribui ao sugerir que nossos dramas decorrem do inconsciente e das pulsões, através de sujeitificações desapossadoras e que colocam em xeque a noção de Eu. Contudo, tal saber malogra quando passa por alto os motivos das mulheres serem caricaturadas como o segundo sexo, o *Outro* tornado imanente. Obrigando-o a confessar seus vícios quanto a hegemonia masculinista, é em diálogo com Merleau-Ponty que Beauvoir mostra o quanto Freud esqueceu que “[...] el cuerpo es el *locus* de las *experiencias vivida concretamente*, [...] no es el mero objeto de la ciencia, sino el cuerpo-sujeito em situación [...]” (Femenias, 2000, p. 21). No mundo e com esses outros que nos coabitam, somos sujeitos corporalmente enraizados; e a “[...] vida é uma relação com o mundo [...]” (Beauvoir, 2009c, p. 82). Isto posto, do que se depreende acerca da condição da mulher como ser tornado *Outro*, as (re)leituras críticas que Merleau-Ponty e Beauvoir direcionam à psicanálise se fazem entrelaçáveis na medida em que, lendo Freud sob a lente fenomenológica-existencial, reconhecem a pertinência e os limites desse modelo teórico, mas sem deixar de fazer pensar tudo *Isso* que a cada ato nos tornamos. Apesar das diferenças quanto aos seus objetos de análise, se é possível que os leiamos como entrelaçáveis, Beauvoir e Merleau-Ponty dão a entender que tudo *Isso* que somos enquanto corpos-sujeitos no mundo e com os *Outros*, só o somos e podemos ser se uma vez compreendidos como concomitantemente ambíguos, intencionais, espontâneos, “furados”, impessoais e, por isso, transitivos, não-naturais e sempre em devir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BASTONE, P. *A teoria da sexualidade feminina em Sigmund Freud e a crítica da supervalorização do homem em Simone de Beauvoir*. São João Del-Rei. Minas Gerais. 97 páginas. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Programa de Mestrado em Psicologia da Universidade Federal de São João Del-Rei, 2019.
- BEAUVOIR, S. *A Força da Idade*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2009a.
- BEAUVOIR, S. *A Força das Coisas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2009b.
- BEAUVOIR, S. *O Segundo Sexo*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2009c.
- BIRMAN, J. Genealogia do feminino e da paternidade em psicanálise. *Natureza humana*, São Paulo, vol. 8, n. 1, pp. 163-180, 2006.
- BUTLER, J. *Desfazendo gênero*. São Paulo: Editora UNESP, 2022.
- CHAUI, M. S. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- CYFER, I. Afinal, o que é uma mulher? Simone de Beauvoir e “a questão do sujeito” na teoria crítica feminista. *Lua nova*, São Paulo, v. 94, pp. 41-77, 2015.
- DUPOND, P. *Vocabulário de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FEMENIAS, M. L. *Sobre sujeto y género: lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Buenos Aires: Catálogos, 2000.
- FREUD, S. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: FREUD, S. *Três Ensaios Sobre a Teoria da Sexualidade, Análise Fragmentária de uma Histeria (“O Caso Dora”) e Outros Textos*. vol. VI. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- FREUD, S (1923). O Eu e o Id. In. FREUD, S. *O Eu e o Id, “Autobiografia” e Outros Textos*. .vol. XVI. Companhia das Letras, 2011.
- FURLAN, R. *Introdução à Filosofia de Merleau-Ponty: contrapontos com Freud e Wittgenstein*. Campinas, São Paulo. 335 páginas. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 1998.
- IRIGARAY, L. *Este sexo que não é só um sexo: sexualidade e status social da mulher*. São Paulo: Editora Senac, 2017.
- KRUKS, S. Gender and Subjectivity: Simone de Beauvoir and Contemporary Feminism. *Signs*, Chicago, vol. 18, n. 1, pp. 89-110, 1992.
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Ética e literatura em Sartre: Ensaios introdutórios*. São Paulo: UNESP, 2003.
- MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- MULLER-GRANZOTTO, M. J. Merleau-Ponty leitor de Freud. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 399-432, dez. 2005.

NÁSIO, J-D. *O Prazer de Ler Freud*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.

RODRIGUES, C. *O luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero*. Belo horizonte: Autêntica, 2021

SÁENZ, M. C. L. Contribuciones De Merleau-Ponty A La Filosofia Feminista. *Phainomenon*, Lisboa, v.1 n. 18-19, pp. 95-124, 2009.

SILVEIRA, L. Sexualidade feminina, alienação corporal e destino: discutindo teses de Freud a partir da crítica de Beauvoir. In: BRÍGIDO, E.; PONCIADO, J. V. (org). *A revolução do pensamento feminino: epopeia de novos tempos*. São Carlos: Pedro & João editores, 2021.

WAELEHNS, A. Uma Filosofia da Ambiguidade. In: MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Recebido em: 02/05/2023 | Aprovado em: 27/10/2023