

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ - UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTU SENSU* EM FILOSOFIA**

JULIANA RODRIGUES DALBOSCO

**ESPÍRITO MATERNO E FUNÇÃO MATERNA:
BUYTENDIJK E O DISCURSO PSICANALÍTICO ACERCA DA GÊNESE DA
SUBJETIVIDADE MATERNAL**

TOLEDO, PR

2022

JULIANA RODRIGUES DALBOSCO

**ESPÍRITO MATERNO E FUNÇÃO MATERNA:
BUYTENDIJK E O DISCURSO PSICANALÍTICO ACERCA DA GÊNESE DA
SUBJETIVIDADE MATERNAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva.

TOLEDO, PR

2022

Dados da Catalogação

Rodrigues Dalbosco, Juliana

Espírito Materno e Função Materna: Buytendijk e o discurso psicanalítico acerca da gênese da subjetividade maternal / Juliana Rodrigues Dalbosco; orientador Claudinei Aparecido de Freitas da Silva. -- Toledo, 2022.

102 p.

Dissertação (Mestrado Acadêmico Campus de Toledo) -- Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2022.

1. F. J. J. Buytendijk. 2. Espírito materno. 3. Psicanálise lacaniana. 4. Função Materna. I. de Freitas da Silva, Claudinei Aparecido, orient. II. Título.

JULIANA RODRIGUES DALBOSCO

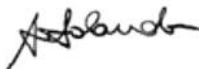
Espírito materno e função materna: Buytendijk e o discurso psicanalítico acerca da gênese da subjetividade maternal

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Mestra em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Metafísica e Conhecimento, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



Orientador(a) - Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)



Adriano Furtado Holanda

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Documento assinado digitalmente
gov.br ELOISA BENVENUTTI DE ANDRADE
Data: 05/10/2022 16:33:41-0300
Verifique em <https://verificador.itl.br>

Eloisa Benvenutti de Andrade

Faculdade de Comunicação Social Cásper Líbero (FCSCCL)

Toledo, 5 de outubro de 2022

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, JULIANA RODRIGUES DALBOSCO, pós-graduanda do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto/trabalho final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto/trabalho elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, PR, 01 de setembro de 2022



Assinatura

Dedico esse trabalho à minha mãe
Maria Rosane Pinheiro Rodrigues
Que soube me ver e me ensinou a amar.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais Rosane Rodrigues e Luiz Dalbosco, e ao meu padrasto Valdivino Moraes pelo amor e apoio de sempre.

Ao Professor Claudinei A. de Freitas da Silva pela excelente orientação, valiosas sugestões e estímulos dados ao longo do Mestrado.

Aos amigos e colegas do PPGFil da Unioeste e a CAPES pelo financiamento.

Ao Professor Dr. Wilson Antonio Frezzatti Junior que me propiciou a realização do estágio de docência.

Aos professores Dr. Douglas Antonio Bassani, Dr.^a Eloisa Benvenuti de Andrade, Prof. Dr. Adriano Furtado Holanda, pelo aceite em participar da avaliação deste trabalho, pela leitura atenciosa e valiosas contribuições para o desenvolvimento desta pesquisa.

RESUMO

A pesquisa visa abordar a temática acerca da gênese da subjetividade maternal via uma interlocução entre F. J. J. Buytendijk e a Psicanálise (em particular, em sua versão lacaniana). Sob esse prisma, a análise busca, especificamente, discutir dois conceitos corolários, a saber, a noção de “espírito materno” de Buytendijk e a noção psicanalítica de “função materna”. Para tanto, como objetivo geral, analisaremos de que modo essa aproximação ou convergência pode, em rigor, se legitimar. A pesquisa, então, se justifica ao menos em três âmbitos. O primeiro, de cunho pessoal, visa ampliar os conhecimentos clínicos em torno da subjetividade maternal. O segundo diz respeito ao fato de que a experiência da maternidade não é algo pré-determinado, restrita tão somente ao ato de dar à luz a um bebê mas uma construção da subjetividade humana como ser no mundo. Por fim, em terceiro, trata-se de conduzir tal estudo por meio de uma descrição onto-fenomenológica de uma experiência que se transfigura no mundo como um constructo subjetivo e intersubjetivo. A hipótese que aqui sustentaremos é a de que Buytendijk apresenta a noção de gênese psicológica do espírito materno como um conceito antropológico, pautando-se metodologicamente via uma abordagem hermenêutico-existencial em que se busca compreender a experiência materna para além do reducionismo biológico, puramente instintivo. Para o autor, a experiência da maternidade não somente ocorre por meio das características físico-biológicas da corporeidade, mas se infunde via o movimento de intencionalidade numa perspectiva dialética. Sob este prisma é que se busca a aproximação com a psicanálise (em especial, de cariz lacaniana), pois o desempenho da função materna depende de o sujeito na condição de mãe, ser desejante. É pelo desejo inconsciente de ter um filho que a mãe se torna capaz de desempenhar a sua função, sendo essa a responsável por inscrever o bebê numa cadeia simbólica, ou seja, na cultura. Para a psicanálise, a função materna constitui uma função necessária para a estruturação e desenvolvimento do psiquismo da criança.

Palavras-chave: F. J. J. Buytendijk; Espírito materno; Psicanálise; Função Materna; Desejo materno.

ABSTRACT

The research aims to approach the genesis of maternal subjectivity through a dialogue between F. J. J. Buytendijk and Psychoanalysis (in particular, in its Lacanian approach). In this perspective, the analysis specifically seeks to discuss two corollary concepts, Buytendijk's notion of "mother spirit" and the psychoanalytic notion of "maternal role". Therefore, as a general objective, we will analyze how this approximation or convergence can, strictly speaking, be legitimized. The research, then, is justified in at least three purposes. First, from a personal desire, aims to expand clinical knowledge around maternal subjectivity. The second concerns the fact that the experience of motherhood is not something predetermined, restricted only to the act of giving birth to a baby, but a construction of human subjectivity as a being in the world. Finally, thirdly, regarding conducting a study through an onto-phenomenological description of an experience that is transfigured in the world as a subjective and intersubjective construct. The hypothesis that we will support here is that Buytendijk presents the notion of the psychological genesis of the maternal spirit as an anthropological concept, methodologically guided by a hermeneutic-existential approach in which it seeks to understand the maternal experience beyond biological, purely instinctive reductionism. For the author, the experience of motherhood not only occurs through the physical-biological characteristics of corporeality, but is infused thought an intentionality movement in a dialectical perspective. From this point of view, we seek to approach psychoanalysis (in particular, from a Lacanian approach), since the fulfillment of the maternal function depends on the subject as a mother, being desiring. It is through the unconscious desire to have a child that the mother becomes capable of performing her role, being responsible for inscribing the baby in a symbolic chain, that is, in the culture. For psychoanalysis, the maternal function is a necessary function for the structuring and development of the child's psyche.

KEYWORDS: F. J. J. Buytendijk; Mother spirit; Psychoanalysis; Maternal Function; maternal desire.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. A EXPERIÊNCIA MATERNA EM F. J. J. BUYTENDIJK	16
1.1. INTRODUÇÃO À FENOMENOLOGIA F. J. J. BUYTENDIJK	16
1.2. A NATUREZA FEMININA	19
1.3. HÁ UMA VOCAÇÃO MATERNAL?	27
1.4. A GÊNESE PSICOLÓGICA DO ESPÍRITO MATERNO	34
2. A EXPERIÊNCIA MATERNA PARA A PSICANÁLISE	42
2.1. O INCONSCIENTE E A CONCEPÇÃO LACANIANA DE SUJEITO	42
2.2. A NOÇÃO DE FUNÇÃO MATERNA	57
3. CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS ACERCA DA GÊNESE DA EXPERIÊNCIA MATERNA ENTRE BUYTENDIJK E A PSICANÁLISE	69
3.1. INTENCIONALIDADE E DESEJO.....	69
3.2. O FEMININO NA PSICANÁLISE.....	78
3.3. TORNAR-SE MÃE E A PARENTALIDADE	85
CONSIDERAÇÕES FINAIS	93
REFERÊNCIAS	97

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa abordará a temática acerca da gênese da subjetividade maternal entre Buytendijk e a Psicanálise (em sua versão, em especial, lacaniana). Isso posto, traremos à luz a seguinte problematização: é possível aproximar a noção de gênese psicológica do “espírito materno” de Buytendijk com a noção de “função materna” conforme encontramos na Psicanálise? O interesse, aqui, consiste em avaliar, portanto, de que modo a noção de espírito materno em Buytendijk pode ser aproximada com o conceito de função materna da psicanálise.

Buscaremos, afinal, esclarecer nesta pesquisa que a experiência da maternidade não é algo pré-determinado, onde apenas o ato de dar à luz a um bebê não faz com que uma mulher se torne capaz de desempenhar a função materna, pois esta é uma construção que segue a experiência da subjetividade humana como ser no mundo. De acordo com F. J. J. Buytendijk, a experiência da maternidade não somente se dá por meio das características da corporeidade, mas também da intencionalidade numa perspectiva dialética. Desta forma, buscaremos nos aproximar da psicanálise que considera que, para o exercício da função materna, o sujeito na condição de mãe seja desejante. É pelo desejo inconsciente de ter um filho, como bem lembra Lacan, que a mãe se torna capaz de desempenhar sua função, sendo esta a responsável por inscrever o bebê numa cadeia simbólica, ou seja, na cultura.

Temos como objetivo geral nesta pesquisa, analisar de que modo a noção de espírito materno em Buytendijk pode ser aproximada com o conceito de função materna da psicanálise. Especificamente procuraremos analisar de que forma Buytendijk compreende a noção de espírito materno em suas principais obras. Trata-se, pois, de compreender o conceito de função materna na psicanálise e, com isso, analisar as possíveis convergências e divergências sobre a gênese da experiência materna entre Buytendijk e a teoria psicanalítica.

Esta pesquisa se justifica ao menos em três âmbitos. O primeiro, que é de cunho pessoal, visa ampliar e verticalizar os conhecimentos clínicos em torno da subjetividade maternal. O segundo âmbito, que se estende também ao primeiro, diz respeito ao fato de que a experiência da maternidade não é algo pré-determinado, onde apenas o ato de dar à luz a um bebê não faz com que uma mulher se torne

capaz de desempenhar a função materna, pois esta é uma construção que segue a experiência da subjetividade humana como ser no mundo.

Cabe, então, observar que, para a Psicanálise, os próprios filhos biológicos passam por esse crivo do desejo materno, e quando não ocorre, tal condição pode vir somatizar alguma ordem de psicopatologia. Na contemporaneidade, novas formas de exercer a maternidade se destacaram, por exemplo, nos casos de adoções onde os pais têm uma relação homo afetiva. Neste segundo ponto é que entendemos a pesquisa ser também de interesse social, uma vez que ela traz à tona a discussão de que não se sustenta a ideia de que toda mulher pode vir a ser mãe, visto que a experiência da maternidade não somente se dá por meio das características da corporeidade compreendida como puramente biológica apenas, mas também da intencionalidade numa perspectiva mais ampla e, portanto, dialética.

No âmbito acadêmico e filosófico, a obra de F. J. J. Buytendijk e a fenomenologia tem muito a contribuir para o desenvolvimento deste tema segundo o princípio de que a experiência humana não é uma coisa regida por um determinismo biológico nem mesmo metafísico (se considerarmos “metafísico”, aqui, em termos tradicionais), e sim uma experiência que se transfigura no mundo, via um constructo intersubjetivo.

A hipótese dessa pesquisa é de que F. J. J. Buytendijk apresenta a noção de gênese psicológica do espírito materno como um conceito antropológico via uma abordagem de fundo fenomenológico-hermenêutica visando situar existencialmente a experiência materna para além de todo reducionismo biológico, puramente instintivo. Sob este prisma é que buscamos nos aproximar da psicanálise, pois o desempenho da função materna depende de o sujeito na condição de mãe ser desejante. É pelo desejo inconsciente de ter um filho que a mãe se torna capaz de desempenhar sua função, sendo esta a responsável por inscrever originariamente o bebê numa cadeia simbólica, ou seja, no seio da própria cultura.

Já, para a Psicanálise, a função materna é considerada como função necessária para a estruturação e desenvolvimento do psiquismo da criança. A alteridade no exercício da maternidade é o que incita e concede o gozo na criança, isto é, o modo pelo qual o bebê é situado pelo Outro, imprimindo, pois, particularidades no funcionamento do seu organismo e psiquismo. Ou seja, as

marcas simbólicas produzidas pelo Outro que desempenha a função materna no corpo do bebê propiciam o funcionamento erógeno dos diferentes circuitos pulsionais.

Em Buytendijk, a noção de existência se constitui por meio de um movimento dialético, ou, se quiser, por uma corporeidade significando um esquema de mundo e significada por este. O espírito materno não se apresenta de forma definitiva; ele se transforma. Neste sentido, o processo de tornar-se mãe, mais que uma “vocação” ou um atributo instintivo, assume, em sentido originário, qual seja, o estatuto de uma espiritualidade que se inscreve nessa ordem de vivência. Por isso, Buytendijk formula a ideia capital de um “espírito materno”. Trata-se, pois, de um espírito intimamente intersubjetivo, dialógico, fenomenologicamente dialético.

Em nossa leitura, tanto na teoria psicanalítica, quanto na obra de Buytendijk, constata-se e evidencia-se por vias distintas, uma combinação de corpo e mente. Apesar de ser incontestável a aparência corporal da mulher voltada para a maternidade e a possibilidade de poder gerar um filho a vocação materna não é inata, haja vista que passa pela intencionalidade ou, em termos psicanalíticos, pela via do desejo.

Desse modo, essa pesquisa se estrutura em três capítulos. No primeiro capítulo, denominado *A experiência materna em Buytendijk* mostramos como, para Buytendijk ([1960] 2017), nossa existência se constitui por uma dialética, ou seja, por uma corporeidade significando um esquema de mundo e significada por este. Ao nascer, o bebê inscreve, no curso de sua existência, uma marca constitutiva que, segundo o autor, prefigura a possibilidade de um certo “espírito”.

Quanto à gênese da subjetividade maternal, é um fato que se inscreve no ser-de-mundo feminino. A maternidade só se torna possível graças à essa inscrição originária ou modalidade de ser, da mesma forma que é um fato que o corpo masculino também põe, em curso, a possibilidade para o homem de ser pai. Entretanto, quando nasce um bebê, uma mulher pode ou não se tornar e se reconhecer mãe da criança, uma vez que “a ‘natureza’ não determina nada, não prescreve nada e não manifesta nenhuma vocação” (BUYTENDIJK, 2010, p. 239).

O processo de tornar-se mãe, ou pai, é construído de acordo com uma perspectiva humana, se o homem ou a mulher assim o decide. Tornar-se mãe é “uma maneira de estar no mundo, uma forma de existência que se torna significativa

quando a disposição natural se encontra trabalhada pelo meio. Por isso, não cremos que a vocação materna seja inata” (BUYTENDIJK, 2010, p. 240).

Conforme comenta Silva (2018a), o termo *vocação* que significa chamado, apelo, destinação, quase sempre, tende a orientar para certas aptidões que podem ser intelectuais, artísticas, profissionais, etc. É nessa perspectiva que a ideia de “vocação” difere, substancialmente, do termo “espírito”, que, aliás, implica um movimento de intencionalidade, uma tomada de posição mais geral. É o que o pensador holandês retrata:

O espírito materno não está, pois, nunca formado definitivamente. Ele se transforma nas profissões diversas e pelas circunstâncias de fato, mas sem perder a intencionalidade do cuidado nem a sensibilidade do coração, nem o amor fiel pelos valores revelados de um dom (BUYTENDIJK, [1960] 2017, p. 119).

É pela noção alargada de intencionalidade que é manifestada por comportamentos espontâneos e sem reflexão, que se torna possível seguir a historicidade da atitude maternal na civilização. O espírito materno “não se trata de um instinto, mas, sim, de uma estrutura intencional que transcende os limites de uma definição meramente fisiológica” (SILVA, 2018a, p. 53). O comentador ainda observa:

O espírito materno concebido como uma intencionalidade puramente humana e universal é, por princípio, independente da natureza da mulher indicando uma maternidade possível. Nem as diferenças de motricidade, nem as experiências infantis, nem a influência do meio conduzem fatalmente a certo ‘espírito’ (SILVA, 2018a, p. 53).

Não é apenas a natureza que faz com que uma mulher desenvolva o espírito materno, capaz de realizar os cuidados necessários na primeira infância. Pois, se assim fosse, não haveriam casos de infanticídio e maus tratos dirigidos aos filhos. Disso decorre a fina observação de Buytendijk sobre o quanto, popularmente, é um equívoco estereotipar esse processo numa espécie de naturalização. Como bem escreve ele acerca da figura das “mães desnaturadas”: “a literatura descreve tais naturezas como ausentes ou degeneradas pelas imagens de mães insensíveis, tirânicas, rudes, indolentes e apáticas bem como aquelas que maltratam suas crianças ou aquelas a quem a criança permanece estranha” (BUYTENDIJK, 2017, p. 113).

No segundo capítulo, cujo título é *A experiência materna para a Psicanálise*, iniciamos mostrando como na teoria psicanalítica, mãe e pai são significantes que exercem uma função. Portanto, ao falarmos deles estaremos nos referindo à função materna e paterna e não a pessoa propriamente em si. Há um consenso de que o evento da maternidade ocorre de maneira singular para cada sujeito; ao mesmo tempo, é necessário que haja condições necessárias (embora não suficientes) para que a função materna seja construída.

O modo pelo qual o bebê é situado pelo Outro materno imprime particularidades no funcionamento do seu organismo e psiquismo. Ou seja, as marcas simbólicas produzidas pelo Outro que desempenha a função materna no corpo do bebê propiciam o funcionamento erógeno dos diferentes circuitos pulsionais.

Quando uma criança nasce, para vir a ser um sujeito, ela precisa de uma estrutura que o anteceda: o encontro com o Outro materno. Ora, isso ocorre em um determinado tempo que é subjetivo; também necessita de um lugar no desejo do Outro para ser nomeada. É necessário que tenha um nome, um significante que a faça existir enquanto sujeito. Como bem lembra Elia (2010, p. 37): “só depois, em um segundo momento, é que esse encontro poderá ganhar, para o sujeito, alguma significação que permita que ele faça o reconhecimento de algum nível de sua constituição”.

Como o bebê nasce numa estrutura de linguagem, a criança é marcada pelo Outro. Em função disso, ela recebe os significantes que vão construir o seu eu, seu corpo, e a organização pulsional; ora, é através dessa que vão se construindo a demanda e o desejo. O desenvolvimento da pulsão também é provocado pelo Outro materno, pois ela é sempre relacional, vindo a se constituir através da demanda da mãe. A mãe precisa supor um sujeito; dessa forma, ela imprime a demanda.

Se Freud nos fala de uma equação simbólica pênis = falo = bebê estabelecida para a menina após o complexo de Édipo, vemos atualmente que a chegada do bebê frequentemente é antecida por outras equivalências fálicas, como salienta Jerusalinsky (2008, p. 10) a seguinte equação: “pênis = falo = trabalho = autonomia financeira = bebê”. Sob esse prisma, para que uma mulher possa operar o exercício da maternidade nos dias atuais, ela necessita de novos desdobramentos subjetivos, que não se dão como uma consequência natural, e sim como uma escolha.

Em seguida, passamos ao terceiro capítulo, designado como *Convergências e divergências acerca da gênese da experiência materna entre Buytendijk e a Psicanálise* de base freudiana. Nesta parte, iniciamos apresentando, tanto em Buytendijk quanto na teoria psicanalítica, a noção de gênese da subjetividade maternal. Trata-se de compreender essa gênese em dupla perspectiva, qual seja, enquanto “espírito” (acepção buytendijkiana) ou “função” (viés psicanalítico), sem pressupor, com isso, algo inato: tal noção evoca uma ordem de experiência que carece ser construída. Embora o percurso de Buytendijk e da Psicanálise seja semelhante (enquanto a dialética do desejo ou intencionalidade), ambas as posições divergem no sentido em que Buytendijk acredita que o espírito materno tende a ser exclusivamente feminino, apesar de compreender o espírito materno como um fenômeno puramente humano. Já, a Psicanálise mostra que a função pode ser encarnada por qualquer pessoa, independente do gênero.

1. A EXPERIÊNCIA MATERNA EM F. J. J. BUYTENDIJK

Mãe é a primeira fé na vida.

Lívia Garcia-Roza

Nesse capítulo, apresentaremos a biografia de Buytendijk e sua fenomenologia, em seguida, mostraremos como ocorre o surgimento da subjetividade maternal em Buytendijk. Em nossa investigação, partiremos da seguinte pergunta: Como nasce uma mãe? A experiência materna é uma determinação espiritual ou vocacional? Ou seja, é por meio de um espírito materno a ser constituído ou é da ordem de uma vocação ou dom? Por conseguinte, traremos à luz a noção de gênese psicológica do espírito materno que o autor apresenta como um conceito antropológico, pautando-se metodologicamente via uma abordagem fenomenológica descritiva onde busca compreender a experiência materna para além do reducionismo biológico, instintual.

1.1. INTRODUÇÃO À FENOMENOLOGIA F. J. J. BUYTENDIJK

Frederik Jacobus Johannes Buytendijk¹, nascido em 29 de abril de 1887, em Breda, Países Baixos (Holanda) e falecido em 21 de outubro de 1974 em Nijmegen, Países Baixos. Conhecido acrônimamente, como F. J. J. Buytendijk em suas obras.

Buytendijk foi um importante intelectual das áreas da medicina, biologia, antropologia, filosofia e psicologia. Seu pai era oficial e matemático e, desde cedo, demonstrava curiosidade pela natureza e pelas ciências naturais, era colecionador de plantas, escaravelhos e borboletas. Cultivava um terrário e um aquário onde além de desenhar o que via, fazia anotações de suas observações. Frequentou o ensino Alkmaar e o liceu moderno em Breda e em 1904 iniciou seus estudos em medicina em Amsterdã. Formou-se, em 1909, recebendo o grau de doutor em medicina. Inspirado pelo seu professor de fisiologia Place, através das conversas, leituras

¹ Alguns fragmentos de sua biografia foram coletados do capítulo: Sobre o autor *In*: BUYTENDIJK, F. J. J. **O homem e o animal**: ensaio de psicologia comparada. Lisboa: LBL enciclopédia, 1958.

começou a se interessar cada vez mais pelos problemas da biologia teórica e dos problemas filosóficos, iniciando também em suas pesquisas experimentais. Em 1906 foi premiado recebendo uma medalha de ouro da Faculdade de Medicina de Amsterdã pelo desenvolvimento de seu trabalho sobre a ação da adrenalina nos vasos sanguíneos. Isso se transcorreu no mesmo ano em que começou a trabalhar na Estação Zoológica de Nápoles², no campus de Berlim, juntamente com seu professor Engelmann.

Após sua formatura em medicina, foi nomeado para a Universidade de Utrecht como assistente do professor de fisiologia Zwaardemaker. Nos anos de 1911 e 1912, trabalhou no decurso de uma viagem de estudos na Alemanha em Giessen com o professor Garten, em Bonn com o professor Verworn e em Bâle com o professor Asher, depois na Inglaterra com os famosos fisiólogos Sherrington, Langley e A. V. Hill. E ao regressar à Holanda, em 1913, foi nomeado assistente na Universidade de Groningen, junto ao professor Hamburger.

Buytendijk também trabalhou como médico militar de 1914 a 1919 e realizou um estágio em psiquiatria e neurologia no Hospital Militar de Amsterdã. Trabalhou como assistente da clínica psiquiátrica supervisionado pelo professor Bouman da Universidade Livre. A partir daí começou a dar suas aulas, inicialmente como mestre de conferências e depois como professor ordinário da disciplina de Biologia Geral, na Universidade Livre de Amsterdã, instituição essa onde tratava especialmente do tema dos limites entre a biologia e da fisiologia e realizando pesquisas experimentais sobre o comportamento animal.

Buytendijk dialoga com a fenomenologia tanto na Alemanha quanto na França, sendo um grande leitor das obras de Husserl, Scheler, Heidegger, Sartre, Beauvoir, Goldstein e Merleau-Ponty, onde foi igualmente revisitado, “que, tanto em *A Estrutura do Comportamento* quanto na *Fenomenologia da Percepção*, consagra inúmeras reflexões sobre a sua produção epistêmica” (SILVA, 2021, p. 7).

Estabeleceu relações de amizade com Hans Driesch, Max Scheler, P. Wasmanne outros. Scheler exerceu grande influência em Buytendijk, realizava visitas a Scheler quando fazia suas conferências em Colônia e se aproximou de alguns alunos de Scheler com os quais pode trocar ideias e resultados, após ter

² Instituto de pesquisa biológica com sede na cidade italiana de Nápoles, é uma das mais antigas instalações de pesquisa biocientífica do mundo.

apresentado à Universidade de Utrecht sua tese sobre *A aquisição de hábitos nos animais*, resultado de numerosos trabalhos experimentais que desenvolveu. Trabalhou ao lado de Helmuth Plessner em seu laboratório sobre mímica animal. Também criou laços de amizade com o professor V. von Weizsacker e seus alunos, assim como com o professor Victor-Emil von Gebtsattel.

Em 1925, Buytendijk é então chamado à Universidade de Groningen (Holanda) como professor de Fisiologia na Faculdade de Medicina. Em sua lição inaugural sobre *A compreensão dos fenômenos da vida*, Buytendijk definiu o método de interpretação fenomenológica opondo-se ao método de explicação causal. Boa parte de sua obra é traduzida e publicada em alemão por H. André.

No início da segunda Guerra Mundial, Buytendijk foi mobilizado como médico chefe regressando no verão de 1940 a Groningen e em 1942 foi detido como refém. E foi durante esta detenção que Buytendijk escreve o livro *Sobre a dor*. Em 1943, é procurado pela Gestapo ficando em clandestinidade até o fim da guerra. E foram nestes anos que Buytendijk escreve sua *Teoria geral da atitude e da locomoção humana*, publicado posteriormente pela editora francesa Desclée de Brouwer.

Em 1946, Buytendijk foi nomeado professor de psicologia geral na Universidade de Utrecht. E, em 1957, recebe o título de professor emérito e ao mesmo tempo uma cátedra de fisiologia, onde se torna docente. Além disso, foi professor de psicologia teórica e comparada em Nijmegen até 1961 e na Universidade de Lovaina lecionando psicologia comparada de 1948 a 1963.

Entre suas principais obras, destacam-se: *Psychologie des animaux*. Paris: Payot, 1928; *El juego y su significado: el juego en los hombres y en los animales como manifestación de impulsos vitales*. Traducción del Eugenio Imaz. Madrid: Revista de Occidente, 1935; *De la douleur*. Trad. A. Reiss & Préface Maurice Pradines. Paris: PUF, 1951; *Phénoménologie de la rencontre*. Trad. Jean Knapp. Paris: Desclée de Brouwer, 1952; *Le football: une étude psychologique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1952; *La femme, ses modes d'être, de paraître, d'exister: essai de psychologie existentielle*. Trad. Alphonse de Waelhens et René Micha. Bruges: Desclée de Brouwer, 1954; *Attitudes et mouvements: étude fonctionnelle du mouvement humain*. Trad. Louis Van Haecht & Préface de Eugène Minkowski. Paris: Desclée de Brouwer, 1957; *L'homme et l' animal: essai de psychologie comparée*. Trad. Rémi Laureillard. Paris: Gallimard, 1965.

Conforme afirma Silva (2021) o que não deixa de chamar atenção é o fato de que no Brasil a obra buytendijkiana ainda permanece uma fonte esquecida com poucos estudos e trabalhos em língua portuguesa dos quais, ao menos, três merecem destaque. O primeiro livro, é *O Homem e o Animal: Ensaio de Psicologia Comparada* traduzido por Álvaro Simões pela Editora Livros do Brasil de Lisboa. O segundo, *Psicologia do Futebol*, editado, em 1965, pela Herder de São Paulo com tradução de Carlos Lopes de Mattos. O terceiro, por fim, é *A Mulher, seus Modos de Ser, de Aparecer, de Existir: Ensaio de Psicologia Existencial* com tradução de Teófilo Alves Galvão pela Editora UFPel, de Pelotas, RS, em 2010. “Pois bem: isso é uma pequena amostra da demanda reprimida, no idioma da quinta flor do Lácio, em torno dos escritos buytendijkianos” (SILVA, 2021, p. 7). Desse modo, acreditamos que nossa pesquisa se faz relevante para avivar a obra desse notável mestre holandês.

1.2. A NATUREZA FEMININA

Para compreender a natureza feminina, F. J. J. Buytendijk nos convida a uma reflexão a partir de sua análise fenomenológica do ser próprio da mulher, onde cuidadosamente investiga desde fenômenos biológicos até às disposições psicológicas em sua relação com o mundo e com o feminino.

Em sua obra *La femme, ses modes d'être, de paraître, d'exister*, Buytendijk (1954) discorre a partir de quatro perspectivas da ciência a fim de estudar a natureza feminina. O pensador holandês começa pela biologia considerando que, o que nos caracteriza como humanos é justamente nossa capacidade de assumir posição até em relação à nossa própria natureza, sendo esta liberdade possível, decisiva para nossa existência.

Diferentemente dos animais, o homem projeta-se no mundo livremente sem uma predeterminação. No entanto, essa liberdade não é arbitrária em relação à facticidade biológica do corpo, mas, “é sabido, de antemão, que a ‘natureza’ não poderá jamais ser concebida sob a forma de uma espécie de propriedades imutáveis” (BUYTENDIJK, 2010, p. 68). Como escreve o autor holandês:

A naturalidade do homem é sempre elaborada e seu corpo está a seu serviço – mas não completamente – como a matéria de que tira suas moradias e todos os seus objetos de cultura. No entanto, nenhuma matéria lhe é tão própria como o corpo e não há, portanto, nada de que possa reprimir sua escolha de modo tão estreito e, aparentemente, tão completo (BUYTENDIJK, 2010, p. 68).

Dessa forma, devemos conhecer também o fundamento biológico da natureza feminina em sua facticidade levando em consideração que “está cientificamente estabelecido que não pode ser explicada a divisão dos seres vivos em dois sexos” (BUYTENDIJK, 2010, p. 68). A biologia, entretanto, se torna importante para indicar as causas originárias desta divisão. Utilizando-se do método fenomenológico, o autor busca interrogar qual a essência e a significação do fenômeno original da diferença sexual. Deparando-se com outro fato irreduzível que “todos os seres vivos têm existência finita e todos apresentam crescimento e expansão, essa se desenvolve para além dos limites do indivíduo” (BUYTENDIJK, 2010, p. 68).

Buytendijk (2010), ao se referir a essa força de expansão da vida, destaca que não pretende abordar o conceito de transcendência, mas salienta que, em certo sentido, a imagem desta transcendência, “é uma transcendência em aparência” a que recorreremos ao falar sobre a vida, como encontrado em Schiller, “liberdade em aparência”. Ou seja, o fato de um pássaro voar e cantar com toda sua potência sem necessidade, retrata a imagem de uma liberdade em aparência. Ela pode possuir características de uma liberdade verdadeira, sem verdadeiramente ser. O autor qualifica a expansão do ser humano, como uma existência capaz de se desenvolver por si mesma. Dessa forma:

Esse desenvolvimento por si mesmo, é, ao mesmo tempo, uma conservação de si e uma vitória sobre a adversidade; ele manifesta uma tendência a transpor seus próprios limites, sem que haja aqui verdadeira transcendência, não transpondo a natureza jamais a si mesma, senão na consciência humana. Somente o homem existe realmente fora de sua própria limitação e não somente nesta limitação: o homem está, assim, *no mundo* e, por sua consciência, participa de um modo de ser que não é o da natureza (BUYTENDIJK, 2010, p. 68-69).

Ainda dentro da perspectiva da biologia, para compreender a natureza feminina, Buytendijk também discorre acerca do fenômeno da procriação, onde destaca que tal fenômeno assume um sentido quando colocado em relação com a finitude do vivente e com a superação desta “pela faculdade de expansão”

(BUYTENDIJK, 2010, p. 69). Ao se questionar sobre a divisão dos sexos, nosso autor defende que a procriação poderia realizar-se muito bem por divisão ou por germinação, como é no caso de certas plantas e de certos animais inferiores. “Procriação significa apenas que surgiu um novo organismo, o que, dada a diferenciação estrutural do organismo, só é pensável em um ser, antes de tudo, imperfeito e dependente” (BUYTENDIJK, 2010, p. 69).

Se pretendemos tirar uma conclusão de nosso exame fenomenológico do ser vegetal e do ser animal parece impossível esclarecer a separação dos sexos a partir do *fato* da procriação. Podemos somente perceber que a *ideia* da procriação implica, no mundo animal, o aparecimento *necessário* e *possível* do princípio do cuidado, enquanto preocupação para com a geração vindoura (BUYTENDIJK, 2010, p. 72).

Dessa forma, o fenômeno da procriação não explica a divisão dos sexos. Após analisar outras teorias biológicas como a anfimixia e a teoria do rejuvenescimento, Buytendijk também não encontra uma explicação final à separação dos sexos, partindo então para uma investigação da ideia do ser vivo no reino animal, onde conclui que:

A diferenciação sexual é característica do desenvolvimento superior. Ela não é um fato que se deva encontrar, necessariamente ou em razão da finalidade, na natureza interior, mas é um fato que, apenas indicado na natureza inferior, como acontece para muitos fenômenos, só se torna uma realidade manifesta nos organismos superiores. [...] Em que consiste a diferença dos sexos? Acontece que ela existe apenas nos órgãos sexuais, mas acontece também que ela acarreta grandes diferenças entre os organismos adultos (BUYTENDIJK, 2010, p. 75).

Para explicar a diferença sexual do ser humano, Buytendijk (2010) acredita que não se deve perder de vista que a constituição corporal é vivida pelo humano “como uma situação significativa, que ele (o humano) aceita ou recusa: ele a desenvolve de uma maneira determinada, é um elemento de sua existência no mundo, e esta é uma existência corporal” (p. 77). Conforme explica Andrade (2021, p. 101):

Para Buytendijk, o fenômeno da feminilidade deve ser analisado pela abstração de sua gênese, a saber, tal como é entendido na sociedade. Isto quer dizer, que tal fenômeno deve ser compreendido por sua coexistência original enquanto consciência-comportamento, uma vez que, o que será posteriormente descrito por ele, como corporeidade feminina, é um modo de ser existente e histórico, imerso não apenas em um sistema de correlações

que abarca a questão da historicidade, da liberdade e do organismo vivo, mas também, em um sistema de significações.

Para Andrade (2021), Buytendijk adentra ao ponto das propriedades específicas de ser humano, “no que o permite elaborar projetos e executá-los, quer dizer, que o acompanha em sua situação, no trajeto entre suas decisões, suas motivações e seus atos” (p. 102). Colocando a situação em posição primordial, em detrimento da causa:

A qualidade de “ser” humano, assume então aqui a existência do ser como história das significações composta por um esquema fundamental (mundo) e uma estrutura fundamental (comportamento). A mulher, enquanto ser humano, é então, para Buytendijk, essência e possibilidade (ANDRADE, 2021, p. 102).

Em *O Homem e o Animal*, Buytendijk (1958) salienta que o ser humano tem um mundo, e, a partir desse mundo, escolhe para si um ponto de vista. Esta escolha “é limitada pelas características físicas pessoais, a situação de movimento e das decisões históricas anteriores, os interesses, as inclinações, as intenções” (p. 59). O mundo para o ser humano não é apenas um envolvimento animal próprio da sua espécie como no caso dos animais e sim – apoiando-se em Merleau-Ponty – uma unidade de objetos de utilidade e civilização que a história permite formar: “O homem é uma ideia histórica e não uma espécie natural” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 236). É, pois, nessa perspectiva que Buytendijk (1958, p. 59) pode dizer: “O homem existe não somente com o seu mundo e no seu mundo como o animal, mas em face do seu mundo”.

Para Buytendijk, o ser humano é um espírito encarnado, ou seja, os comportamentos que surgem de seu corpo também revelam uma dimensão espiritual. Respalda-se em Merleau-Ponty, mais uma vez, Buytendijk acredita que ver o mundo a partir da perspectiva do ser humano e ser espírito são sinônimos, bem como “realizar um ato e ser espírito são idênticos”³ (BUYTENDIJK, 1958, p. 65).

Sabemos que há pesquisas que colocam, em evidência, a influência dos hormônios sobre a estrutura corporal dos seres humanos e também no

³ Citação original: “Realizar um acto e ser espírito são idênticos”. BUYTENDIJK, F. J. J. **O homem e o animal**: ensaio de psicologia comparada. Lisboa: LBL enciclopédia, 1958.

temperamento. Pois bem, Buytendijk (2010) levanta a pertinente questão: “em que medida a forma de existência projetada por cada indivíduo exerce, por sua vez, influência sobre a secreção interna dos hormônios?” (p. 78), uma vez que já sabemos que o ser humano é diferente dos animais. O autor faz uma extensa investigação, a fim de detalhar a natureza feminina, desde os processos evolutivos da diferenciação sexual dos organismos inferiores e superiores, concluindo que:

Se considerar o ser humano como a espécie mais elevada – o que aparentemente podemos aceitar num certo sentido – é de se esperar que a mulher seja comparada a uma fêmea e, de preferência, a um mamífero feminino. É muito certo que a mulher gera e alimenta seus filhos como acontece com os animais superiores; mas dissemos que mesmo a fêmea do mamífero é já um pouco mais do que um simples “mecanismo de procriação” a serviço da espécie – um porta-ovários como alguns não temem chamar a mulher (BUYTENDIJK, 2010, p. 84).

Assim, portanto, a diferenciação sexual designa a ideia de expansão como uma característica inerente à vida humana, mas a vida, em si, acaba não esgotando seu sentido, na finalidade das suas formas e funções. Sabemos que o “organismo não é uma máquina. A finalidade na natureza é somente a condição necessária para um valor de ser generoso e demonstrativo, que dá o verdadeiro sentido da natureza viva e da ‘transcendência em aparência’” (BUYTENDIJK, 2010, p. 84). Buytendijk afirma ainda que:

Mesmo nas espécies superiores, as fêmeas testemunham, por suas características, este “valor de aparecimento”, elas são igualmente sujeitos dotados de iniciativa, portanto, não estão subordinadas passivamente à procriação. E este não é inteiramente o caso: com efeito, o *cuidado* que está implicado na ideia da procriação eleva-se na fêmea do mamífero acima da finalidade inconsciente da natureza inferior para se tornar *previdência ativa* a respeito da progenitura (BUYTENDIJK, 2010, p. 84-85).

O fundamento biológico acerca da natureza feminina nos permite refletir que, quando a mulher “compreender significativamente suas características corporais como um elemento de sua situação existencial, podendo, portanto, aceitá-las ou recusá-las” (BUYTENDIJK, 2010, p. 85). Percebe que é possível voltar-se livremente para o mundo, sem que suas características corporais ou aptidões para gerar e amamentar bebês por exemplo, tornem-se destinos finais.

Após perpassar sobre o fundamento biológico, Buytendijk também discorre acerca das características corporais da mulher, ou seja, procura investigar o modo

corporal de aparecimento da mulher, se fixando em sua facticidade. Sabemos que no corpo da mulher há um ciclo de acontecimentos, sem estarem ligados à sua livre escolha. Buytendijk, respaldando-se em Simone de Beauvoir, destaca que a mulher “de todas as fêmeas é, sem dúvida, a mais *fêmea*, parece igualmente a mais vulnerável... a que vive mais dramaticamente seu destino e que se distingue mais profundamente de seu macho” (BEAUVOIR, apud BUYTENDIJK, 2010, p. 90). Ou seja, a mulher está mais sujeita ao sexo, do que o homem, e explica: “O homem *possui* seu corpo e o homem é seu corpo. ‘A mulher, diz Simone de Beauvoir, é seu corpo, mas seu corpo é algo diferente dela’ (enquanto ser humano). Tal é o problema que faz surgir a facticidade do corpo feminino” (BUYTENDIJK, 2010, p. 91).

Segundo Buytendijk (2010, p. 91), “a mulher é um ser humano e é apenas por sua humanidade, isto é, por sua liberdade, que a facticidade de seu corpo adquire um significado, mesmo se este significado é problemático”. Ou seja, é notável que existam problemas ginecológicos, menstruais, o próprio parto, que também digam respeito a sua existência como fatos, como acontecimentos fisiológicos. Quer dizer, “a humanidade da mulher exige precisamente que, de um modo ou de outro, ela oponha a este fato uma atitude autônoma (BUYTENDIJK, 2010, p. 91).

Essa submissão à natureza, que age como uma lei do corpo feminino e que Simone Beauvoir designa como dramática, só o vem a ser se a mulher recusa assumi-la como consequência imutável e objetiva da distinção dos sexos. A mulher como ser humano, *não é jamais uma realidade imutável*, não é uma coisa dotada de propriedades, mas, como o homem, só pode *definir-se em sua humanidade*, isto é, psicologicamente, a partir de suas *possibilidades* e da existência que escolheu para si. [...] “O corpo não é uma coisa, é uma situação”. Devemos penetrar-nos desta ideia e somente o podemos definindo exatamente uma situação. Esta compreende o sentido do ato pelo qual “alguma coisa” se encontra posta em situação por alguém e em que este sujeito desenvolve, ao mesmo tempo, o esquema fundamental de seu próprio modo de existência de um intermediário com o mundo e, portanto, de uma apreensão possível do mundo relativamente ao espaço, ao tempo e aos objetos (BUYTENDIJK, 2010, p. 92, grifo nosso).

A experiência da maternidade, que falaremos mais adiante, nos mostra claramente que a mulher se define a partir de suas possibilidades e da existência que escolheu para si mesma. Ainda se tratando das características corporais, Buytendijk (2010) destaca a inferioridade do sistema muscular feminino, pensando no tabu justo acerca do “sexo frágil”. Pois bem, o autor afirma que essa fraqueza “significa algo totalmente diferente, para ela e para o homem, daquilo que significaria

se não fosse um tabu: tanto em relação às relações sociais recíprocas, quanto ao menor detalhe da vida pessoal e consciência de si” (p. 92).

A fragilidade do corpo da mulher, não deve apenas por possuir um menor desenvolvimento da musculatura, “mas, em grande parte, à inervação e, portanto, a seu sistema motor. Este pode tanto tender a compensar a fraqueza muscular constitucional, quanto a colocá-la constantemente em evidência” (BUYTENDIJK, 2010, p. 93).

Evidentemente os indivíduos apresentam, a este respeito, grandes diferenças e algumas mulheres são mais fortes do que muitos homens. Mas isto tem grande importância: a mocinha mais forte que tal rapaz em particular não representa menos, nem se sente menos representante de um grupo mais fraco, isto é, daquele que é vencido em todas as corridas e que recebe todos os socos e golpes. O sentimento desta dependência prova que o fato corporal é constantemente superado pelo significado que o ser humano lhe atribui como indivíduo e como ser social (BUYTENDIJK, 2010, p. 93).

“A longevidade média da mulher é superior” (BUYTENDIJK, 2010, p. 98), sendo, pois, mais resistente às doenças e vivendo mais tempo que os homens, o que, conseqüentemente, “sofrem mais em sua vida” (BUYTENDIJK, 2010, p. 99). Trata-se, aqui, como vemos, de um dado relevante quanto ao sentimento que a mulher tem da sua própria existência e com seu corpo. A maneira como uma pessoa pode experimentar-se a si mesmo, e que “os fatores políticos, sociais, culturais e religiosos podem modificar radicalmente, em uma só geração, depende em parte da perspectiva de longevidade e do significado que se lhe atribui” (BUYTENDIJK, 2010, p. 98).

Para podermos, no entanto, compreender a natureza feminina a partir de suas características corporais, é preciso ir além da perspectiva da longevidade, “mas também a consciência persistente desta vulnerabilidade e desta sensibilidade às doenças” (BUYTENDIJK, 2010, p. 100). Considerando que muitas doenças possuem uma origem psíquica, ocorre o questionamento se a “morbidade da mulher depende exclusivamente de explicações biossômáticas e constitui, portanto, um destino imutável, ou se se trata de um fenômeno cultural sujeito às circunstâncias” (BUYTENDIJK, 2010, p. 100). A facticidade recebe valor graças às relações sociais, e as diferenças naturais dos sexos são também psíquicas. Dessa forma, se faz

necessário explorar algumas, das principais características psicológicas que se encontram na mulher em vários períodos de sua vida.

Não é fácil aprender a conhecer um ser humano, porque a conduta perceptível não depende somente de circunstâncias mutáveis que são apenas, em parte, conhecidas, mas também da intenção irrefletida, ou, como se diz, inconsciente, de se manifestar de maneira diferente daquilo que se é, de dissimular um sentimento ou um desejo, ou de apenas exprimi-los indiretamente e de forma disfarçada (BUYTENDIJK, 2010, p. 102).

Na psicologia, dispomos de um número bastante vasto de pesquisas, dentre as diversas idades da mulher, e os testes psicológicos também podem ser úteis para medir funções cognitivas e da personalidade. De todo modo, “parece que se deve ser muito prudente, ao aplicar resultados obtidos em laboratório a estas mesmas funções na vida ‘real’” (BUYTENDIJK, 2010, p. 102). Buscando desde a teoria clássica até à teoria moderna para entender sobre a maior emotividade da mulher, Buytendijk destaca que ela pode ser compreendida de dois modos diferentes, “como uma ‘característica inata’ quantitativamente variável, ou como um modo de existência e, portanto, como um projeto de si mesma e do mundo, dado que esta existência é *sempre* uma maneira *corporal* de ser-no-mundo” (BUYTENDIJK, 2010, p. 110).

Ou seja, é a própria constituição corporal que nos fornece motivos acerca da duração, qualidade, profundidade e extensão dos sentimentos. É, porém, “o significado da situação corporal encontrada que se refere constantemente ao significado das situações exteriores” (BUYTENDIJK, 2010, p. 110). A diferença na natureza dos sentimentos, como da emoção, por exemplo, diz respeito à toda existência da mulher, sendo que a emotividade das mulheres é reconhecida como um fato de maneira que “não podemos conceber esta pretensa sensibilidade superior como um traço ‘natural’; é uma *segunda* natureza, um resultado da civilização” (BUYTENDIJK, 2010, p. 111). Nota ainda o cientista holandês:

Se resumimos a enorme literatura que os psicólogos consagram às características psíquicas da mulher, a conclusão é bastante decepcionante. Estabeleceu-se sua emotividade, o sentido de seus interesses e de suas tendências, uma maior aptidão para simpatizar e se adaptar e uma maior consciência do dever. Mas nenhuma resposta nos é fornecida sobre o que é propriamente sua “natureza psicológica” (BUYTENDIJK, 2010, p. 116).

Vimos que as características psíquicas também são fortemente influenciadas pelo ambiente desde a infância. Buytendijk procurou as características psicológicas pautando-se em fatos, como nas outras ciências, mas percebe que é necessário realizar uma investigação fenomenológica da imagem fenotípica total da mulher. Trata-se, segundo ele, de descrever “em uma multiplicidade de características separadas; que consideraremos a maneira como a mulher aparece e o que ela quer exprimir” (BUYTENDIJK, 2010, p. 116). Trata-se ainda, bem como, de compreender sua existência pessoal, desde as primeiras confrontações da criança com a realidade que a ela se apresenta tendo seu corpo como mediador.

Por fim, Buytendijk (2010) destaca que a essência da natureza feminina está no centro da psicanálise, desde os primeiros estudos clínicos de Freud até à atualidade. Iremos explorar sua leitura da concepção psicanalítica da natureza feminina no terceiro capítulo deste trabalho, apresentando as convergências e divergências de seu pensamento juntamente com a teoria psicanalítica. A seguir, passaremos à seguinte questão: há uma vocação maternal?

1.3. HÁ UMA VOCAÇÃO MATERNAL?

Inicialmente precisamos entender que o que o termo vocação significa de acordo com o *Dicionário Brasileiro de Língua Portuguesa Michaelis* (2021) como: a) Ato ou efeito de chamar. b) Inclinação para qualquer atividade, ofício, profissão etc.; propensão, tendência. c) Inclinação para o sacerdócio ou para a vida religiosa. d) Qualquer disposição natural do espírito; pendor, talento. Conforme comenta Silva (2018a, p. 49), é nessa perspectiva que a ideia de vocação difere do termo espírito, que, aliás, “implica um movimento de intencionalidade, de uma tomada de posição mais geral”.

É um fato que se inscreve no ser-de-mundo feminino a possibilidade de gerar um bebê; entretanto, tornar-se mãe só se torna possível graças à essa inscrição originária ou modalidade de ser, da mesma forma que é um fato que o corpo masculino também contém a possibilidade para o homem de ser pai. Porém, quando nasce um bebê, uma mulher pode ou não se tornar e se reconhecer mãe da criança,

uma vez que “a ‘natureza’ não determina nada, não prescreve nada e não manifesta nenhuma vocação” (BUYTENDIJK, 2010, p. 239).

É desnecessário contestar que a aparência corporal da mulher remete para à maternidade. O que, todavia, Buytendijk (2010, p. 240) destaca é que, “o que ela exprime, propriamente falando, não é o fato de ser mãe, mas a possibilidade de o ser”. Ou seja, o processo de tornar-se mãe, ou pai, é construído de acordo com uma perspectiva humana, se o homem ou a mulher assim o decide. Tornar-se mãe é “uma maneira de estar no mundo, uma forma de existência que se torna significativa quando a disposição natural se encontra trabalhada pelo meio. Por isso, não cremos que a vocação materna seja inata” (BUYTENDIJK, 2010, p. 240-241).

A vocação não é inata. Quando Buytendijk se refere à “vocação”, o faz pensando sempre como algo tomado pelo espírito, algo a ser construído e que envolve intencionalidade, solicitude e cuidado. “Seria inexato querer deduzi-la do instinto sexual e do instinto de procriação. Esta vocação se manifesta na maternidade pelo amor à criança” (BUYTENDIJK, 2010, p. 241).

O mais perfeito ato humano que corresponde à motricidade da mulher é o da *solicitude*: ele nos dá o sentido de sua existência e o sentido do mundo em que vive [...] o *estar no mundo como cuidado* determina a relação da mulher com seu corpo e que o ato de cuidar desabrocha na possibilidade materna (BUYTENDIJK, 2010, p. 194).

O amor materno também carece de ser construído. Do mesmo modo como afirma Badinter (1985), em *Um Amor Conquistado: O Mito do Amor Materno*, o amor maternal não consiste num sentimento inerente à condição de mulher; esse amor se revela como algo que se adquire, podendo existir ou não. Sabemos que, mesmo “reconhecendo que as atitudes maternas não pertencem ao domínio do instinto, continua-se a pensar que o amor da mãe pelo filho é tão forte e quase geral que provavelmente deve alguma coisinha à natureza” (BADINTER, 1985, p. 20).

Buytendijk (2010) destaca que “o ser de tal vocação é humano, espiritual, *geral*, significativo, dotado de um sentido já incluso na intencionalidade propriamente feminina, tal como ela se manifesta na relação com o mundo e o projeto deste mundo” (p. 241). “O verdadeiro amor de uma mãe a seu filho” – descreve ele – “só é possível porque existe *uma vocação materna fundada na humanidade da mulher*, a importância desta vocação certamente não se reduz apenas à manifestação da maternidade” (p. 242).

Buytendijk (1958) afirma que o amor maternal real ou aparente se colocado em questão como exemplo de problemática em psicologia comparada, não é da ordem da metafísica. E sustenta:

Trata-se de um dilema que devemos decidir cientificamente desde que pusemos claramente o conceito do autêntico amor maternal no ser humano. Se compreendermos o amor maternal como uma inclinação pela criança, inclinação que retira de si própria a sua autoridade, livremente desejada – embora seja motivada pela situação –, afetiva, mas também preocupada em proteger, vê-se então que o verdadeiro amor depende de condições que nunca são preenchidas na vida animal (BUYTENDIJK, 1958, p. 11).

O que torna uma mulher, uma mãe, está mais ligado ao seu modo de existência e pode se relacionar com as particularidades corpóreas, independente de certas particularidades de sua constituição física. Buytendijk examina a ternura como expressão da vocação materna, sendo esta “uma conduta orientada para um objeto que tem necessidade dessa ternura” (BUYTENDIJK, 2010, p. 242). Na experiência materna, vemos que “a ternura maternal não está presente em cada carícia ou beijo dado a uma criança” (BUYTENDIJK, 2010, p. 243).

O que faz da ternura um ato propriamente *humano* é a intenção que, através do gesto terno, da palavra terna, visa a tornar-se presente como pessoa e importar-se com o outro como pessoa, por meio do calor e da doçura materna, pela proteção e pelo dom de si (BUYTENDIJK, 2010, p. 243).

Na intimidade dos corpos da mãe e do bebê, Buytendijk observa a expressão de carícia da mãe para com o seu filho. Na psicanálise, mais adiante no próximo capítulo, veremos como se dá a erogenização do corpo, a fim de promover a constituição do psiquismo do bebê. Buytendijk (2010) demonstra, contudo, que a ternura e a carícia não são de natureza sexual e sim da ordem de uma necessidade de uma *presença*. “O *acariciante é acariciado*: o olhar terno (literalmente) manifesta o terno, a vocação materna *faz surgir a infância* escondida em todos os seres humanos e até no mundo” (p. 243). Em nota, Buytendijk sustenta que “nada pode acariciar a língua, sem que a língua o acaricie. O prazer sensível é, aqui, a descoberta das mais sutis qualidades gustativas, no ato intencional que procura o sutil” (BUYTENDIJK, 2010, p. 243).

Buytendijk (1958) afirma que a criança já nasce num mundo humano e nele só irá encontrar o que tem necessidade. A sua mãe, por conseguinte, é quem irá lhe

proporcionar a proteção, a segurança e a alimentação. À medida que “cada mãe é determinada sensivelmente por seu filho, sua solicitude é um ato (*Leistung*)” (BUYTENDIJK, 1958, p. 78). Diferentemente dos animais, onde o comportamento animal maternal se dá por meio de reações, a experiência materna é condicionada por todo passado vivido, pelos valores e pela percepção humana que é cognoscente e sensível. E a criança passa a responder a essa solicitude por meio de uma sensibilidade ainda inteiramente física. Nessa medida, ilustra o pensador holandês:

Por mais clara e poderosa que seja a ligação entre a vocação maternal e a maternidade, por mais precisa que seja no corpo da mulher, não poderíamos ver aí o sinal de uma oposição radical entre os sexos; ao contrário, deve tornar-nos mais sensíveis aos dois modos de existência do ser humano, tais como os encontramos no contraste do trabalho e do cuidado (BUYTENDIJK, 2010, p. 244).

Buytendijk, em *Phénoménologie de la Rencontre* (1952), descreve que “a criança pequena observa, como todos sabemos, o rosto da mãe e das pessoas estranhas, a mímica, mas, sobretudo, os olhos. O primeiro encontro é aquele do olhar que encontra o nosso olhar” (BUYTENDIJK, 1952, p. 25). A vocação materna se dá na existência humana, independente do sexo e do gênero. Tanto que o masculino e o feminino também podem aparecer na existência do homem e da mulher. Como o próprio cientista holandês observa: “Pode-se, pois, encontrar a vocação materna e a doçura que ela implica em um homem e vê-la em atividade, na relação com o outro e com o mundo” (BUYTENDIJK, 2010, p. 246). A mãe biológica doa à criança a vida, e “o amor materno ajuda a criança a crescer. Este crescimento é uma resposta corporal ao cuidado do amor; fica imperfeita, se lhe falta a ternura” (BUYTENDIJK, 2010, p. 245).

Buytendijk ressalta ainda que a vocação materna tende a aparecer como plenamente expressiva na aparência da mulher. Por outra parte, uma mulher pode exercer o cuidado por outra pessoa, sem desenvolver nenhuma ternura maternal. Como retrata o autor holandês: “o elemento masculino ou feminino não denomina jamais senão na estrutura de uma pessoa, em um período de sua vida ou em sua relação com uma situação ou pessoa dada” (BUYTENDIJK, 2010, p. 247).

Não é apenas a natureza que faz com que uma mulher desenvolva o espírito materno, capaz de realizar os cuidados necessários na primeira infância. Pois, se assim fosse, não haveriam casos de infanticídio e maus tratos dirigidos aos filhos.

Disso decorre a fina observação de Buytendijk sobre o quanto, popularmente, é um equívoco estereotipar esse processo naturalizando-o. Como bem escreve ele acerca da figura das “mães desnaturadas”, volta a nota ele:

Se, contudo, chegamos a uma discriminação destes elementos maternais e os reconhecemos na aparência da mulher, resta-nos compreendê-los como um fenômeno puramente humano, isto é, assexuado e, ao mesmo tempo, universal, isto é, independente da maternidade. Neste momento, *seremos capazes de compreender a vocação maternal como constituição da natureza humana*, e de nela discernir as manifestações, tanto vitais como espirituais (BUYTENDIJK, 2010, p. 247, grifo nosso).

Consideramos esta passagem de Buytendijk fundamental para a compreensão do nosso trabalho, onde, a seguir, falaremos da gênese psicológica do espírito materno e, posteriormente, da leitura da psicanálise acerca da experiência materna. Dando prosseguimento ao fenômeno da vocação maternal como uma constituição da natureza humana, que precisa ser construído, Badinter (1985, p. 20), em consonância com Buytendijk, afirma que “o amor materno é apenas um sentimento humano. E como todo sentimento, é incerto, frágil e imperfeito”. Sendo algo a ser construído, a ternura existe ou também pode não existir. E enfatiza:

Quanto a mim, estou convencida de que o amor materno existe desde a origem dos tempos, mas não penso que exista necessariamente em todas as mulheres, nem mesmo que a espécie só sobreviva graças a ele. Primeiro, qualquer pessoa que não a mãe (o pai, a ama, etc.) pode ‘maternar’ uma criança. Segundo, não é só o amor que leva a mulher a cumprir seus ‘deveres maternais’. A moral, os valores sociais, ou religiosos, podem ser incitadores tão poderosos quanto o desejo da mãe (BADINTER, 1985, p. 17).

Buytendijk (2010) ressalta que a vocação maternal também não se dá sem o elemento viril, em que o universo seja apreendido em toda sua dureza e resistência, sem que aja um trabalho que se volte para um objetivo. E isto se aplica a toda mulher, desde que esta considere a realidade concreta de sua vida. Explica-se ele:

Não esqueçamos que o ser humano desenvolve, segundo o modo da virilidade, um mundo de dureza, de resistência, de consistência maciça e, segundo o modo da feminilidade, um mundo de doçura, de não-resistência, de dependência, de fluidez, de possibilidades. Mas estes projetos opostos supõem um mundo que os tolera, ao qual estão submetidos todos os seres humanos, tanto homens como mulheres (BUYTENDIJK, 2010, p. 247).

Buytendijk (2010, p. 248) realça categoricamente: “a mulher que exalta exasperadamente, em si, o feminino e o maternal, e negligencia o masculino, não realiza seu destino de ser humano”. Ou seja, se a mulher se prender num excesso de feminino ou num excesso maternal sem freios, acabará perdendo as referências da realidade. É necessário que ela se apoie a um “bom senso” viril da mulher, que é um senso de realidade, pois a “mulher demasiado maternal não é uma boa mãe, a mulher demasiado feminina é incapaz de amor verdadeiro quanto o homem demasiado viril” (BUYTENDIJK, 2010, p. 248). Agindo dessa maneira, corre-se o risco de se frustrar, se desiludir com a maternidade, deparando-se com um mundo totalmente diferente do seu imaginário idealizado, ocasionando sofrimento.

Sobre a relação da feminilidade com a dor, Buytendijk (2010) propõe uma explicação pelas circunstâncias sociais ou por uma sublimação de uma existência naturalmente incerta, sem virilidade alguma, consagrada à afetividade. “Precisamos, porém,” argumenta ele, “refletir sobre o laço indissolúvel que une o amor, o sacrifício e o sofrimento – somente então estaremos no coração da existência feminina” (p. 249).

Simone de Beauvoir (1967, p. 277) já refutara o “instinto” materno, afirmando que “não existe instinto materno: a palavra não se aplica em nenhum caso à espécie humana. A atitude da mãe é definida pelo conjunto de sua situação e pela maneira pela qual a assume” sendo extremamente variável. Ilustra a autora:

Há em toda jovem mãe uma curiosidade maravilhada. É um estranho milagre ver, ter em mãos um ser vivo formado em si, saído de si. Mas que parte teve exatamente a mãe no acontecimento extraordinário que põe na terra uma nova existência? Ela o ignora. Não existiria sem ela e, no entanto, ele lhe escapa. Há uma tristeza espantada em vê-lo fora separado de si. E quase sempre uma decepção. A mulher gostaria de senti-lo seu tão seguramente quanto a própria mão: mas tudo o que ele experimenta está encerrado nele, ele é opaco, impenetrável, separado; ela não o reconhece sequer, porquanto não o conhece; sua gravidez, ela a viveu sem ele: não tem nenhum passado comum com esse pequeno estranho; esperava que ele lhe fosse de imediato familiar: não, é um desconhecido e ela fica estupefata com a indiferença com que o acolhe. Durante os devaneios da gravidez, ele era uma imagem, era infinito e a mãe representava em pensamento sua maternidade futura; agora é um individuozinho finito e presente de verdade, contingente, frágil, exigente. A alegria de enfim vê-lo presente, bem real, mistura-se à tristeza de que seja apenas isso (BEAUVOIR, 1967, p. 274).

Para Beauvoir (1967), o encantamento materno se revela ao se sentir necessária para seu bebê, isto é, pelas exigências que precisa atender, não, é claro,

sem dificuldades, mas em virtude da grandeza do amor materno que não implica em reciprocidade. Em função disso, “o filho não detém valor algum, nem pode conferir nenhum; diante dele a mulher permanece só; ela não espera nenhuma recompensa em troca de seus dons, cabe a sua própria liberdade justificá-los” (p. 280). Para Buytendijk (2010), há, em todo laço emocional, uma consciência de incerteza, que mais cedo ou mais tarde, pode colocar em xeque a autenticidade desta emoção. Segundo Buytendijk, “a existência propriamente feminina só se realiza na humanidade autêntica e na vocação maternal. Aparece, sempre, como uma consciência corporalmente ao mundo e ao outro: supõe o ser-para-si” (BUYTENDIJK, 2010, p. 249). Quer dizer, tal consciência se revela pelo modo como cada um deseja aparecer aos outros e a si mesmo.

Conforme Beauvoir (1967, p. 280), a generosidade, da mãe com seu filho merece louvores, “mas a mistificação começa quando a religião da maternidade proclama que toda mãe é exemplar. Isso porque o devotamento materno pode ser vivido numa perfeita autenticidade; mas o caso é raro, na realidade”. Para Beauvoir (1967), a maternidade é um estranho compromisso de narcisismo, de altruísmo, de sonho, de sinceridade, e até mesmo de má-fé, dedicação e cinismo. Como Buytendijk escreve:

É claro que a mulher só é verdadeiramente maternal enquanto constitui *como suas as características de sua consciência encarnada, escolhendo-as como determinantes* em suas relações com a comunidade social e diante de si mesma. O ser humano pode, com efeito, tornar-se a si mesmo – corpo e interioridade – como objeto de sua experiência vivida e de sua reflexão, e isto *por meio de atos intencionais* muito diversos. Pode admirar-se ou desprezar-se, cuidar de si ou esquecer-se, aceitar-se ou repudiar-se (BUYTENDIJK, 2010, p. 249, grifo nosso).

Para Buytendijk (2010), a relação que estabelecemos a respeito de si mesmo é que vai decidir qual será nossa posição dentro da comunidade que pertencemos. Mas o contrário, nossas relações sociais também podem interferir e modificar profundamente nossa concepção. E destaca:

O corpo feminino é o centro do mundo feminino; a vocação maternal só pode aparecer como a realização da existência feminina porque o mundo remete a seu corpo enquanto realidade e aparência desta vocação. Esta relação determina a consciência que ela tem de si mesma, de sua

liberdade: liberdade que se manifesta, como em todos os seres de boa vontade, pela ternura e humildade do coração (BUYTENDIJK, 2010, p. 250).

É através da experiência com o seu corpo que se determina a consciência de todos os poderes. Ou seja, é da capacidade que temos de mover nosso corpo “na ação ou de distender no repouso, igualmente, a de exprimir ou de ocultar nossas emoções [...] cada um experimenta mais ou menos a ‘qualidade’ de seu encontro, de sua atitude, de seu andar” (BUYTENDIJK, 2010, p. 249), bem como, de sua voz, de seu rosto, de suas mãos e sua vestimenta. “Ele não projeta esta qualidade à sua frente como uma representação, uma imagem visível; ele não a discute. Ele tem de seu corpo uma experiência imediata e irrecusável” (BUYTENDIJK, 2010, p. 249), isso porque o corpo está sempre presente como aquilo que o insere nas situações mundanas. Como afirma Merleau-Ponty (2011, p. 122), “o corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para o ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles”.

Portanto, o que propomos com a questão inicial, “há uma vocação maternal?”, era demonstrar que, para Buytendijk, que a experiência materna não se dá através de uma vocação inata. Esta vocação carece de uma intencionalidade e está imbuída de um espírito originário. A seguir, trataremos de investigar a essência do vínculo materno, por meio da gênese psicológica do espírito materno.

1.4. A GÊNESE PSICOLÓGICA DO ESPÍRITO MATERNO

Neste momento, ao discorrer sobre a experiência materna, se faz necessário explorar os conceitos antropológicos de gênese e de espírito. Para Buytendijk (2017), nossa existência se constitui por uma dialética, ou seja, por uma corporeidade significando um esquema de mundo e significada por este. Ao nascer, o bebê carrega uma marca constitutiva que, segundo o autor, prefigura a possibilidade de um certo “espírito”. Na experiência da maternidade, esse espírito se mostra, como uma intencionalidade puramente humana e independente da natureza corpórea da mulher.

A concepção de uma gênese psicológica, segundo Buytendijk (2017), pode ser cientificamente descrita por meio de uma pesquisa analítica segundo uma

sucessão de formas. O ser humano é concebido “organicamente sob a condição de não ser descrito como um sistema de correlações, mas como um sistema de significações” (p. 111). Baseando-se nos estudos de Merleau-Ponty, *A Estrutura do Comportamento* (1942) e Ruyer em *A Gênese das Formas Vivas* (1958), Buytendijk se influenciou acerca da diferença entre as transformações físicas e os desenvolvimentos vitais. Buytendijk destaca que a noção de gênese no domínio da Psicologia levanta algumas dificuldades, a começar “caso se aceite”, julga ele, “a opinião corrente de que a psicologia é a ciência dos comportamentos, seremos obrigados a distinguir as reações vitais dos animais e do homem” (p. 111), que resultam de uma intencionalidade consciente ou inconsciente.

Buytendijk (2017) levanta a problematização da relação desses atos intencionais com a corporeidade no âmbito da psicologia moderna e clássica. Na psicologia moderna (Psicanálise, Gestalt, etc.), esse problema passa pela “reflexão sobre a realidade humana e animal. Na psicologia clássica, tem-se concebido a consciência e também o inconsciente como uma ‘interioridade’ caracterizada por uma estrutura de conteúdos, representações, processos” (p. 111) que são advindos de forças ocultas, inatas e adquiridas, concordando com a ideia de uma gênese oriunda de um evento natural.

Buytendijk observa que a concepção moderna do Eu, da consciência, rejeita esta ideia, mas aceita a noção de historicidade, no desenvolvimento, pois “cada história é caracterizada pela negação de qualquer determinismo absoluto” (BUYTENDIJK, 2017, p. 111), considerando também as contingências. E ressalta:

Falando de uma gênese psicológica em geral, é preciso compreender como o desdobramento, a diferenciação das relações intencionais de um sujeito e do mundo atravessa uma historicidade, na qual o ocaso ocupa um lugar, mas também uma iniciativa, uma espontaneidade e, no ser humano, uma liberdade, que permanecem perfeitamente inexplicáveis (BUYTENDIJK, 2017, p. 111).

Ao se tratar da questão do espírito, Buytendijk (2017) defende que por ser uma questão pessoal, onde se manifesta uma escolha e, por conseguinte, uma vocação dentro de um projeto de mundo, é inadmissível “ocultar o mistério da formação do ‘espírito’ pela aplicação confusa da noção de gênese” (p. 112). Buytendijk (2017) pretende compreender a noção de gênese psicológica do espírito materno aceitando a união transcendental do ser humano com a realidade em que

ele está inserido, onde, no curso dessa existência, se efetiva a manifestação de tal espírito.

Nossa investigação acerca da gênese do espírito materno será orientada pela ideia de uma consciência-comportamento e pela concepção de que “o espírito se faz por meio do corpo” no curso da existência (BUYTENDIJK, 2017, p. 112)

Para Buytendijk (2017), o corpo tem uma grande importância para a existência, como um “instrumento de uma vida” por onde o espírito se manifesta. É “pela noção alargada de intencionalidade – uma intencionalidade que se manifesta nos comportamentos realizados espontaneamente e sem reflexão – será possível seguir a historicidade da atitude maternal em nossa civilização” (p. 112). Ilustra o autor:

Aplicado à gênese do espírito materno, cabe, pois, se ocupar da corporeidade feminina. Isso, objetivamente, indica aqui uma maternidade possível de maneira que a aparência corporal da mulher, vivida por ela mesma e, percebida por todos, reenvia a essa possibilidade (BUYTENDIJK, 2017, p. 112).

De acordo com Silva (2018a, p. 49), o que Buytendijk nos propõem é que “todo processo de gênese não pode prescindir de uma compreensão mais radicada fenomenologicamente [...] reside, aqui o fato de que toda ideia de espírito ou de consciência perde seu arco de transparência absoluta”, quando confrontada com a experiência.

Em sua obra *La Femme*, traduzida do holandês para o francês, o termo vocação maternal, originariamente é chamado de *moederlijkheid*, mas o mesmo, não possui um correspondente na língua francesa. Buytendijk (2017) ressalta que ao comparar a palavra vocação com a palavra espírito, sente uma diferença quanto à atitude intencional da mulher animada por um espírito materno, daquela que escolheu uma vocação maternal. Ora, “essa diferença, sem dúvida, é, antes, sugerida pela significação dessas duas palavras que pela realidade intencional que elas revelam” (BUYTENDIJK, 2017, p. 113). Ele amplia essa compreensão:

Eu entendo que a noção de “espírito materno”, da qual eu me proponho explicar a gênese como uma atitude espiritual de ordem geral se exprime no modo do encontro e do comércio com os homens e o humano, como também no olhar das coisas. A princípio, essa atitude se assemelha, por

sua estrutura intencional, à atitude de uma mãe dedicada em torno de seu filho (BUYTENDIJK, 2017, p. 113).

Ou seja, é no encontro, na relação da mãe com a criança que se pode realizar o espírito materno. Se constata, no entanto, “na vida cotidiana mães ‘desnaturadas’ e a literatura descreve tais naturezas ausentes ou degeneradas pelas imagens de mães insensíveis, tirânicas, rudes, indolentes e apáticas” (BUYTENDIJK, 2017, p. 113), do mesmo modo que aquelas que maltratam crianças ou que não conseguem se conectar com suas crianças. Em função disso, “não é de se surpreender que a opinião tradicional seja rejeitada, categoricamente, e que o espírito materno seja desvalorizado se ele não exprime uma escolha decisiva” (BUYTENDIJK, 2017, p. 114).

Para Buytendijk (2017), essa concepção popular que se tem de um instinto materno, se dá por analogia aos comportamentos dos animais, principalmente os pássaros e mamíferos. Segundo o autor, “a biologia das gerações anteriores tem distinguido, rigorosamente, os comportamentos inatos, quer dizer, os instintos e os comportamentos adquiridos ou mesmo os hábitos” (BUYTENDIJK, 2017, p. 114). O espírito materno não constitui propriamente “um instinto, mas, sim, uma estrutura intencional que transcende os limites de uma definição meramente fisiológica” (SILVA, 2018a, p. 53). Noutras palavras:

O espírito materno concebido como uma intencionalidade puramente humana e universal é, por princípio, independente da natureza da mulher indicando uma maternidade possível. Nem as diferenças de motricidade, nem as experiências infantis, nem a influência do meio conduzem fatalmente a certo “espírito” (SILVA, 2018a, p. 53).

Para Buytendijk (2017), se faz necessário considerar a leitura da psicanálise sobre a experiência materna, o qual faremos no capítulo seguinte. Como o autor adianta, “não se aceita nem na psicanálise, nem na etnologia, um instinto social primário ou um instinto de maternidade. As duas disciplinas aceitam uma pulsão sexual geral que, nos períodos críticos, leva à formação dos hábitos” (BUYTENDIJK, 2017, p. 115). O meio social é capaz de representar forças em relação à gênese que pode se desenvolver de um espírito materno.

Buytendijk (2017) fazendo sua leitura de *O Segundo Sexo* de Beauvoir, ressalta que “a ideia forte da autora é que a mulher se faz por conta de suas

decisões livres, mas a ideia de uma liberdade absoluta, de uma transcendência em qualquer caso orientada para uma ordem de valores objetivos” (p. 116) desveladas pelos encontros, pode excluir uma escolha autenticamente boa ou má.

Conforme afirma Dors (2021), a liberdade se encontra tramada no tempo, na história e na experiência passada de cada pessoa e em sua projeção em relação ao futuro. E sua significação se sedimenta na vivência histórica de cada ser. Dessa forma, “a liberdade é sempre relativa. Desse modo, no entanto, a conduta humana nunca é totalmente determinada, já que a consciência que é também corpo é, também, abertura ao mundo” (DORS, 2021, p. 56). Ocorre que

Tal desvelamento das significações supõe certa coexistência original, assinalada no início desse texto – coexistência da consciência encarnada e de um mundo que se manifesta como uma ordem de significações e se apresenta em todo encontro como objetivo. A realidade, na qual estamos engajados após nosso nascimento, prefigura em nosso corpo e em toda coisa percebida as significações suscetíveis de ser valorizadas ou desvalorizadas. A ideia dessa ordem, prefigurada na realidade, pode ser formulada assim: *há uma interioridade espiritual em toda subjetividade encarnada e no mundo*. ‘Assim como, em nossa experiência, toda presença é o signo de uma ausência, ela indica uma ausência da qual antecipa a presença’. Toda experiência é a manifestação de uma significação que reenvia a uma perspectiva de valores (BUYTENDIJK, 2017, p. 116; grifo nosso).

Buytendijk é bastante claro quanto à existência de uma interioridade espiritual encarnada no mundo, uma vez que nossa corporeidade pode ser compreendida como elemento de nossa situação existencial, que pode ser aceita ou não. Pois, “a gênese do espírito materno tem sua origem nos primeiros encontros de um sujeito que é feminino pelas características pré-existenciais de sua corporeidade” (BUYTENDIJK, 2017, p. 116). Tais características não são casuais, elas determinam “uma presença de mundo que atravessa a experiência já a partir, da primeira juventude, desvelando uma ordem de valores primários” (BUYTENDIJK, 2017, p. 116), valores estes, que podem se diferenciar de acordo com a influência da educação e de todo o meio social do mundo feminino. Como escreve nosso autor:

O caráter decisivo determinante da origem de uma existência feminina e de um mundo *feminino não deve ser buscado na anatomia, mas no dinamismo*, isto é, no modo de execução dos movimentos; portanto, no estilo comportamental. Esse dinamismo “dá à vida a forma da generalidade e prolonga em disposições estáveis os atos pessoais” (BUYTENDIJK, 2017, p. 116, grifo nosso).

Para Buytendijk (2017, p. 116), concordando com Maldinier (1953), considera que “a motricidade é uma intencionalidade original e, sem dúvida, a matriz de toda intencionalidade. Ela é fonte e forma da significação”. Pois é através dos movimentos dinâmicos, da motricidade que se pode observar características de virilidade ou de adaptação, interpretadas como manifestações da feminilidade. Essa teoria da feminilidade, fundada nesse dinamismo de adaptação, “implica o fortalecimento desse estilo de existir sob a influência do meio cultural e de sua ordem de valores” (BUYTENDIJK, 2017, p. 117).

Segundo Buytendijk (2017), as primeiras fases da gênese masculina e feminina podem ser caracterizadas e observadas pelos jogos, pelas relações afetivas, pelo estilo comportamental, nos movimentos de expressão e fala. Como ele atesta, a “atividade feminina teria antes uma afinidade com o cuidado enquanto que a atividade masculina é orientada mais para o trabalho. Essa afinidade se compreende facilmente em vista da intencionalidade geral das duas condutas” (BUYTENDIJK, 2017, p. 117).

Para Silva (2018a, p. 54), Buytendijk chama a atenção para a importância de uma estrutura única, sendo o “elo entre a atitude espiritual e os sentimentos espontâneos que constitui a ilusão por assim dizer charmosa de que uma mulher maternalmente se mostra como que natural”. Essa manifestação de amor constitui uma espécie de modelo para todos os nossos amores. É o que Silva sugere ao reconhecer que

A concepção buytendijkiana de espírito não separa, na esfera mais ampla da experiência humana, a essência profunda da maternidade e da paternidade. Aliás, ambos os níveis coexistem, inextricavelmente. É verdade também que, sob certos aspectos, a leitura de Buytendijk soa um sintomático conservadorismo à luz de nosso tempo em meio, é claro, ao caloroso debate que as questões de gênero têm assumido, de maneira implacável e, programaticamente, propositiva. O que certamente, não diminui a relevância e o caráter genuíno e por que não provocativo de suas teses (SILVA, 2018a, p. 55).

Concordamos com Silva (2018a) que Buytendijk pode abrir margem para uma má interpretação sobre alguns aspectos da feminilidade e render algumas críticas em nosso tempo. Cabe observar, contudo, que a investigação fenomenológica de Buytendijk sobre o espírito materno remete a uma intencionalidade puramente

humana e universal, independente da natureza da mulher que indica uma maternidade possível.

Sobre o cuidado, Buytendijk (2017, p. 118) afirma que “o cuidado autêntico põe necessariamente, em presença, sobre o modo do *nós* aquele que tem cuidado e aquele do qual se tem cuidado”. Colocando em prática a dinâmica da adaptação, diferente do trabalho, o cuidado não é orientado para um fim. Como ainda acrescenta o autor: “o objeto do cuidado está no centro das atividades do cuidado que continua pela tensão para esse centro e que cessa com o seu desaparecimento. O trabalho pode ser representado simbolicamente sob a forma de uma linha reta” (p. 118), já o cuidado poderia ser representado como um círculo fechado. Buytendijk formula, em linhas gerais, o seu argumento:

A espiritualização dessa atitude pela aceitação de uma intencionalidade integral de devoção, de um dom de si ao humano que reclama o cuidado, se chama *espírito maternal*. Esse espírito é – como todo espírito – plenamente humano porque ele ultrapassa a natureza, como também o corpo. Se se pretende que há, em nossa civilização, uma afinidade do homem ao espírito militar ou ao espírito geométrico e da mulher ao espírito materno ou ao espírito de caridade, cabe adicionar que essa afinidade significa a *introdução de ou a prefiguração de uma decisão pessoal*. O espírito materno concebido como uma intencionalidade puramente humana e universal é, por princípio, independente da *natureza* da mulher indicando uma maternidade possível. Nem as diferenças de motricidade, nem as experiências infantis, nem a influência do meio conduzem *fatalmente* a certo ‘espírito’. É útil não esquecer que não é livre a escolha que se apoia sobre uma corporeidade, uma historicidade e situações dadas (BUYTENDIJK, 2017, p. 118).

Ao ler esta passagem podemos entender de maneira clara como “surge” o espírito materno. Depende da atitude de aceitação de uma intencionalidade de cuidado, independente da natureza da mulher, mas também sofre influência da corporeidade, historicidade e das situações vividas. Dando seguimento à leitura da investigação fenomenológica, Buytendijk analisa a estrutura emocional como expressão desse “espírito”.

Segundo Buytendijk (2017, p. 118), “o sentimento mais próximo do dinamismo de adaptação e do cuidado que esse dinamismo engendra é a ternura. [...]. A ternura é primariamente uma reação espontânea que expressa sentimentos de doçura, compaixão, etc”. Afinal, “o que faz da ternura um ato propriamente humano é a intenção que, através do gesto terno, do terno olhar, da terna palavra visa em se

tornar presente como pessoa e cuidar-se do outro” (BUYTENDIJK, 2017, p. 118). E enfatiza:

Essa ternura humanizada é a expressão de um espírito materno que ultrapassa um sentimento brotado pelo encontro. A “ternura” espiritualizada é detentora de valor, fonte de valorização; ela se encarna em todos os domínios de uma existência animada por um espírito materno. Esse espírito limita-se, inadequadamente, quando se vê, nela (ternura), apenas uma aptidão ou uma disposição à maternidade (BUYTENDIJK, 2017, p. 118).

Essa limitação se transparece, pois, “na juventude, como um espírito materno que se anuncia por sentimentos provocados pela corporeidade e pelas situações” (BUYTENDIJK, 2017, p. 118). Toda a influência do meio “pode ultrapassar a sensibilidade e a emotividade primárias que se impregnam. [...]; a afetividade feminizada será intimamente transmitida transformando-se em espírito materno” (BUYTENDIJK, 2017, p. 118).

Para Buytendijk (2017), o espírito materno não funciona por meio de uma predileção subjetiva e sim, de uma solidariedade fundamental, expressa no vínculo mãe-bebê. A gênese do espírito materno se funda sobre a diferença dos sexos, como já mencionamos, de modo que essa diferença “introduz uma existência e um mundo masculino e feminino constituídos sob à influência do meio de uma maneira plenamente tradicional. Assim, pois, “durante esse desenvolvimento, os comportamentos, a afetividade, as intencionalidades se formam em relação com todas as particularidades e com toda a historicidade de um sistema de valores” (BUYTENDIJK, 2017, p. 119).

Segundo Buytendijk (2017), o bebê recém-nascido frequentemente já traz consigo uma marca constitutiva que irá prefigurar a possibilidade de um certo “espírito”, mas “jamais está em questão uma gênese autônoma da individualidade humana, de um si-chamado *homo natura*. A existência se constitui por uma dialética” (BUYTENDIJK, 2017, p. 119). Ou seja, trata-se de uma corporeidade significando um esquema de mundo e significada existencialmente por este.

Por fim, Buytendijk (2017) afirma que a dialética torna explícito o co-devir de uma representando, ao mesmo tempo, a vocação. Portanto, o espírito materno não está formado definitivamente, ele carece de ser construído, transformado.

2. A EXPERIÊNCIA MATERNA PARA A PSICANÁLISE

A minha força tem suas raízes na relação que tive com minha mãe.

Sigmund Freud

Nesse capítulo, mostraremos como se opera a experiência materna pela ótica da teoria psicanalítica lacaniana. Inicialmente, explicitaremos sobre o conceito de inconsciente passando de Freud a Lacan e, por conseguinte, evidenciaremos como se estabelece a constituição do sujeito psíquico na teoria lacaniana. Essa descrição nos permite melhor compreender o fenômeno da função materna no campo da psicanálise.

2.1. O INCONSCIENTE E A CONCEPÇÃO LACANIANA DE SUJEITO

Quando Freud vai nos apresentar o inconsciente por meio dos atos falhos, ele demonstra que são manifestações do inconsciente. Em relação a tais tropeços, Freud não hesita se questionar, com surpresa, sobre por qual razão isso teria a ver com ele. O que isso quer dizer de mim? O inconsciente é um estranho que me habita. Freud ([1940] 2014) já afirmava que a Psicanálise parte de um pressuposto básico, cuja discussão conduzida por ele permanece reservada ao pensamento filosófico de modo que a sua justificação está contida em seus resultados. E que quando falamos de nossa psiquê (vida anímica):

[...] duas coisas nos são conhecidas: primeiramente o órgão corporal e cenário da mesma, o encéfalo (sistema nervoso); em segundo lugar, nossos atos conscientes, que estão ao nosso alcance imediato e que não podem se tornar mais acessíveis por nenhuma outra forma de descrição. Tudo o que se encontra entre eles nos é desconhecido; não há uma relação direta entre esses pontos limite de nosso saber. Caso ela existisse, nos forneceria no máximo uma localização exata dos processos da consciência, o que em nada contribuiria para seu entendimento (FREUD, [1940] 2014, p. 15).

Freud ([1940] 2014) chega ao conhecimento do aparelho psíquico através do estudo do desenvolvimento individual do ser humano ao supor que a vida anímica é

uma função desse aparelho, “ao qual atribuímos extensão espacial e constituição por diversas partes e que, portanto, imaginamos ser semelhante a um telescópio, a um microscópio ou algo parecido” (FREUD, [1940] 2014, p. 15). Tal aparelho contém, portanto, três instâncias psíquicas *Es*, *Ich* e *Über-Ich*. A mais antiga delas é o *Isso*; já o *Es*, pois, engloba tudo o que herdamos, desde o nascimento, e que nos foi constitutivamente estabelecido, “especialmente, portanto, as pulsões, oriundas da organização corporal, que aqui encontram uma primeira expressão psíquica em formas que nos são desconhecidas” (FREUD, [1940] 2014, p. 17). O *Isso* consiste na satisfação de suas necessidades inatas. Não é essa instância psíquica que tem a intenção de se manter vivo e se proteger dos perigos. Como escreve o fundador da Psicanálise: “Essa é a tarefa do *Eu*, que também tem que descobrir a forma mais propícia e menos perigosa de satisfação, levando em consideração a existência do mundo exterior” (FREUD, [1940] 2014, p. 23).

Freud ([1940]2014) esclarece que já a terceira instância, o *Supereu*, pode fazer valer novas necessidades, “porém, sua realização principal consiste na restrição das satisfações. Denominamos *pulsões* as forças que supomos existir por trás das tensões motivadas pelas necessidades do *Isso*” (p. 23). A pulsão é uma inquietude que o tempo todo está lá, a sexualidade pulsional está presente desde a infância. Quinet (2000, p. 23-24) questiona:

Em princípio, qual é a relação entre o inconsciente e a sexualidade, tal como Freud a descobre? Por um lado, temos o inconsciente estruturado como uma linguagem, como o ensinou a interpretação dos sonhos, e, por outro lado, temos a pulsão impelindo o sujeito a satisfazê-la. Mas o consciente não permite e a recalca, e, ao invés de obter uma satisfação imediata, a pulsão se satisfaz no sintoma.

Para Quinet (2000), Lacan toma as duas pontas, do início e do final, da obra de Freud e, as une com o conceito de *Spaltung*⁴, mostrando que a divisão do sujeito do significante corresponde à divisão do sujeito em relação à realidade da castração. Trata-se de “divisão que se encontra desde o início, com a descoberta do inconsciente, até o final, quando Freud postula a incurabilidade da fenda do sujeito”

⁴ Noção de divisão, clivagem, dissociação, cisão. Para Freud, esta polivalência do conceito de *Spaltung* evoca a divisão do aparelho psíquico em instâncias e também, designa que uma instância psíquica pode ser, ela própria, dividida. Já Lacan concebe a noção de *Spaltung* de forma diferente, onde essa clivagem se torna o caráter inaugural que define a subjetividade e é realizada pela linguagem.

(QUINET, 2000, p. 27-28). E quanto ao conceito de inconsciente, “Lacan o vincula com o conceito de repetição para além do princípio do prazer a fim de demonstrar a insistência da cadeia significante e a articulação do inconsciente com o gozo apreendida a partir de sua característica de *Zwang*⁵” (QUINET, 2000, p. 27-28).

Lacan ([1964] 2008b, p. 27), ao afirmar que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”, faz um retorno a Freud e avança na teoria psicanalítica, destacando também que “o inconsciente freudiano nada tem a ver com as formas ditas do inconsciente que o precederam” (p. 31). Buscando suporte em outras disciplinas como a matemática e a linguística para formalizar sua teoria, Lacan compreende a estrutura psíquica a partir de uma perspectiva topológica RSI, Real, Simbólico e Imaginário, que formam o “nó borromeu”. Esse viés se constitui por três aros que se entrelaçam em torno de um vazio interior, onde giram as 3 dimensões psíquicas RSI. Neste nó, não há uma dimensão que se sobressaia em relação à outra, pois saindo qualquer um deles, toda a estrutura se decompõe. O Simbólico vai remeter simultaneamente a linguagem e é ele que propicia a formação dos laços sociais. Já o Imaginário estabelece a relação com a imagem do corpo próprio e dos semelhantes e o Real, não é o mesmo que a realidade, é da ordem do impossível.

Para Garcia-Roza (1985, p. 183), “o ponto central do pensamento de Lacan é o que concede ao simbólico o papel de constituinte do sujeito humano”. Sendo anterior ao simbólico, o imaginário nos introduz nos domínios da subjetividade. E, anterior ao imaginário, temos a pulsão, e “anterior ao simbólico, o imaginário constituiria o primeiro corte com o exercício pleno da pulsão” (GARCIA-ROZA, 1985, p. 191). Noutras palavras, ao começar a barrar a libido ilimitada da fase anterior, essa limitação ainda é diferente da que faz o simbólico, mas teria sua origem na perda originária; perda essa que é a separação do bebê recém-nascido com a sua mãe, como se perdesse parte de si mesma. Como Garcia-Roza bem observa:

Lacan compara essa perda ao ovo que perde a sua casca. O vivente, ao romper o ovo, perde não a mãe, mas a sua casca, isto é, um pedaço de si mesmo. Quebrando o ovo, diz Lacan, faz-se o homem, mas também o ‘*homelette*’. Para evitar que essa massa informe, movida pelo puro instinto de vida e guiada pelo real, invada tudo, o homem lhe designa limites corporais. Daí por diante, a libido só poderá expandir-se através das zonas

⁵ O termo *Zwang* “remete a uma ideia de coerção e compulsão: o sujeito se obriga a agir e a pensar contra sua vontade” (ROUDINESCO, 1998, p. 538).

erógenas, e a pulsão ilimitada será transformada em 'pulsão parcial'. Constrangida pelas zonas erógenas, a libido nunca estará presente, inteira, na subjetividade. Ligada a um objeto imaginário, ela será marcada pela perda, pela insatisfação, pela incompletude (GARCIA-ROZA, 1985, p. 191-192).

Ora, tal falta nos remete a essa incompletude fundamental do ser humano e que mais tarde Lacan chamará de letra. “A letra é o significante tomado em sua materialidade [...] não é a zona erógena nem o objeto, mas algo que necessariamente tem de ser referido a ambos” (GARCIA-ROZA, 1985, p. 192). Ela não é a falta, mas sua representação, como uma marca que fixa uma falta. Nota Garcia-Roza que “são precisamente essas letras ou esses significantes elementares que vão constituir propriamente a ordem do inconsciente a partir do recalçamento primário” (GARCIA-ROZA, 1985, p. 192). Fink irá observar que

Inevitavelmente, a lei excede sua autoridade: a ordem simbólica mata o vivente ou o organismo que existe em nós reescrevendo-o ou sobrescrevendo-o com significantes, de tal forma que esse ser morre ('a letra mata') e somente o significante sobrevive (FINK, 1998, p. 128).

Na teoria lacaniana, entende-se, pois, que sujeito é o que é representado por um significante para outro significante, no campo da linguagem. O que nos remete à noção de sujeito barrado (\$), que diz respeito à barreira que a linguagem representa, em que o sujeito em si jamais poderá advir, a não ser pela articulação significante. Lacan (1998), em *Escritos*, no capítulo VII sobre a *Posição do Inconsciente*, assinala:

O registro do significante institui-se pelo fato de um significante representar um sujeito para outro significante. Essa é a estrutura, sonho, lapso e chiste de todas as formações do inconsciente. E é também a que explica a divisão originária do sujeito. Produzindo-se o significante no lugar do Outro ainda não discernido, ele faz surgir ali o sujeito do ser que ainda não possui fala, mas ao preço de cristalizá-lo (LACAN, 1998, p. 854).

A definição de significante proposta por Lacan, segundo o linguista Michel Arrivé (1994), é segmentada, de maneira saussuriana; donde aí a insistência na sincronicidade do sistema significante que será de novo encontrada quando Lacan abandona Saussure, vindo encontrar, em Freud, a prefiguração do significante saussuriano: o *Wahrnehmungszeichen* (signo de percepção). Junta-se, neste ponto, o ensinamento de Saussure e o de Freud, onde Arrivé demarca: “a ‘simbolização

primordial' que inaugura a cadeia significante se torna manifesta pelo jogo *Fort! Da!* trazido a lume por Freud na origem do automatismo de repetição" (ARRIVÉ, 1994, p. 104). Não podemos perder de vista que Lacan não é linguista: a linguagem a que se refere é a qual está estruturado o inconsciente.⁶

A fala não é outra coisa senão o ato que presentifica o desenrolar do significante, dentro de uma estrutura. Dessa forma, a constituição do sujeito depende também do lugar que o bebê humano vai ocupar em uma estrutura que é pré-existente, ou seja, é preciso que haja um lugar simbólico para este bebê, onde aos poucos "terá acesso ao sentido, a um sistema de significações compartilhado que lhe permitirá encontrar uma identidade para si mesmo" (BERNADINO, 2020, p. 28). O psiquismo do bebê vai se desenvolver por meio do encontro com a linguagem, ou seja, quando esse corpinho biológico, que antes era apenas uma bola de carne, se encontra com os aspectos da cultura, quer dizer, dessa estrutura simbólica que preexiste. Tal encontro acontece aos poucos, através das funções essenciais de humanização: materna e paterna que falaremos mais adiante aqui no trabalho. Desse modo, pensar apenas na vida intrauterina ou só na vida pós nascimento, seria o mesmo que pensar no ovo e na galinha. O importante para a constituição do sujeito, é o encontro com a linguagem.

Segundo Lacan (1998), existem duas operações fundamentais em que convém formular a causação do Sujeito, a alienação e a separação, operações que classificam o sujeito em sua dependência significante ao lugar do Outro. Ou seja, a participação do Outro traduz a impossibilidade de qualquer sujeito ser causa de si mesmo. No processo de constituição do sujeito, para que se possa operar as funções da alienação e separação, é preciso que o Outro se faça presente e posteriormente ausente. Isso só ocorre porque entre a mãe e a criança há um intermediário, o falo. Lacan (1995) faz referência à relação de suposta completude, denominando-a como tríade imaginária (mãe – criança – falo). Como a mãe já é um sujeito por possuir acesso à linguagem, portanto, o falo já é também um representante simbólico, e o bebê, o substituto daquilo que lhe falta. O falo é um objeto cuja natureza está em ser um elemento significante. Dessa forma, a partir do falo imaginário, a criança e a mãe estabelecem uma relação, a qual articula o Real,

⁶ Trecho desenvolvido em: DALBOSCO, J. R. Qual o lugar do autista na estrutura da linguagem? *In: Fenomenologia, Linguística & Psicanálise*. SANTOS, R.; IÓRIO, L. F. D. Orgs. Porto Alegre: Editora Fi, 2019, p. 207.

Simbólico e Imaginário, que são considerados os três registros constitutivos do aparelho psíquico.

Para Bernardino (2020, p. 30), o “fator essencial nessa suposição de sujeito a partir da atribuição inconsciente de um lugar para o filho é o desejo dos pais, principalmente o desejo do agente da função materna”, – conceito central de nossa pesquisa – pois é mediante isso que ele viverá o circuito pulsional, onde será inserido na sexualidade, e onde se dá o “enlace do corpo/linguagem que o tornará falante” (p. 30). Esse desejo do qual a psicanálise fala é inconsciente, não é o mesmo que a vontade consciente de ter um filho.

Desde então, no processo de constituição desse sujeito, ocorre a alienação simbólica aos significantes que o nomeiam e irão lhe atribuir “um lugar na série simbólica familiar” (BERNARDINO, 2020, p. 30) e, por conseguinte, “uma alienação imaginária que se relaciona ao filho imaginário sonhado pelos pais e que entrará em jogo no Estádio do Espelho” (BERNARDINO, 2020, p. 30). Trata-se, sobretudo, de uma alienação real, que diz respeito ao seu corpo que, a partir dos objetos parciais e do circuito pulsional, “é oferecida por ele para a satisfação materna num campo de desejo ao qual se alienará com seu desejo como desejo do Outro” (BERNARDINO, 2020, p. 30)

A primeira operação, a alienação, é própria do sujeito. Lacan (1998, p. 854) nos diz que “num campo de objetos, não é concebível nenhuma relação que gere a alienação, a não ser a do significante”. Nesta operação, a criança está sujeita ao Outro, que é o lugar da linguagem, da cadeia significante, o que nos organiza simbolicamente. Já a perda, diz respeito à impossibilidade de uma relação direta com as coisas, devido à perda de seu ser. É importante, porém, ressaltar que somente a alienação não é suficiente; ela precisa estar referida à operação psíquica da separação, para que só então seja possível a constituição de um sujeito desejante. Conforme explica Fink (1998, p. 125-126) é somente na medida em que nos alienamos no Outro e nos oferecemos como suporte do discurso do Outro que podemos compartilhar alguma parte do gozo circulante no Outro.

Na segunda operação, a separação, é onde se fecha a causação do sujeito, para nela, então, constar “a estrutura da borda em sua função de limite, bem como na torção que motiva a invasão do inconsciente [...]. Nela reconhecemos o que Freud denomina *Ichspaltung* ou fenda do sujeito” (LACAN, 1998, p. 856). Na

separação, há um posicionamento do sujeito em relação ao desejo do Outro. A criança percebe a falta no Outro e o que não satisfaz o desejo da mãe por completo, pois a mãe deseja para além dela. A partir da falta do Outro, ela percebe-se também como faltosa. A aquisição da linguagem consiste num duplo investimento, ou seja, é preciso que a criança tenha sido desejada por um Outro, quer dizer, que esse Outro possa se oferecer ao *infans* como transmissor da linguagem. Vorcaro (1999) reitera que a estruturação do *infans* implica mudar algo na substância de gozo do ser, operando com a linguagem que não tem substância. Anota ele:

As operações de alienação e separação nos ensinam que o sujeito do inconsciente nasce nessa incidência do Real sobre o Simbólico, ou seja, no destacamento do intervalo vazio entre os significantes, onde a criança reencontra sua perda de ser na incompletude do Outro; na interseção que baliza o sujeito no intervalo entre significantes, a partir do qual a metonímia do desejo se põe em perspectiva. A perda que afeta o sujeito e o Outro permite a subtração de gozo com a coisa e intimam ao desejo que vem do Outro. Por outro lado, as operações de alienação e separação permitem-nos supor que os modos de não-subjetivação plena se distinguem pelo estatuto da resposta que a criança encontra para a questão: o que isso quer? Pode perder-me? (VORCARO, 1999, p. 27).

Neste exato momento, a criança experienciará uma dupla falta. Por intermédio dos movimentos de presença e ausência da mãe, aos poucos, ela percebe esse Outro como faltante, sendo que essa falta também é produzida por sua própria perda dele (o bebê) como objeto. Como bem observa Bernardino: “Ele se pergunta então se esse Outro pode perdê-lo. É quando ele se confronta com a ideia de desejo: algo pode faltar ao Outro, o que será que ele quer?” (2020, p. 30).

Lacan (1985), por sua vez, afirma que o desejo é uma função central em toda experiência humana, e as relações que os humanos estabelecem estão aquém do campo da consciência. É através do desejo inconsciente que se efetua a estruturação primitiva do mundo humano. Para o psicanalista, o desejo “é desejo de nada que possa ser nomeado” (LACAN, 1985, p. 281). Se o ser fosse apenas o que é, nem sequer haveria lugar para se falar dele. O ser se põe a existir em função de uma falta, e “é em função desta falta, na experiência do desejo, que o ser chega a um sentimento de si em relação ao ser” (LACAN, 1985, p. 281). Através do amor

estreitamos laços com o outro, tornando possível estar junto apesar dos impasses que a alteridade nos apresenta.⁷

Freud ([1920] 1996) ao observar a brincadeira de seu netinho, *fort-da*, onde ao jogar para longe e puxar o carretel de volta para perto, acaba sendo uma forma de elaborar simbolicamente essa experiência de ausência da mãe. O carretel representa imaginariamente a mãe que se afasta, mas depois retorna, e “substitui metaforicamente essa falta ao dizer os fonemas ‘ó’ (fort: ‘longe, em alemão) e ‘a’ (da: ‘aqui’, em alemão). [...] Encenava tanto as ausências e presenças da mãe quanto a possibilidade da mãe de perde-lo como objeto” (BERNARDINO, 2020, p. 31). Prosseguindo na teoria lacaniana, “essa brincadeira ilustra alegoricamente a entrada da criança na linguagem: ela poderá então começar a falar e ter as próprias palavras, a partir das palavras do Outro que recebeu” (BERNARDINO, 2020, p. 31). Lacan (1999, p. 167) atesta:

O que o inconsciente revela, no princípio, é, acima de tudo, o complexo de Édipo. A importância da revelação do inconsciente é a amnésia infantil, que incide sobre o quê? Sobre a existência dos desejos infantis pela mãe e sobre o fato de esses desejos serem recalçados. E não apenas eles são reprimidos, como se esquece que esses desejos são primordiais. E não apenas são primordiais, como estão sempre presentes. Foi daí que partiu a análise e é a partir daí que se articula um certo número de indagações clínicas.

No processo de constituição do sujeito, ocorrem as operações psíquicas do Estádio do Espelho, do Complexo de Édipo e do Complexo de Castração. Para compreender o Estádio do Espelho, Lacan (1998, p. 97) afirma que basta compreendê-lo “como uma identificação, no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem”. Ou seja, o sujeito é o responsável pela montagem da imagem corporal e também pela construção das instâncias identificatórias “eu ideal” e “ideal do eu”. “A função do estádio do espelho revela-se para nós, por conseguinte, como um caso particular da função da imago, que é estabelecer uma relação do organismo com a realidade” (LACAN, 1998, p. 100). Lacan mostra-nos novamente:

⁷ Comentei sobre o conceito de desejo em Lacan em: DALBOSCO, J. R. O desejo: diálogo entre Lacan e Agostinho. In: BALLÃO, C. M.; VELOSO, J. Orgs. *Reflexões em Filosofia e Psicanálise*. Porto Alegre: Editora Fi, 2021. p. 71-83.

Esse desenvolvimento é vivido como uma dialética temporal que projeta decisivamente na história a formação do indivíduo: o estágio do espelho é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua tonalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental. Assim o rompimento do círculo do *Innenwelt* para o *Umwelt* gera a quadratura inesgotável dos arrolamentos do eu. Esse corpo despedaçado, cujo termo também fiz ser aceito em nosso sistema de referências teóricas, mostra-se regularmente nos sonhos, quando o movimento da análise toca um certo nível de desintegração agressiva do indivíduo (LACAN, 1998, p. 100).

Esta experiência da criança no estágio do espelho se organiza em três tempos fundamentais que servirão para auxiliá-la no processo de conquista da sua imagem corporal. Conforme explica Dor (1989, p. 79), “inicialmente, tudo se passa como se a criança percebesse a imagem de seu corpo como a de um ser real de quem ela procura se aproximar ou aprender”, ou seja, neste primeiro momento, ela ainda confunde o seu corpo com o do outro. Essa, aliás, é uma “confusão amplamente confirmada pela relação estereotipada que a criança tem com seus semelhantes, e que atesta, sem equívoco, que é sobretudo no outro que ela se vivencia e se orienta no início” (DOR, 1989, p. 79). Ocorre, neste momento, um assujeitamento da criança ao imaginário. Nessa fase inicial pré-especular “em que o eu ainda é um outro, é o momento em que se verifica o transitivismo – a criança diante dos coleguinhas de mesmo tamanho confunde o que o outro experiencia com o que ocorre no seu próprio corpo” (BERNARDINO, 2020, p. 32). É muito frequente notar que se uma criança nesta fase se machuca, a outra criança que está ao lado, começa a chorar também. Ou simplesmente de se ver num espelho e ainda não conseguir se reconhecer.

No segundo momento, que “constitui uma etapa decisiva no processo identificatório, [...] a criança é sub-repticiamente levada a descobrir que o outro do espelho não é um outro real, mas uma imagem” (DOR, 1989, p. 80). Isso se dá quando ela é colocada na frente de um espelho. Também diante do semelhante, a criança já não quer mais apoderar-se daquela imagem, pois seu “comportamento indica que ela sabe, de agora em diante, distinguir a imagem do outro da realidade do outro” (DOR, 1989, p. 80). Ou seja, vai então ocorrer o reconhecimento de que essa é a sua imagem ali refletida: esse outro que ela vê no espelho é o seu próprio reflexo.

No terceiro momento, a criança já está segura de que o reflexo que vê no espelho é uma imagem e, sobretudo, que é a sua imagem refletida. Como Dor comenta: “reconhecendo-se através desta imagem, a criança recupera assim a dispersão do corpo esfacelado numa tonalidade unificada, que é a representação do corpo próprio” (DOR, 1989, p. 80). Dessa forma, a imagem do corpo próprio é fundamental, pois é estruturante para a identidade do sujeito: “através dela realiza assim sua identificação primordial” (DOR, 1989, p. 80).

O corpo do bebê que antes era fragmentado, em diferentes pedaços pelos investimentos pulsionais, encontra uma imagem unificada, de completude, havendo também após à conclusão do estágio do espelho, a dialética que liga o [eu] a situações socialmente elaboradas, por meio da sua condição de ser de linguagem. Constata Bernardino (2020, p. 32): “que diante da imaturidade do sistema nervoso central, a criança vive a fragmentação, a indiferenciação em relação ao corpo do Outro primordial”. Nesta fase entre o sexto e o décimo oitavo mês de idade, a partir dos jogos de espelho, a criança começa a vivenciar essa experiência. Dizendo em outras palavras:

A criança busca a confirmação do olhar do Outro representado pelo agente materno e há uma jubilação: ela toma a imagem como sua e se aliena a essa imagem. Isso tem consequências estruturais, pois vemos que o eu (ego) se constitui no desconhecimento, ou seja, desconhecendo sua realidade fragmentada e caótica e se alienando numa imagem de completude, numa imagem originária que o acompanhará por toda a vida, mantendo sua possibilidade de reconhecimento próprio apesar das diferentes mudanças provocadas pelo desenvolvimento no decorrer de sua vida. Além disso, o precursor dessa imagem no espelho, como dizia Winnicott, é o rosto da mãe: é o modo como foi até então olhado e significado que a criança vai se olhar. O que ela verá refletido não será puramente seu corpo, mas a imagem que lhe vem sendo proposta como identificação. (BERNARDINO, 2020, p. 32).

Aí entram todos aqueles significantes, como os apelidos e brincadeiras que a estrutura familiar, por hábito, designa à criança. A identificação surge a partir dessa expectativa materna que coloca a criança no lugar de falo. Como prossegue o intérprete acima: “estamos então em pleno narcisismo primário: a criança se vê e se significa a partir do invólucro fálico que recebeu do outro, que passa a ser a instância identificatória ‘eu ideal’” (BERNARDINO, 2020, p. 33). Pois, como afirma Lacan (1995, p. 194) “o significante não é inventado por cada sujeito conforme seu sexo ou suas disposições, ou suas estripulias no nascimento. O significante existe”.

Conforme explica Dor (1989, p. 79):

O 'estádio do espelho' ordena-se essencialmente a partir de uma experiência de identificação fundamental, durante a qual a criança faz a conquista da imagem de seu próprio corpo. A identificação primordial da criança com esta imagem irá promover a estruturação do 'Eu', terminando com essa vivência psíquica singular que Lacan designa como fantasma do corpo esfacelado. [...] Antes do estágio do espelho, a criança não experimenta inicialmente seu corpo como uma tonalidade unificada, mas como alguma coisa dispersa. Esta experiência fantasmática do corpo esfacelado, cujos vestígios nos aparecem tanto na configuração de alguns sonhos, como nos processos de destruição psicótica, é realizada na dialética do espelho, cuja função é neutralizar a dispersão angustiante do corpo, favorecendo a unidade do corpo próprio.

É importante ressaltar que, mesmo após essa completude como imagem, com um eu consistente, ainda não há um apaziguamento, uma plenitude pelo fato de a criança ser inserida na linguagem. Como explica Bernardino (2020), a partir do simbólico com os significantes e o campo do Outro, onde a criança existirá como um sujeito, também estão referidas as insígnias paternas ao "ideal do eu". Assim como, os objetos pulsionais, objetos a que a criança perdeu e não são especularizáveis, sempre há um resto que se perde, permanecendo como real. Ilustra, então, Dor (1989, p. 80):

Resta dizer que esta conquista da identidade é sustentada, em toda a sua extensão, pela dimensão imaginária, e no próprio fato da criança identificar-se a partir de algo virtual (a imagem ótica) que não é ela enquanto tal, mas onde ela, entretanto, se re-conhece. Não se trata, pois, de nada mais do que um *reconhecimento imaginário*, que, por outro lado, é justificado por fatos objetivos. De fato, nesta idade, a maturação da criança não lhe permite ter um conhecimento específico do corpo próprio. O estágio do espelho é uma experiência que se organiza, com efeito, antes do advento do esquema corporal'. Por outro lado, se a fase do espelho simboliza a 'pré-formação' do 'Eu' ("Je"), ela pressupõe em seu princípio constitutivo seu destino de alienação no imaginário. O re-conhecimento de si a partir da imagem do espelho efetua-se - por razões óticas - a partir de índices exteriores e simetricamente invertidos. Ao mesmo tempo, é, portanto, a unidade do corpo que se esboça como exterior a si e invertida. A própria dimensão deste re-conhecimento prefigura, para o sujeito que advém, na conquista de sua identidade, o caráter de sua alienação imaginária, de onde delinea-se o "desconhecimento crônico" que não cessará de alimentar em relação a si mesmo.

O Complexo de Édipo se estende do nascimento até à latência, dividido em três tempos que marcam na criança momentos de sua relação com seus cuidadores. Seguindo a interpretação acima, "ao sair da fase identificatória do estágio do

espelho, a criança, em quem já se esboça um sujeito, nem por isso deixa de estar numa relação de indistinção quase fusional com a mãe” (DOR, 1989, p. 80-81).

Esta relação fusional é suscitada pela posição particular que a criança mantém junto à mãe, buscando *identificar-se com que supõe ser o objeto de seu desejo*. Esta identificação, pela qual o desejo da criança se faz desejo do desejo da mãe, é amplamente facilitada, e até induzida, pela relação de imediação da criança com a mãe, a começar pelos primeiros cuidados e a satisfação das necessidades. Em outras palavras, a proximidade dessas trocas coloca a criança em situação de se fazer objeto do que é suposto faltar à mãe. Este objeto suscetível de preencher a falta do outro é, exatamente, o *falo* (DOR, 1989, p. 81).

Neste primeiro tempo, da alienação, a criança se depara com a problemática fálica em sua relação com a mãe, onde ela ocupa o lugar de falo materno. Como Dor prossegue: “A respeito disso, pode-se falar de uma indistinção fusional entre a criança e a mãe, uma vez que a criança tende a identificar-se com único e exclusivo objeto do desejo do outro” (DOR, 1989, p. 81). Conforme afirma Lacan (1999, p. 197), no primeiro tempo, “o que a criança busca, como desejo de desejo, é poder satisfazer o desejo da mãe, isto é, *to be or not to be* o objeto do desejo da mãe”. Ou seja, a criança está alienada pela problemática fálica sob a forma da *dialética do ser*: ser ou não ser o falo. Escreve o psicanalista francês:

No primeiro tempo e na primeira etapa, portanto, trata-se disso: o sujeito se identifica especularmente com aquilo que é objeto do desejo de sua mãe. Essa é a etapa fálica primitiva, aquela em que a metáfora paterna age por si, uma vez que a primazia do falo já está instaurada no mundo pela existência do símbolo do discurso e da lei. Mas a criança, por sua vez, só pesca o resultado. Para agradar a mãe [...] é necessário e suficiente ser o falo (LACAN, 1999, p. 198).

No segundo tempo, “no plano imaginário, o pai intervém efetivamente como privador da mãe, o que significa que a demanda endereçada ao Outro, caso transmitida como convém, será encaminhada a um tribunal superior” (LACAN, 1999, p. 198). Ou seja, é nesse nível que se produz “o que faz com que aquilo que retorna à criança seja, pura e simplesmente, a lei do pai, tal como imaginariamente concebida pelo sujeito como privadora da mãe” (LACAN, 1999, p. 199). Ocorre a entrada de um terceiro – significante Nome-do-Pai – que faz o corte na relação mãe-bebê, permitindo que a criança se depare com a questão da falta, introduzindo a lei da interdição, e privando a mãe da criança. E continua Lacan (1999, p. 199):

Esse é o estágio digamos, nodal e negativo, pelo qual aquilo que desvincula o sujeito de sua identificação liga-o, ao mesmo tempo, ao primeiro aparecimento da lei, sob a forma desse fato de que a mãe é dependente de um objeto, que já não é simplesmente o objeto de seu desejo, mas um objeto que o Outro tem ou não tem. A estreita ligação desse remeter a mãe a uma lei que não é a dela, mas a de um Outro, com o fato de o objeto de seu desejo ser soberanamente possuído, na realidade, por esse mesmo Outro a cuja lei ela remete, fornece a chave da relação do Édipo. O que constitui seu caráter decisivo deve ser isolado como relação não com o pai, mas com a palavra do pai.

Esse desejo do Outro que é o desejo da mãe, comporta um para-além, ou seja, a criança percebe na mãe que “há nela o desejo de Outra coisa que não o satisfazer meu próprio desejo, que começa a palpitar para a vida” (LACAN, 1999, p. 188). Como Lacan (1995, p. 194) em seu quarto seminário sobre *a relação de objeto*, já afirmava, quando à mãe falta o falo, “que é porque lhe falta o que ela deseja, e é apenas na medida em que alguma coisa lhe proporcione que ela pode ser satisfeita”, que o sujeito pode vir a ser devorado.

E esse desejo não se dá de maneira substancial onde poderíamos reconhecê-lo, mas de uma maneira um tanto “confusa e inteiramente virtual” (LACAN, 1999, p. 188). Com isso, a mãe se afasta, em alguns momentos, da criança e retorna em outros “a simbolização primordial dessa mãe que vai e vem, que é chamada quando não está presente e que, quando está presente, é repelida para que seja possível chamá-la” (LACAN, 1999, p. 188). Pois bem. Essa existência de toda uma ordem simbólica por trás da mãe permite “um certo acesso ao objeto de seu desejo” (LACAN, 1999, p. 188) e este objeto chama-se falo, eixo de toda dialética subjetiva. Dor retrata:

Por outro lado, na *privação*, é a falta que é real. Lacan designa esta falta de objeto como um buraco no real. Contudo, o objeto da privação é um objeto simbólico. No que concerne, enfim, à *castração*, a falta que ela interpela é uma falta simbólica, na medida em que ela reflete à interdição do incesto, que é a referência simbólica por excelência. E por isso que a função paterna é operatória, determinando, para a criança, seu próprio acesso ao simbólico. A falta significada pela castração é, antes de mais nada, como formula Lacan, uma *dívida simbólica*. Mas, na castração, o objeto faltante é radicalmente imaginário e, em nenhum caso, pode ser um objeto real (DOR, 1989, p. 83).

No terceiro tempo, que é tão importante quanto os anteriores, é exatamente o momento de saída do complexo de Édipo. “O falo, o pai atestou dá-lo em sua

condição, e apenas em sua condição, de portador ou de suporte, diria eu, da lei” (LACAN, 1999, p. 200). Sendo que “é dele que depende a posse ou não desse falo pelo sujeito materno” (LACAN, 1999, p. 200), neste momento, é preciso que a posição que o pai tomou seja mantida. O pai intervém como real e potente. Ele se revela como aquele que tem o falo, dessa forma, ocorrendo, então, a saída do complexo de Édipo. “O pai potente é aquele que priva” (LACAN, 1999, p. 200), isso no segundo tempo, e no terceiro tempo:

O pai pode dar à mãe o que ela deseja, e pode dar porque o possui. Aqui intervém, portanto, a existência da potência no sentido genital da palavra – digamos que o pai é um pai potente. Por causa disso, a relação da mãe com o pai torna a passar para o plano real (LACAN, 1999, p. 200).

Essa saída é favorável na medida em que a identificação com o pai é feita nesse terceiro tempo. Essa identificação chama-se Ideal do eu e está inscrita no triângulo simbólico, no polo em que está o filho, como nos mostra Lacan. Assim, observa-se que é no polo materno que começa a se constituir tudo o que depois será realidade. Por conseguinte, é no nível do pai que começa a se constituir tudo o que depois será o supereu. Como inscreve Lacan (1999, p. 200): “É por intervir como aquele que tem o falo que o pai é internalizado no sujeito como Ideal do eu, e que, a partir daí, não nos esqueçamos, o complexo de Édipo declina”.

Segundo Dor, a reposição do falo em seu devido lugar é estruturante para a criança, seja qual for o seu sexo, a partir do momento em que o pai, que supostamente o tem, tem preferência junto a mãe. “Tal preferência” – comenta Dor – “que atesta a passagem do registro do ser ao ter, é a prova mais manifesta da instalação da metáfora paterna e do mecanismo intrapsíquico que lhe é correlativo: o recalque originário” (DOR, 1989, p. 88). Ou seja, o surgimento da linguagem é indissociável do advento do sujeito do inconsciente e é através dele que se dá o recalque originário. A operação necessita que a criança seja conduzida a colocar-se agora como sujeito, e não mais apenas como objeto do desejo do Outro. O surgimento desse sujeito dá origem a uma operação inaugural de linguagem, onde a criança passa a simbolizar sua renúncia ao objeto perdido, ou seja, a sua falta. Ilustra Jorge (2008, p. 92):

A metáfora paterna representa o protótipo de toda e qualquer metáfora e, logo, da *condição essencialmente metafórica da linguagem*. Nas psicoses, a

falência da entrada em jogo do processo de metaforização, aberto pelo advento da metáfora paterna, é atestada pela frequência com que nelas se observam os distúrbios de linguagem. Analisando as *Memórias de um neuropata*, de Daniel-Paul Schreber, Lacan observou que surpreende que, ainda que as frases tenham sentido, não se encontre ali nada que se pareça com uma metáfora. Ao contrário, a poesia, no que ela revela o poder da linguagem em sua forma mais excelente, começa na metáfora e se encerra ali onde a metáfora também se encerra.

No terceiro tempo do Édipo, “o pai aparece por outra vertente: a permissão. Sua transmissão da lei é relativizada pelo fato de que a interdição de um objeto torna os outros possíveis, que a lei tem essa face de possibilidades” (BERNARDINO, 2020, p. 34). Conforme destaca Fink (1998, p. 128), “o limite, a falta, a perda: esses conceitos são centrais para a lógica lacaniana e Lacan se refere a eles enquanto castração”. Assim, quando a castração é vivida como simbólica, ocorre então a metáfora paterna que se inscreve no psiquismo da criança, onde ela será capaz de construir sua própria versão de pai. É o que atesta Bernardino (2020, p. 34):

A metáfora paterna representa uma operação de substituição em que o desejo materno é barrado com a entrada do Pai Simbólico (Nome-do-Pai) e se torna recalcado, abrindo-se com isso a possibilidade de a criança se reconhecer como alguém referido ao falo, já não mais sendo o falo nem o atribuindo à mãe ou ao pai, mas como algo que organiza a cultura. Além disso, não sendo obrigada a se restringir ao que deseja a mãe – que ela então passa a desconhecer, posto que se tornou inconsciente –, abre-se para a criança um enigma: seu próprio desejo.

Esse enigma, o pai na condição do significante Nome-do-Pai, auxilia a percorrer agora o caminho como um sujeito desejante. Nota o intérprete acima, novamente: “É quando advém o recalque como uma das formas de dar outro rumo, que não incestuoso, ao desejo” (BERNARDINO, 2020, p. 34). É por meio do recalque originário e da “metáfora paterna, o desejo vê impor-se, então, a mediação da linguagem. Mais precisamente, é o significante Nome-do-Pai que inaugura a *alienação do desejo na linguagem* (DOR, 1989, p. 94). Dor continua:

O *desejo de ser*, recalcado em prol do *desejo de ter*, impõe à criança que engaje a partir de então seu desejo no terreno dos objetos substitutivos do objeto perdido. Para tanto, o desejo não tem outra saída a não ser fazer-se palavra, desdobrando-se numa *demanda*. Mas ao se fazer demanda, o desejo se perde cada vez mais na cadeia dos significantes do discurso. Com efeito, pode-se dizer que, de um objeto a outro, o desejo remete sempre a uma sequência indefinida de substitutos e, ao mesmo tempo, a uma sequência indefinida de significantes que simbolizam esses objetos substitutivos, persistindo assim em designar, à revelia do sujeito, seu desejo original. O desejo permanece, portanto, sempre insatisfeito, pela

necessidade em que se encontrou de se fazer linguagem (DOR, 1989, p. 94)

Assim, portanto, é a metáfora paterna que institui um momento radicalmente estruturante na evolução psíquica da criança. Esse processo metafórico inaugura o acesso à dimensão simbólica, conferindo-lhe o status de sujeito desejante. Bernardino (2020) explica que isso se dá como uma resposta ao real da sexualidade, e para a criança independente da anatomia e de como ela vai situar-se no plano da identidade sexual e com identificações imaginárias. Isso se torna o ponto de partida para se questionar mais tarde sobre quem ela é e quem ela quer ser e fazer suas escolhas de objetos amorosos fora do eixo familiar. E no tempo da latência, momento de compreender o que viveu e exercitar a sublimação, irá “conhecer o imenso mundo de objetos que a cultura oferece, para, com eles, no futuro encontrar seu lugar no mundo. Até que a operação psíquica da adolescência surja, com sua reedição edípica” (BERNARDINO, 2020, p. 35) e seus impasses.

Por fim, como vimos em diferentes tempos da vida e com as operações psíquicas que ocorrem no processo de constituição do sujeito pela teoria lacaniana, há um elemento que se encontra inicialmente no exterior – no Outro, “representado pelas funções parentais, que o supõem – até sua apropriação e introjeção no processo de constituição subjetiva, que culminarão em um estilo singular de se apresentar no mundo, com um dizer próprio” (BERNARDINO, 2020, p. 35). É o que veremos a seguir, como se enuncia a noção de função materna.

2.2. A NOÇÃO DE FUNÇÃO MATERNA

Com a evolução dos métodos contraceptivos desde o século XX, a mulher atual se sente, na maioria das vezes, com o aparente domínio de sua fecundidade. Mesmo, contudo, quando ela opta conscientemente por um projeto de filho, por vezes pode se deparar com dificuldades, desde a concepção, que podem permear durante o período gestacional, o momento do parto ou até nos primeiros tempos de vida do bebê. Trata-se de desafios que propiciam um incremento da angústia que emerge no exercício da própria maternidade.

Nos primórdios da Psicanálise, como nos lembra Aragão (2016), Freud sustentou o primado do paterno e do pensamento sobre o sensorial. Ele também se reporta à experiência materna, explorando, na verdade, muito pouco a importância do período anterior ao Édipo na construção do sujeito. Freud situou o papel central dos conflitos internos, como o organizador dos movimentos psíquicos e da neurose. Foi somente na segunda metade do século XX, com a escola inglesa de Psicanálise, que inicialmente se deu a ênfase sobre a função primária do objeto materno (ARAGÃO, 2016, p. 10), em especial, as formas contemporâneas de sofrimento psíquico, formas essas que levaram o pensamento psicanalítico a voltar sua atenção para o papel da função materna e das condições sócio históricas e culturais que afetam o processo de desenvolvimento psíquico.

Na teoria psicanalítica, mãe e pai são significantes que exercem uma função. Como afirma Recalcati (2015), ao falarmos em “mãe” e “pai”, em psicanálise, estamos nos referindo a figuras que transcendem sexo, sangue, linhagem e biologia. Dessa forma, ao falarmos deles estaremos nos referindo à função materna e paterna e não a pessoa em si.

Já Jorge e Travessos chamam a atenção para outro aspecto:

Esse estado de dependência absoluta do Outro parental própria do filhote humano foi nomeado por Freud com o termo “desamparo” – em alemão *Hilflosigkeit*. O desamparo significa a vivência da impotência real do bebezinho diante de um mundo hostil no qual ele não sobrevive a não ser amparado energeticamente pelo Outro que o acolhe (JORGE; TRAVASSOS, 2021, p. 46).

"Mãe" é o nome do Outro que realiza os cuidados maternos, ou mais propriamente, a função materna. Para Lacan (1999, p. 162), “o essencial é que o sujeito, seja por que lado for, tenha adquirido a dimensão do Nome-do-Pai” e que o sujeito saiba servir-se dele. Há um consenso de que o evento da maternidade ocorre de maneira singular para cada sujeito, ao mesmo tempo, é necessário que haja condições necessárias (embora não suficientes) para que a função materna seja construída. Como assinala Garrafa:

A noção de ‘função materna’ tem sido destacada no ensino de Jacques Lacan para pensar as operações iniciais de constituição subjetiva. Essa expressão permitiu a separação entre a figura da mãe e a função que seria correspondente, à medida que iluminou elementos universais da

estruturação subjetiva, presentes de formas absolutamente variadas nas diferentes culturas, arranjos familiares e trajetórias pessoais (2021, p. 55).

Lacan ([1984] 2008c) explica que a família surge inicialmente como um grupo de indivíduos unidos por uma dupla relação biológica. Por conta disso, de um lado a geração, que dará os componentes do grupo e, de outro, as condições do meio onde se dá o desenvolvimento dos jovens, “na medida em que os adultos geradores asseguram sua função. No caso das espécies animais, essa função dá lugar a comportamentos instintivos muito complexos” (LACAN, [1984] 2008c, p. 7). No caso da espécie humana, para Lacan ([1984] 2008c), que se caracteriza por um desenvolvimento singular das relações sociais, sustentado por excepcionais capacidades de comunicação mental, e também:

Por uma economia paradoxal dos instintos que aí se mostram essencialmente suscetíveis de conversão e inversão, e não têm mais efeito isolável senão de maneira esporádica. Comportamentos adaptativos de variedade infinita são assim permitidos. Sua conservação e seu progresso, por dependerem de sua comunicação, são, antes de tudo, obra coletiva e constituem a cultura. Esta introduz uma nova dimensão na realidade social e na vida psíquica. Esta dimensão específica a família humana como, de resto, todos os fenômenos sociais no homem (LACAN, [1984] 2008c, p. 7-8).

Lacan ([1984] 2008c) destaca que se pode observar nas fases mais primeiras da função materna, alguns “traços de comportamento instintivo, identificáveis aos da família biológica” (p. 8), mas que é necessário pensar no que o sentimento de paternidade “deve aos postulados espirituais que marcaram seu desenvolvimento, para compreendermos que, nesse domínio, as instâncias culturais dominam as naturais” (p. 8). Em função disso, chega-se ao ponto de “não se poderem considerar paradoxais os casos em que umas substituem as outras, como na adoção” (p. 8). Ou seja, não se pode reduzir a família humana a um fato apenas biológico.

Em todos os grupos humanos, a família desempenha um papel primordial na transmissão da cultura. Se as tradições espirituais, a manutenção dos ritos e dos costumes, a conservação das técnicas e do patrimônio são com ela disputados por outros grupos sociais, a família prevalece na primeira educação, na repressão dos instintos, na aquisição da língua acertadamente chamada de materna (LACAN, [1984] 2008c, p. 9).

A maternidade e a paternidade, como funções de parentalidade, são o que possibilitam a uma construção do psiquismo e de uma posição social na cultura,

afastando o sujeito de sua condição natural, de ser, ao introduzi-lo na linguagem. No seu seminário sobre *As Formações do Inconsciente*, Lacan (1999, p. 186) descreve que “quando há um sujeito falante, não há como reduzir a um outro, simplesmente, a questão de suas relações como alguém que fala, mas há sempre um terceiro, o grande Outro, que é constitutivo da posição do sujeito” enquanto falante. Volta a notar ele:

A dimensão do Outro como lugar de depósito, do tesouro do significante, comporta, para que ele possa exercer plenamente sua função de Outro, que ele tenha também o significante do Outro como Outro. Também o Outro tem, além dele, esse Outro capaz de dar fundamento à lei. Essa é uma dimensão que, é claro, é igualmente da ordem do significante, e que se encarna em pessoas que sustentam essa autoridade (LACAN, 1999, p. 162)

Assim, contudo, de que se trata esse Outro de que fala a teoria lacaniana? Quinet (2012, p. 20) explica que “o grande Outro como discurso do inconsciente é um lugar. É o alhures onde o sujeito é mais pensado do que efetivamente pensa. É a alteridade do Eu consciente”. Esse grande Outro escrito com a inicial maiúscula pode dispensar o uso o adjetivo “grande”, pois, já se diferencia do “pequeno” outro, escrito com letra minúscula. “A letra que aparece nos matemas para se referir ao Outro é A, do termo *Autre*, em francês. E como matema não se traduz, o Outro é sempre referido com a letra A, em todas as línguas e nos matemas” (QUINET, 2012, p. 21) da teoria lacaniana. O intérprete examina:

A é o lugar onde se coloca para o sujeito a questão de sua existência, de seu sexo e de sua história. A própria condição do sujeito depende do que se desenrola no Outro, *ein anderer Schauplatz* – expressão com a qual Freud nomeou o inconsciente: a Outra cena, o Outro palco. [...] O *anderer* da Outra cena é elevado por Lacan à categoria de conceito fundamental da psicanálise: o Outro. Esse postulado freudiano de um lugar psíquico não é localizável no cérebro – o que é bom frisar para combater a ideia dos neurocientistas que continuam até hoje a desenvolver, a prática, as teorias da localização cerebral do século XIX! É um lugar simbólico, lugar dos significantes, onde as cadeias significantes do sujeito se articulam determinando o que o sujeito pensa, fala, sente e age (QUINET, 2012, p. 21-22).

Cabe observar que nada escapa desse Outro, sua mente, corpo, sonhos e atos. O que liga e cria laço depende da presença desse Outro desejante, isto é, o modo pelo qual o bebê é situado pelo Outro materno, imprime particularidades no funcionamento do seu organismo e psiquismo. Ou seja, as marcas simbólicas produzidas pelo Outro que desempenha a função materna no corpo do bebê

propiciam o funcionamento erógeno dos diferentes circuitos pulsionais. Escreve Elia (2010, p. 36):

O que chega ao bebê através do Outro materno não é um conjunto de significados a serem por ele meramente incorporados como estímulos ou fatores sociais de determinação do sujeito com os quais interagiria, a partir de sua carga genética, na ‘aprendizagem social’ de sua subjetividade. O que chega a ele é um conjunto de marcas materiais e simbólicas – significantes – introduzidas pelo Outro materno, que suscitarão, no corpo do bebê, um ato de resposta que se chama de sujeito.

Quando uma criança nasce, para vir a ser um sujeito, ela precisa de uma estrutura que o anteceda – o encontro com o Outro materno –, e isso ocorre em um determinado tempo que é subjetivo, precisa de um lugar no desejo do Outro para ser nomeada. É necessário que tenha um nome, um significante que a faça existir enquanto sujeito. Como bem lembra Elia (2010, p. 37): “só depois, em um segundo momento, é que esse encontro poderá ganhar, para o sujeito, alguma significação que permita que ele faça o reconhecimento de algum nível de sua constituição”. E observa:

O significado dado ao encontro com o Outro depende, portanto, do significante, é dele subsidiário, mas não é por ele totalmente determinado, exigindo o trabalho de significação que é feito pelo sujeito. Nesse sentido, o significante pode ser entendido como aquilo que convoca o sujeito, exige o trabalho do sujeito em sua constituição (ELIA, 2010, p. 37).

A partir da linguagem que o bebê poderá vir a ser um sujeito falante e desejante, “tendo contato com um Outro pelo qual se deixou capturar nos campos pulsional e especular” (TEPERMAN, 2020, p. 11). Trata-se desse Outro materno, Outro primordial, lugar do tesouro dos significantes, no campo do qual vai se constituir o sujeito do inconsciente. É o que a psicanalista Laznik (2004, p. 64) comenta:

A esse Outro que se apresenta ao mesmo tempo como sustentado por um pequeno outro, um semelhante, Lacan dá o nome de *Outro real*. Ele já tinha trazido isso no seu Seminário do ano anterior (*A Angústia*): O *Outro real*, o Outro primordial, aquele que é frequentemente encarnado pelos pais, e mesmo a mãe, deve ter esse duplo papel: de ser ao mesmo tempo o Outro – lugar do tesouro dos significantes – e ao mesmo tempo o outro, o pequeno outro da relação intersubjetiva.

Desde o nascimento, aquele que cuida do bebê e exerce para ele a função materna, acaba ocupando uma dupla função: de ser um pequeno outro, que representa o seu semelhante, que lhe devolve uma imagem de humano, “e que troca com ela olhares, toques, sensações as mais diversas” (BERNARDINO, 2020, p. 29). Esse que realiza a função materna também representa o campo simbólico, o grande Outro, com a inicial maiúscula conforme a teoria lacaniana também denominou de Outro primordial, devido a sua fundamental importância na constituição do sujeito. Esse Outro é o lugar onde se situa a cadeia do significante que comanda tudo e que “vai poder presentificar-se do sujeito, é o campo desse vivo onde o sujeito tem que aparecer [...] é do lado desse vivo, chamado à subjetividade, que se manifesta essencialmente a pulsão” (LACAN, 2008b, p. 200).

Esse Outro representa o lugar da linguagem, da cultura: “é o lugar de onde provêm as palavras da língua” (BERNARDINO, 2020, p. 29). Pois antes mesmo de poder falar, o bebê já é introduzido na dinâmica da língua, o que o furta da mera corporeidade das experiências. Dessa forma, o bebê precisa estar alienado ao desejo da mãe, onde suas necessidades encontrarão satisfação somente através do saber materno.

Não chegamos a conhecer um bebê da ordem da necessidade, da natureza. Como ressalta Soler (2018, p. 12): “a psicanálise não tem acesso ao organismo de forma direta. Isso somente é dado a ela através das transformações que se dão no que chamamos corpo”. Ora, esse mesmo corpo que sofreu tantas transformações “perdeu sua bússola instintiva que guia as espécies animais” (SOLER, 2018, p. 12), pois já é recoberto pelos significantes do Outro. Como chama a atenção Chemama (1995, p. 216):

Isso não é um instinto. É um saber feito de significantes da língua materna e da cultura. A dependência absoluta do filho do homem é uma dependência em relação ao Outro. Ele precisa demandar, e isso é a origem da onipotência dos significantes maternos.

Ao nascer, existem reflexos inatos, como o de sucção e de busca por exemplo, mas além disso, é através do agente da função materna que os movimentos intencionais vão tomando o lugar destes reflexos iniciais. Na interpretação destes movimentos, como por exemplo uma mera contração facial que

a mãe interpreta como um sorriso ou como um movimento intencional em sua direção, ao seu encontro. Conforme explica Teperman (2020, p. 14):

O filhote humano conta com uma série de competências que revelam uma abertura para o contato. Os reflexos são indispensáveis para a sobrevivência, operando como uma preparação mínima que os organismos têm para começar a interagir com seu ambiente. As competências por sua vez, aparelham o bebê para o enlace ao Outro. A maior parte dos reflexos inatos tende a desaparecer; mais que isso, espera-se que eles desapareçam ao longo dos primeiros meses de vida do bebê. Sua permanência pode indicar algum problema neurológico ou transtorno no enlaçamento do bebê ao Outro.

O corpo do qual se ocupamos na teoria psicanalítica não deve ser confundido com o corpo biológico que é descrito na medicina, pois além do corpo real, de carne e osso, há um corpo erógeno, que é inseparável de nossa construção do Eu. Como explica Iaconelli (2020, p. 100), nosso psiquismo “se constitui em seus primórdios na relação com as necessidades do orgânico, mas sem poder ser reduzido às mesmas. Cabe ao adulto interpretar a necessidade do bebê (orgânica) como um pedido, como demanda (psíquica)”. Ou seja, fazer uma interpretação daquele choro do bebê como sendo de fome, dor, frio, etc. mesmo que não seja endereçado aos pais “é imprescindível para que o bebê venha a se constituir sujeito” (IACONELLI, 2020, p. 100) que os pais realizem essa antecipação de um sujeito que virá a existir.

Conforme deixa ver Lacan (2008b, p. 200), “no psiquismo não há nada pelo que o sujeito se pudesse situar como ser de macho ou ser de fêmea”, como o bebê nasce numa estrutura de linguagem, a criança é marcada pelo Outro. Em função disso, ela recebe os significantes que vão construir o seu eu, seu corpo, e a organização pulsional, através dela que vão se construindo a demanda e o desejo. O desenvolvimento da pulsão também é provocado pelo Outro materno, pois ela é sempre relacional, vindo a se constituir por meio da demanda da mãe. A mãe precisa supor um sujeito; dessa forma, ela imprime a demanda.

A passagem do nível da necessidade para o nível da demanda se dá por meio das *trocas corporais entre o bebê e o adulto que dele se ocupa*. Nessas trocas, *ambos* precisam ser investidos. Não há como *virtualizar* a relação. O bebê precisa ser *tocado* tátil, olfativa, auditiva, gustatória e visualmente, e também os pais precisam sê-lo pelo bebê (IACONELLI, 2020, p. 100-101, grifo do autor).

Dessa forma, se erogeniza o corpo do bebê libidinizado pelo desejo dos pais. Com isso, não somente através do contato físico, é importante que este bebê ocupe um lugar no desejo dessa mãe, quer que seja “sonhado, amado, odiado” (IACONELLI, 2020, p. 101). Conforme explica Santos (2022, p. 88) “é pela sexualidade que um indivíduo pode se tornar sujeito, fazer parte da cultura humana ao ter seu corpo marcado pela erogenização por quem fará a função materna”. Ou seja, a sexualidade nos coloca diretamente ligados aos outros, “sendo estes outros aqueles quais eu posso compreender meu próprio corpo” (SANTOS, 2022, p. 88).

Lacan (1995, p. 188) levanta a seguinte questão: o que fazer no caso em que a criança não é alimentada no seio materno e sim na mamadeira?

É justamente a esta objeção que responde o que acabo de lhes estruturar. A partir de seu ingresso na dialética da frustração, o objeto real não é em si mesmo indiferente, mas não tem necessidade alguma de ser específico. *Mesmo que não seja o seio da mãe, nem por isso ele perderá algo do valor de seu lugar na dialética sexual, de onde se origina a erotização da zona oral.* Não é o objeto que desempenha, em seu interior, o papel essencial, mas o fato de *que a atividade assumiu uma função erotizada no plano do desejo, o qual se ordena na ordem simbólica* (LACAN, 1995, p. 188, grifo nosso).

Ou seja, mesmo sendo na mamadeira, se esta atividade for desempenhada pelo agente da função materna, incluindo este bebê em seu desejo, não haverá problema. Pois ali há o toque, a voz, o olhar enquanto amamenta o bebê. Diferente de casos onde a criança é atendida apenas no nível da necessidade como Spitz (1945) em suas primeiras pesquisas com crianças privadas de cuidados maternos já destacava como resultantes de *hospitalismo* (depressão anaclítica em crianças). E, mais tarde, observa que esses casos poderiam ser atenuados caso tivessem o cuidado adequado, destaca:

Na etiologia das doenças de carência afetiva, a personalidade da mãe desempenha um papel menor, pois essas condições geralmente resultam da ausência física da mãe, devido a moléstias, morte ou por motivo de hospitalização do filho; ao mesmo tempo, é preciso que o substituto da mãe seja inadequado ou praticamente inexistente (SPITZ, 1998, p. 271).

Como explica Teperman (2020, p. 11), “o agente da função materna – ao que comumente referimos como mãe – deseja e antecipa as produções do seu bebê sem nenhuma garantia do vir a ser deste”. Isso se dá ao mesmo tempo em que não se questiona se o bebê de fato seria capaz de entender suas palavras,

“tomando-o como interlocutor, introduzindo condutas de espera, ritmos (fome e saciedade, sono e vigília) e aguardando suas manifestações (corporais e vocais) para seguir a conversa” (TEPERMAN, 2020, p. 11). O intérprete ainda nos diz:

Uma vez que o bebe é capturado no registro pulsional e o circuito se relança, contornando o objeto, se instaura o novo sujeito. Ele agora é capaz de se aventurar nas experiências de alternâncias e descontinuidades, modos pelos quais inicialmente opera a separação, e já antevê que a relação ao objeto se ordena como uma relação à falta do objeto, curto-circuitando a rede de trocas com seus cuidadores primordiais (TEPERMAN, 2020, p. 15).

Teperman (2020) ainda ressalta que em relação à operacionalidade da função materna, “não se confunde com o fato de uma mãe ser bondosa, nem com suas habilidades ou características, também não depende de uma perfeição nos cuidados que preconiza” (p. 20). Winnicott (2020) descreve muito bem a importância dessas trocas, com os conceitos de *holding* (sustentação, capacidade de conter, segurar) e *handling* (manejo, modo de tratar).

Para Winnicott (2020, p. 21), a mãe não é aquela que tem a capacidade de “reconhecer se o bebê está ou não com fome e esse tipo de coisa; refiro-me às incontáveis sutilezas [...] *hold*, entendendo seu significado para tudo que a mãe é e faz durante esse período”. Observemos o que Pontalis (1991, p. 117-118) destaca:

Consideremos, particularmente, o modo como Winnicott se desviou cada vez mais do kleinianismo. Falar em “mãe”, em lugar de “seio”, já equivaleu a assinalar que o objeto parcial seio é previamente retirado, por assim dizer, de uma realidade infinitamente maior: a mãe, desde os primeiros dias, é diferente de um seio que alimenta, se oferece ou se recusa; ela é um banho de palavras, são olhares, sorrisos, contatos, braços que amparam – o que se chama, na falta de coisa melhor, o ambiente. E esse *handling*, esse *holding*, quem pode determinar se, tanto na mãe quanto no filho, decorre do psíquico ou do corporal? Em outras palavras, a mãe, antes de ser um objeto, é o circundante indiviso.

É na relação entre dada mãe e um dado filho, numa interação de necessidades e respostas, que um bebê pode existir, pois ele precisa de cuidados suficientemente bons para se desenvolver. Pitliuk (2020) explica que o adjetivo “bom”, usado na teoria winnicottiana, rapidamente nos remete a algo benéfico, bondoso ou adequado. Já o seu oposto, “mau”, remete ao inadequado, nocivo, mas esclarece que Winnicott “não está se referindo a pais sublimes ou perfeitos, não há parâmetros externos à experiência da dupla mãe-bebê para qualquer tipo de

avaliação de ‘desempenho parental’” (PITLIUK, 2020, p. 44-45). O suficientemente bom representa “um atendimento suficiente para que o potencial daquele ser em constituição possa se desenvolver” (PITLIUK, 2020, p. 45).

Se Freud nos fala de uma equação simbólica pênis = falo = bebê estabelecida para a menina após o complexo de Édipo, vemos atualmente que a chegada do bebê frequentemente é antecedida por outras equivalências fálicas, como salienta Jerusalinsky (2008) a seguinte equação: “pênis = falo = trabalho = autonomia financeira = bebê”. Sob esse prisma, para que uma mulher possa operar o exercício da maternidade nos dias atuais, ela necessita de novos desdobramentos subjetivos, que não se dão como uma consequência natural, e sim como uma escolha.

Na doutrina freudiana, o falo não é uma fantasia, caso se deva entender por isso um efeito imaginário. Tampouco é, como tal, um objeto (parcial, interno, bom, mau, etc.), na medida em que esse termo tende a prezar a realidade implicada numa relação. E é menos ainda o órgão, pênis ou clitóris, que ele simboliza. E não foi sem razão que Freud extraiu-lhe a referência do simulacro que ele era para os antigos. *Pois falo é um significante*, um significante cuja função, na economia intra-subjetiva da análise, levanta, quem sabe, o véu daquela que ele mantinha envolta em mistérios. Pois ele é o significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante (LACAN, 1998, p. 696-697, grifo nosso).

O falo está instituído como significante primordial do desejo na triangulação edipiana, e sobre a importância do complexo de castração. Afirma Lacan (1995, p. 195): “é por razões inscritas na ordem simbólica, transcendendo o desenvolvimento individual, que o fato de ter ou não o falo imaginário e simbolizado assume a importância econômica que tem no nível do Édipo”. Conforme Dor (1989, p. 76), “o processo do complexo de Édipo se dará, então, em torno da localização respectiva do lugar do falo no desejo da mãe, da criança e do pai, no curso de uma dialética que se desenvolverá sob a forma do ‘ser’ e do ‘ter’”.

O falo, na medida em que é objeto imaginário do desejo materno, constituía um ponto realmente crucial da relação mãe-filho. Numa primeira etapa, pode-se definir o acesso da criança à sua própria situação em presença da mãe, dizendo que ela necessita, por parte desta, do reconhecimento, até mesmo da assunção do papel essencial deste objeto imaginário, o objeto fálico, que entra como um elemento de composição absolutamente primordial na estruturação primitiva da relação mãe-criança (LACAN, 1995, p. 275-276).

Do mesmo modo, o processo da metáfora paterna está estruturalmente ligado à situação edipiana, como mola propulsora do complexo de castração. Como atesta o pai da Psicanálise: “na dissolução do complexo de Édipo, as quatro tendências em que ele consiste agrupar-se-ão de maneira a produzir uma identificação paterna e uma identificação materna” (FREUD, [1923]1996b, p. 46).

Para Bernardino (1994), tornar-se mãe é aceitar perder o filho, sendo esta uma questão puramente simbólica. Trata-se de colocar à prova o “desejo de filho” e de reconhecer como mãe aquela que coloca esse desejo referido à função paterna, “prevendo no próprio lugar dado ao filho à inevitabilidade da perda, da falta” (p. 76). A impossibilidade desta mãe estar submetida à lei da castração e da palavra, pode trazer efeitos devastadores para seu filho. Descreve Bernardino (1994, p. 79):

O desejo de filho só pode ser entendido desde um contexto de “egoísmo”, já que é narcisicamente que se monta este lugar fálico que todo filho tem que ocupar num primeiro momento para acender ao estatuto de sujeito: ser parte do corpo da mãe, estar destinado imaginariamente como realizador em potencial dos sonhos dos pais.

Para a mulher, o desejo de ter um filho reatualiza as fantasias de sua própria infância e do tipo de cuidado parental que recebeu. Reaviva desejos antigos face a seus próprios pais, que agora podem ser vividos por ela na fase adulta, dotada de poder. “É o identificar-se com a própria mãe que permite tornar-se mãe” (SZEJER, 1999, p. 92).

Em relação aos pais, Debray (1988) sustenta que por terem sido eles os responsáveis por decidir tudo desde nosso nascimento, bem como o de nossos eventuais irmãos, acabaram por suscitar ao mesmo tempo nossa inveja e nosso ódio. Afinal, durante a infância não há outra solução senão

Esperar uma maturidade suficiente para ser capaz de procriar por si mesmo, e, durante esta espera, muitos elementos, de natureza muito variada, podem intervir para modificar de maneira amiúde contraditória o que podia ser originalmente um desejo de filho (DEBRAY, 1988, p. 15).

Conforme explica Kuss (2021), a feminilidade abarca duas vias de gozo, uma que se constitui pelos trilhos fálicos do complexo de Édipo e outra para além do falo e do Édipo. E destaca que o desejo de ter um filho é uma posição fálica, como consequência da passagem pelo complexo de Édipo “(para não-todas, uma vez que há cada vez mais mulheres que encontram outras amarrações para a feminilidade

que não necessariamente passem pelo desejo de ser mãe)” (KUSS, 2021, p. 65). Isso, no entanto, não quer dizer que um filho “não possa tocar uma mulher em seu gozo não-todo. Longe disso, pode não apenas tocar, mas levá-la a se demorar nesse ilimitado do gozo, arrastando-a para o lugar da devastação” (KUSS, 2021, p. 65). Se a mãe acabar colocando o objeto no lugar do significante Nome-do-Pai, não se separando do bebê, ficando colada a criança, pode acabar resultando numa psicose.

Dessa forma, esse Outro precisa permitir o encontro do bebê “com um saber interpretativo que sustenta a polissemia da significação da produção dada a ver no corpo pelos gestos e atos psicomotores” (JERUSALINSKY, 2021, p. 57), possibilitando que sustente uma formação de hábitos desde:

Rituais simbólicos da cultura pelos quais estes ganham o seu valor social e não por rotinas tecnicistas fixadas em frios cronômetros que desautorizam a construção de um saber fazer dos pais junto ao seu bebê; e que possa haver lugar para o prazer de realizações atreladas às restrições de gozo que sustentam a transmissão da falta entre as gerações, apontando para os ideais culturais ao mesmo tempo em que se dá a brecha para que o infante, como um sujeito em estruturação, possa produzir sua resposta desejanse (JERUSALINSKY, 2021, p. 57).

Por fim, conforme Jerusalinsky (2021) explica, os modos de cuidar passam por muitas transformações na cultura. Assim, é por meio das funções parentais, materna e paterna, (que podem ser encarnadas por diferentes agentes) em diversas configurações parentais, “continua sendo imprescindível que não se perca a condição lúdica e chistosa da transmissão da linguagem” (JERUSALINSKY, 2021, p. 57). Isso tudo mesmo diante das mais variadas contingências sociais que possam surgir, como pandemias, guerras, etc., que ainda se possa “abrir lugar para a resposta do bebê e da criança que re-suscita, do modo mais atualizado e profundo, o enigma do desejo, diante das incongruências entre os ideais simbólicos e os imperativos de gozo próprios de cada tempo” (JERUSALINSKY, 2021, p. 57).

3. CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS ACERCA DA GÊNESE DA EXPERIÊNCIA MATERNA ENTRE BUYTENDIJK E A PSICANÁLISE

Tem mães que tem filhos, mas não os adotam.

Lívia Garcia-Roza

Quando pensamos em trazer esse diálogo entre a fenomenologia de Buytendijk e a psicanálise de Lacan, não pretendemos em momento algum reduzir ou sobreceder algum conceito em alguma das teorias, e sim, mostrar que há uma interlocução possível com pontos de convergência e divergência entre as áreas, acerca da subjetividade maternal.

Assim, portanto, neste capítulo, nosso objetivo consiste em examinar exatamente onde podemos encontrar essas convergências e divergências entre a fenomenologia de Buytendijk e a Psicanálise lacaniana, ao que se refere à experiência da subjetividade maternal. E isso seja como *espírito materno* seja como *função materna*. Inicialmente destacaremos o que Buytendijk pretende quando se refere ao conceito de intencionalidade e Lacan com a noção de desejo. Por conseguinte, abarcaremos a noção de feminilidade tanto em Buytendijk como na Psicanálise lacaniana para, por fim, tratarmos da questão: Quem pode tonar-se mãe?

3.1. INTENCIONALIDADE E DESEJO

Conforme vimos no primeiro capítulo, para Buytendijk (2010), a experiência da maternidade não somente se transfigura por meio das características da corporeidade, mas também da intencionalidade numa perspectiva dialética. E, para a psicanálise lacaniana, tal experiência se revela pelo desejo. Onde essas duas teorias distintas poderiam se aproximar? E onde divergem? Como definir a noção de intencionalidade? E o desejo? “Para a fenomenologia, podemos adiantar, que o desejo remonta à forma mais primitiva da intencionalidade, vivida na experiência do corpo próprio” (FALABRETTI, 2016, p. 199).

É a partir daí que buscaremos discorrer acerca da fenomenologia e especificamente do conceito de intencionalidade buscando responder essas questões contrastando com a noção de desejo defendida pela psicanálise lacaniana. Sabemos que o campo da fenomenologia busca investigar os fenômenos tal como eles se apresentam para à consciência, buscando construir o sentido advindo do campo das experiências. Conforme explica Holanda (2009, p. 88) “a Fenomenologia deve ser entendida como uma *ciência* – de molde distinto do modelo naturalista, seguramente –, mas como uma *ciência positiva*, como afirma o próprio Husserl”. Trata-se, aqui, de uma prática científica, que nos orienta “para a descoberta e integrativa; portanto, não dissociativa. E tudo decorre da noção de intencionalidade [...] é a direção espontânea da consciência para algo” (HOLANDA, 2009, p. 88).

Ora, o conceito de intencionalidade utilizado por Husserl advém da descoberta brentiana acerca da “essência dos fenômenos psíquicos” (Husserl, 2007, p. 402). Na construção do pensamento de Husserl sobre a fenomenologia, “destaca-se o fato que o fenômeno subjetivo é, antes de tudo, *intersubjetivo*, ou que o mundo não é mais a minha representação, mas é o nosso mundo ou um *intermundo*, como coloca Merleau-Ponty” (HOLANDA, 2009, p. 402). Conforme demonstra Falabretti (2016) já no prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty ilustra a distinção husserliana entre duas formas de intencionalidade – operante e de ato – que são determinantes para a compreensão dos temas centrais da sua obra, como, por exemplo, experiência primeira e o corpo próprio.

É justamente a partir da leitura das obras de Merleau-Ponty, especialmente da *Fenomenologia da Percepção*, de onde Buytendijk retira a noção ampliada de intencionalidade. Trata-se de um conceito que, conforme nos explica Andrade (2019, p. 34), Merleau-Ponty “assenta o início de uma trajetória em três atos para o que se propõe a descrever a natureza do corpo, atrelando-a à consciência e depois ao mundo”. Merleau-Ponty busca aqui enraizar a consciência ao invés de separá-la do mundo, “enquanto a ‘natureza’, diante do que fora enunciado com a temporalidade, também deve estar despojada de qualquer ‘atividade’ ou ‘produtividade’, sendo apenas um mero ‘correlato’ da intencionalidade e do esquema corporal” (ANDRADE, 2019, p. 34). Observa o próprio Merleau-Ponty:

A intencionalidade operante (*fungierende Intentionalität*), aquela que forma a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida, que aparece

em nossos desejos, nossas avaliações, nossa paisagem, mais claramente do que no conhecimento objetivo, e fornece o texto do qual nossos conhecimentos procuram ser a tradução em linguagem exata (2011, p. 16).

Desse modo, a intencionalidade de ato, que é vivida na dimensão reflexiva de nossa vida, das nossas tomadas de decisão voluntárias, “remete à consciência reflexiva e ao nosso poder de converter uma percepção em um objeto e, por sua vez, um objeto em uma ideia” (FALABRETTI, 2016, p. 199). É de forma geral a responsável pela “nossa potência intelectual de nos representar mundos. Já a intencionalidade operante, forma a estrutura natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida” (FALABRETTI, 2016, p. 199). Portanto, a intencionalidade operante “não está no domínio da representação, mas da presença como, também, é da ordem do desejo e não da vontade, pois ela age incessantemente a partir do nosso corpo próprio” (FALABRETTI, 2016, p. 199).

Buytendijk (1988) afirma que existe uma espécie de aliança secreta entre a corporeidade animal e a existência espiritual. Assevera ele ainda que essa aliança “está exclusivamente presente em cada função e expressão observável, mas nada é tão evidente como o movimento animal à medida que se torna a expressão do que há de mais humano no ser humano: a alegria de estar no mundo” (Buytendijk, 1988, p. 15). Conforme nos explica Silva (2018b, p. 107) estar no mundo apenas confirma essa “aliança secreta” e “qual seja, o elo intercorpóreo tanto animal quanto espiritual – o que só pode ser gratificante pelo sentimento de alegria que tal evento é capaz de revelar”.

Em se tratando do espírito materno, como vimos, tal gênese espiritual “é fundada sobre a diferença do dinamismo dos sexos” (2017, p. 119), ou seja, uma diferença que introduz uma existência e um mundo feminino e masculino constituído por influência do ambiente. Mas, o espírito se mostra, como uma intencionalidade puramente humana e independente da natureza corpórea da mulher, pois, “o ser humano é sempre o que ele faz e o que ele fez nas suas relações intencionais com o mundo” (BUYTENDIJK, 2021, p. 146). É durante o desenvolvimento, que:

Os comportamentos, a afetividade, as intencionalidades se formam em relação com todas as particularidades e com toda a historicidade de um sistema de valores. Em razão dessa valorização, a existência da menina é, de um só lance, animada por um espírito, leve, mas que pode tornar-se uma

atitude típica através do número de decisões motivadas (BUYTENDIJK, 2017, p. 119).

O que Buytendijk (2017) nos mostra é que o bebê recém-nascido porta frequentemente uma certa marca constitutiva que prefigura a possibilidade e a probabilidade de um certo “espírito”. Deixando claro que “jamais está em questão uma gênese autônoma da individualidade humana, de um si-chamado *homo natura*” (BUYTENDIJK, 2017, p. 119).

É a partir da aceitação dessa união transcendental do ser humano e de uma “realidade na qual cada um de nós se encontra inserido, isto é, engajado de certa maneira, que se pode tentar seguir o curso de uma existência que termina na manifestação de tal *espírito*” (BUYTENDIJK, 2017, p. 112). É nesse sentido que Buytendijk compreende a noção da gênese psicológica do espírito materno, destacando que “a possibilidade de um esclarecimento do movimento existencial que conduz ao espírito materno nos é dado, imediatamente, pelo princípio da antropologia atual” (BUYTENDIJK, 2017, p. 112).

Tomando esse princípio por uma formulação do fenomenólogo A. De Waelhens, estudioso das obras de Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty, Buytendijk insiste acerca da função da consciência, ou seja, que “a consciência é radicalmente, encarnada, embora sempre intencional; ela não é plenamente transparente, pois, uma vez encarnada, a consciência é *real* e, portanto, co-existente com as coisas e com outrem” (BUYTENDIJK, 2017, p. 112). A partir da descoberta de significações, através de sua co-existência com as coisas é que a consciência, os comportamentos conscientes se tornam inteligíveis. Como enuncia Buytendijk:

Pela noção não habitual de “consciência-comportamento”, se pretende exprimir o fato fundamental, amplamente enunciado por M. Merleau-Ponty, de que o comportamento representa e exprime um “saber” que não é refletido. Assim, se deve aceitar uma consciência engajada, uma consciência posicional [...] no comportamento se manifestam as *intenções operantes* (2017, p. 112).

Conforme destaca Andrade (2019, p. 3), o que Merleau-Ponty aponta quando afirma que o corpo é o veículo do ser no mundo, significa que os seres vivos, ao “estar num meio, empenhar-se em projetos e engajar-se neles. O existente está aqui, portanto, em situação, acompanhado de uma intencionalidade que é interior ao ser, sendo tal ‘ser’, agora, também uma espécie de ‘consciência’”. É através da

intencionalidade que é integrada toda dimensão de existência. Conforme Merleau-Ponty afirma:

Essa intencionalidade não é um pensamento, queremos dizer que ela não se efetua na transparência de uma consciência, e que ela toma por adquirido todo o saber latente que meu corpo tem de si mesmo. Apoiada na unidade pré-lógica do esquema corporal, a síntese perceptiva não possui o segredo do objeto, assim como o do corpo próprio, e é por isso que o objeto percebido se oferece sempre como transcendente, é por isso que a síntese parece fazer-se no próprio objeto, no mundo, e não neste ponto metafísico que é o sujeito pensante, é nisso que a síntese perceptiva se distingue da síntese intelectual. Quando passo da diplopia à visão normal, não tenho consciência apenas de ver pelos dois olhos *o mesmo objeto*, tenho consciência de progredir para o objeto *ele mesmo* e de ter enfim a sua presença carnal (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 312-313).

Assim como o Desejo, a intencionalidade operante não se dá de forma consciente. Ela é, pois, diferente da vontade e das tomadas de decisões conscientes que temos. E o objetivo dessa intencionalidade é enraizar a subjetividade inserida dentro de uma situação e não desprendida do mundo. Pois, o conteúdo dessa subjetividade não é universal, mas se produz dentro de uma dimensão espaço-temporal. Justamente, desse modo, é que pensamos o espírito e a função materna, que se constrói e se manifesta na relação com o mundo. “O desejo é da ordem do pré-reflexivo, de uma intencionalidade operante fundada no corpo próprio, e não de um ego transcendental” (SANTOS, 2022, p. 79).

Nessa perspectiva, o campo da fenomenologia busca encontrar a origem do desejo, “antes mesmo de sua estruturação no interior de uma cultura, trazendo para a dimensão da vida em si mesma” (SANTOS, 2022, p. 84). Isso tudo enquanto ainda a psicanálise “situa-se numa dimensão “posterior”, essencialmente no estabelecimento do simbolismo da linguagem, pelo menos na psicanálise de Lacan” (SANTOS, 2022, p. 84). Escreve Santos

Há uma diferença importante de salientar em relação à noção de desejo entre os fenomenólogos e os psicanalistas. De um lado, o desejo não revela uma falta, uma carência no Ser; o que o desejo mostra é a existência de um excesso desencadeado pela negatividade estrutural do mundo. Para os psicanalistas, ao contrário, o desejo é movido por uma carência constitutiva do ser desejante, ou como já dissemos anteriormente, de forma metafórica, todo sujeito é um perdedor de partida (2022, p. 83-84).

Sobre a relação da intencionalidade operante, conforme comenta Andrade (2019, p. 42): “Merleau-Ponty reconhece esta outra intencionalidade sob a

intencionalidade das representações clássicas e fornece a ela, como a intencionalidade motora e ao movimento de existência, o motivo da transcendência”. E frente a isso “a ideia de *cogito* tácito, presente na *Fenomenologia da Percepção*, e fundamental para o debate em torno dos problemas acerca da união corpo e alma” (ANDRADE, 2019, p. 42).

Conforme nota Silva (2018a), o processo de formação do espírito materno necessita de um reconhecimento essencial em que “a corporeidade feminina radica um modo de ser existente e histórico. Buytendijk faz isso com o intuito de situar o comportamento materno em nossa cultura como uma intencionalidade operante” (SILVA, 2018a, p. 49). E complementa que “é por meio desse alargamento conceitual que, no seio da carnalidade feminina, uma maternidade se torna possível, revelando-se verdadeiramente sob a forma de um espírito” (SILVA, 2018a, p. 49).

Conforme afirma Falabretti (2016, p. 200), pensar o desejo “como significação da intencionalidade operante é sempre mais do que desejo de algo, de alguém ou de um outro corpo. Trata-se de um desejo vivido antes que representado, sentido antes que pensado, é o querer em estado bruto”. Dessa forma, o desejo de ter um filho não é da ordem do consciente, vem antes de qualquer representação, é inconsciente. Mas como surge o desejo?

De acordo com Fink (2018), em nossa primeira infância, nossos cuidadores são de imensa importância, onde nós lhes fazemos pedidos e eles por sua vez, pedem que nos comportemos de certas maneiras, e não de outras, e que “aprendamos muitas coisas: a falar sua língua (usando palavras, expressões e gramática não criadas por nós) e a regular nossas necessidades de alimentação, calor, excreção etc. de acordo com os horários deles” (FINK, 2018, p. 66). Eles são a fonte primária de atenção que recebemos. E qual a relação disso com o desejo?

Quanto melhor satisfizermos suas demandas, maior será a probabilidade de obtermos sua aprovação. Quanto mais completamente satisfizermos seus anseios, mais amor tenderemos a obter deles. Mas eles nem sempre nos dizem o que querem. Muitas vezes limitam-se a nos dizer o que não querem, e depois nos castigam por nossos erros. Para cair nas suas graças e evitar esse castigo e essa desaprovação, procuramos decifrar suas simpatias, antipatias e anseios: ‘o que eles querem?’, ‘o que eles querem de mim?’ [...] o desejo de nossos pais torna-se a mola mestra do nosso: queremos saber o que eles querem para melhor satisfazê-los ou para frustrá-los em seus propósitos, descobrir onde nos enquadrados em suas tramas e planos, e encontrar um nicho para nós em seu desejo. Queremos ser desejados por eles; como diz Lacan ‘o desejo do homem é ser desejado pelo Outro’ (FINK, 2018, p. 66).

Ou seja, o que Fink nos mostra é que o desejo dos nossos cuidadores, de quem desempenha a função materna ou o espírito materno, que apesar de ser enigmático é o que desperta o nosso, em nosso processo de subjetivação. “É o desejo deles que nos move, que nos leva a fazer coisas no mundo; ele dá vida ao nosso desejo” (FINK, 2018, p. 67). E complementa Fink (2018, p. 67): “o desejo do outro causa o nosso. O que às vezes consideramos mais pessoal e íntimo revela-se vindo de outro lugar, de uma fonte externa. E não é de uma fonte qualquer: vem justamente dos nossos pais!”.

Como o desejo é (e)feito de uma falta e a falta é transmitida pelo Outro, o desejo é a própria falta no Outro. Através da entrada na linguagem e da castração ocorre a inscrição da falta e interdita-se o gozo sem limites dos primeiros tempos de vida, dando lugar para o desejo emergir. O desejo é despertado justamente dessa interdição.⁸

É, porém, a fantasia que faz com que o desejo possa continuar existindo. Nosso inconsciente é capaz de criar fantasias que conscientemente jamais ousaríamos imaginar. O que não significa que esse desconhecido deixa de nos afetar. Ora, segundo Lacan, "a fantasia é a sustentação do desejo, não é o objeto que é a sustentação do desejo" (2008b, p. 181). Assim, o objeto do desejo ou é uma fantasia, ou é um engano. Pois, é através da fantasia que conseguimos lidar com o Real, é ela que indica ilusoriamente o que falta. Para Lacan (2016, p. 28) o desejo se fixa a uma fantasia e não a um objeto,

[...] o sujeito se defende de seu desamparo e, com esse recurso que a experiência imaginária da relação com o outro lhe dá, constrói algo que, diferentemente da experiência especular, é flexível com o outro. Com efeito, o que o sujeito reflete não são simplesmente jogos de preeminência, não é simplesmente seu aparecimento para o outro no prestígio e no artifício, é ele mesmo como sujeito falante. É por isso que o que lhes designo aqui como lugar de saída, como lugar de referência por onde o desejo vai aprender a se situar, é a **fantasia** [...] A função da fantasia é dar ao desejo do sujeito seu nível de acomodação, de situação. Por isso é que o desejo humano tem a propriedade de estar fixado, adaptado, combinado não a um objeto, mas sempre, essencialmente, a uma fantasia.

⁸ Trecho desenvolvido em: SANTOS, R. dos; DALBOSCO, J. R. A afirmação da finitude como possibilidade para a responsabilização do desejo: notas a partir de Heidegger e Lacan. **Griot: Revista de Filosofia, [S. l.]**, v. 19, n. 1, p. 215–225, 2019. DOI: 10.31977/grifi.v19i1.1162.

Segundo Kuss (2015, p. 66), “a fantasia encena a presença da perda do gozo que foi perdido para adentrarmos na linguagem, gozo esse que, enquanto sujeito falantes, tornou-se inacessível”. O desejo desliza de objeto em objeto; ele, o desejo, não se satisfaz plenamente, mas encontra satisfações parciais através da fantasia e do objeto a. O desejo necessita de um outro para se constituir como tal. Ainda acerca da definição de desejo de Lacan, Miller assegura que:

Um desejo evanescente, cujo único objeto e única satisfação é ser reconhecido pelo outro. Sem nenhuma substância, o que o dominaria, o enquadraria, o habitaria, seria o desejo de reconhecimento. De extrema sofisticação, nesse conceito, algo está num círculo lógico. Que é o desejo? É o desejo de fazer reconhecer o seu desejo (MILLER, 1997, p. 40).

De acordo com Lacan, “o desejo do homem é o desejo do Outro” (2005, p. 31). O desejo, a pulsão e o saber acerca da finitude são o que constituem e determinam a essência do nosso ser, nos diferenciando dos animais, pois, os animais não habitam o campo da linguagem. Os animais apenas são, e isso basta. O desejo e a angústia diante da finitude inauguram-se quando adentramos o campo do simbólico, marcando assim, justamente a diferença do homem em relação a outros entes.

O ser humano, o fala-ser – como dizia Lacan para designar que é ser porque fala – resulta do desejo do Outro, nasce do desejo do Outro veiculado na sua palavra, o que torna impossível, portanto, ser sem o Outro. É preciso o Outro como lugar para a existência, e de outros para lugar de identificação, espelho e referência de si mesmo. Nos constituímos enquanto sujeitos de desejo através do Outro. Nascemos em um estado de total desamparo, incapazes de satisfazer nossas necessidades vitais, bem como de sobreviver sozinhos. Necessitamos do Outro materno que nos ajude, Outro que vai além de atender nossas necessidades básicas, ele demarca nossas bordas pulsionais, nos erogeniza, nos insere no campo simbólico e inscreve a falta, o que nos possibilita a constituição enquanto sujeitos de desejo. Dessa forma, desejamos o que os outros desejam, porque o desejo é o desejo do Outro, sendo desejo de desejo e desejo de ser desejado.

Para Lustoza (2006), a afirmação de Lacan de que o desejo do homem é o desejo do Outro, deve ser entendida no âmbito dos três registros: imaginário, simbólico e real. Para a psicanálise, na dimensão do imaginário, o que nos interessa é o objeto como alvo do querer do outro. Ou seja, "Eu quero o que o outro quer"

querendo dizer "eu quero porque é o outro quem quer". O que me faz falta é aquilo que falta ao outro. Interessante lembrarmos que isto é justamente o que Heidegger descreveu acerca existência inautêntica, ou seja, estar preso à demanda do desejo dos outros.

Na dimensão simbólica, a afirmação de que o desejo é o desejo do Outro, pode ser entendida a partir do reconhecimento de que o Outro não se oferece como aquele que completa, tampona a falta. E sim, aquele que suscita a falta no Outro, que faz com que a própria falta do sujeito se reproduza. O Outro simbólico produz sentido para que o sujeito possa compreender a realidade. Na dimensão do real, a angústia se transfiguraria precisamente como um afeto que sinaliza a emergência do desejo do Outro e ocorre quando desaparecem as coordenadas simbólicas que possibilitavam ao sujeito situar-se.

Quando Lacan (2008a, p. 367) questiona: "agiste conforme o desejo que te habita?", ele refere-se à responsabilização do sujeito diante do seu desejo. Lacan, no *Seminário 2, O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, nos diz que o desejo é inconsciente, sexual e se constitui a partir do Outro como falta articulada na linguagem e que "a análise deve visar à passagem de uma fala verdadeira, que junte o sujeito a um outro sujeito do outro lado do muro da linguagem" (LACAN, 1985, p. 310). Ou seja, há um Outro que dá resposta que não se espera, definindo assim o ponto terminal da análise. A análise é uma experiência que possibilita ao sujeito a afirmação da finitude e que o analisante reconheça no seu sofrimento, no seu sintoma, a sua própria autoria e participação, tornando-se responsável pela sua condição de sujeito diante do seu desejo.

Isso posto, em nossa leitura, tanto na teoria psicanalítica, quanto na obra de Buytendijk, constata-se, por vias distintas, uma combinação de corpo e mente. Pois, o sujeito do inconsciente é um sujeito de desejo, enquanto ser-no-mundo, corporeidade, ou seja, "corpo como sujeito de desejo" (SANTOS, 2022, p. 86). Apesar de ser incontestável a aparência corporal da mulher voltada para à maternidade e à possibilidade de poder gerar um filho a vocação materna não é inata, haja vista que passa pela intencionalidade ou, em termos psicanalíticos, pela via do desejo.

3.2. O FEMININO NA PSICANÁLISE

É preciso ressaltar que o feminino, na psicanálise lacaniana, se refere a uma posição e modo de gozo e não necessariamente à mulher biologicamente falando. Ou seja, o feminino, em psicanálise, é diferente do gênero, ainda que toque em algo do gênero, a problemática do feminino vai além.

Em *A mulher: seus modos de ser, de aparecer, de existir* ([1954] 2010), Buytendijk destina um de seus capítulos a tratar da *Concepção Psicanalítica* da mulher, onde tece algumas críticas justo à psicanálise freudiana, no que tange a um certo conservadorismo biológico e que julga até uma falta de profundidade teórica, já que não considera as indispensáveis distinções fenomenológicas acerca da concepção do sexual e do erótico.

Pensamos que, neste momento, Buytendijk lê e interpreta um primeiro Freud, ainda muito ligado à biologia e acaba por não considerar os avanços onde o próprio pai da psicanálise admite seus equívocos e se contradiz, como em *Além do Princípio do Prazer* publicado em 1920⁹. É, no entanto, um fato que a tese freudiana acerca da feminilidade, se tornou o calcanhar de Aquiles de Freud, onde até em relação à vida sexual das mulheres ele define como um “continente obscuro”, que ainda permanece um enigma em sua teoria.

Sabemos menos sobre a vida sexual da menininha do que sobre a do menino. Não precisamos ter vergonha dessa diferença, uma vez que também a vida sexual da mulher adulta é um *dark continent* para a Psicologia. Mas reconhecemos que a menina sente como difícil a falta de um membro sexual masculino equivalente, sente-se inferior por isso, e que essa “inveja do pênis” é a origem de toda uma série de reações femininas características (FREUD, [1926] 2017, p. 240).

⁹ Em nossa leitura, percebemos que Buytendijk (2010) interpreta Freud apenas considerando o princípio do prazer. “Freud supõe, além disso, que nossas reações são, por sua vez, determinadas por instintos elementares inatos e, por exemplo, pelo instinto de prazer. À primeira vista, esta suposição parece tão pouco arriscada quanto a de Darwin atinente ao ‘instinto’ de conservação e de reprodução” (p. 118). É um fato que, na teoria freudiana, leva-se em conta a diferença anatômica dos sexos, mas em relação ao instinto de prazer, em uma melhor tradução, princípio de prazer, Freud ([1920] 1996) destaca que sob a influência da pulsão de auto conservação do ego, o princípio de prazer é substituído pelo princípio de realidade, onde não abandona a intenção de obter prazer, mas exige o adiamento da satisfação, “o abandono de uma série de possibilidades de obtê-la, e a tolerância temporária do desprazer como uma etapa no longo e indireto caminho para o prazer (p. 20). E, ao final de seu estudo, deixa claro que “o princípio de prazer parece, na realidade, servir aos instintos de morte” (FREUD, [1920], 1996, p. 74) em que, mais tarde, Lacan desenvolverá o conceito de Gozo.

Salientando assim o caráter inacabado das suas explorações sobre a feminilidade, Freud em uma carta para sua amiga Marie Bonaparte, publicada por Ernest Jones deixa claro que: “A grande questão continua sem resposta e a qual eu mesmo não poderia jamais ser capaz de responder apesar dos meus trinta anos de estudos sobre a alma feminina: O que quer uma mulher?” (JONES, 1992, p. 445).

Mais tarde, em *A Gênese Psicológica do Espírito Materno*, Buytendijk ([1960] 2017) destaca que, nos numerosos escritos de Freud, pode-se observar uma gênese do amor materno. Pois, as noções de libido, sexualidade infantil, complexo de Édipo e castração, fenômenos do recalque, projeção, identificação, suscitam uma imagem, “se bem que um pouco vaga, das etapas percorridas pelas meninas, levando a uma afeição maternal primária que se transformará num verdadeiro espírito materno em condições favoráveis” (p. 114).

Buytendijk (2017) destaca os estudos de Sylvia Brody, importante psicanalista, que “sem qualquer exagero, tem conseguido esboçar, do ponto de vista psicanalítico, o desenvolvimento inicial da conduta materna, fundado sobre a observação de uma menina de quatro anos” (p.114). A autora propõe buscar, “a gênese do espírito materno no vínculo entre a criança e sua mãe durante os primeiros anos de sua vida. Ao longo desse período, a mãe satisfaz todos os desejos passivos da criança” (p. 115).

Freud ([1933] 2020b), em sua conferência sobre *A Feminilidade*, chama atenção para o fato de que partes do aparelho sexual masculino também são encontradas no corpo da mulher, ainda que em estado atrofiado, o que o mesmo pode ocorrer no outro caso. Dando indícios de uma *bissexualidade*, “como se o indivíduo não fosse nem homem nem mulher, e sim ambos a cada vez, só que com mais de um do que do outro” (p. 315) também em relação as atribuições de “ativo” ao masculino e “passivo” ao feminino, Freud ([1933] 2020b) destaca que é verdade que:

A célula sexual masculina move-se ativamente a procura da feminina, e esta, o óvulo, é imóvel, e espera passivamente. A conduta dos organismos sexuais elementares é até mesmo um modelo para a conduta sexual dos indivíduos no ato sexual. O macho persegue a fêmea com o propósito da união sexual, agarra-a e a penetra. Mas, com isso, para a psicologia, os senhores justamente reduziram o caráter do masculino ao fator da agressão. E os senhores começarão a duvidar se, com isso, chegaram a algo essencial, quando pensam que, em algumas classes de animais, as fêmeas são as mais agressivas e fortes, e os machos só são ativos no único

ato de união sexual. Assim acontece, por exemplo com as aranhas (FREUD, [1933] 2020b, p. 316).

Seguindo esta linha de raciocínio, Freud ([1933] 2020b) segue descrevendo que, em algumas espécies de animais, a função de cuidar da prole é dividida ou, em alguns casos, o próprio macho sozinho se dedica a ela. Portanto, percebemos que “no próprio campo da vida sexual, os senhores logo perceberão o quão insuficiente é fazer coincidir a conduta masculina com a atividade e a feminina com passividade. A mãe é ativa em relação ao filho em todos os sentidos” (p. 317). Como Freud exemplifica no ato da amamentação, onde a mãe ao mesmo tempo em que amamenta o bebê, também permite que o bebê se alimente a partir dela. Dessa forma, “as mulheres podem desenvolver grande atividade em diversas direções; os homens não podem conviver com seus iguais se não desenvolverem um alto grau de docilidade passiva” (p. 317).

Não podemos deixar de citar, em relação a saída do complexo de Édipo e do complexo de castração, o que Freud considera o ponto de viragem no desenvolvimento da menina. Ainda que enfatizando o caráter incompleto de sua teoria, destaca que: “partem três orientações de desenvolvimento: uma leva à inibição sexual ou à neurose; a seguinte, à alteração do caráter, no sentido de um complexo de masculinidade; e a última, finalmente, à feminilidade normal”. Ou seja, uma via pela neurose, ou pelo desenvolvimento de um complexo de masculinidade ou a via da feminilidade. E por feminilidade normal, Freud descreve:

O desejo com o qual a menina se volta para o pai é, sem dúvida, originariamente, o desejo do pênis que a mãe lhe negou, e que ela agora espera do pai. No entanto, a situação feminina só se estabelece se o desejo do pênis for substituído pelo desejo do filho, portanto, se o filho entrar no lugar do pênis, de acordo com uma velha equivalência simbólica (FREUD [1933] 2020b, p. 333).

Dessa forma, Freud entende a inveja do pênis como um desejo feminino por ter um filho. Ou seja, “a menina tona-se mulher quando passa a desejar o pênis de forma camuflada, através de um substituto que corresponde ao bebê” (LEAL, 2019, p. 46). Conforme Leal (2019) descreve, Freud destaca o bebê como o objetivo do mais intenso desejo feminino, e conclui que:

Só resta uma conclusão: a menina e a mulher, para Freud, são sujeitos desejantes. E mais, não é a maternidade que se encontra como equivalente

do feminino, ou como suposta realização da mulher, mas sim, a presença de um objeto fálico que pode (ou não) ser um bebê (LEAL, 2019, p. 27).

Essa operação ocorre através do recalque, do encontro com a sua castração, “que faz a mulher freudiana, a partir de uma equação onde o que se apresenta não é a mãe ou a maternidade como uma solução, mas um bebê substituto do desejo recalçado” (LEAL, 2019, p. 46). Mas o bebê não irá recobrir a falta e o desejo da mulher seguirá insatisfeito, quer dizer, permanecerá em aberto. Ainda em relação à tese freudiana sobre a feminilidade, Leal (2019) afirma:

Acredito que tal interpretação freudiana tinha suas justificativas no seu tempo, no tempo de seu surgimento, tempo bastante contaminado por princípios patriarcais. Mas agora são tempos de disputas, ambiguidades e diversidade. São tempos de conquistas femininas que não se encaixam mais nas premissas freudianas. Talvez fosse impossível para Freud, com os ideais de seu tempo, propor algo que escapasse totalmente do destino biológico feminino (LEAL, 2019, p. 123).

Com os avanços da psicanálise, através de Lacan, sobretudo, é que podemos entender que, em nosso psiquismo, não há nada que o sujeito pudesse situar como ser exclusivamente de macho ou ser de fêmea e destaca que “a sexualidade se instaura no campo do sujeito por uma via que é a da falta” (LACAN, 2008b, p. 201). Ou seja, Lacan aborda o sexo pelo viés da linguagem e do gozo, deixando a anatomia em segundo plano. Ele propõe uma *teoria da sexuação*, que aborda tanto uma escolha do sujeito quanto sua identificação por meio dos significantes fornecidos. Ou seja, um homem pode, por exemplo, ocupar uma posição feminina, sem que isso acarrete numa homossexualidade e uma mulher ocupe uma posição masculina, fálica, mas, igualmente, sem que isso acarrete numa homossexualidade.

O real do corpo, da diferença sexual existe, mas a anatomia não resolve totalmente a questão do que é um homem e o que é uma mulher. É através da sexuação que Lacan consegue encontrar algo do homem e abordar a problemática do feminino, para além do referente anatômico do que estaria inscrito no corpo, pois o que está em jogo são as posições subjetivas que muitas vezes, não tem nada a ver com a anatomia. Desse modo, lembremos o que afirma Buytendijk (2010, p. 77) que não se deve perder de vista que a constituição corporal é vivida pelo humano “como uma situação significativa, que ele (o humano) aceita ou recusa: ele a

desenvolve de uma maneira determinada, é um elemento de sua existência no mundo, e esta é uma existência corporal”

Quando Lacan (2009, p. 69) postula que “A mulher não existe”, se refere à impossibilidade de um único saber sobre as variabilidades, sobre as parcialidades sobre o desejo feminino, sobre o que é ser mulher. Um significante único que pudesse definir todas as mulheres não existe, pois o que existem são as mulheres em sua diversidade de significantes de tal modo que é preciso contá-las uma a uma. Conforme explica André (1998, p. 27):

Quando Lacan enuncia que "A mulher não existe", não seria esta uma forma de retomar a tese freudiana segundo a qual a feminilidade não é um ser, mas um se tornar? Mas, mais do que uma retomada, é uma verdadeira solução para o impasse freudiano que assim se esboça. Para abrir as portas a um tornar-se mulher, Freud se apoiava na divergência de repercussão do complexo de castração no menino e na menina. Introduzindo a lógica do significante no inconsciente, Lacan permite trazer este tornar-se, do horizonte longínquo (e no mínimo hipotético) de um desenvolvimento para os efeitos do significante. Mas ele não atribui à castração o mesmo valor que Freud, para quem o furo do sexo feminino é inteiramente recoberto, inteiramente "eufemizado" pela castração. A menina, na sua doutrina, só dispõe da referência à castração para tornar-se mulher.

Dessa forma, entende-se que é preciso tornar-se mulher. “O que Freud revelou do funcionamento do inconsciente nada tem de biológico. Não tem o direito de ser chamado de sexualidade senão pelo que chamamos de relação sexual” (LACAN, 2009, p. 29). E complementa:

E isso é completamente legítimo, aliás, até o momento em que nos servimos do termo "sexualidade" para designar uma outra coisa, a saber, aquilo que se estuda em biologia: o cromossomo e sua combinação XY ou XX, ou XX, XY. Isso não tem absolutamente nada a ver com aquilo de que se trata, e que tem um nome perfeitamente enunciável: as relações entre homens e mulheres (LACAN, 2009, p. 29-30).

Em seu *Seminário 19: O saber do psicanalista*, quando afirma em vários momentos sua tese de que “não há relação sexual”, Lacan se refere aos seres falantes, em que tudo se dá no nível do discurso e não do ato sexual, da copulação.

Nota ele:

O que enuncio quando digo que não há relação sexual para os seres que falam. Porque a palavra deles, tal como funciona, depende, está condicionada como palavra, posto que é interdito a essa relação sexual,

como palavra, precisamente, funcionar aí de algum modo que permita dar conta disso. Nesta correlação, não estou dando primazia a nada; não digo que a palavra existe porque não há relação sexual, seria completamente absurdo. Não digo tampouco que não há relação sexual porque a palavra existe. Mas, certamente, não há relação sexual porque a que a palavra funciona nesse nível em que se encontra, por causa do discurso psicanalítico, descoberto como especificando o ser falante, a saber, a importância, a primazia em tudo o que vai fazer, no seu nível, do sexo, o *semblante*. (LACAN, 1971-1972, p. 35)

Por *semblante* Lacan entende o próprio discurso, ou seja, uma maneira de organizar o gozo, de colocá-lo em circulação. O que ocorre é que “para regular e distribuir o gozo – o que é impossível, convém dizer – recursos simbólicos e imaginários são aplicados, sendo nisto que um discurso é sempre *semblante*” (COSTA; BONFIM, 2013). Lacan (2009) ao falar do comportamento sexual humano, segue se referindo a dimensão do *semblante* que está veiculado a um discurso, e quando destino dos seres falantes destaca:

O importante é isto: a identidade de gênero não é outra coisa senão o que acabo de expressar com estes termos, "homem" e "mulher". É claro que a questão do que surge precocemente só se coloca a partir de que, na idade adulta, é próprio do destino dos seres falantes distribuírem-se entre homens e mulheres. Para compreender a ênfase depositada nessas coisas, nesse caso, é preciso nos darmos conta de que o que define o homem é sua relação com a mulher, e vice-versa (LACAN, 2009, p. 30).

Lacan deixa claro em sua teoria esse elemento de duplicidade na constituição subjetiva, onde os sujeitos seriam divididos entre “homens” e “mulheres”; contudo, cada sujeito pode escolher a que lado se identifica. Afirmação que corrobora a uma série de críticas justamente por utilizar os termos “homem” e “mulher” muitas vezes referindo-se ao masculino e ao feminino, e também por não considerar teoricamente a pluralidade existente como os gêneros fluidos, não-binários, travestis e trans, como faz Paul B. Preciado.

Ainda que sejam consideradas posições subjetivas passíveis de mobilidade, ou seja, um homem pode ocupar o lado feminino e vice-versa, este tratamento mantém os sujeitos engessados nas duas únicas categorias possíveis, como também não impede que se reproduzam as frases padronizadas e carregadas de sentido, onde é preciso “ser mulher não-toda” para o acesso ao gozo para além do falo, sem que se saibamos desvincular a mulher do feminino ou o homem do masculino (CATÃO, 2015, p. 5-6).

Entendemos que o que Lacan alude é quanto ao fato de que a anatomia não é um destino, mas pode ser um ponto de partida que recebemos ao nascer. O feminino diz respeito a um modo muito específico de como o sujeito se relaciona com a falta, com o desejo que não se reduziriam a um repertório fálico. Não devemos medir a mulher através de uma métrica fálica nem por outra mulher. Uma mulher só se referencia por ela mesma. Nesse sentido, também é importante observar que o debate acerca do feminino não se atém apenas às mulheres.

Conforme explica André (1998, p. 222), a feminilidade se revela como dividida diante da castração: uma mulher se desdobra, mais do que se unifica, sob o significante ‘mulher’.

Esta divisão da posição feminina não exerce apenas sua determinação no plano da identidade do sujeito, mas igualmente no plano de seu gozo. O fato de que o falo tenha como efeito cindir, mais que unificar, a posição feminina, vale também para o gozo dito fálico. Nesta posição, uma mulher sente que uma parte de si mesma está presa no gozo fálico, situando-se a outra naquilo que Lacan chama de "gozo do Outro", ou "gozo do corpo" (ANDRÉ, 1998, p. 222).

Dessa forma, vemos que a mulher tem acesso a dois tipos de gozo: o gozo fálico e o gozo do Outro, situado fora do domínio da linguagem, como algo suplementar, que a faz não-toda. Sobre esse gozo, comenta André:

Deste gozo outro que não o fálico, nada se sabe. Só se pode, então, supô-lo. Algumas mulheres — não todas — dizem, com efeito, tê-lo experimentado, e algumas místicas, através de seus testemunhos, nos têm sugerido que haveria um gozo para-além do gozo fálico. Mas talvez isso não passe de uma idéia, uma produção imaginária (ANDRÉ, 1998, p. 222).

Conforme destaca Leal (2019, p. 53), “a aura de enigma que encontramos em torno do feminino deveria ser suficiente para compreender que, no que diz respeito à mulher, estamos longe de algo determinado e definitivo”. Semelhante ao que ocorre ao que chamamos de “mãe”.-Assim como a mulher e a problemática do feminino, “a mãe permaneceu e ainda permanece subjugada ao caráter biológico e a mitos culturais que a sacralizam, infligindo uma carga de modelos ideia que muitas vezes violentam humanidades” (LEAL, 2019, p. 53).

Precisamos ressaltar que Buytendijk é bastante claro quanto à existência de uma interioridade espiritual encarnada no mundo, em que nossa corporeidade pode ser compreendida como elemento de nossa situação existencial, que pode ser aceita

ou não. Mas quando se refere a gênese do espírito materno, destaca que ela tem sua origem nos primeiros encontros de um sujeito que é feminino pelas características pré-existenciais de sua corporeidade. E é nesse ponto que também encontramos divergências entre a noção de Espírito materno com a noção de Função materna que independe da feminilidade. Seguindo essa linha de raciocínio, trataremos a seguir da questão da maternidade, quem pode tornar-se mãe?

3.3. TORNAR-SE MÃE E A PARENTALIDADE

Nos dias atuais, muitas vezes a maternidade ainda é pensada ao nível do senso comum, por uma lógica pseudocientífica como algo instintivo, ou seja, um padrão de comportamento comum a todas as mulheres dado pela espécie. Sabemos que o amor materno pode acontecer, mas ele não é conferido exclusivamente pelo plano biológico, de forma automática. Após o nascimento, há uma construção de uma relação com a criança num laço que pode ser amoroso ou não, e é contingencial.

A maternidade é uma construção, histórica, social de tal forma que existem diversos autores que vão se debruçar sobre esse conceito. A filósofa e historiadora Badinter (1985) descreve sobre essa construção do amor materno e deste lugar que a mulher vai ocupar com a sua criança.

É no último terço do século XVIII que se opera uma espécie de revolução das mentalidades. A imagem da mãe, de seu papel e de sua importância, modifica-se radicalmente, ainda que, na prática, os comportamentos tardassem a se alterar. Após 1760, abundam as publicações que recomendam às mães cuidar pessoalmente dos filhos e lhes "ordenam" amamentá-los. Elas impõem, à mulher, a obrigação de ser mãe antes de tudo, e engendram o mito que continuará bem vivo duzentos anos mais tarde: o do instinto materno, ou do amor espontâneo de toda mãe pelo filho. No fim do século XVIII, o amor materno parece um conceito novo (BADINTER, 1985, p. 145).

A autora destaca que o amor materno sempre existiu, mas não dessa forma como é vista. Ora, julga ela, "o que é novo, em relação aos dois séculos precedentes, é a exaltação do amor materno como um valor ao mesmo tempo natural e social, favorável à espécie e à sociedade" (BADINTER, 1985, p. 145). A intérprete diz mais:

Alguns, mais cínicos, verão nele, a longo prazo, um valor mercantil. Iguamente nova é a associação das duas palavras, "amor" e "materno", que significa não só a promoção do sentimento, como também a da mulher enquanto mãe. Deslocando-se insensivelmente da autoridade para o amor, o foco ideológico ilumina cada vez mais a mãe, em detrimento do pai, que entrará progressivamente na obscuridade (BADINTER, 1985, p. 145-146).

Badinter (1985) mostra que como o amor materno era visto como instintivo, cabia às mães a tarefa de cuidar das crianças. Dessa forma, o pai poderia se eximir dessa tarefa. Caso acreditássemos num amor materno puramente instintivo, como seria possível explicar os casos onde a mulher não manifesta vontade de ter um filho? Ou quando gesta o bebê e posteriormente não consegue se tonar mãe e realizar os cuidados dessa criança? Eis porque a noção de instinto não se sustenta. Ser mãe vai muito além de gestar e parir um bebê, também é muito mais do que uma via de parto, visto que, para ser mãe, não se precisaria nem gestar o bebê, como nos casos de adoção.

Conforme Tort (2001, p. 37) nos explica, “não existe reprodução humana. [...] a procriação, pela qual dois sujeitos dão origem a um outro, é uma operação simbólica, organizada socialmente em todas as culturas”. Tort segue afirmando que o processo biológico de geração lhe é subordinado, pois as formas que suportam “o desejo, a concepção, a gravidez, o nascimento e a procriação são outras. São denominadas pela linguagem” (p. 37). E complementa que “o sexual se separa da procriação por sua determinação de linguagem, as relações entre os sexos e gerações são relações simbólicas, não biológicas” (p. 46).

Para a psicanálise, o que interessa é a constituição do sujeito, o que faz com que aquele bebê humano se torne um sujeito. E isso ocorre através do laço social com o Outro. Segundo Iaconelli (2021a, p. 13), a reprodução do laço social depende dos sujeitos nascidos com competências biológicas para procriar e a partir daí “se faz a transmissão de valores da cultura, de lugares sociais, da transgeracionalidade em íntima relação com a estrutura mínima familiar”. E destaca que é nesse conjunto entre “o real e a tentativa incessante de imaginá-lo e simbolizá-lo que se produz sujeitos” (p. 13). Como vimos no segundo capítulo, a pessoa que desempenhará a maternidade precisa supor que ali já há um sujeito. Em relação a formação de laços afetivos, Bowlby (2015) conceitua que:

O comportamento de ligação com uma figura preferida desenvolve-se durante os primeiros nove meses de vida. Quanto mais experiências de interação social um bebê tiver com uma pessoa, maiores são as probabilidades de que ele se ligue a uma pessoa. Por essa razão, torna-se a principal figura de ligação de um bebê aquela pessoa que lhe dispensar a maior parte dos cuidados maternos (BOWLBY, 2015, p. 172).

Desse modo, o agente da função materna ao mesmo tempo em que deseja, também antecipa as produções do seu bebê, mesmo sem garantias do vir a ser este, sem se questionar se o bebê de fato poderia ser capaz de entender suas palavras. Um exemplo claro disso são os diálogos e brincadeiras que vão para além do simples ato da necessidade, como ao trocar uma fralda ou amamentar.

Segundo Iaconelli (2021a), nos anos 1960, a balança da parentalidade pesava fortemente para o lado do laço mãe-bebê e com a chegada dos anos 2000 começaram a surgir mais questões sobre gênero, racismo, vulnerabilidade social, questões sociais e culturais que não se pode ignorar. “Até então, a relação entre a mãe e seu bebê (preferencialmente biológico) – cujos estudos foram fundamentais para entender a constituição do sujeito – servia de paradigma da parentalidade” (p. 12). E somente com o surgimento de outras configurações como por exemplo, “mães/pais adotantes e seus bebês adotados; cuidadores sem parentesco com o bebê; famílias com configurações de gênero ou orientação sexual fora do padrão cis-gênero/heterossexual; reprodução medicamente assistida” (p.12), temas que hoje são vistos e debatidos, antes eram considerados desvios da norma. É que, pois, os pais e mães de seu bebê biológico acabavam servindo como um gabarito de família ideal. Observa Iaconelli:

O modelo estrutural edípico – lido equivocadamente na chave imaginária pai-mãe-bebê reais – acabou por cancelar a família burguesa enquanto estrutura que garantia a saúde mental da prole. Se a psicanálise foi usada como munição par

a um modelo claramente ideológico de parentalidade, isso se deve a uma combinação complexa de condições oferecidas pelo capitalismo, pela necessidade de reproduzir normas sociais hegemônicas, mas também pela ferida narcísica que o romance familiar busca tamponar na forma do mito parental (2021a, p. 12).

Outro ponto de convergência que entramos tanto na fenomenologia de Buytendijk quanto na psicanálise lacaniana, é que a função materna é dialética assim como o espírito materno. Conforme destaca Buytendijk (2017), durante o

desenvolvimento do espírito materno, tanto os comportamentos, a afetividade, as intencionalidades se formam em uma relação com todas as particularidades e com toda a historicidade de um sistema de valores. Ao nascer, já trazemos uma marca constitutiva que prefigura a possibilidade de um certo “espírito”, mas jamais se tratará de uma gênese autônoma da individualidade humana, pois nossa existência se constitui por uma dialética.

O pai também pode exercer a função materna, assim como casais homo afetivos, casais adotantes, familiares ou pessoas vinculadas a instituições, mesmo sem grau de parentesco, qualquer que seja o sujeito movido por uma intencionalidade, por um desejo. O fundamental é que assuma para si a responsabilidade pelos cuidados e de proporcionar ao bebê que venha a se tornar um sujeito, pode se tornar mãe, ou se preferir, realizar a parentalidade¹⁰. Dessa forma, todos os pais adotam seus filhos

Conforme explica Dunker (2021, p. 41), sempre há uma ilusão, um enigma acerca de nossa origem, em que até filhos de casais que não viveram juntos, filhos adotivos, “filhos por ovodoação, filhos de casais que se desfizeram com a gravidez, filhos de homossexuais. Enfim, qualquer que seja a filiação, sempre presumem uma determinada economia libidinal parental”, até mesmo filhos indesejados ou decorrentes de reprodução medicamente assistida, as fertilizações artificiais “estão referidos a um encontro originário ou ficcional. Mesmo na ausência de um dos genitores ou sob efeito de amores fugazes, a chegada de um filho reatualiza uma questão que não cessa de se repetir [...]. De onde viemos?” (DUNKER, 2021, p. 41) E por mais que tenhamos documentos e percebamos alguns fatos, “essa questão é sempre respondida em estrutura de mito. [...] E a função do mito não é apenas marcar a origem, mas também criar futuros possíveis e interpretar limites” (p. 41). E é justamente por isso que Dunker afirma, que nesse sentido, “somos todos adotados” (p. 42).

Falamos sobre o desejo de filho, entretanto é importante destacar que o desejo ao qual a psicanálise trata é o desejo inconsciente. Conforme explica Tort (2001, p. 34):

¹⁰ “Sistema de transmissão, herança e reconhecimento de uma criança como pertencente a uma família, e conseqüentemente, ao sistema das famílias, sejam elas homoparentais, heteroparentais, tentaculares, monoparentais e assim por diante” (DUNKER, 2021, p. 53).

A distinção entre o desejo, a demanda, a necessidade, é utilizada para colocar que o domínio biológico da pretensa 'reprodução' (pois esse termo carece de sentido subjetivo) reduz por si próprio o desejo à necessidade. O risco seria de não mais haver falta. A criança entraria na vida como objeto e não como sujeito.

Ou seja, o desejo consciente, a vontade ou até mesmo uma demanda social, não garantem o desenvolvimento de um espírito e ou da função materna. Pois até mesmo em casos onde não há a vontade de ter um filho, no caso de uma gravidez indesejada por exemplo, ao longo da gestação ou ao final desta, a mãe pode se deparar com o desejo de filho, pois se construiu o espírito materno.

Os equívocos acontecem pelo próprio manuseio da expressão "desejo de filho" conforme explica Tort (2001), há um hiato entre a problemática psicanalítica do desejo e a questão biomédica e social. Nota ainda ele:

O desejo sobre o qual uma criança supõe que a trouxe à vida é enigmático. Não podemos limitar-nos a saturar este enigma prescrevendo-o uma criança sob o nome de um 'desejo de filho' que daria conta da origem. É esta no entanto a vulgata que muito gravemente é evocada diante dos médicos: atenção não confundir demanda com desejo! (TORT, 2001, p. 34).

Importante ressaltar que o filho imaginado nunca é o filho encontrado. Como explica Dunker (2021), "somos todos anormais e deficitários em relação às expectativas e as funções que nos demandam. Por isso, cada criança é depositária de nossos mais sublimes ou sintomáticos sonhos, mas também dos piores fracassos" (p. 50). À vista disso, Dunker explicita:

Seria melhor dizer que o lugar de pai e de mãe, ou de filho ou de filha, de homem ou de mulher, está sendo permanentemente construído pelos conflitos e contradições representados pela história dos desejos humanos. Isso significa que esse lugar não está pronto e preparado, boiando no vazio, esperando para ser ocupado, de forma adequada ou deficitária, pela encarnação divina do novo ser (DUNKER, 2021, p. 50).

Para Lacan (1992, p. 105), o papel da mãe enquanto significante, agente da função materna, é o desejo da mãe. "É capital. O desejo da mãe não é algo que se possa suportar assim, que lhes seja indiferente. Carreia sempre estragos". Assim sendo, ela é "um grande crocodilo em cuja boca vocês estão – a mãe é isso. Não se sabe o que lhe pode dar na telha, de estalo fechar sua bocarra. O desejo da mãe é isso" (p. 105). Em seguida, Lacan explica que há um elemento tranquilizador,

“há um rolo, de pedra, é claro, que lá está em potência no nível da bocarra, e isso retém, isso emperra. É o que se chama falo. É o rolo que os põe a salvo se, de repente, aquilo se fecha” (LACAN, 1992, p. 105).

Lacan (1992) se refere à função paterna como obstáculo, impeditivo da devoração do filho pela mãe. Afinal, “a função de um pai, sublinhamos, não pode se reduzir à de um mero reprodutor biológico, como pretendem os incontáveis testes de DNA, ou como mantedor da prole, como ainda insistem algumas posições discursivas” (TORRE; SILVA, 2021, p. 111). O pai como significante agente da função paterna é o representante da lei simbólica. O Nome-do-Pai inscreve-se no psiquismo da criança através da linguagem, lhe possibilitando adequar-se às leis da cultura. Isso posto, Torre e Silva (2021, p. 113) enfatizam:

O pai, como representante da Lei, é aquele que interdita e, ao mesmo tempo estabelece a identidade da criança que vem ao mundo, que a coloca numa ordem geracional e que a introduz no campo da cultura e do simbólico, instituindo o lugar de alteridade. É no ‘pai morto’, como instância simbólica, que Lacan situa a articulação do psíquico e do social, pois é na condição de ausente que o pai se faz presente e inscreve a Lei. A verdadeira função do pai está em unir, e não opor, o desejo à lei, pois, entre a vida e a morte, entre a proibição e o gozo, a lei autoriza o desejo.

Para Dunker (2021), “uma família é sempre um sistema de trocas e interpenetrações, de alianças e obrigações, de circulação e transmissão de bens simbólicos e materiais”. Onde há também os chamados “representantes da função paterna” independente de gênero. Ora, “por isso, a função paterna pode ser exercida por aquela que biologicamente é chamada de mãe” (DUNKER, 2021, p. 51).

Acerca da paternidade e da maternidade, Dunker (2021, p. 51) afirma que:

A construção da paternidade e a maternidade envolve o reconhecimento da diferença real, desse resíduo que existe entre as funções simbólicas e as expectativas imaginárias. Uma criança não é apenas uma obra ou uma extensão narcísica de seus pais, tanto porque ela é um sujeito quanto porque nela habita a função do filho como objeto depositário e testemunha de gozo, projeções e expectativas dos outros.

Conforme comenta Garrafa (2021), a função materna não pertence exclusivamente ao domínio da mãe, mesmo em famílias com esta figura presente. “Em síntese, essa noção delimita parâmetros para entender como, a partir do laço

entre o bebê e o adulto que dele se encarrega, fundam-se relações entre o sujeito que se constitui e o Outro” (p. 56).

Como ressalta Iaconelli (2021b, p. 76), na divisão da tarefa reprodutiva de pessoas nascidas “com útero viverão uma experiência distinta dos sujeitos nascidos sem. A anedota de que um filho adulto pode se apresentar a um pai que desconhecia sua existência não tem como se aplicar a quem o gestou e pariu”. E essas diferenças afetam a construção da parentalidade. O ato de gestar, o parto e o aleitamento, todos esses atravessamentos corporais podem funcionar como oportunidades, mas também são desafios para a construção da parentalidade.

Leal (2019, p. 98) afirma que “diante do nascimento do bebê a mulher se depara com um vazio. Um vazio sobretudo de sentido, de significação, ao mesmo tempo recheado de fantasmas das próprias realizações idealizadas na infância”. Trata-se de um fenômeno conhecido no campo da medicina e da psicologia como *Baby Blues*. Considera Leal:

O materno não diz respeito à mulher, mas à relação entre mãe e criança e todas as identificações e desejos que estão relacionados a essa dupla em tal relação. Sem o encontro com o bebê, o materno não existe. Ou seja, não é o fato de ser mulher que faz de uma mulher uma mãe com o nascimento do bebê. É necessário que haja além de uma mulher e de uma criança, identificações, desejos, e ainda processos psíquicos que poderão tornar esse materno possível e que permitirão à mulher elaborar essa nova identidade (2019, p. 99).

Do mesmo modo, ocorre no caso de sujeitos nascidos com útero, que fizeram transição de gênero sem retirada desse órgão que passem por esse ciclo perinatal. Afinal, “a experiência corporal só se torna apropriada pelo sujeito a partir das relações imaginárias, simbólicas e do discurso social nas quais se constitui” (IACONELLI, 2021b, 76). É o que Iaconelli retrata:

Isso implica dizer que a perinatalidade é atravessada pelos significantes próprios de cada época, ainda que parta de um evento fisiologicamente previsível. [...] nem o sexo atribuído no nascimento nem a experiência gestacional tem sido prerrogativas para que o sujeito assumira um gênero (feminino/masculino/não binário/outros) ou nomeação parental (pai/mãe/“mapa”/outros) (IACONELLI, 2021b, 76).

Por fim, a maternidade ou a parentalidade não carece necessariamente do biológico. Elas requerem processos que passam pelo biológico, mas que não são determinados por este. O ato de Tornar-se “pai” ou tonar-se “mãe” são processos

distintos, “no tempo, na palavra e no corpo. Cada qual inventa sua parentalidade a partir da mitologia de sua família, das narrativas de sua cultura, bem como da constelação específica que preside a chegada do novo ser” (DUNKER, 2021, p. 52).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O debate trazido até aqui, ao longo da pesquisa, se propôs a uma interlocução mais produtiva entre áreas distintas, mas que, em algum grau, se convergem: a fenomenologia e a psicanálise. O eixo temático que as aglutinam, em certa medida, – a gênese da subjetividade maternal – pareceu-nos um propositivo vetor de problematização. Trata-se, afinal, de especificamente reconhecer as construções teóricas de Buytendijk e Lacan às voltas de uma questão inicial: é possível aproximar a noção de gênese psicológica do “espírito materno” de Buytendijk com a noção de “função materna” tal qual encontramos na Psicanálise?

Buscamos esclarecer nesta pesquisa que a experiência da maternidade não é algo pré-determinado, onde apenas o ato de dar à luz a um bebê não faz com que uma mulher se torne capaz de desempenhar a função materna, pois esta é uma construção que segue a experiência da subjetividade humana como ser no mundo. E, em Buytendijk, vemos que experiência da maternidade não somente se dá por meio das características da corporeidade, mas também da intencionalidade numa perspectiva dialética. Trata-se de um conceito realmente caro que, a partir da leitura das obras de Merleau-Ponty, especialmente da *Fenomenologia da Percepção*, Buytendijk retira a título de uma noção emblemática.

Desta forma, ao nos aproximarmos da psicanálise, buscamos descrever o sentido existencial da maternidade e da paternidade, como funções de parentalidade, sendo estas o que possibilitam a construção do psiquismo do bebê, lhe fornecendo um lugar na cultura ao introduzi-lo na linguagem. Vimos com Lacan que, para o exercício da função materna, o sujeito na condição de mãe se torna desejante. É pelo desejo inconsciente de ter um filho, como bem lembra Lacan, que a mãe se torna capaz de desempenhar sua função, sendo esta a responsável por inscrever o bebê numa cadeia simbólica, ou seja, na cultura.

Já, em Buytendijk, se evidencia o fato que se inscreve no ser-de-mundo feminino a possibilidade de gerar um bebê; entretanto, o cientista-filósofo deixa claro que esse ato de tornar-se mãe só é possível graças à essa inscrição originária ou modalidade de ser, da mesma forma que é um fato que o corpo masculino também contém a possibilidade para o homem de ser pai. Quando, porém, nasce um bebê,

uma mulher pode ou não se tornar e se reconhecer mãe da criança, uma vez que a natureza não é determinante não prescrevendo, pois, uma vocação inata.

Buytendijk é bastante claro quanto à existência de uma interioridade espiritual encarnada no mundo, uma vez que nossa corporeidade pode ser compreendida como elemento de nossa situação existencial, que pode ser aceita ou não. Mas quanto ao espírito materno, o pensador holandês destaca que ela tem sua origem nos primeiros encontros de um sujeito que é feminino pelas características pré-existenciais de sua corporeidade. E é nesse ponto que também encontramos divergências entre a noção de espírito materno com a noção de função materna que não depende da feminilidade. Pois, o feminino, em psicanálise, é bem diverso do gênero, ainda que perpassa o gênero, a problemática do feminino vai além e no desenvolvimento das funções parentais, independe do feminino.

Diante disso, vemos que a construção seja de um *espírito materno* ou das *funções parentais*, no que tange à mulher, ainda sofre com mitos culturais e permanece subjugada ao caráter biológico, pelo fato de contar com o aparato físico para gestar um bebê. Ora, na psicanálise, vemos que o amor materno não é da ordem do instinto ou um mero atributo universal. O amor é o que estabelece laços com o outro, tornando possível estar junto apesar dos impasses que a alteridade nos apresenta. Na clínica, o analista escuta esses impasses, histórias, experiências, afetos, a contingência desse encontro para que a falta¹¹ motivadora do desejo não se esgote, para que, enfim, apesar da nossa incompletude inerente à nossa condição humana, não deixemos de amar.

Somente o fenômeno biológico não garante a inserção da criança no campo do simbólico, nem a sua sobrevivência subjetiva. É preciso cuidar desse bebê para além das necessidades básicas (fome, sede, frio, calor, etc). Quando um bebê nasce, ele se depara com uma estrutura simbólica que preexiste a seu nascimento, onde vai ser imerso na língua materna. E ao referirmos à função materna, não necessariamente falamos da mãe biológica, e sim de quem ocupa este lugar de

¹¹ Em linguagem fenomenológica evita-se falar em “causa”, mas, sim, em “motivo”. O conceito de “motivação” é estratégico como fica evidente aqui do ponto de vista estritamente fenomenológico. Sobre isso, parece instrutivo o belíssimo texto de Buytendijk, F. J. J. (1959). “Le corps comme situation motivante”. In: *La motivation*. Paris: PUF, p. 9-34, 84-87.

cuidador, do exercício da parentalidade no sentido de realizar a tarefa de inseri-lo na cultura.

Tornar-se mãe, exercer a parentalidade é conseguir aceitar perder o filho, sendo esta uma questão puramente simbólica, ou seja, o fato de estar submetida à lei da castração. Esse Outro representa o tesouro dos significantes, o lugar de onde provêm a linguagem. Pois antes mesmo de poder falar, o bebê já é introduzido na dinâmica da língua, o que o furta da mera corporeidade das experiências necessitando, pois, que esteja alienado ao desejo da mãe.

Assim como o desejo, a intencionalidade operante não se dá de forma consciente, já que é diferente da vontade e das tomadas de decisões conscientes que temos. O traço fenomenológico mais marcante dessa intencionalidade consiste em enraizar a subjetividade numa situação, numa dimensão espaço-temporal. Trata-se, aqui, da relação do ser no mundo mediada pela experiência do corpo próprio. Pois bem: é precisamente, a essa maneira, que Buytendijk e Lacan projetam uma noção de “espírito” e “função” materna, respectivamente, à luz da existência concreta, real.

Entendemos que se faz importante destacar que quando nasce um bebê, também há uma “mãe recém-nascida” que precisa de condições para poder adaptar-se e assumir psiquicamente esse novo lugar mais próprio: o de mãe. Vimos com a psicanálise desde Freud que o desejo de ter um filho é uma posição fálica, como consequência da passagem pelo complexo de Édipo. Nossa pesquisa aponta para um maior aprofundamento acerca de outras amarrações para a feminilidade que não necessariamente passem pelo desejo de ser mãe. Assim, as contribuições de nossa pesquisa permitem entre outras coisas, o debate profícuo no campo da perinatalidade tanto na filosofia quanto na psicanálise.

Consideramos que no âmbito acadêmico e filosófico, a obra de F. J. J. Buytendijk, a fenomenologia e a psicanálise têm muito a contribuir para o desenvolvimento deste tema que carece de ser trazido à luz nas discussões da atualidade. E isso frente ao surgimento de outras configurações familiares como, por exemplo, mães/pais adotantes, cuidadores sem parentesco com o bebê, famílias com configurações de gênero ou orientação sexual fora do padrão cis-gênero/heterossexual, reprodução medicamente assistida, entre outros. Tais

questões emergem a partir de um novo pano de fundo de debate na contemporaneidade.

Por fim, sabemos que quanto a isso, não há garantias, não há respostas, muito menos modelos prontos ou manuais que possam dar conta suficientemente de todos esses problemas, mas talvez pesquisas epistêmicas como a iniciada por Buytendijk, com forte orientação fenomenológica, bem como a escuta psicanalítica possam servir de guia nessa tarefa. A maternidade não é universal: ser mãe é uma construção.

REFERÊNCIAS

REFERÊNCIAS PRIMÁRIAS

BUYTENDIJK, F. J. J. **Phénoménologie de la rencontre**. Trad. Jean Knapp. Paris: Desclée de Brouwer, 1952.

_____. **La femme, ses modes d'être, de paraître, d'exister**: essai de psychologie existentielle. Trad. Alphonse de Waelhens et René Micha. Bruges: Desclée de Brouwer, 1954. Em português: **A mulher, seus modos de ser, de aparecer, de existir**: ensaio de psicologia existencial. Tradução de Teófilo Alves Galvão. Pelotas: UFPel, 2010 (Coleção FePráxis, v. 3).

_____. **O homem e o animal**: ensaio de psicologia comparada. Lisboa: LBL enciclopédia, 1958.

_____. "Le corps comme situation motivante". *In*: **La motivation**. Paris: PUF, p. 9-34, 84-87, 1959.

_____. "La genèse psychologique de l'esprit maternel". *In*: **Les Études Philosophiques**. Paris: PUF, nouvelle série, 15e Année, n° 4, p. 453-472, 1960.

_____. (1960) "A gênese psicológica do espírito materno". Tradução de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, *In*: **Revista da Abordagem Gestáltica**. v. 23, n. 1, p. 111-120, Goiânia, jan/abr, 2017.

_____. (1988). The first smile of the child. *In*: **Phenomenology + Pedagogy**. Vol. 6, n° 1, p. 15-24. (Original em 1947).

_____. (1951). A liberdade vivida e a liberdade moral na consciência infantil. **Phenomenology, Humanities and Sciences**, v. 2, n. 1, p. 145-152. 2021.

FREUD, S. (1940). **Compêndio de Psicanálise e outros escritos inacabados**. Obras Incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

_____. (1933). A Feminilidade. *In*: **Amor, sexualidade e feminilidade**. Obras Incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Autêntica, 2020b.

_____. (1920) Além do Princípio do Prazer. *In*: **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: Edição Standart Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

_____. (1923). O ego e o Id. *In*: **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: Edição Standart Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

_____. (1917). Uma recordação de infância de Dichtung um wahrheit. *In*: **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: Edição Standart Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996c.

_____. (1923). Organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade. In: **Amor, sexualidade e feminilidade**. Obras Incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. **O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**, 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

_____. **O seminário, livro 4: a relação de objeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. **O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

_____. **O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação**. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

_____. **O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008a.

_____. **O Seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. **O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008b.

_____. **O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. **O Seminário, livro 19: o saber do psicanalista, 1971-1972**, inédito.

_____. **Os complexos familiares na formação do indivíduo: ensaio de análise de uma função em psicologia**. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008c.

REFERÊNCIAS SECUNDÁRIAS

ANDRADE, E. B. A questão da mulher em Buytendijk e Simone de Beauvoir. **Phenomenology, Humanities and Sciences**: Fenomenologia, Humanidades e Ciências, v. 2 n. 1, 2021.

_____. **Corpo, sensível e natureza na última ontologia de Merleau-Ponty**. Tese (Doutorado em Filosofia), 153f. Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2019.

ANDRÉ, S. **O que quer uma mulher?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

ARAGÃO, R. M. O. **Presença/ausência materna e os processos de subjetivação** Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio do Janeiro, Departamento de Psicologia, 135f, 2016.

ARRIVÉ, M. **Linguística e psicanálise**: Freud, Saussure, Hjelmslev, Lacan e os outros. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1994.

BADINTER, E. **Um amor conquistado**: o mito do amor materno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BEAUVOIR, S. **O segundo sexo**. 2. ed. São Paulo: Difusão Europeia do livro, 1967.

BERNARDINO, L. M. F. A concepção lacaniana de sujeito. *In*: **Laço**. TEPERMAN, D.; GARRAFA, T.; IACONELLI, V. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

_____. Mãe é uma só? *In*: **Educa-se uma criança?** CALLIGARIS, C.; et al. p.75-84, Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1994.

BOWLBY, J. **Formação e rompimento dos laços afetivos**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

BRODY, S. **Patterns of mothering**. New York: International Universities Press, 1956.

CATÃO, Priscila de Lima. A Fórmula da Sexuação e a Teoria de Gênero: algumas problematizações. *In*: XX congresso do Círculo Brasileiro de Psicanálise e XXXI Jornada de Psicanálise do Círculo Psicanalítico de Minas Gerais. 20/31, 2013, Minas Gerais. **Anais**. Belo Horizonte: Círculo Brasileiro de Psicanálise, 2013. Disponível em: <<http://www.cbp.org.br/36.pdf>>.

CHEMAMA, R. (Org.). **Dicionário de psicanálise**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

COSTA, A.M.M.; BONFIM, F. O homem e A mulher na operação com o semblante, *In*. **Revista aSEPHallus**, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 16, mai. a out. 2013. Disponível em: www.isepol.com/asephallus. doi:10.17852/1809709x.2019v8n16p134-147.

DEBRAY, R. **Bebês/Mães em revolta**: tratamentos psicanalíticos conjuntos dos desequilíbrios psicossomáticos precoces. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988.

DALBOSCO, J. R. O desejo: diálogo entre Lacan e Agostinho. *In*: BALLÃO, C. M.; VELOSO, J. Orgs. **Reflexões em Filosofia e Psicanálise**. Porto Alegre: Editora Fi, 2021. p. 71-83.

_____. Qual o lugar do autista na estrutura da linguagem? *In*: SANTOS, R.; IÓRIO, L. F. D. Orgs. **Fenomenologia, Linguística & Psicanálise**. Porto Alegre: Editora Fi, 2019, p. 205-227.

DOR, J. **Introdução à leitura de Lacan**: o inconsciente estruturado como linguagem. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

DORS, L. K. Buytendijk e o transtorno do espectro autista: um olhar fenomenológico sobre a experiência infantil, *In: Phenomenology, Humanities and Sciences*, v. 2, n. 1, p. 51-61, 22 abr. 2021.

DUNKER, C. I. L. Economia libidinal da parentalidade. *In: TEPPERMAN, D.; GARRAFA, T.; IACONELLI, V. Parentalidade*, Belo Horizonte: Autêntica, 2021, p. 39-53.

ELIA, L. **O conceito de sujeito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

FALABRETTI, E. S. Desejo, corpo e intencionalidade na fenomenologia. **Pensando: Revista de Filosofia**. v.7, n.14, 2016.

FINK, B. **O sujeito lacaniano**: entre a linguagem e o gozo. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. **Introdução clínica à psicanálise lacaniana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

GARCIA-ROZA, L. A. **Freud e o inconsciente**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

GARCIA-ROZA L. **Restos e Rastros**. São Paulo: Geração, 2021.

GARRAFA, T. Primeiros tempos da parentalidade. *In: TEPPERMAN, D.; GARRAFA, T.; IACONELLI, V. Parentalidade*, Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

HOLANDA, A. Fenomenologia e Psicologia: diálogos e interlocuções. **Rev. abordagem gestalt.**, Goiânia, v. 15, n. 2, p. 87-92, dez. 2009.

HUSSERL, E. (2007). **Investigações Lógicas**. Segundo Volume, Parte I: Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Lisboa, Phainomenon, 573p.

IACONELLI, V. **Mal-estar na maternidade**: do infanticídio à função materna. São Paulo: Zagodoni, 2020.

_____. Sobre as origens: muito além da mãe. *In: TEPPERMAN, D.; GARRAFA, T.; IACONELLI, V. Parentalidade*, Belo Horizonte: Autêntica, 2021a, p. 71-86.

_____. Reprodução de corpos e de sujeitos: a questão perinatal. *In: TEPPERMAN, D.; GARRAFA, T.; IACONELLI, V. Parentalidade*, Belo Horizonte: Autêntica, 2021b, p. 55-69.

JERUSALINSKY, J. Angústia na pós-maternidade. **Revista da APPOA**: os tempos do sujeito. n. 35. Porto Alegre: APPOA, julho/dezembro, 2008.

_____. Quem é o Outro do sujeito na primeiríssima infância? A sustentação das operações estruturantes e as transformações nos modos do cuidar. *In: MENA, L. (Org.) O infamiliar na contemporaneidade*: o que faz família hoje? Salvador: Ágalma, 2021, p. 36-61.

JONES, E. **La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud**. v. 1. Paris: PUF, 1992. (publicado originalmente em 1953).

JORGE, M. A. C. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan**. 5.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

JORGE, M. A. C.; TRAVASSOS, N. P. **Histeria e sexualidade**: clínica estrutura, epidemias. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

KUSS, A. S. S. Tornar-se mãe, o que é isso? Considerações psicanalíticas sobre o tornar-se mãe em tempos de redes sociais. *In: O infamiliar na contemporaneidade*: o que faz família hoje? Salvador: Ágalma, 2021, p 66-78.

_____. **Amor, desejo e psicanálise**. Curitiba: Juruá, 2015.

LAZNIK, M. C. **A voz da sereia**: O autismo e os impasses na constituição do sujeito. Salvador: Álgama, 2004.

LEAL, F. A. **A tristeza comum da mãe**: reflexões sobre o estado psíquico do pós-parto. Curitiba: CRV, 2019.

LUSTOZA, R. Z. A angústia como sinal do desejo do Outro. Revista **Mal-Estar e Subjetividade**, Fortaleza. v.6 n. 1, p. 44–66, Mar, 2006.

MADINIER, G. **Conscience et signification**. Paris: PUF, 1953.

MERLEAU-PONTY, M. (1942). **A estrutura do comportamento** (M. V. M. Aguiar, Trad.). São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

MILLER, J. A. **Lacan elucidado**: palestras no Brasil. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

NAHAS, H. **La femme dans la littérature existentielle**. Paris: PUF, 1957.

PITLIUK, L. Winnicott e os desafios da parentalidade. *In: Laço*. TEPERMAN, D.; GARRAFA, T.; IACONELLI, V. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 37-52.

PONTALIS, J. -B. **Perder de vista**: da fantasia de recuperação do objeto perdido. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

QUINET, A. **A descoberta do inconsciente**: do desejo ao sintoma. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

_____. **Os outros em Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

RECALCATI, M. **Le mani della madre**: desiderio, fantasmi ed eredità del materno. Milano: Giangiacomo Feltrinelli, 2015.

ROUDINESCO, E. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.

RUYER, R. **La genèse des formes vivantes**. Paris: Flammarion, 1958.

SANTOS, R. **A carne do real**: Merleau-Ponty e a psicanálise. São Paulo: Dialética, 2022.

SILVA, C. A. F. A dança da vida: Buytendijk e a fenomenologia do encontro. *In*: **Estudos Filosóficos**, São João Del-Rey: UFSJ, n° 13, p. 73-86, 2014.

_____. F. J. J. Buytendijk e a gênese do espírito materno, *In*: **Revista da Abordagem Gestáltica**. v. 24, n. 1, p. 47-56, Goiânia, abril, 2018a.

_____. Buytendijk e o fenômeno do primeiro sorriso na criança, *In*: **NUFEN**, v. 10, n. 3, p. 105-123, Belém, set/dez, 2018b.

_____. Editorial. *In*: Dossiê Especial F. J. J. Buytendijk. **Phenomenology, Humanities and Sciences**: Fenomenologia, Humanidades e Ciências, v. 2 n. 1 2021.

SPITZ, R. Hospitalism: Na Inquiry Into the Genesis of Psychiatric Conditions in Early Childhood. **Psychoanalytic Study of the Child**, n. 1, p. 53-54, 1945.

_____. **O primeiro ano de vida**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

TEPERMAN, D. Um laço chamado desejo. *In*: **Laço**. TEPERMAN, D.; GARRAFA, T.; IACONELLI, V. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 11-24.

TORRE, M. D.; SILVA, V. C. A Do pai, da mãe da família contemporânea e a transmissão do desejo. MENA, L. **O infamiliar na contemporaneidade**: o que faz família hoje? Salvador: Álgama, 2021, p. 99-118.

TORT, M. **O desejo frio**: procriação artificial e crise dos referenciais simbólicos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

VORCARO, A. M. R. **Crianças na psicanálise**: clínica, instituição, laço social. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1999.

WINNICOTT, D. W. **Os bebês e suas mães**. São Paulo: Ubu, 2020.