ESSE SUJEITO ADOLESCENTE

Sonia Alberti

TERCEIRA EDIÇÃO

facebook.com/lacanempdf

Sonia Alberti

ESSE SUJEITO ADOLESCENTE

TERCEIRA EDIÇÃO

RIOS AMBICIOSOS

contra CAPA

COPYRIGHT © do autor 2009, 1999, 1995

CAPA E PROJETO GRÁFICO
Contra Capa

ALBERTI, Sonia. Esse sujeito adolescente
Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos/Contra Capa, 2009

12,4 x 17,4 cm. 288 p.
ISBN 978-85-7740-060-7 [Contra Capa]
ISBN 978-85-87184-33-7 [Rios Ambiciosos]

Inclui bibliografia e glossário de termos em alemão

1. Adolescência. 2. Psicanálise. 3. Sigmund Freud.
4. Jacques Lacan I. Título. II. Sonia Alberti

2009
Todos os direitos desta edição reservados a
CONTRA CAPA LIVRARIA LTDA.
<atendimento@contracapa.com.br>
Rua de Santana, 198 | Centro
20230-261 – Rio de Janeiro, RJ
Tel. (55 21) 2508-9517 Fax (55 21) 3435-5128

Para Guido

SUMÁRIO

Prefácio à segunda edição 9
O despertar do adolescente *Antonio Quinet* 13

I. Esse sujeito adolescente

1 Eis a questão 19
2 Texto e contexto 39

II. Da tendência a agir ao paradigma do ato: o suicídio

3 O ato na psicanálise 63
4 Viver é amarração 80
5 Neurose e psicose 100

III. A clínica e o real

6 Do ego adolescente ao eu do sujeito 117
7 Vicissitudes do eu na clínica freudiana 137
8 Sobre a clínica do sujeito adolescente 151
9 *Tykhé* e sexo 166

IV. O adolescente, o discurso e o desejo

10 Do pai ao laço social 197
11 Ética, adolescência e Pátria 216
12 A travessia das aparências 231

Referências bibliográficas 255
Posfácio à terceira edição 269
Glossário dos termos alemães 283

PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO

Em 1979, fui convidada a trabalhar numa equipe, no subúrbio de Paris, com adolescentes suicidas, trabalho que se constituiria no tema de minha tese de doutorado. A partir desse convite, há exatamente vinte anos, pude verificar duas direções para o desenvolvimento do projeto: 1) a da bibliografia que levantei em relação ao tema: por um lado, esta era bastante escassa; por outro, os autores que diziam sustentar uma prática psicanalítica sublinhavam uma preocupação pedagógica para com esses adolescentes, deixando pouco espaço à causa freudiana; 2) o texto freudiano, até então pouco questionado quanto à adolescência e ao suicídio, mas já então provocando nesta leitora uma transferência de trabalho que jamais há de esgotar-se.

Os quase cinco anos de doutoramento, sustentados com a ajuda de uma bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), acrescentaram à minha aposta na segunda direção a descoberta da leitura que Jacques Lacan havia realizado da obra de Sigmund Freud, influenciando desde então o meu encontro com o texto freudiano.

Este livro, redigido nos primeiros anos de meu retorno ao Brasil, após retomar o trabalho com os adolescentes no Núcleo de Estudos da Saúde do Adolescente do Hospital Universitário Pedro Ernesto, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), trouxe à avaliação pública o que pude desenvolver a partir de minha aposta, e que é, ao

mesmo tempo, a aposta de todos aqueles que acreditam no inconsciente e sabem que o sujeito por ele determinado é mais forte quando organiza os estábulos de Augias – referência freudiana à vida pulsional – do que quando, egoicamente, nega-os. A primeira edição de *Esse sujeito adolescente* data de 1996. Para a segunda edição, procedemos a uma revisão e acrescentamos tanto as pontuações norteadoras de uma leitura conceitual em cada capítulo quanto um glossário dos termos em alemão no final da obra.

Para o psicanalista, o texto *princeps* sobre a adolescência data de 1905: a redação de "Três ensaios sobre a sexualidade" não só fundamenta a adolescência na puberdade, ou seja, no encontro com o real do sexo, como também a considera um trabalho que implica o desligamento dos pais.

Essa posição define o adolescente como neurótico, uma vez que ele se situa na partilha dos sexos. Para que haja o desligamento dos pais, é fundamental que neles algo falhe. Caso contrário, não haveria razão para esse desligamento. O que falha, ou melhor, o que o sujeito adolescente verifica como falha, é a própria função paterna, que não alcança a sustentação do sujeito que, quando criança, supunha um Outro consistente. Diante dos impossíveis – a relação sexual, A Mulher, a castração – o sujeito é fundamentalmente desamparado, e o adolescente se depara com isso de um modo em que não há retorno. Contra as tempestades que daí decorrem – as quais o romantismo na literatura soube tão bem eternizar no início do século XIX – Freud propõe as *Bändigungen*,[1] ou diques que determinarão a vida pulsional.

Por outro lado, o adolescente tem horror de descobrir o objeto que ele foi para o Outro, e daí sua tentativa de se distanciar dele, de injuriá-lo, como o demonstra o texto *O despertar da primavera* (1891), de Frank Wedekind, no qual os professores – substitutos natos dos pais – são renomeados de formas muito cômicas.

1 *Bändigung* e *Bindung* são dois termos freudianos similares. Ambos têm várias conotações e, por exemplo, permitem a tradução por "laço" (cf. Hanns, 1996). Para meu uso, optei por traduzi-los respectivamente por "amarração" e "ligação".

Duas saídas então para o sujeito adolescente: a neurose propriamente dita, escolha do sujeito que não encara o sem retorno da definitiva constatação do desamparo fundamental, e o trabalho, muito trabalho, como o demonstra Törless, ao fazer uma travessia para uma nova realidade no final de sua adolescência.

Como nos ensina, por exemplo, Montserrat, filha de uma vítima da ditadura dos anos 1970 no Chile, é por buscar a singularidade enquanto sujeito que o adolescente precisa trabalhar para elaborar sua determinação histórica e dela retirar suas conseqüências. Seu caso nos ensina, para além do sentido histórico, que a questão do sujeito aparece onde falta o sentido, do mesmo modo que até hoje é impossível atribuir sentido ao que então acontecia no Chile.

O analista, tantas vezes convidado a acompanhar o adolescente em seu trabalho, e que basicamente deve proceder aos cortes ímpares na infinda cadeia de demandas, como o disse Lacan em "O Seminário, livro 9: a identificação" (1961-2), surpreende-se com a perspicácia dos ditos que o "despertar da primavera" provoca nesses sujeitos, que, mais do que quaisquer outros, vivem o momento mais rico do exercício da subjetividade: o sujeito adolescente sabe por experiência que não pensa ou não é, jamais totalmente determinado pelo pensamento e nunca sendo por inteiro.

Daí o ato ser fundamentalmente um ato de coragem: tentativa de dar conta dessa inconsistente leveza do ser, tentativa de impor uma força do pensamento, que muitas vezes pode levar ao pior: a morte. E quantas vezes por engano... Mal-entendido primordial que esses sujeitos adolescentes presentificam, relançando o enigma do humano: enquanto houver adolescentes, haverá humanidade.

O que uns fazem, outros imaginam, fantasiam. "As fantasias da época da puberdade se vinculam à investigação sexual infantil abandonada na infância", diz Freud (1905a: 129, nota 2 de 1920), reatualizando-a nos romances familiares, que são reações "às diferenças de sua atual posição em face dos pais em relação à de sua infância" (: 129), e nas quais o sujeito se percebe como tendo sido deixado cair como objeto dos pais, fantasiando, em troca, situações em que substitutos dos pais o reconhecem

(cf. "O romance familiar dos neuróticos", 1909c). Demanda de reconhecimento (cf. capítulo 8) na impossibilidade, ainda presente, de sustentar a certeza do exercício de sua posição de sujeito e na falta de parâmetros suficientes para decidir e assumir todos os nortes de tal exercício.

Esse sujeito adolescente tem bem mais para ensinar ao psicanalista do que podiam supor os autores de vinte anos atrás. Ele continua ensinando, no cotidiano de meu trabalho.

O DESPERTAR DO ADOLESCENTE

Este primeiro livro de Sonia Alberti é o resultado de seus estudos em Paris, onde escreveu uma tese de doutorado em Psicologia, enquanto fazia formação psicanalítica na École de la Cause Freudienne. Ao chegar ao Rio de Janeiro, continuou sua pesquisa sobre adolescentes a partir da clínica e da literatura de língua alemã.

A autora não pretende fazer da adolescência uma nova especialidade "psi", nem uma apologia pastoral e nostálgica de um momento existencial da vida do indivíduo. Ela antes procura mostrar que o adolescente – definido simplesmente pela faixa etária que se inicia na puberdade – é um sujeito que se depara com a conjunção do real do sexo e a responsabilidade do ato. O adolescente é um sujeito do inconsciente. "Não só", diz Sonia Alberti, "o psicanalista não sabe o que é melhor para o adolescente, como também não pretende explicá-lo. Isso, de todo modo, não o impede de pesquisar na história, na mitologia, na literatura e, sobretudo, na clínica qual o destino do sujeito nesse momento, às vezes aniquilador, do encontro – necessariamente faltoso (*distykhia*) – com o real do sexo" (: 56).

Este livro, portanto, opera mais uma desconstrução do que uma construção da adolescência, sem evitar o que seria próprio a esse período da vida do sujeito desejante. Assim, podemos percorrer uma vasta revisão bibliográfica sobre o tema, o que nos dá amplo panorama da questão. A adolescência, tal como nos mostra Sonia Alberti, é

o paradigma dos impasses do sujeito diante da confrontação com a impossibilidade de uma relação de completude entre os sexos.

A via de entrada escolhida pela autora para circunscrever o tema é a clínica do ato como modalidade de emergência do real. Ali onde o real do sexo emerge, ele é abordado pelo sujeito adolescente por meio do ato. E, seguindo a orientação lacaniana, ela aposta não no Pai – tornando a adolescência uma crise de revolta contra o Outro da Lei – e sim no pior, a opção de sair de cena como uma resposta ao impossível de suportar do real do sexo: o suicídio. Nos casos de Sílvia, sua paciente, ou de Virgínia Woolf, cujo suicídio foi decidido aos treze anos, trata-se de um pular fora, seja de casa ou da cadeia de significantes. Nenhuma tentativa de suicídio, bem ou malsucedida, é igual a outra. Enviar uma mensagem de apelo ao Outro é radicalmente diferente de defenestrar-se, para dele se separar.

Com sólido domínio das sutilezas da língua alemã, Sonia Alberti nos faz revisitar textos freudianos fundamentais, comentando os termos originais, bem como romances de autores como Johann Wolfgang von Goethe, Robert Musil e Frank Wedekind. Ela também retoma os casos freudianos de duas adolescentes que flertaram com o suicídio, como nos mostram a carta de despedida de Dora e o pulo da ponte férrea da Jovem homossexual, ao deparar-se com o olhar furioso do pai, vendo-a desfilar com sua amada. E recorda a discussão de 1910 na Sociedade Psicanalítica de Viena sobre o suicídio dos jovens secundaristas. Apresenta-nos, de outra parte, um percurso da teoria do ato na obra de Freud e no ensino de Lacan, para explicitar em que o suicídio é o único ato bem-sucedido e porque é um recurso tão utilizado pelo sujeito adolescente.

A questão do Pai como função simbólica é crucial na adolescência: o adolescente faz um apelo ao pai na tentativa de dar conta do impacto do gozo que o invade. Mas o pai será forçosamente incompetente para responder às questões cruciais do sujeito, tornando-se a partir daí imaginariamente culpado, pois estará sempre aquém da função que representa.

Do Pai, passamos com a autora à Pátria, com a qual a relação do adolescente em termos de laço social é analisada pelo prisma do mo-

vimento dos "caras-pintadas", surgido em 1992 e cujos protagonistas foram os estudantes secundaristas brasileiros.

Por fim, a adolescência é descrita como uma travessia das aparências, na qual o sujeito abandona determinadas identificações imaginárias com os pais para partir em sua aventura do outro lado da ponte, como o personagem Törless, de Musil, cujo desejo de saber manifesta-se na aula de matemática diante da perplexidade causada pelo número imaginário, unidade impossível, porém contável. Esse número imaginário, que Lacan faz equivaler ao falo, é comparado por Törless a uma ponte que só teria estacas no início e no fim, mas que percorremos como se fosse inteira. Tal travessia do imaginário, muitas vezes não pouco tumultuada, é determinada por uma conjuntura simbólica própria a cada um, diante do real de um gozo desconhecido pelo sujeito.

Se a entrada na adolescência pode ser detectada, resta saber se, como o despertar da primavera do desejo, ela tem um fim.

ANTONIO QUINET

I

ESSE SUJEITO ADOLESCENTE

1

EIS A QUESTÃO

o desligamento dos pais • genitalização • crise de adolescência • titos de passagem • adolescência e psicose • todo desejo é desejo do Outro.

Emília era uma moça cheia de graça e tinha 12 anos e meio quando a conheci. É pena, mas normalmente só conhecemos essas jovens quando somos chamados em causa extrema, no auge da crise, ou seja, quando a tentativa de suicídio já ocorreu. Dificilmente, uma demanda nos é dirigida a partir de um temor de que o adolescente possa vir a passar ao ato, como fez o pai de Dora, ao procurar Freud depois de ter encontrado carta de despedida escrita por sua filha, em que ela anunciava a idéia suicida.

Dora, caso clássico da psicanálise, era uma adolescente com idéias de suicídio, cujas questões não divergem, tanto quanto se pode imaginar, daquelas trazidas pelos adolescentes de hoje, a despeito do intervalo de tempo que os separa, mais de um século.

Quando somos procurados antes da crise, vemos um reflexo da sensibilidade dos pais para o fato de que as coisas não vão bem para além do que normalmente rateia na adolescência. Em casos assim, a chance de uma intervenção é maior, no sentido de evitar uma passagem ao ato.

A maioria das suicidas jovens é composta de histéricas; por conseqüência, até o último instante, o sujeito, em razão de sua estrutura neurótica, tem dúvidas se realmente quer se matar. Essa é a razão de se levar em conta a possibilidade de assistência prévia. Não obstante a própria passagem ao ato deixar margem para uma intervenção que salve a vida, muitas vezes o adolescente desconhece o perigo que determinados meios utilizados em sua tentativa de suicídio representam. Por exemplo, o sujeito pode achar que a ingestão de vinte comprimidos de aspirina não é algo que ponha sua vida propriamente em perigo, desconhecendo a gravidade desse ato e os riscos que corre ao fazê-lo. Muitas vezes, a morte ocorre por um erro de cálculo do sujeito, que talvez não estivesse tão decidido a suicidar-se quanto pode parecer à primeira vista.

No caso de Emília, é cabível dizer que algo em sua tentativa apontava para um desejo de assustar os pais. Ela, no entanto, tomou grande quantidade de Ajax e só foi salva porque levada a tempo para um serviço de reanimação.

Depois de alguns encontros comigo, ela associa sua tentativa ao desejo de que sua madrasta morresse. Em consonância com o pai de Emília, esta impunha em casa uma lei severa, com a qual a adolescente não concordava. Como seus pais são separados – a mãe vive no exterior –, Emília acreditava numa vingança de sua mãe, caso morresse "por causa" da madrasta.

Fabulação histérica, corroborada por um sonho que me relata em seguida: "Eu estava morta e minha madrasta estava presa. Entre meu pai e minha madrasta, as coisas não iam nada bem". Trata-se de um sonho que atesta a estrutura edípica da fantasia, na qual seu pai figura definitivamente preso a ela, mas é justamente nessa fantasia que se funda a passagem ao ato, tentativa de separar-se do Outro – o supereu freudiano –, que na menina, como Freud o disse em 1931, pode ser muito mais aterrador do que no menino.

O interessante no caso de Emília é que um dia ela me fala do tempo em que esteve morta. Digo-lhe, surpresa, que ela não esteve morta, e ela me responde: "Meio-morta", complementando do alto de seus 12 anos e meio: "A morte é quando a gente não fala mais".

Emília esteve morta durante o tempo em que, inconsciente, foi levada à reanimação, tempo em que deixou de existir como sujeito, pois quem fala é o sujeito que tece, sempre a cada vez, cadeias significantes em torno de seu desejo.

Quando Lacan fala da passagem ao ato e nela inclui o ato suicida, especificamente em *O Seminário, livro 10: a angústia* (1962–3), comenta o exemplo da Jovem homossexual, caso publicado por Freud em 1920. Lacan pretende mostrar que, pela via da passagem ao ato, o sujeito se despede da cadeia significante, exatamente como disse Emília: a morte é quando a gente não fala mais.

Inconsciente, o sujeito só pode *ser falado* – no caso, pelos médicos, pelos enfermeiros da sala de reanimação, por aqueles que o levam ao hospital, pelos pais que se preocupam com ele, mais ou menos. De acordo com o modo como isso se dá, a reanimação ocorrerá ou não, ou seja, na dependência de um maior ou menor esforço em reanimá-lo, na dependência do desejo do Outro para que volte a viver.

Eis o sentido de se falar de reanimação também em psicanálise. No caso, o sujeito só volta a falar – revive, no dizer da pequena Emília – quando o desejo do Outro persiste, sustentando o sujeito "meio-morto", permitindo-lhe verificar que o Outro talvez não seja tão severo assim, como inicialmente ele queria acreditar.

A função do analista, chamado às pressas, é fundamental, pois só quando o sujeito pode falar disso – e ele o faz para o analista –, é que ele próprio se dá conta do quanto ainda vive, ou seja, do quanto ainda há por viver. Isso, ao mesmo tempo, evita que essa experiência sofra um esquecimento, o que, inversamente ao que muitos acreditam, não contribui em nada para evitar uma reincidência que pode mostrar-se fatal.

A tentativa de suicídio na infância e na adolescência, desde que levada a cabo por sujeitos neuróticos – a maioria dos suicidas nessa idade –, sempre implica um apelo, razão pela qual ela jamais é pura passagem ao ato, quer dizer, a tentativa de suicídio na adolescência jamais é pura despedida da cadeia significante. Ela sempre denota uma dificuldade no relacionamento com aquele que o sujeito institui

no lugar do Outro. Denota algo que passou despercebido ao Outro, mesmo que, muitas vezes, o sujeito tenha chamado a atenção para isso de outras maneiras.

Tal apelo à atenção do Outro é semelhante à história que Lacan retoma de Ernst Kris – um dos analistas fundadores da "Psicologia do ego" –, segundo a qual, certo dia, um dos pacientes dele saíra de seu consultório para comer miolos frescos no restaurante do andar térreo do prédio. Esse paciente insistia que era plagiário e Kris tentava mostrar-lhe que não, argumentando que, ao escrever trabalhos científicos, necessitava, obrigatoriamente, retomar trabalhos anteriores, como todos os cientistas faziam em seus textos, e que isso em nada denotava plágio. Mas o paciente insistia, e Kris não podia ouvir, que, por alguma razão ainda desconhecida, ele era de fato plagiário. Tentara de todas as maneiras fazer com que ele ouvisse suas auto-acusações, mas Kris simplesmente achava tudo um absurdo, e então, cansado, saiu do consultório do analista na tentativa de introjetar um miolo fresco, não plagiário.

O próprio Kris considera esse ato de gula um *acting-out*, mas Lacan chama a atenção para o fato de que tal *acting-out* não se caracteriza, primordialmente, por ser um ato fora da sessão analítica, e sim por Kris não ter podido ouvir seu paciente, que de alguma forma era mesmo plagiário.

Freud sempre afirmou que, quando um sujeito se acusa de alguma coisa, é porque deve haver razão para sua culpa; basta procurá-la. Sem ouvir as palavras de Freud, Kris tapou ouvidos para o que seu paciente – sem saber como – estava querendo dizer, e provocou, assim, o singular *acting-out* dessa história.

No caso de Emília, por não poder ouvir que esta considerava os atos da madrasta equivalentes aos de um supereu arcaico, terrível; por não ouvir os apelos que ela dirigia ao pai, para que ele barrasse esse Outro vociferador, é que sua família acabou por provocar a tentativa de suicídio – nesses termos, um *acting-out*, apelo ao Outro da verdade, como diz Lacan. O apelo de Emília foi reiterado durante muito tempo em seu processo de reanimação comigo, ou seja, durante todo o tempo em que, tateando como sujeito, procurava voltar

a falar. Felizmente, teve o apoio de seus familiares para isso, a partir das conversas que mantive com eles.

O "PROBLEMA"

É interessante notar que a questão da adolescência, tal como se situa para a maioria dos autores, tem como referência inicial transformações centralizadas em dois eixos básicos: o primeiro de ordem genital e o outro de ordem da *Gestalt* do corpo. Além disso, como diz Charles Zygel (1984), a adolescência tem uma dimensão fenomenológica e, nisso, não responde a nenhuma definição, só faz criar problemas. O argumento que consiste em situar o início da adolescência como o momento da maturação sexual fisiológica se fundamenta no desencadeamento de uma transformação pulsional.

> O adolescente tem de refazer o conhecimento que tem de seu corpo, que se tornou um desconhecido para ele, primeiro por lhe proporcionar novas sensações, sobretudo genitais, e pela modificação do sistema ósteo-articular, das dimensões, dos limites de seu envelope corporal, associando-os assim a um sentimento de desconhecido dos dados corporais genitais e pré-genitais (Haim, 1971).

André Haim, como a maioria dos autores que se ocupam da adolescência, retoma Freud, ao assumir que a sexualidade, no momento da puberdade, interrompe o sono de um Édipo adormecido. O sujeito passa a ter a maturação biológica suficiente para pôr em ato seu desejo edípico.

De forma geral, os trabalhos psicanalíticos sobre a adolescência admitem (cf. Haim 1971; Racamier 1984) que há uma sexualidade pré-genital na infância e que a adolescência introduz a sexualidade genital. Para esses autores, a adolescência se define como a reativação do conflito original, em razão da reatualização da organização pré-genital e do Édipo. Isso confirma que, de um lado, esses autores procuram seguir a trilha deixada por Freud, levantando a questão

da puberdade na adolescência, mas, de outro, raciocinam com base no modelo dos estados, como se a sexualidade humana dependesse de um evolucionismo darwiniano.[1] Haim, no entanto, vai mais longe, pois observa que, na realidade, o adolescente tem medo de seu corpo e não sabe se servir dele, o que provoca a angústia e o receio de cometer faltas em relação ao proibido, indicando a importância fundamental do complexo de castração nessa fase.

Na mesma direção, Fischer e Ladame (1979) concluem que os adolescentes suicidas se encontram diante de um sentimento de despossessão de si, o que provoca a queda progressiva das certezas e das evidências correntes: "Isso não pode mais continuar... Sabendo que não tenho coragem de fazer alguma coisa, não sei o que me dá prazer; não tenho nenhum sistema de valores, não tenho nada, prefiro acabar com tudo".

A questão que se interpõe aqui é a de verificar, à luz das contribuições de Freud e Lacan, como se poderia precisar o que está em jogo na adolescência, ou seja, de que maneira eclodem as dificuldades em face das quais o sujeito se encontra no momento da adolescência.

O fato de Freud e Lacan não definirem a adolescência, nem atribuírem a ela muita importância em seus textos não quer dizer que ela não esteja presente em suas obras. A bem dizer, não há para Freud diferença entre adolescência e puberdade, razão pela qual é de puberdade que se trata quando, em psicanálise, procuramos delimitar o campo da adolescência. Como escreveu Claude Leger: "Para aquele que fundou a psicanálise não existia adolescência, nem como faixa etária, nem como período específico da evolução humana" (Leger, 1985). A esse propósito, Jean-Michel Petot acrescenta: "É preciso sublinhar que, embora ocorra a Melanie Klein empregar a palavra alemã *Jugendlich* (adolescente), a palavra *Jugendalter* (adolescência) só aparece muito raramente sob sua

1 Como exemplo, podemos evocar o filme *Terra do fogo*, que relata uma interpretação da humanização, culminando na alusão a uma relação sexual de um homem e uma mulher frente a frente, e não mais *a tergo*, para indicar grande salto na evolução da espécie.

pena. Ela prefere o termo *Pubertätsalter*, idade da puberdade" (Petot, 1985). A partir de então, as coisas parecem ter mudado, e encontramos vários autores contemporâneos que utilizam na psicanálise o termo adolescência, tentando atribuir-lhe uma definição. Citaremos dois: Octave Mannoni e Moses Laufer, um francês e o outro inglês.

Para o primeiro, a importância da definição de adolescência reside no fato de que é preciso distinguir uma etapa no desenvolvimento do indivíduo, para diferenciá-la do que, em psicanálise, foi estudado sob o termo "puberdade", posto que esta diz respeito a uma "crise puramente individual" que não causa qualquer problema social (Mannoni, 1984). A adolescência, no entanto, distingue-se da puberdade pelo fato de trazer consigo a ameaça de um conflito de gerações. Para Mannoni, a adolescência começa após a puberdade e termina com o acesso à idade adulta, sendo tão-somente herdeira das "transformações pubertárias" – título que Freud dá ao capítulo sobre a questão em "Três ensaios sobre a sexualidade" (1905a).

Moses Laufer, por sua vez, define a adolescência como "o momento que vai da maturidade sexual física até o momento em que o indivíduo afirmou uma identidade sexual irreversível ou, como Freud o descreveu, uma 'organização sexual definitiva'. Assim, datarei esse período [...] estendendo-se de 12-13 a 21 anos" (Laufer, 1983). Para esses autores, portanto, a adolescência implica uma mudança prévia das características sexuais físicas: a puberdade.

Que mudança é essa? Segundo o endocrinologista Raphael Rappaport, definir o início da puberdade não cria grandes problemas: "A puberdade é um encadeamento do qual se pode conhecer com precisão o início, a saber, a aparição das primeiras características sexuais secundárias". O final da puberdade ou "a maturidade sexual física", segundo Laufer, nem mesmo o endocrinologista sabe definir. Rappaport escreve: "Considera-se que ela responde a uma situação clínica que diz respeito à semiologia completa do jovem adulto e à parada do crescimento, correlata, ao menos teoricamente, à instalação das funções de reprodução. Mas essa caracterização não é atualmente perceptível no plano individual" (Rappaport, 1985).

Sob o termo puberdade, Freud compreende tanto as transformações corporais quanto as transformações psíquicas que as acompanham. Para ele, o período pubertário é a abertura de um túnel por seus dois lados. Patrick Valas (1986) mostra como em Freud essa abertura se inscreve num quadro evolutivo. Tal evolução prepara o sujeito e o organismo para o ato sexual, que comporta a ereção do membro masculino nos rapazes e a umidificação da vagina nas moças (Freud, 1905a). Para chegar a isso, é preciso que o aparelho sexual biológico possa receber três tipos de excitação: 1) do mundo externo, por intermédio da excitação das zonas erógenas; 2) do mundo orgânico interno; e 3) da "vida psíquica" (*Seelenleben*) (Freud, 1905a).

É a inclusão dessa terceira "excitação" que nos mostra o quanto Freud, ao falar de puberdade, visava ao "psíquico". A vida psíquica é o terceiro tipo de excitação que ele tomou em consideração a propósito da puberdade em seus ensaios sobre a sexualidade. Entre outros temas, escreveu sobre o mecanismo e os perigos do prazer preliminar, a teoria da libido, a diferenciação homem e mulher, o reencontro do objeto, o objeto sexual, a angústia infantil e a barreira do incesto.

Nesse contexto, quando a puberdade chega, traz consigo as fantasias que inicialmente têm como cena a própria família. Contudo, à medida que ela progride, o enquadramento familiar dá lugar a outras relações do sujeito com o mundo ambiente. Freud o afirma nestes termos: "Contemporaneamente à suplantação e à rejeição dessas fantasias claramente incestuosas, produz-se o mais importante dos trabalhos psíquicos, mas também o mais doloroso da época da puberdade, o desligamento da autoridade dos pais. Esse desligamento produz a contradição, tão importante para a evolução cultural, entre a nova geração e a antiga" (Freud, 1905a).

Portanto, ao se referir à puberdade, Freud introduz em seu seio não só a questão sexual, como também a contradição existente entre diferentes gerações, sem que isso o faça recorrer a uma suposta diferenciação entre puberdade e adolescência, como propõe Octave Mannoni. Para Freud, o ponto crucial da adolescência é o desligamento da autoridade dos pais (1905a; 1909c; 1917b: 331).

Mannoni e Laufer não foram os primeiros psicanalistas a empregar o termo adolescência. O termo surgiu muito cedo na psicanálise, e tudo indica que tenha sido Ernest Jones o primeiro a utilizá-lo, em 1923. Para Jones, a adolescência é um período construído sobre o modelo dos estágios da primeira infância, cujo final feliz se caracteriza pelo estabelecimento de uma harmonia definitiva advinda da fusão dos diferentes objetivos pulsionais em direção à genitalização.

Vemos, pois, que o termo adolescência é contemporâneo à ênfase no primado da genitalidade, do qual Franz Alexander foi o defensor mais radical, ao separar o sexual do "pré-genital". Para Alexander, sexual é apenas o que é genital (cf. Naveau & Miller, 1986).

Ao igualar a adolescência à genitalização definitiva, esses psicanalistas contribuíram para o distanciamento entre o termo adolescência e o legado freudiano. De modo mais incisivo, os textos dessa época sobre a adolescência podem ser entendidos como textos paradigmáticos dos desvios ocorridos na psicanálise a partir dos anos 1930.

Em 1946, Heinz Hartmann, Ernst Kris e Rudolph Loewenstein, os fundadores da "Psicologia do ego", constataram que as potencialidades das transformações da personalidade na adolescência não haviam sido suficientemente estudadas e sugeriram aprofundar seu estudo tomando como ponto de partida a referência do indivíduo à sexualidade genital.

Ao mesmo tempo, muitos estudos nas áreas da sociologia, da arqueologia do saber e da história tentaram dar conta do aparecimento do termo adolescência – nascido, tal como o senso comum o entende hoje, no fim do século XVIII ou início do século XIX (cf. Perrot, 1985). Tais estudos evidenciaram a necessidade que a comunidade científica da época tinha em designar certa categoria etária, a fim de integrá-la na sociedade e exercer sobre o novo conjunto uma disciplina mais vigilante.

Alain Braconnier (1985) foi um dos autores contemporâneos que retomaram a questão: existe sempre crise de adolescência ou será que essa corresponde a alguma patologia? Sua resposta defende que a crise

de adolescência é uma tautologia, posto que, para uns, o termo crise já compreende por si só uma maturação e, para outros, define-se como uma perturbação momentânea dos mecanismos de regulação – para ele, é isso o que efetivamente ocorre na adolescência, razão pela qual conclui que a crise relacionada a ela não é patológica.

Essa concepção se modifica quando estudamos o conceito de patologia. *Pathos* – paixão – é uma resistência do eu à sua determinação, o que Donald W. Winnicott (1974) talvez tenha tentado ressaltar ao fazer equivaler a adolescência a uma "patologia normal" em que ela se torna um mal necessário, uma "forçação" entre alienação e separação (cf. Lacan, 1964). Nem tudo é sexuação na adolescência. Freud, aliás, supõe o que poderíamos dizer, parafraseando Shakespeare: há mais coisas na puberdade do que pode sonhar a simples sexualidade (*Hamlet*, ato 1: cena 5).

É o estudo das mudanças subjetivas decorrentes das transformações pubertárias – entre outras, no próprio corpo – o que nos interessa em particular. A posição do sujeito oscila diante da questão com que é confrontado: "Seguir ou não seguir seu destino?"; para respondê-la, de um lado, Hamlet é o melhor paradigma; de outro, a primeira escolha não é necessariamente ditada pela anatomia do corpo.

DA GENITALIZAÇÃO À RUPTURA

Segundo a arqueologia do saber, a pedagogia tomou de empréstimo o termo "adolescência" para tentar enquadrar uma juventude que lhe dava medo, mas que ao mesmo tempo a fascinava e seduzia. Podemos perguntar se não ocorreu o mesmo com os psicanalistas pós-freudianos. Um deles chegou a afirmar que a adolescência é, em vez de uma reedição do complexo de Édipo, um estado final, adequado, da pré-genitalização. Assim, a fantasia edípica teria à sua disposição "a sexualidade genital com descarga adequada da tensão sexual", o que contribui para uma taxionomia: "Os adolescentes podem ser divididos em três grupos segundo suas atitudes em face da sexualidade: um

é extremamente complacente aos desejos do meio, outro é extremamente rebelde, e o terceiro é do grupo misto" (Spiegel, 1951). Essa pedagogia parece querer lutar contra a angústia que sem dúvida advém do real da puberdade, entendido como mudança corporal que fura o simbólico e ameaça todo aquele que se defronta com ela. Defrontar-se com a puberdade é fascinante, mas implica uma gestão do gozo que permita enfrentar essa angústia.

A adolescência já teve tal importância para o psicanalista, que Franz Wittels (citado por Lacan, 1950) chegou a formular um "ego adolescente", passando a adolescência a ter função na própria estrutura do sujeito adulto. Mesmo que isso contradiga teoricamente a psicanálise freudiana, segundo a qual a estrutura do sujeito é datada desde a infância, não se pode deixar de levar em conta a questão da puberdade como momento crucial na vida do sujeito. Ainda que momento crucial não seja tão fundamental quanto momento estruturante, não deixa de ser digno de atenção.

Pierre Jeammet afirmou: "A adolescência tem uma potencialidade traumática, no sentido freudiano do termo, que diz respeito à possibilidade de o eu ver seus processos de elaboração e de organização saturados pela tarefa a realizar" (Jeammet, 1984). Segundo esse autor, a latência tem como efeito o estabelecimento de um eu que permite um domínio. Esse eu na adolescência, em contrapartida, encontra-se em posição de passividade com relação às mudanças que o sujeito experimenta. A adolescência, continua Jeammet, "funciona como um formidável processo de desfazer o que está intrincado e de risco de ruptura no sentimento de continuidade de si. Distância entre a representação de si da criança e a necessidade de integrar um novo corpo sexuado, que conduz ao luto da onipotência bissexual e à obrigação de alcançar suas escolhas identificatórias. Distância entre os novos modelos identificatórios que se oferecem ao adolescente, a realidade dos pais tais como eles se apresentam e sua fidelidade às identificações arcaicas" (Jeammet, 1984).

"Alguma coisa está fragilizada no modelo que a mãe ou o pai propõe à filha, *talvez mais freqüentemente o pai*" (Courtecuisse, 1985a, grifo

adicionado). Que coisa é essa? Segundo Pierre Male, é provavelmente em função desse processo de desligamento que freqüentemente se fala em "crise de adolescência" (Male, 1984). Por sua vez, Octave Mannoni, autor a que já nos referimos, propõe que certo número de esquizofrenias é "o resultado de crises de adolescência que foram impedidas, e não resolvidas"; com isso, todavia, parece deixar de levar em conta que toda psicose é um problema de estrutura. Em tal contexto da psicose e da crise da adolescência, Jean-Jacques Rassial (1990) relata o caso de uma erotomania desencadeada na adolescência e que não foi diagnosticada como tal por sua semelhança com a crise normal do adolescente. Outros, como Philippe Gutton (1985), preferem matizar a noção de crise, empregando a palavra ruptura.

Para Gorceix e Zimusaccas, a crise pode se tornar perigosa: "Não se pode negligenciar certos 'jogos proibidos' característicos dessa idade". Entre esses jogos, citam: "a manipulação vertiginosa da idéia da morte ou seu simulacro no suicídio, condutas cujo caráter puramente simbólico lhes confere aparência inofensiva. Elas, no entanto, estabelecem uma ligação indispensável entre o abandono do 'paraíso' da infância e a entrada nas zonas sombrias da vida do adolescente" (Gorceix e Zimbacca, 1968).[2] Eis, pois, dois entre os raros autores que reconhecem a vida do adolescente como uma zona sombria, fazendo contraponto à pastoral do paraíso infantil.

Se há crise de adolescência, diz Louis de la Robertie (1984), há também crise dos pais. Os pais revivem certas forças pulsionais recalcadas, ao mesmo tempo que devem fazer um importante trabalho de luto. Foi André Haim (1971) quem mais desenvolveu essa questão, ao lembrar que o adolescente, em face de tantas possibilidades, reativa no adulto o conflito fundamental Eros-Tanatos, uma vez que este não mais dispõe de todas as possibilidades que se oferecem à juventude e são por ela encarnadas.

2 O que eles chamam de simbólico aqui não é, evidentemente, o que a teoria estrutural de Lacan compreende por meio desse termo.

Por fim, ao lado de crise e de ruptura, encontramos ainda o termo descontinuidade, proposto por François Ladame (1985), que subentende o fato de que, na adolescência, a descontinuidade primeira se refere à masculinidade e à feminilidade, como também observa Peter Blos (1986). De fato, para a grande maioria dos autores, a questão central da adolescência é justamente a da identidade sexual, uma questão que induz a esta indagação: em que o adolescente se diferencia da criança e do adulto?

A partir do momento em que o sujeito, saído da infância, depara-se com o real do sexo, a puberdade é o próprio encontro, malsucedido, traumático, com esse real. O real do sexo é, por definição, algo que jamais poderá ser totalmente simbolizado, deixando o sujeito – na linguagem do senso comum – "sem palavras".

A TENDÊNCIA A AGIR

Segundo vários autores, haveria no adolescente uma "tendência a agir", expressão utilizada por André Haim em 1971. Muitas vezes, essa tendência é compreendida como um fenômeno que vem em resposta à descoberta das percepções corporais no adolescente, segundo as quais seu corpo, com a puberdade, torna-se um estranho, um estrangeiro. Victor Courtecuisse (1984) associa o ato do adolescente à exploração do corpo em remanejamento, exploração certamente desajeitada, porém sempre inconsciente, cujo objetivo, ainda segundo o autor, é a busca de um processo, a um só tempo, unificador e redutor de incompatibilidades. É assim também que a atitude de extrema inércia que uma adolescente pode ter diante de seu corpo de mulher aparece na versão mais antiga do conto "A bela adormecida", de Perrault. Nessa versão, o sono é verdadeiramente a morte, durante a qual a princesa é deflorada por um rei que lhe faz dois filhos. É apenas no momento de sua enésima mamada que uma das crianças retira o dardo envenenado. Sem participar como sujeito, ela então, cercada pelos filhos que teve, revive.

Há diferentes maneiras de se suicidar, como ensina o livro *Suicide mode d'emploi* (1987), de Claude Guillon, editado na França e logo retirado de circulação. Esse livro apresenta não só vários tipos de suicídio, como também o modo de abordá-los, oferecendo opções para quem está a fim de se matar de maneira rápida e indolor.

As diferenças talvez sejam mais patentes quando nos interrogamos sobre o suicídio ocorrido dentro de uma inscrição cultural. Refiro-me, como exemplo, ao *supuku* da arte marcial japonesa, que, na condição de cerimonial inscrito no código de ética, encontra-se no horizonte de escolha do samurai. Em 1970, foi praticado por cinco pessoas e não podemos deixar de nos interrogar se, para essas cinco pessoas, foram cinco suicídios diferentes. Em outras palavras, por mais legítimo que tenha sido cada um desses suicídios, até pelo que representavam naquele momento, e por mais que cada sujeito respeitasse o código à risca, será que os suicídios dos samurais foram iguais entre si? Não é possível que, aí, encontremos apenas *automaton* e nada de *tykhê*![3]

Se analisarmos as notas de *Confissões de uma máscara*, de Yukio Mishima, um desses cinco samurais, veremos que o elogio a um gozo clandestino, feito vinte anos antes de seu suicídio, ou seja, em sua adolescência, faz mais justiça a uma ética do horror do que a uma norma da cultura.

No texto de Freud "Manuscrito G" (1895b), sobre a melancolia, à qual o suicídio normalmente é vinculado, vê-se, de modo claro, que o termo melancolia ainda é empregado no amplo sentido que domina a psiquiatria alemã da época, e que inclui as depressões e as mudanças de humor. É apenas no texto "Luto e melancolia", de 1914, publicado

3 Esses dois termos aristotélicos foram retomados por Lacan em *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), para indicar que, de um lado, o significante sempre pode ser reeditado, reencontrado em razão da repetição das cadeias significantes. A repetição da cadeia significante é o *automaton*. De outro lado, todavia, há, para além da repetição significante, uma repetição que escapa a ele, e que não pode ser apanhada pela cadeia, como a lei de Murphy para os físicos: a *tykhê* (cf., por exemplo, Corte Freudiano, 1992).

em 1917, ou seja, vinte anos depois de "Manuscrito G", que Freud tenta delimitar a melancolia como psicose, diferenciando seus mecanismos do luto, da identificação histérica e das depressões obsessivas (Quinet, 1999). Em 1895, Freud centrou a discussão em torno da medida de excitação (*Erregungsgrösse*) e da tensão sexual (*Sexualspannung*). Onde há queda da excitação, há melancolia. Essa excitação, no entanto – e Freud o esclarece bem em 1917, apesar de tê-lo explicitado em 1895 – é libidinal, ou seja, é a excitação sexual que se esvai. *Verlust*, aqui, é perda de libido; esta, como sabemos, é exclusivamente masculina, ou seja, referida ao falo. O prazer fálico que é perdido dá lugar ao que, em 1917, Freud chama de *Genussreiche Selbstquälerei*, isto é, um gozo que se desvincula de qualquer relação de objeto mediada pelo falo.

Assim, não basta o estudo das identificações, das escolhas de objeto, das posições do sujeito no Édipo ou dos afetos (angústia e depressão) para abordar os suicídios. Pensar hoje o ato sem vinculá-lo a uma estrutura e inscrevê-lo nos três registros – simbólico, real e imaginário – parece-me infrutífero. Sem essa distinção, o suicídio de Mishima não diferiria de outros, pois o horror está presente em todos eles. O suicídio de um histérico seria interpretado como um *acting-out* e como uma passagem ao ato. E o que dizer dos atos suicidas dos adolescentes?

Ao passo que nas sociedades ditas primitivas os ritos de passagem tinham por função imergir o jovem num banho de símbolos, de maneira que fosse possível a possessão, a atribuição de sentido levada ao extremo ou ainda a sua manutenção no simbólico, hoje muitas vezes o sujeito, diante da falta desse mecanismo cultural maciço, vê-se sem meios de vencer os impasses que surgem da confrontação com o real impossível de simbolizar. Na realidade, a adolescência questiona o registro do simbólico como tal, isto é, do que, até então, era suficiente para todo questionamento do sujeito, e que passa a não bastar para dar conta do real. Assim, o adolescente se põe efetivamente a questionar o simbólico – no que ele se inscreve perfeitamente nessa ordem, tal como Descartes a introduziu na era moderna – ou o evita.

A resposta cartesiana à pergunta "o que prova que existo?" é dada pelo Logos (o pensamento), que atesta a existência do homem no simbólico. Em termos freudianos, existo porque há um sujeito inconsciente determinado pela linguagem, pela cultura. Já em termos lacanianos, existo pelo fato de o significante sempre representar o sujeito em associação com outro significante. Se a criança já sabe disso – por exemplo, o que o menino-galo de Ferenczi atesta, ao dizer: "Eu sou um galo" –, o adolescente só poderá chocar-se com as gerações, se previamente um significante lhe tenha dado essa equivalência.

Por isso, é estranho ouvir psicanalistas dizendo que pode haver confusão entre adolescência e psicose. A psicose, como nos ensina Lacan (cf. Quinet, 1997), é justamente a estrutura que responde à falta do Nome-do-Pai, na condição de significante fundador, razão pela qual um ato, dependendo da estrutura do jovem que o comete, pode ser bem diferente do mesmo ato cometido por outro.

Uma tentativa de suicídio, se analisada como fenômeno, não é diferente de nenhuma outra, porém corresponde a uma estrutura, de acordo com o sujeito. Assim, por mais que se trate sempre de uma emergência, o psicanalista, por trabalhar sobre estruturas e não sobre fenômenos – sejam estes alucinações, sintomas ou atos –, necessariamente deverá proceder a um diagnóstico diferencial para não equiparar uma crise de adolescência ao desencadeamento de uma psicose.

Outro ponto importante, a meu ver, é entender por que tantas psicoses são desencadeadas na adolescência. Trata-se de uma questão que merece um trabalho à parte, mas cuja resposta muito provavelmente incide sobre o fato de o adolescente ser forçado a responder por sua existência de outro lugar que não o imaginário (cf.. Alberti, 1999). Dito isso, fica difícil concordar com as hipóteses segundo as quais a psicose seria uma eternização da crise de adolescência, já que só há crise de adolescência onde o Nome-do-Pai está presente, como mostram os ritos de iniciação. Em todas as comunidades ditas primitivas, o jovem psicótico é marginalizado desses ritos, mesmo quando uma dessas comunidades tem mecanismos para inseri-lo em outro lugar, por exemplo, o lugar de "castigado pelos deuses".

É sobre a separação que recai grande parte da atenção dos teóricos e clínicos da adolescência, de acordo com os quais a dificuldade do sujeito estaria na separação dos pais, ou seja, nos conflitos que essa "separação" propicia. Wade (1987) observou, a propósito do caso de uma moça que teria vivido um relacionamento simbiótico com sua mãe, que o suicídio seria conseqüência de uma maior ansiedade de separação. Ele se baseou nos estudos de Mahler (1971) e Masterson (1972), segundo os quais a própria mãe rejeita a moça quando esta procura se separar, dificultando a separação.

Separação aqui é conceituada num binômio com a individuação: o indivíduo se separa para se individualizar, para criar uma *self identity* (auto-identidade). Segundo esses teóricos, há linearidade entre a união e a separação, devida, a princípio, ao próprio conceito de indivíduo. Por definição, o indivíduo implicaria postular o homem como um todo, indivisível, o que não se divide, e para separar-se, logicamente, ele inteiro se separa; não é possível, segundo tal definição, que individuação e separação se façam num mesmo campo.

Com base na teoria dos conjuntos, a união e a separação da mãe passam a ser algo bem mais complexo, o que, aliás, o próprio texto de Wade observa na parte dedicada à clínica. A autora verificou que as adolescentes que cometeram tentativas de suicídio, apesar de terem feito comentários autodenegridores, agiam de maneira que, aparentemente, seus desejos deveriam ser satisfeitos como se fossem especiais, exceções a todas as regras, a ponto de terem explorado outras pessoas para realizar seus próprios fins. Isso levou Wade à conclusão de que o grupo das suicidas tendia mais ao *attachement* e menos à individuação do que o grupo de controle, não-suicida.

Lacan, que não superpõe o sujeito ao indivíduo, pois são essas as coordenadas decorrentes do ensino de Freud sobre a *Ichspaltung* (a divisão do sujeito, normalmente traduzida por clivagem), faz da separação outra coisa (Lacan, 1964). Para ele, a separação é um dos vetores que descrevem as relações do sujeito com o Outro – se Wade

quiser, esse Outro pode ser a mãe. Além disso, porém, o Outro é o próprio inconsciente, o tesouro de significantes, ou seja, aquilo que, Wade queira ou não, determinará o sujeito. O Outro é o que determina a interpretação de seus sonhos, sintomas e atos falhos; o que pensa no sujeito, apesar de, às vezes, ele não querer saber nada sobre isso; o que preexiste ao sujeito e existe na cultura, no desejo da mãe, na estrutura da linguagem; em suma, tudo o que Freud descobriu e faz parte do simbólico. Esse grande Outro, que é o Outro da fala e da linguagem, implica que o sujeito, ainda que não fale, possa ser falado. Quando o bebê nasce, ele ainda não fala, mas sem dúvida é falado, como vimos no caso de Emília; de forma análoga, quando o homem dorme, não fala, porém o pensamento inconsciente sem dúvida continua acordado.

Nesses termos, a separação é um movimento oposto ao da alienação ao Outro, um movimento cujo único limite é o suicídio, quando este é, como diz Lacan (1974a), o único ato realmente bem-sucedido, no qual nada mais ditará ao sujeito os seus caminhos. Fora isso, o sujeito, de uma forma ou de outra, sempre é determinado pelo Outro, até mesmo no que diz respeito ao seu desejo mais íntimo, pois, como definido por Lacan, todo desejo é desejo do Outro. Isso quer dizer não que o sujeito sempre vá fazer ou pensar o que a mãe manda ou quer, e sim que ele sempre estará agindo, pensando, falando, porque há o inconsciente, em que a mãe também se inscreve, entre outros. A linearidade da noção de separação-individuação não se sustenta porque, para a psicanálise, o sujeito não se individualiza. Por conseqüência, no tratamento psicanalítico, a censura que distancia o sujeito consciente do inconsciente é desarmada, de modo que, de um lado, ele passe a verificar o quanto está alienado ao Outro e, de outro, subjetive esse Outro.

Em outras palavras, a teoria da separação-individuação não leva essa determinação inconsciente em consideração e profetiza um indivíduo cuja história o desmerece, não se dando conta de que, nesse caso, ele, o indivíduo, até desaprenderia a falar. Por isso, as tentativas de suicídio a que Wade alude não podem ser pensadas no registro da

separação. Ao contrário, o *attachment* a que se refere é pura demanda ao Outro, a que o sujeito está alienado sem disso estar advertido.

De acordo com a teoria psicanalítica, portanto, a adolescência em momento algum implica uma separação necessária dos pais, tal como entendida pela teoria da separação-individuação; tampouco redunda na procura de uma auto-identidade. Ademais, o que Freud normalmente descreve como o movimento de separação dos pais se inicia antes do período de latência, ou seja, é anterior à puberdade, implicando a incorporação deles. Essa incorporação se dá por meio de uma identificação com eles, que, internalizados, passam a integrar o supereu, herdeiro do complexo de Édipo. A dificuldade da adolescência dependeria então da própria ferocidade desse supereu, o qual, quanto mais terrível é, mais aumenta as dificuldades do sujeito, seus conflitos, sobretudo no que diz respeito ao campo de sua sexualidade, ou seja, ao campo do desejo, que sempre é, de uma forma ou de outra, sexual.

Em *O despertar da primavera* (1891)[4], Frank Wedekind mostrou que a ferocidade do supereu não é correlata a uma maior agressividade dos pais. Na dialética das histórias de Wendla, a protagonista, e de Marta, uma amiga que apanha diariamente em casa, verifica-se que, na realidade, é Wendla quem fantasia cenas sexuais em que apanha, e não Marta, que só tem prazer nisso ao contá-lo às ávidas amigas. Estas, como Wendla, exclamam ao escutar as atrocidades que os pais impõem a ela: "Eu bem gostaria de estar no seu lugar, por você, Marta!".

***

4 História de três adolescentes, Wendla, Moritz e Melquior, que expõem suas questões mais íntimas de forma ainda atual. Freud e Lacan teceram comentários sobre essa peça. O primeiro, numa das reuniões da Sociedade Psicanalítica de Viena (Freud, 1907b), e o segundo, no prefácio à edição francesa da peça (Lacan, 1974b).

se a adolescência não é um conceito psicanalítico, o que a psicanálise pode dizer sobre ela? Eis o que tentaremos desenvolver nos capítulos seguintes, retomando a teoria de Freud, com Lacan. Iniciarei o percurso trilhando os caminhos da tendência a agir, pois é nela que se funda hoje a maior parte das pesquisas sobre a adolescência, em decorrência da preocupação com o grande índice de tentativas e mortes por suicídio entre os adolescentes.[5] Em minha abordagem teórica, tomarei o suicídio como o ato que mais drasticamente nos interroga, levando o sujeito a uma situação paradoxal.

5 Ao menos no Primeiro Mundo, uma vez que, no Brasil, apesar de essas tentativas serem freqüentes, não há estatísticas confiáveis que o comprovem.

2

TEXTO E CONTEXTO

o suicídio em Durkheim • a fenomenologia da loucura • Freud e a literatura • Wedekind • Goethe e Herder • virilização • a força da pulsão • a relação sexual como impossível • a versão do pai • as histéricas *versus* Sócrates.

Émile Durkheim estava em Paris, quando publicou seu texto sobre o suicídio. Era 1897, já no ocaso do século XIX. Iluminados de todos os cantos do mundo ocidental consideravam Viena uma referência, porém os vienenses iam a Paris e traduziam textos franceses, que tinham a tradição de recorrer a livros em alemão. Em seu texto, ele procura objetivar o suicídio, bem como toda morte que resulta mediata ou imediatamente de um ato positivo ou negativo realizado pela própria vítima. Por exemplo, o iconoclasta que destrói monumentos e imagens, ao cometer esse crime de lesa-majestade, que sabe ser capital, morre nas mãos do carrasco de forma mediata, mas aquele que recusa o alimento, que contra si utiliza ferro e fogo, é um suicida imediato. Como ele diz, aliás, há poucas mortes que não são a conseqüência próxima ou longínqua de procedimentos suicidas.

As causas da morte estão situadas mais fora de nós do que em nós, e só nos atingem se nos aventuramos a entrar em sua esfera de ação. Mas, prossegue Durkheim, há diferença entre o suicídio em que a vítima é agente de seu próprio falecimento e a morte em que a vítima só é agente "inconscientemente".

Um dos fundadores da sociologia, Durkheim se manteve muito próximo da medicina de seu tempo, ao tecer observações quase clínicas sobre os fatos sociais. Procurou definir a morte: independentemente de sua causa, ela é a renúncia à existência, o Supremo Bem do homem. Por essa razão, o homem se distingue do animal. Não se pode falar em suicídio animal, pois o animal não tem consciência de si mesmo; ele não pode renunciar à sua existência, nem ter representação de sua morte.

Durkheim, no entanto, não foi traduzido nessa época em que surgiam várias disciplinas tanto na área técnico-científica quanto buscando positivar o conhecimento sobre o homem. Na medicina, e na psiquiatria, novos desdobramentos do saber herdavam o que Philippe Pinel e Jean-Étienne Dominique Esquirol haviam inaugurado no final do século XVIII: o tratamento e a moralização dos asilos. Esses médicos, é claro, tinham sua visão de mundo baseada nos filósofos que lhe eram contemporâneos. Étienne Condillac foi um desses filósofos e ensinou a Pinel que *a ciência não era mais do que uma língua bem-feita*. Como se pode ver, até a linguagem passou a ser objeto de estudo, e enquanto os médicos separavam loucos de velhos, marginais, mendigos, órfãos e doentes de todos os tipos, Ferdinand de Saussure, já no século XX, propôs uma distinção entre o som da palavra e tudo o que era dito, algo que seria fundamental para a psicanálise de Lacan.

A ciência, como língua bem-feita, era a formalização do que se dizia. Freud fez isto: em vez de criar palavras gregas ou latinas para dar nome a seus conceitos, cunhou-os com a fala do dia-a-dia. *Ich* não é *ego*, e sim eu; *Todestrieb* não é *tanatos*, porém pulsão de morte; *Es* não é *id*; é isso, na falta de melhor tradução.

Os psiquiatras franceses do século XIX tentaram formalizar a loucura, ao mesmo tempo que apostaram em sua cura, supostamente alcançada pela moralização e a higienização do meio que enlouquecia.

Mas não se limitaram a isso. Para formalizar a loucura, era preciso observar o fenômeno, e dessa observação alguns construíram verdadeiros teoremas: havia loucuras com comprometimento orgânico, mas também afecções sem lesões e sem febre; loucuras sintomáticas, modo pelo qual eram chamadas as que possuíam sintomas – o delírio era considerado sintoma –, e loucuras idiopáticas ou essenciais, ou seja, aquelas que afetavam as próprias idéias. De acordo com as classes em que se encontravam, as loucuras tinham causas diferentes ou justapostas: traumatismos externos (por exemplo, uma pancada na cabeça), mau funcionamento interno, causas fisiológicas, morais ou ainda hereditárias, tendo surgido daí, pouco a pouco, sistemas em que, a partir de um fenômeno (entre outros, o mesmo delírio), inferia-se uma loucura sintomática. Esta, por sua vez, indicava a existência de uma causa hereditária e de uma causa moral (Pinel), podendo ser lidos assim inúmeros trabalhos do século XIX, nos quais, entre outras coisas, a homossexualidade é tratada sempre da mesma maneira, uma vez que, a partir desse fenômeno, o paciente inscrevia-se necessariamente na classe dos degenerados. Em síntese, os diagnósticos eram concluídos com base em premissas fenomenológicas.

Na Alemanha, Ernst Albert Zeller,[1] Heinrich Neumann, em 1860, e Wilhelm Griesinger, em 1865, contrapuseram-se a essas tendências, ao afirmar que o fenômeno apresentado pelo louco não denunciava a etiologia. Com efeito, para os alemães, a tese era a de uma monopsicose, segundo a qual os fenômenos divergiam não porque existissem doenças diferentes, e sim porque os estágios de comprometimento psíquico divergiam de um paciente para outro. Essa tese levou ao estudo da evolução das doenças, porém ao mesmo tempo limitou o exame da etiologia, que por muito tempo privilegiaria a degeneração neurológica, inclusive com Theodor Meynert, professor de Freud.

Enquanto preconizava-se na França a tradição da imoralidade como a causa desencadeante da maioria das alienações mentais, valo-

1 Em 1844, na França, Charles Lasègue e Bénédicte-Augustin Morel já divulgavam o trabalho de Zeller.

rizava-se na Alemanha o aspecto neurologizante. De um lado, a sociedade era medicalizada; do outro, punha-se a medicina no laboratório. Foi na confluência dessa diferença que Durkheim, valendo-se do que claudicava na sociedade, indagou por que as pessoas se matavam.

Durante a maior parte do século XIX, o suicídio foi classificado no quadro clínico da monomania. Após Esquirol, a monomania se tornou a afecção mental em que se classificava "toda sorte de atos mórbidos (incêndio, roubo, assassinato, embriaguez, suicídio etc.), fossem eles estritamente impulsivos ou parte e conseqüência de um estado delirante" (Bercherie, 1980). A psiquiatria levou muito tempo para destrinchar essa classificação. Ainda na década de 1970, tal classificação encontrava ecos não mais sob o nome de monomania, e sim sob o título de psicopatia, espécie de entidade nosológica implicando todo e qualquer tipo de passagem ao ato, como se este fosse uma estrutura psíquica.

Freud pode interessar-se pela psicologia porque, nos laboratórios neurológicos em que trabalhou, a pesquisa muitas vezes levava ao questionamento do comprometimento, nervo a nervo, do alienado mental, termo usado na época. E a psicologia do final do século tendia igualmente para o laboratório (cf., por exemplo, Alberti, 1982), com Ivan P. Pavlov, Wilhelm Wundt e o estudo dos arcos-reflexos.

Para além da medicina, contudo, o que de fato interessava a Freud era a literatura, e foi nela que encontrou, na transferência com Johann Wolfgang von Goethe, um grande Outro do saber e da verdade. Talvez graças a isso Freud jamais tenha sido cientificista, ou seja, apesar do trabalho no laboratório neurológico, acabou por privilegiar o que Lacan, muitos anos depois, diria estar foracluído[2] da ciência: o sujeito. Freud fundou a psicanálise, que, valendo-se do discurso

2 A foraclusão, galicismo que surge com a tradução da teoria lacaniana, refere-se ao termo jurídico *forclusion*, que caracteriza um processo que jamais poderá ser retomado pela Justiça por ter sido deixado fora do arquivo. Assim, o processo está "incluído fora". Lacan utiliza o termo para traduzir a *Verwerfung* freudiana, rejeição absoluta de uma representação, originalmente utilizada para designar o mecanismo específico da psicose.

da ciência, criou, como dizia Condillac, uma língua bem-feita, isto é, um mundo conceitual próprio, numa relação de extraterritorialidade com relação à ciência precisamente porque se ocupa do sujeito.

Em 1910, 13 anos após a publicação do texto de Durkheim, a Sociedade Psicanalítica de Viena organizou um debate sobre o problema do suicídio. Na época, discutia-se uma preocupação muito presente no mundo de hoje: o suicídio de adolescentes. David Oppenheim, que abriu os trabalhos, forneceu dados estatísticos muito parecidos com aqueles atualmente publicados pela mídia. A esse respeito, aliás, é interessante notar que, no Brasil, o problema só aparece nas primeiras páginas dos jornais, quando se trata de um suicídio praticado numa instituição de ensino, justamente o contexto predominante nas discussões ocorridas na Europa em 1910.

Em texto publicado em 1992, François Sauvagnat sugeriu que um dos grandes méritos de Freud foi ter generalizado algumas idéias que os intelectuais dessa época tinham sobre a puberdade e a juventude, estendendo-as à infância. Sauvagnat retoma o tema da peça de teatro de Wedekind (cf. capítulo 1), na qual determinadas questões são abordadas com referência à adolescência, as mesmas a que Freud se referiria alguns anos depois com relação à infância. Por exemplo, na primeira cena dessa peça, Wendla, aos 14 anos de idade, pede para que sua mãe finalmente lhe diga como surgiam os bebês, pois, tal como o pequeno Hans (Freud, 1909a) aos cinco anos de idade, deixara de acreditar na história da cegonha. Do mesmo modo que Hans foi irônico com sua mãe, ao dizer: "Eu sei que a cegonha trazia a chave da porta em seu bolso e que, além disso, ela apertou a campainha com o bico", Wendla provoca sua mãe, perguntando-lhe: "A cegonha entra pela janela ou pela chaminé?".

Com efeito, a peça *O despertar da primavera*, de Wedekind, aponta para os grandes conflitos da adolescência: 1) a sexualidade – enquanto a criança acredita que um dia será papai ou mamãe (que se relacionaram tão bem, a ponto de terem-na produzido), o adolescente descobre a relação sexual como algo impossível: as fantasias sexuais o afastam dela, pois, desde o primeiro encontro com o sexo, o objeto se

revela cada vez mais inadequado à completude do Outro (cf. Gorog, 1992: 44); 2) o luto pela perda de um ideal de completude, que é impossível; 3) a tendência a agir, coroada com a história da personagem Moritz (cf. capítulo 6); 4) a descoberta da contradição entre a ternura e o sexo – o encontro de Wendla com Melchior mostra, de maneira clara, que ali era o sexo o que imperava, não havendo nenhuma manifestação, ao longo de toda a peça, de um sentimento amoroso por parte de um dos dois; 5) o desejo de saber sobre o interdito – o sexo, a morte –, que, na peça, revela-se nas conversas entre as moças, de um lado, e entre os rapazes, do outro, sobretudo as de Melchior e Moritz sobre o *Fausto*, de Goethe; e 6) a polimorfia perversa da sexualidade, que aparece não só nas fantasias, como também nos atos masturbatórios e na cena sexual entre Melchior e Wendla.

A observação de Sauvagnat de que Freud generaliza para a infância o que os intelectuais de sua época reduziam à puberdade não se coaduna com as observações do próprio Freud sobre a peça de Wedekind (Freud, 1907b). Apesar de ter considerado a peça um documento histórico que sempre interessaria à civilização e aos costumes, as observações freudianas indicam que, nesse momento, ele não se dava conta do alcance da peça. Freud chega a dizer que Wedekind era movido pelos mesmos atos sintomáticos que moveram Wilhelm Jensen a redigir a *Gradiva*, ou seja, atos de que nenhum dos dois teria tido consciência. Apenas em 1919, por ocasião do texto "Uma criança é espancada", ele retomaria as questões expressas por Wedekind na personagem Wendla, e que não se reduzem a uma formulação de época, pois expressam a estrutura humana.

Por outro viés, na discussão de 1907, Freud reforça a diferença entre a literatura e a psicanálise, ao dizer que Wedekind não tinha consciência da amplitude do texto. Há, efetivamente, diferença fundamental entre a literatura e a psicanálise, uma vez que nenhum texto literário pretende estabelecer a estrutura do sujeito que orienta suas personagens, ou seja, os textos literários não utilizam um corpo conceitual para falar de suas próprias personagens, mesmo que estas, quando bem construídas, tenham estrutura. Mesmo que uma perso-

nagem possa ser um caso clínico, ela não o é no texto em que ganha vida, a despeito da possibilidade de analisá-la clinicamente de outro lugar.

O estudo clínico de uma personagem começou não com a psicanálise, e sim com a medicina. No século XIX, a medicina estudava personagens de livros, históricas, religiosas e estranhas, como, por exemplo, Kasper Hauser. Isso inseria as coisas mais estranhas possíveis num discurso compreensível, não só adequando cada personagem ao saber médico ocidental, como também auxiliando na formalização desse saber, então nascente.

Além do intercâmbio com a literatura, a medicina dialogava com outras áreas do saber. A psiquiatria só pôde desenvolver-se porque os psiquiatras discutiam com os filósofos e participam das reuniões intelectuais da época. Foi assim com Lacan, que se tornou psiquiatra já no século XX e participou, por exemplo, de *O Minotauro*, revista fundada pelo movimento surrealista.[3]

Freud não escapou dos costumes de seu tempo, freqüentando, por exemplo, o curso de filosofia de Franz Brentano, o que lhe permitiu conhecer a obra de vários filósofos, cujas citações são freqüentes em sua obra (Assoun, 1976). Além disso, como já vimos, ele procurou na literatura as respostas para determinadas questões que a ciência neurológica não lhe podia dar.

Ao tratar da questão da adolescência, não podemos deixar de lembrar esse fato, pois ela surge de uma forma completamente nova durante o século XIX. A partir deste momento, o adolescente passa a ter funcionamento psíquico particular, diferente daqueles próprios à criança e ao adulto. Já no século XX, a determinação dessas diferenças teve, entre outros, o claro objetivo de estabelecer uma disciplina do adolescente, e o fato é que, hoje, não só os jovens de uma determinada faixa etária se identificam com esse significante, como as crianças, a partir dos dez anos de idade, corrigem os adultos ao serem assim

3 Na realidade, Lacan freqüentou vários círculos intelectuais de sua época, assistindo, entre outras coisas, às aulas de filosofia de Alexander Kojève.

chamadas, dizendo-se "pré-adolescentes". Com o passar dos anos, portanto, a adolescência se tornou um traço identificatório para os sujeitos humanos de determinada faixa etária, razão pela qual o psicanalista deve procurar saber algo sobre ela, mesmo que Freud e Lacan não se tenham dedicado muito ao assunto.

Seguindo os passos de Freud, devemos, a fim de contextualizar nossa questão, verificar o surgimento desse novo traço identificatório, mesmo que isso remonte ao século XVIII. O que se segue, neste capítulo, é o estudo de um dos possíveis caminhos dessa contextualização, ou seja, uma forma de reconstruir a questão da adolescência. Sem dúvida, há outras.

JOHANN WOLFGANG VON GOETHE

Após o Prêmio Goethe de agosto de 1930, ganho por Freud, bem como a leitura do texto em que este agradece a homenagem que lhe tinha sido conferida, é difícil desconsiderar a associação da psicanálise com a obra do escritor alemão.

Johann Wolfgang Von Goethe nasceu em Frankfurt em 1749 e, vinte anos depois, estudava Direito em Estrasburgo, de acordo com o desejo de seu pai. Nessa cidade, ocorreu o histórico incidente com Friederika, explorado por Lacan em "O mito individual do neurótico" (1953a). Goethe relata tal incidente no início da terceira parte de *Poesia e verdade* [*Dichtung und Wahrheit*], ao expor os problemas, as dificuldades e as mudanças que sofreu durante sua juventude. Não há dúvidas de que, em seu caso, o desencontro com o sexo predominou na adolescência.

Em sua ficção sobre ela, Goethe fala de seu enamoramento por Gretchen, que se acompanha de sua primeira produção "literária": redigia cartas no lugar de seus colegas analfabetos e amigos de Gretchen, e em troca desse favor, podia gozar a companhia da musa que o inspirava. Escrevia os poemas para Gretchen, fazendo de conta que era instrumento de escrita para outros e descobrindo cedo a impossibilidade da relação sexual.

Mas é no fim da adolescência, ou seja, quando segue para Estrasburgo, que as mudanças propriamente ditas se iniciam. Na época, o contato com intelectuais mais velhos levava o sujeito a derrubar velhos conceitos e normas. No fim do século XIX, essa situação chegava ao ponto de jovens criarem associações, revistas etc., para incrementar seus contatos com a cultura e a literatura, assim como para viver de forma autônoma, "sob sua própria responsabilidade e com sinceridade profunda" (cf. Sauvagnat, 1992).

Na época de Goethe, ainda não havia tais associações, mas o fato de mudar para uma cidade universitária, longe da casa dos pais, bastou para que ele entrasse em contato com novas visões sobre a cultura e a literatura, estudadas desde a infância com muito afinco. Do tempo em que esteve em Estrasburgo, Goethe relata que estudava Direito principalmente para satisfazer ao pai; gostava mesmo era de assistir às aulas de Medicina e o que de fato o arrebatava eram as conversas com Johann Gottfried von Herder, já nessa época um autor consagrado. Goethe conta:

> [...] tudo isso seria suportável e possível de levar adiante, não tivesse agido infinitamente sobre mim aquilo que Herder me expunha. Ele rasgou a cortina que encobria para mim a pobreza da literatura alemã; ele me destruiu alguns preconceitos sem compaixão; no céu da Pátria só permaneciam poucas estrelas significativas, enquanto ele tratava as outras como simples coqueluches passageiras; sim, as coisas que eu podia esperar e indicar de mim mesmo, ele as denegria de tal forma que eu começava a duvidar de minhas próprias possibilidades. Ao mesmo tempo, porém, ele me arrebatou para longe, para o magnífico caminho que ele mesmo se inclinava a percorrer, chamando-me a atenção para seus escritores preferidos, encabeçados por [Jonathan] Swift e [Johann Georg] Hamann, e levantando-me com mais força do que me fizera dobrar (Goethe, 1812–4).

Tendo suas identificações sido desestabilizadas na relação com Herder, Goethe entrou num processo de transferência com este, que só terminaria com a inesgotável transferência de trabalho com sua obra: a literatura.

Paralelamente a essa transferência com o sujeito suposto saber (Herder), Goethe se apaixona por Friederika, e esse amor nos faz lembrar, uma vez instalado o amor de transferência, o surgimento recorrente de paixões paralelas. Filha de um pastor da região, Friederika não podia ser beijada por Goethe porque a última moça que o beijara, enciumada, amaldiçoara a próxima moça a receber um beijo de seu amante.

Em *Poesia e verdade*, Goethe conclui que foram tempos de confusão e mal-estar físico, resultante de sua relação com Friederika, uma vez que a antiga proibição de beijar a mulher amada, surgida em sua adolescência, impediu-o de declarar seu amor.

Ao abordar o caso do presidente Schreber, Freud delineia o que Lacan, anos mais tarde, definiria como essencial na psicose: o empuxo-à-mulher (Freud, 1911b). Valendo-se das observações de Freud, Lacan descreve esse fenômeno da psicose com base nas palavras de Schreber, como uma *Entmannung*, uma eviração, no sentido de efeito de feminização do psicótico que transcende a questão da homossexualidade. Trata-se de uma saída da sexualidade, uma vez que esta sempre remete ao falo; uma "volúpia d'alma", como diz Schreber, de um gozo que está para além do gozo fálico, pois se inscreve no que o psicótico acredita ser o gozo feminino. Daí o delírio de Schreber: sou Mulher de Deus; "trajado de mulher, ele vê seu corpo feminizar-se diante desse Outro do espelho que é Deus. Ele é a Mulher de Deus, e Deus o ama, gozando de seu corpo" (Quinet, 1997). De um lado, essa identificação feminina é posta em cena por meio do uso de acessórios femininos (colares, por exemplo, com os quais ele se transvestia diante do espelho), dando-lhe o caráter de identificação imaginária, especular e narcísica; de outro, no momento em que *Mulher de Deus* se torna uma metáfora delirante para Schreber, assistimos a outro registro dessa identificação, no qual tal expressão adquire o estatuto de suplência da falta (foraclusão) do Nome-do-Pai. Como suplência da falta, essa identificação sem dúvida assumiu registro simbólico para Schreber, permitindo que algo que, para ele, sempre retornava do real – o Nome-do-Pai foracluído – tivesse alguma inscrição simbólica.

Ao falar de 1764 e seus 15 anos de idade, Goethe escreve a seguinte frase em suas memórias: "Eu realmente me virilizava (*ermannte*), e as primeiras coisas afastadas foram o choro e a encenação, que eu agora via como altamente infantis" (Goethe, 1812–4). Eis como ele descreve o início de sua adolescência. Mas por que tanto choro e tanta cena? Em razão da perda de seu primeiro amor, Gretchen, que, por freqüentar más companhias – um bando de adolescentes que vivia de roubos e falcatruas –, estava sendo processada pela Justiça, tendo Goethe sido proibido por sua família de encontrá-la. O resultado: noites de insônia, anorexia e ruminações de infelicidade, banhadas em lágrimas e acessos de fúria. Nesse estado de dor, só via infelicidade em cima de infelicidade, não deixando faltar, sobretudo, imagens bastante lastimáveis dele próprio e de Gretchen. São esses os estados que acompanharam Goethe durante sua juventude e que fizeram dele o que se chamava, na época, de rapaz sensível, afeito às mais variadas doenças de difícil diagnóstico médico. Isso só não teve conseqüências mais drásticas em razão da *Ermannung* (virilização), oposta à *Entmannung* (eviração) schreberiana. Foi o caso também de Törless, personagem de Robert Musil, como se verá adiante.

Perda do objeto amado, Gretchen, mas perda principalmente da vida despreocupada da infância, na qual o trânsito entre as mais diferentes camadas sociais, entre as mais diferentes companhias, não enfrentava proibições. Por exemplo, o oficial francês que, durante toda sua infância, sua família acolhera por razões políticas (cf. Alberti, 1997). Por outro lado, em virtude de sua índole, sua inteligência e seus interesses, Goethe sempre foi recebido nos meios e círculos por que passava. Subitamente, um "não". Já não era possível freqüentar as mesmas pessoas, sua reputação em jogo e a idéia de que, no mundo, só havia felicidade, à exceção de certa ranhetice paterna, desmoronada. Perda, pois, de uma vida despreocupada, dotada de muita liberdade, como Freud (1917b) notou, ao se referir ao episódio infantil da louça quebrada – Goethe lembra que, quando criança, pôde, sob o olhar benévolo de sua mãe, jogar toda a louça da casa pela janela, experimentando com isso prazer inigualável. Qual, então, o efeito dessa perda?

De início, o luto, a depressão. Goethe, no entanto, soube que Gretchen, durante o processo na Justiça, ao se referir à sua relação com ele, e muito provavelmente por amor, dissera ao juiz que sempre o vira como criança e que sua inclinação era verdadeiramente fraterna. Assim, num segundo momento, Goethe conclui que Gretchen o considerava uma criança, vendo-se como irmã mais velha, o que para o jovem amante foi tão insultuoso, que o retirou do estado depressivo, levando-o à virilização. Em conseqüência, Goethe passa à *Tätigkeit*, à atividade, que, nessa época, ia da poesia à preocupação com uma vida acadêmica a ser iniciada.

O curioso é que, nove anos mais tarde, aos 24 anos de idade, novo episódio apresenta desfecho semelhante. A atividade desta vez é a redação de *Os sofrimentos do jovem Werther* como solução para nova perda, a de Lotte. A perda se repete, insiste e transparece em *Poesia e verdade*. Gretchen, apesar de não ter sido a primeira, inscreve-se nesse desencontro característico do trauma sexual, tal como formulado por Freud. Desencontro que se repete com Annette, perdida por Goethe em razão de seu mau comportamento. A terceira foi Friederika, que abandona sem saber e sem querer saber como e por quê.

Goethe está em Estrasburgo, tem aproximadamente 21 anos de idade e encontra o pai de duas adolescentes: Lucinde, a mais velha, e Emilie. As duas se apaixonam por ele e uma cartomante prediz o amor feliz para a mais nova, o que, aliás, parecia ser o desejo do próprio Goethe. No entanto, preocupado com o desfecho do que, ironicamente, chama de oráculo, ele fica em dúvida se consola a mais velha ou se aproveita a oportunidade de estar a sós com a mais nova. Lucinde efetivamente se retirara para o quarto, sem dele sair durante vários dias, dizendo-se doente e romanceando inúmeras formas de morte de que tinha medo, mas seriam o desfecho da sua doença da alma (*Seelenkrankheit*), como dizia Emilie. Afirmando-se segura de sua própria morte, Lucinde tem um último desejo: o de que, na hora de sua morte, o amado que não lhe correspondia fosse levado à beira de sua cama, onde ela o culparia, morrendo em seguida. Werther, por certo, estava no *l'air du temps*, mas Emilie pede a Goethe que vá embora e, diante do espanto do jovem, es-

clarece que o destino dele era outro: o que ele ganharia permanecendo entre duas irmãs infelizes por sua causa, a primeira por frieza, a segunda por amor, além de todo sofrimento por nada e tão pouco tempo? Ocorre a despedida em que ela o beija pela primeira e última vez, mas Lucinde sai correndo de seu quarto, diz: "Você não será a única a despedir-se" e, após uma cena em que Lucinde relata que aquela não era a primeira vez que a irmã lhe roubava o amado, beija o jovem e maldiz a próxima a fazê-lo, supondo a possibilidade de esta ser sua irmã (Goethe, 1812–4). Goethe, então, sai em disparada para nunca mais voltar. Aqui, deve-se notar que, antes desse último beijo, a impossibilidade do amor já havia sido novamente despertada para ele. Por que, então, fantasiar-se de maltrapilho no encontro com Friederika, se essa impossibilidade já retornara tantas vezes? Teria essa fantasia algo a ver com a *Ermannung* que se seguiu ao triste fim do romance com Gretchen?

STURM UND DRANG E ILUMINISMO

O Iluminismo deixou seu reflexo na história da literatura. Tratou-se de um movimento que preparou uma nova *Weltanschauung* e fez da psicologia um novo discurso, no qual Lacan pode isolar três mitos: o da unidade da personalidade, o da síntese e o das funções superiores e inferiores (Lacan, 1955-6). Isso, sem dúvida, acoplou-se à história da clínica, que, como dizia Michel Foucault, conheceu nessa passagem uma nova forma. Com efeito, ao ler Paul Bercherie (1980), observamos que Pinel, além de basear-se na disciplina que o conde de Buffon desenvolvera para a história natural, inscreveu-se na tradição filosófica do século XVIII.

A literatura também encontrou aí novas vicissitudes, entre as quais se ressaltam duas características: uma racionalidade a dar conta da sensibilidade e um homem sempre faltoso por fraqueza instintiva e, por isso mesmo, capaz de identificação, desenvolvimento e completude de suas capacidades, enfim, um homem tal como descrito por Jean-Jacques Rousseau.

Immanuel Kant (1783-4) definiu o Iluminismo como a saída em que o homem se serve de sua razão sem a direção de outro, que poderíamos escrever com O maiúsculo, para usar a notação lacaniana. Kant acrescenta que existe um caso em que o homem não utiliza essa saída: quando ele próprio é culpado (*Selbstverschuldet*). Nesse caso, não lhe falta a razão, mas sim a decisão e a coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outro. Daí a sua frase: "Tenha coragem de te servires de tua própria razão! Eis a palavra de ordem da *Aufklärung*". Isso só se tornou possível porque o rei alemão Frederico II explicitara: "Pensem o quanto quiserem, sobre o que quiserem; mas obedeçam!" Na realidade, a prática do Iluminismo só pode se exercer nessa dicotomia, o que Lacan tornou evidente ao afirmar o paradoxo da Revolução Francesa em *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (19634: cap. 16).

Goethe encontra Herder em 1770. No ano seguinte, escreve seus *Lieder*; em 1773, escreve *Götz von Berlichingen com a mão de ferro* e só em 1774 cria a famosa obra em que relata o suicídio de Werther. Nessa época, inicia-se o movimento *Sturm und Drang* [tempestade e pressão], cuja duração foi de aproximadamente 15 anos.

Sturm, essa tempestade que se descarrega de forma avassaladora, como *The tempest*, de Shakespeare, é retomada quando o mar revolto joga o barco contra o rochedo. A tempestade é ainda mais forte nas relações entre os sujeitos, cada um dos quais em seu arrebatamento. Quanto a isso, é interessante notar que Freud retoma expressões utilizadas pelo movimento *Sturm und Drang* para explicar a vida pulsional. Contra as tempestades, Freud propõe trilhamentos, cuja função consiste em barrar a pressão das águas, o *Andrang der Gewässer*. Em outras palavras, ele propõe amarrações (*Bändigungen*) das pulsões: "Os recalques se comportam como diques contra a pressão das águas" [*Die Verdrängungen benehmen sich wie Dämme gegen den Andrang der Gewässer*] (Freud, 1937). Antes de o *Drang* ser da pulsão, pois o *Drang* é a primeira das características da pulsão em "Pulsões e seus destinos" (1915a), surge, para o psicanalista, o *Drang* como força represada.

"Sob o termo *Drang* de uma pulsão entende-se seu momento motor, a soma de força ou a medida de exigência de trabalho que ela representa. O caráter de *Drängenden* [aquilo que pressiona] é o ser da pulsão" (Freud, 1915a). Trata-se, pois, da força que leva a pulsão sempre à deriva com relação a seu alvo, como Lacan a descreve em *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise* (1959–60). Em "O eu e o isso" (1923a), Freud observou a esse respeito que: "As sensações com caráter de prazer não têm, em si, nada de *Drängendes*, ao contrário das sensações de desprazer. Estas pressionam [*drängen*] por mudanças, por descarga, razão pela qual interpretamos o desprazer como aumento e o prazer como rebaixamento do investimento de energia". Onde Freud procura esse *Drang*?

A resposta pode ser encontrada em "Para além do princípio de prazer", texto de 1920: "A pulsão recalcada nunca desiste de lutar por sua completa satisfação, que se encontraria na repetição de uma experiência de satisfação primária; [...] da diferença entre a satisfação de prazer encontrada e a requerida dá-se o momento pulsional que [...] sem amarrações, pressiona sempre adiante [*ungebändigt immer vorwärts dringt*]". *Dringt* é um tempo verbal de *drängen*, cujo substantivo é *Drang*. Trata-se de uma citação da fala de Mefisto, do primeiro *Fausto* de Goethe, o que certamente aponta para a origem do termo em Freud.

O movimento *Sturm und Drang* foi, portanto, não só uma reação jovem contra o Iluminismo que imperava na Alemanha, como também uma escansão arrebatadora numa *Weltanschauung*, que dura mais de duzentos anos. *Götz von Berlichingen com a mão de ferro*, de autoria de Goethe, inaugura esse movimento, mas o nome *Sturm und Drang* se deve a outra peça, de Friedrich Maximilian Klinger, escrita em 1776, na qual o espectador se vê diante de um drama sem um minuto de trégua. Em *Goetz von Berlichingen* há rupturas temporais, mas em *Sturm und Drang*, de Klinger, nem isso ocorre: todos as personagens de que depende o destino do herói principal se encontram, inexplicavelmente, no mesmo dia e local. Os temas da peça são a guerra, a fidelidade, o amor, a traição e o destino. A guerra por pretexto e por contexto, o

amor do herói por sua dama, mas também do senhor pelo servo, a fidelidade em contraste com a traição e o destino como causa do texto.

Além disso, tudo é linguagem: não há na peça um único movimento que não seja falado; há profusão de palavras, tudo é dito. Eis o que caracteriza o movimento *Sturm und Drang* e anuncia uma das características do Romantismo. Herder, que também fez parte do movimento, escreveu vários ensaios sobre a língua alemã, nos quais propôs uma nacionalização da literatura. Em conformidade com a produção intelectual européia do final do século XVIII, ele construiu um mito em que uma nação, uma família e um sujeito se desenvolvem em compasso com a linguagem, comparando o início de um ajuntamento humano à infância da língua: inicialmente, apenas sons de uma sílaba, expressando pavor, medo e deslumbramento. Nesse momento, surgem os nomes, subtraídos da natureza, o que Freud corroboraria mais de cem anos depois (Freud, 1910b).

Em seguida, escreve Herder, a criança se desenvolve, tornando-se jovem. A língua, nesse momento de sua juventude, é o poético, no qual o poeta eleva o sotaque a um ritmo escolhido pelo ouvido, razão pela qual a língua continua a ser expressão do sofrimento que não se amarra. Tratou-se de momento em que ainda não havia escritores, de forma que os mais estranhos atos eram eternizados por cânticos: guerras e vitórias, fábulas e provérbios, leis e mitologia.

Herder continua: "Quanto mais velha vai se tornando a juventude, tanto maior a sabedoria e tanto maior a correção política formando seu caráter, tanto maior a hombridade até parar de ser jovem. A língua em sua idade masculina [adulta] é mais bela prosa do que poesia. Quanto mais a língua se torna arte, mais se distancia da natureza" (Herder, 1767). Quanto mais amplas as regras e a abstração da língua, mais poderosa ele se torna, porém mais perde a verdadeira poesia. É claro que Herder, sem ter conhecido Albert Einstein, não observou a estética da própria teoria. Em *Teoria da relatividade geral*, 150 depois, Einstein usou o critério da elegância na escolha da melhor solução científica. Para Herder, a beleza abre terreno à retidão na idade adulta de uma língua. De qualquer forma, a teoria de Herder ilustra a

idéia de juventude na classificação das coisas, intermediando a infância e a fase adulta, tal como utilizado em diferentes campos do saber no final do século XVIII. Pouco a pouco, a importância do jovem no discurso adquire novo estatuto.

Com a permissão dos intelectuais da literatura, diria que tais movimentos das artes e da literatura, entre os quais o *Sturm und Drang*, associaram-se, com o estabelecimento da importância da língua, à preocupação de transportar tudo o que era possível para o campo da linguagem e assim anteciparam sua importância, sua filosofia e, por fim, a noção lacaniana de que "o inconsciente é estruturado como uma linguagem". O movimento literário voltou-se contra o racionalismo iluminista, transbordou em sentimentos e seguiu um ideal libertário pela via da paixão, que, no entanto, só pôde dar-se pela expressão da palavra, não só como se tudo fosse passível de "significantização", mas também se esforçando por significantizar e distanciar cada vez mais o homem da natureza..

Além disso, esse ensaio de Herder, ao comparar o uso da linguagem com diferentes momentos da história humana, e apontar um estágio entre a infância e a fase adulta da língua, associa definitivamente o movimento à juventude. Momento, como diz, em que o sofrimento não se amarra; momento do exercício da língua que canta os feitos, os ditos, as leis e a mitologia. Um dos autores desse movimento escreveu: "É no fato de o jovem ser obrigado ao silêncio que suas potencialidades se vão". Estranha coincidência com o que Freud diria em 1910, se não se soubesse o quanto este era versado em literatura alemã. Para Freud, o jovem corre muitos riscos em razão de não poder expressar o que lhe ocorre. Sabemos ainda o quanto a redação de *Os sofrimentos do jovem Werther* foi para Goethe a maneira de escapar do próprio ato no amor impossível por Liselotte, que se associa a Friederika, a Gretchen, a...

Em 1904, Granville Stanley Hall refere-se à adolescência como o período *Sturm und Drang*, ao passo que John C. Coleman contrapõe essa concepção de Hall àquela segundo a qual a adolescência seria um período de relativa pacificação (Coleman, 1978).

Ora, não é mais possível à psicanálise ignorar a existência da adolescência. Localizá-la implica reconhecer-lhe um lugar na história (recente) do saber ocidental, como dizia Foucault, nas formas jurídicas e no mapeamento panóptico da medicina e da pedagogia, com tudo o que isso implica de vigilância e poder disciplinar. Razão talvez de ser ela o que mais põe à prova o saber psicanalítico, lá onde o discurso do psicanalista se diferencia da medicina e dos discursos universitário e do mestre. Não só o psicanalista não sabe o que é melhor para o adolescente, como também não pretende explicá-lo. Isso, de todo modo, não o impede de pesquisar, na história, na mitologia, na literatura e, sobretudo, na clínica qual o destino do sujeito nesse momento, às vezes aniquilador, do encontro – necessariamente faltoso (*distykhia*) – com o real do sexo.

Não foi à toa que Freud, em seus primeiros escritos, localizou o encontro traumático no momento da puberdade. A referência aqui é a da impossibilidade da relação sexual, uma vez que se verifica definitivamente, como lembra Serge Cottet (1984), que os rapazes não foram feitos para as moças, e vice-versa. Definitivamente na adolescência, pois a criança, por mais que tenha a experiência dessa impossibilidade – e ela sem dúvida a tem –, ainda pode acreditar que se trata apenas de esperar, de crescer, de, um dia, ser como os adultos. O adolescente, todavia, já é grande, para ele não há o que esperar, outro modo de dizer que a angústia de uma resposta não se vela mais no faz-de-conta, segundo o qual o encontro com o sexo se resume em papai-e-mamãe.

"Então, já no final do século XIX, alguém se ocupava da dificuldade do rapaz em fazer amor com as moças!", exclama Lacan em 1974, para iniciar seu comentário sobre *O despertar da primavera*.

O DESPERTAR DA PRIMAVERA

O texto de Wedekind nos leva a perguntar: "que despertar?", "qual primavera?", haja vista a dimensão pastoral saltar aos olhos. Sob a tela bucólica dessa metáfora, que evoca a forma arcaica da adolescên-

cia como campo que se recobre em flor – tantas vezes imaginada pelos românticos e nostálgicos de todo tipo e espécie, para os quais isso valia para velar a castração – o mal-estar fecunda. Wedekind, antes de Freud, denuncia-o. A título de apresentação de suas personagens principais, retomo algumas passagens de seu texto. Voltaremos a ele nos próximos capítulos.

A peça se inicia no dia do aniversário de Wendla; ela completa 14 anos e entra em conflito com a mãe, que quer vê-la com um vestido longo. A cena se encerra desta forma:

> *Wendla* – Essa camisola não fica bem em mim, mãe, e além do mais, é possível que eu passe dessa para outra antes de usá-la.
> *Mãe* – Mas que idéia é essa, meu único tesouro? Vá, guarde este vestido no armário para o ano que vem!
> [Logo depois de pendurado o vestido, a mãe continua]
> *Mãe* – Mas é verdade que você já está grande demais para ficar com essas pernas de fora!

Uma das amigas de Wendla apanha muito do pai. Do pai de Wendla não se tem notícias durante toda a história. Ele, todavia, aparece em suas fantasias: "Como deve ser quando se apanha do pai? [...] Eu era pobre, uma pobre mendigazinha, era mandada para a rua às cinco horas da manhã, para mendigar o dia todo sob a chuva, no vento, junto a pessoas brutais, sem coração; voltava de noite para casa, tremendo de fome e frio, e se eu não tivesse recolhido tantas moedas quantas meu pai esperava, apanhava, apanhava".

É somente no despertar dos sonhos que pode ocorrer o ato sexual. Wendla conta sua fantasia a Melchior, o herói da peça. Ela aponta para o fato de que, na versão do pai (*père-version*, como diz Lacan), a relação sexual não existe. Com efeito, para Freud, a perversão é, antes de tudo, fantasia que pode inclusive passar ao ato (Freud, 1919a).

Melchior, também adolescente, vive com os colegas os problemas do Liceu, que Freud não deixará de lado em sua obra. Como se pergunta Melchior: "Por que vamos à escola? Para que nos façam passar por exames. E para que nos fazem passar por exames? Para nos fa-

zerem cair". Em seguida, acrescenta: "É preciso estudar, mas por que não criar também um manual sobre a anatomia da mulher nua para uso dos colegas mais ingênuos?"

Georg, um desses colegas, sonha com a mãe. Moritz, outro colega, com furtivas pernas que queriam alçar algo. Em seu sonho, Melchior bateu tanto no cachorro, que este já não pode mexer a pata. Em diálogo com este acerca de seus desencontros sexuais, Moritz exclama:

Moritz – Se você soubesse pelo que passo desde aquela noite!

Melchior – Remorsos?

Moritz – Remorsos??... A angústia da morte. [...] Eu só encontrei algum descanso no dia em que comecei a escrever minhas memórias.

Melchior – Eu, no meu caso, estava mais ou menos preparado. Somente ligeira vergonha, e isso foi tudo, ora!

Os pais depositam em Moritz uma grande expectativa de melhorar de vida, mas ele falha. Ao falhar nisso, falha em tudo. Uma mulher ainda o convida, mas já não pode segui-la, não há mais nada a fazer, salvo terminar com tudo.

O despertar da primavera é o despertar das fantasias, que, Freud dizia, ficam adormecidas durante a latência e reaparecem na puberdade, acompanhadas de mais ou menos culpa. A diferença entre Moritz e Melchior é clara: um sonha com furtivas pernas que alçam, outro com seu sadismo; o primeiro penitencia, o outro sente ligeira vergonha. "Você é como uma moça", diz Melchior a Moritz, frase que leva Lacan a observar, em seu comentário sobre a peça, que este quer ser exceção.

No momento em que escreve esse comentário, Lacan já havia apresentado *O Seminário, livro 20: mais, ainda*, no qual disse que, tal como não existe relação sexual, mas sim ato sexual, não existe A mulher, e sim uma, sempre mais uma, mulher. O homem se faz "O homem", continua Lacan, ao situar-se um-entre-outros, seus semelhantes. Se, de um lado, isso só surge no "Clube do Bolinha", de outro, é apenas na adolescência que a letra da música faz sentido:

"Eu não quero nada que eu não tenha conquistado por mim mesmo", diz Melchior, tal como Bolinha, que deixa Lulu chorando na balada do Trio Esperança. É por isso, aliás, que os rapazes normalmente não querem as moças que se oferecem. Acerca de tal contexto, Freud faz a apologia da mulher ideal: a do tipo narcísico, que quando não é impedida por histeria excessiva, faz de sua vida o que há de menos interessante (Freud, 1914d). Ela não ama e, não amando, sendo exclusivamente amada, não denuncia nenhum desejo de saber, razão pela qual também não é neurótica. Grande diferença com Sócrates: este sabe que, mesmo amando, não terá o objeto que o fascina.

O movimento *Sturm und Drang* é, efetivamente, uma das bases que lançaram a questão do adolescente e permitiram que, em torno dela, a ciência, anos depois, criasse conceitos. Tais conceitos vão da fragilidade egóica à genitalização da sexualidade, passando por todo tipo de depressões, perversões e a tendência a agir. A ciência, portanto, procurou inscrever o fenômeno da adolescência num texto compreensível. A psicanálise, contudo, afastou-se em sua abordagem desse movimento, pois estuda a adolescência não para *explicá-la*, e sim para tentar dar conta dos fatores que levam o sujeito a se *identificar* com a adolescência. Para a psicanálise de Freud com Lacan, a adolescência não se reduz, como dizia Hall, a *Sturm und Drang*, pois o que lhe interessa é saber em que medida a identificação do sujeito com a adolescência interage com o que Freud recuperou da foraclusão exigida pela ciência: o desejo de cada sujeito singular.

Não há saída para as moças que se oferecem em suas declarações amorosas como se fossem rapazes porque o desejo dos rapazes nada tem a ver com a demanda das moças. Tampouco há saída para os rapazes, que não podem conquistar porque existe aí uma interdição. Assim, o sujeito muitas vezes insiste em sua inconsistência ou decide pôr fim à vida, decorrendo daí a constatação de o suicídio, não raro, ter sido pensado como ato heróico.

II

DA TENDÊNCIA A AGIR AO PARADIGMA DO ATO: O SUICÍDIO

3

O ATO NA PSICANÁLISE

Simbólico, Imaginário e Real • cinco termos em Freud • os dois princípios • ação e ética • o ato é um significante e institui o início • passagem ao ato e *acting-out*.

> [Édipo] aceita seu destino no momento em que se mutila [ele o age – o oráculo o havia inaugurado como ato inicial].
>
> Jacques Lacan, *O Seminário, livro 2*

Na literatura sobre a adolescência, uma das primeiras preocupações é a chamada "tendência a agir". Neste capítulo, verificaremos teoricamente o que isso, de fato, quer dizer. Trata-se de um "não pensar duas vezes antes de agir" ou, ao contrário, de um "pensamento-ação"? Essas não são meras questões metafísicas, pois fuga, ingestão de drogas, anorexia, inibição na ação e tentativas de suicídio podem ser efeitos tanto da alienação quanto da separação, devendo-se responder à questão não de forma genérica, mas sim no estudo de cada caso particular. Um mesmo ato pode ser praticado sob uma determinação ou outra, levando a conseqüências bastante

diferentes. Uma mesma tentativa de suicídio – eu me refiro aqui à tentativa de suicídio como paradigma do ato – pode ter determinações distintas: de um lado, como efeito de um pensamento-ação, ela implica total alienação ao Outro, durante a qual o ser do sujeito se apaga, pois está identificado com o discurso deste; de outro, como efeito de uma separação, implica a queda do sujeito da cadeia significante, deixando de lado todo pensamento inconsciente, de maneira a despedir-se de tudo o que o determina como sujeito no Outro, no inconsciente.

Assim, quando nos deparamos com a questão do ato, logo surge a pergunta: de onde partir para falar sobre ele? Imediatamente, damo-nos conta de que se pode falar do ato sob os pontos de vista filosófico, social, psicológico, médico ou mesmo de outros que lancem um olhar sobre a cultura. Nesses termos, falar do ato seria tomá-lo numa encruzilhada de saberes e conceitos, e mesmo que estudássemos todos eles, talvez não conseguíssemos defini-lo.

Como, então, abordar o ato abrindo mão de seguir nossa própria trilha, aquela deixada por Freud e formalizada por Lacan com seus três registros: simbólico, imaginário e real? Tomemos o exemplo da cerimônia de casamento, escolhido por Lacan em *O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (1954–5). Como ato *simbólico*, o noivo diz: "Tu serás minha mulher", o que institui a noiva no desejo dele, atribuindo a ela um novo lugar no laço social. No registro do *imaginário*, a noiva pode ver o casamento como o momento mais importante de sua vida, identificando-se com um ideal sempre esperado. Por fim, no registro do *real*, algo jamais será simbolizado e tal qual imaginado. Trata-se, evidentemente, do próprio ato sexual. No registro do simbólico, o sujeito encontra-se representado pelo significante; no registro do imaginário, está identificado com o outro; já no registro do real, escapa a toda relação com o outro; ele é, e este ser se encontra separado do Outro, presentificando o que no sujeito ex-siste à sua determinação. A despeito disso, esse terceiro registro só é possível porque os outros dois existem; como tudo em psicanálise, mesmo o real o é *a posteriori*.

Numa palavra, Freud construiu uma teoria que deu a Lacan subsídios para estruturar a psicanálise nesses três registros. Vejamos, então, como eles nos podem ser úteis.

Qual é o estatuto do ato em Freud, em todas as suas nuanças? Sempre que interrogamos Freud, não importa sobre que assunto, ficamos fascinados pela riqueza de seu pensamento e por ele jamais se permitir respostas unívocas. Isso também se aplica à questão do ato. Em sua obra, há uma multiplicidade de termos que impedem a pretensão de respondê-la de imediato. Diante disso, é necessário retornar aos termos da língua alemã nos contextos em que são utilizados por Freud ao longo de sua obra. Nunca houve preocupação real dos psicanalistas de lhes conferir um lugar específico. Em Freud, o ato é designado por cinco termos: *Aktion*, *Handlung*, *Akt*, *Tat* e *Agieren*.

Por exemplo, quando ele fala da tentativa de suicídio ou do suicídio, utiliza vários termos. Em "Luto e melancolia" (1917a), usa *Tat*; em "O eu e o isso" (1923a), emprega "piores *Aktionen*"; no caso da Jovem homossexual, inicialmente *Handlung* (1920a: 271) e, depois, *Tat* (: 272). Meu objetivo, portanto, é investigar inicialmente os diferentes termos que Freud utilizou a propósito do ato em geral, para depois situar o ato suicida. Mesmo que ele não construa conceitos, constato certa organização no emprego desses termos.

A tradução francesa dos termos que se referem ao ato, que chamarei de fundamentais, os reduz de cinco para três. Tal redução leva inicialmente a uma simplificação conceitual, distanciando-nos da riqueza de Freud. Além disso, cria problemas. Em seu texto sobre o assunto, Paul-Laurent Assoun (1985) é categórico ao traduzir *Handlung* por "ação", mas algumas páginas adiante, ao falar sobre o verbo *handeln*, que tem a mesma raiz, só pode traduzi-lo por "agir", a despeito de este ter sido previamente utilizado por ele na tradução do *Agieren* freudiano.

A referência a Assoun aqui é uma homenagem, pois ele toca em questões que também formulo, mas não o tomarei como eixo. Meu objetivo tampouco é propor novas traduções do alemão, pois já exis-

tem várias pessoas encarregadas dessa tarefa. Com esse trabalho, busco recolher a multiplicidade dos termos freudianos, visando a uma hierarquização dos conceitos, o que, em linguagem lacaniana, implica uma organização lógica e também certa redução, talvez mais funcional do que a simples tradução. Retomemos então os textos freudianos.

SPEZIFISCHE AKTION

O termo *Aktion* aparece na obra de Freud associado em geral a dois contextos: o da ação específica e o das *Wiederholungsaktionen* (ações de repetição). Neste item, eu me ocuparei apenas da ação específica.

Segundo Freud (1895a: 381), quando as estimulações chegam ao aparelho psíquico no momento em que este é estruturado a partir do interior do corpo, o organismo não tem como escapar de sua ação, e então elas, por perturbarem a homeostase, são vividas como ameaças. Quando o perigo vem do meio externo, o organismo utiliza a própria energia dessas estimulações para fugir, segundo as leis do princípio de prazer: a tendência a serviço da conservação da energia num mínimo ideal. Já quando as estimulações provêm do próprio organismo, o aparelho psíquico deve proceder a certos arranjos no mundo externo, a fim de que este responda às suas necessidades, pois não pode fugir delas. Nesses termos, *a ação específica* implica a realização de mudanças no mundo exterior, ou seja, implica *a priori* e necessariamente uma relação do organismo com o mundo, via aparelho psíquico. Dito de outro modo, a *Aktion* é essa dupla implicação a serviço do princípio de prazer, que sempre tende a conservar a energia em direção a um mínimo ideal. A partir disso, a ação específica funciona, de um ponto de vista econômico, pela descarga de um excesso de energia, cujo *quantum* estava além do mínimo ideal.

Mas não é apenas o ponto de vista econômico que interessa à ação específica; esta se articula sobretudo, para retomar a expressão de Heidegger, com o *Dasein* (ser-aí) do pequeno sujeito. Em sua rela-

ção com o mundo, o bebê se encontra num estado de *Hilflosigkeit* (desamparo fundamental), completamente sujeito às estimulações de que não consegue escapar. Segue-se que, para consegui-lo, vê-se forçado a distinguir a realidade externa da realidade interna, instalando-se assim um novo mecanismo. Freud o chama de *princípio de realidade*, que consiste num tipo de reconhecimento do mundo exterior, pelo qual o bebê tentará modificá-lo de maneira específica e segundo suas necessidades. Em termos lacanianos, esse mundo exterior é um outro, vale dizer, a ação específica é desencadeada pelo princípio de realidade a serviço do princípio de prazer, numa relação com o outro.

A princípio, esse outro é percebido no nível imaginário ou de maneira alucinatória, mas ele imediatamente se inscreve no simbólico, uma vez que se trata de um pequeno sujeito humano. Desde sua origem, a *Aktion* participa de uma ética – tudo se dirige ao Outro, nos termos de Lacan (1959–60: 66) –, e é dessa maneira que nós a localizamos na teoria freudiana. A solidão originária, o princípio de realidade e a necessidade do Outro materno contribuem muito cedo para a percepção da importância do entendimento e da comunicação, fazendo com que as primeiras experiências psíquicas do homem liguem o bebê ao campo ético. Com o desenvolvimento do sujeito, a implicação ética será a responsável pelo surgimento da inibição, da linguagem, do ato sexual, da religião, do ato criador e mesmo das ações de repetição. Antes de examinar as últimas, contudo, vejamos o que Freud entende por *Handlung*.

HANDLUNG

Paralelamente à aquisição do mecanismo da ação específica, o sujeito começa a distinguir necessidade e desejo, e se torna capaz de transformar geneticamente o excesso de excitação numa descarga motora originária, o que introduz a distinção entre consciente e inconsciente, como observado por Freud desde a *Traumdeutung*.

Essa via também inaugura a diferença entre o desejo e a vontade: o primeiro é inconsciente, mas a segunda não.[1] Nesta, há intencionalidade, isto é, o trabalho do princípio de realidade e o da faculdade de julgamento, advinda do novo princípio. O princípio de realidade origina o teste pelo qual o aparelho psíquico adaptará a realidade a seu desejo, invertendo a relação inicial. A *Handlung*, portanto, é a ação específica desenvolvida em todas essas nuanças. O modelo energético é o mesmo da ação específica, mas a *Handlung* exige muito mais energia, posto que sua ação é muito mais complexa. Para obtê-la, é preciso não somente armazenar energia – porque o aparelho psíquico exige sempre mais –, como também prorrogar a descarga motora (*Aufschub der motorischen Entladung*). Uma vez que essa prorrogação contraria o princípio de prazer, cuja tendência é conservar a energia num 'mínimo' ideal, ela só pode se efetuar graças ao princípio de realidade, que substitui o primeiro princípio com o único fim, paradoxal, de servi-lo.

Para chegar à *Handlung*, portanto, é preciso, num primeiro momento, acumular energia, para que ela possa, num segundo momento, dirigir-se a um objetivo. Nesse momento, surge o pensamento, que é uma *Probeaktion*[2] (ação experimental), produto da acumulação de energia. Ao fim de várias ações experimentais, julgadas passíveis de aceitação ou de expulsão pela faculdade de julgamento,[3] criada pelo princípio de realidade, a vontade fará o sujeito agir com a finalidade

1 Dito de outro modo, de um lado, a relação entre o significante möchte, utilizado em "Luto e melancolia" na frase "[o eu] quer (*möchte*) introduzir o objeto no corpo"; de outro, o que Freud acrescenta a essa fórmula no texto "A negativa" (1925), vale dizer, que o julgamento participa desse querer, pois essa relação implica o *Wollen* como equivalente à volição (*Willensakt*), tal como conceituado pelo Lalande (1980), isto é, com o uso atual da potência da vontade.

2 Cf. "Die Verneinung" (1925: 376). Em "Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico" (1911a: 20), Freud utiliza o termo *Probehandeln*.

3 Freud escreve precisamente isto: "O julgamento é a *Aktion* intelectual que decidirá sobre a *Aktion* motora, estancando assim a prorrogação pelo pensamento e orientando o pensamento em direção a *handeln*".

precisa de modificar o mundo exterior, tornando-o efetivo e eficaz para si, conforme nota de pé de página de Freud (1915b: 138), razão pela qual podemos afirmar, com base nos texto de *Scilicet 6/7*, que o julgamento é a escolha como ato do sujeito.[4]

Bem sabemos, no entanto, que o conceito de vontade é uma herança da filosofia. A relação entre ela e a moral foi estabelecida por Aristóteles, segundo o qual todo homem tende ao seu Bem. A vontade, tal qual postulada por Aristóteles e retomada por Kant, demarca uma posição conflituosa com o que Freud propõe, isto é, que o homem tende a realizar a baixa das excitações. Para o princípio de prazer, como demonstra Lacan (1959–60), o "Soberano Bem" de Aristóteles seria a baixa das excitações e, uma vez que Freud não faz uma psicologia nem da consciência, nem da vontade, torna-se impossível verificar em sua obra qual a relação entre o princípio de realidade e o Soberano Bem fora do campo do princípio de prazer.

Encontramo-nos assim em face do paradoxo da autonomia da ação. Ao retomar a vontade kantiana, o jovem Arthur Schopenhauer a pôs a serviço da conservação da vida.[5] Sua terminologia, aliás, assemelha-se à de Freud, mesmo que, conceitualmente, suas posições difiram. Segundo o jovem Schopenhauer, cada força volitiva (*Willenskraft*), bem como cada sentimento de prazer (*Lust*) ou desprazer (*Unlust*) são uma tomada de posição do eu (*Ich*), na condição de vontade (*Wille*) ou pulsão (*Trieb*). Para ele, só conhecemos o eu como vontade ou pulsão; o pensamento é somente ação (*Tun*) dessa vontade, tendo tudo isso como única causa a pulsão de autoconservação (*Selbsterhaltungstrieb*).

Freud, ao conceituar o princípio de prazer, revolucionou o campo da filosofia da vontade, uma vez que rompeu com a noção de autonomia – da filosofia da autonomia – em vigor por todo o século XIX e descartou a noção de um querer universal que tende à autoconservação. Apesar

4 No texto: "*Acting-out*, réalisation d'une réponse, production de l'inconscient" (: 117).

5 Esta também é a idéia de Durkheim. Cf. o segundo capítulo.

de definir a ação no contexto da intencionalidade e da vontade características dessa filosofia, a *Handlung* freudiana tem raiz no princípio de prazer – paradoxo que se inscreve na "má notícia dada pela psicanálise à humanidade", como Freud a anunciou para Jung. Na realidade, a psicanálise freudiana revela a perda da autonomia de um sujeito que acreditava conhecer a si próprio e assinala uma sobredeterminação: toda ação, apesar de consciente e volitiva, é determinada *a priori* por vários movimentos que escapam à consciência, donde uma genealogia inconsciente do pensamento que obedece etiologicamente às leis do princípio de prazer.

Uma nova constelação se apresenta. O pensamento é necessariamente inscrito no campo do princípio de prazer, mas como também se inscreve no campo do princípio de realidade, Freud extrai daí a possibilidade de que, em sua articulação com a vontade, ele se torne ação.

O princípio de realidade é constituído pelo processo secundário do sistema pré-consciente–consciência. Em "O inconsciente" (1915b), Freud observa que esse sistema se compõe de restos de palavras. Na verdade, a ação consciente, implicada no princípio de realidade, inscreve-se no que corresponde ao francês: "*moi, je parle*" (eu falo). Em outras palavras, a teleologia da ação caracteriza o ser falante como estando associado aos restos de palavras: aí e somente aí ela pode estar implicada pelo princípio de realidade.

Podemos concluir assim que a ação *Handlung* não é o ato. O ato, como afirma Lacan, é um significante; a ação, ao contrário, é mais ou menos verbalizada ou verbalizável, uma vez que é, de acordo com Freud, função do julgamento pré-consciente. A *Handlung* só é ação quando está implicada no que Freud chama de associação da representação de palavra à representação de coisa.

A *Handlung*, portanto, inscreve-se do lado de um eu que pretende dispensar o "eu não sou", na operação formulada por Lacan em 1966 e 1967 como alienação. Levando o raciocínio ao seu extremo, o autor da *Handlung* seria o sujeito da ciência ou o sujeito que se acredita *je*, não dividido pelo discurso do Outro, o que nos obriga a procurar a verdade em outro lugar.

Por fim, se a *Handlung* depende da vontade e do armazenamento de energia cuja descarga é prorrogada, trata-se aí então do gozo e da vontade de gozar, tal como descritos por Lacan em "Kant com Sade" (1963). A vontade de gozar é justamente o produto do armazenamento do mais-de-gozar que o sujeito não tem vontade de deixar cair, contrariando a lei do princípio de prazer.

AKT

No início da obra de Freud, o termo *Akt* está explicitamente relacionado ao ato sexual, como *Sexualakt*, o coito. Dessa forma, tem estatuto muito particular, posto que, como Freud escreve no início do sétimo capítulo de "Para além do princípio de prazer" (1920b), é o ato sexual que põe o sujeito em relação direta com o seu gozo, ali onde o homem atinge o maior prazer que é "capaz de atingir".

O primeiro *Sexualakt* não é um *Akt* do sujeito. Perfeitamente estabelecido por Lacan em sua aula de 22 de fevereiro de 1967, de "O seminário, livro 14: a lógica da fantasia", o primeiro *Sexualakt*, para Freud, é antes de tudo o *Akt* de que o sujeito é produto. Ele engendra o sujeito: é o *Akt* de seus pais. Nesses termos, corresponde ao *Sexualakt* da cena originária.[6] Em "Para além do princípio de prazer", todavia, Freud introduz um novo paralelo para o *Sexualakt*, ou seja, surge uma nova aplicação da palavra *Akt*, que permite associação direta do *Akt* freudiano com o ato lacaniano com base em seus fundamentos. Na mesma sessão de "O seminário, livro 14", antes de tratar do ato sexual, Lacan diz que o ato é fundado sobre a repetição.

6 Em "O homem dos lobos" (1918b), no momento em que Freud examina a cena originária, a palavra *Akt* é uma metonímia de *Sexualakt*. Ver, por exemplo, o final do capítulo IV, em que ele diz que o coito observado foi entendido pelo sujeito como um ato de violência. Freud utiliza a expressão "*gewalttätiger Akt*", em que *Gewalt* é violência, *tätig* corresponde a uma variação gramatical de *Tat*, e *Akt* vem no lugar de *Sexualakt* (Freud, 1918b: 163).

Que no ato se trata de repetição Freud já o havia suposto ao utilizar, em 1920, o termo *Akt* para falar do *Fort-Da*: o *Akt* do *Fort*, o *Akt* do *Da*. Dos dois é o último que traz mais prazer, o do *Wiederkommen*, cujo prefixo é o mesmo da *Wiederholung* incansável do jogo do pequeno Ernst.

Ora, se há gozo único no *Sexualakt*, o maior prazer que um homem pode atingir, há também o caráter único da repetição no *Akt*, inscrevendo o prazer na relação com o Outro materno, que retorna ao sujeito em via de se estruturar. Porque esse ato repetitivo é um ato do *Da*, ele imediatamente se inscreve como significante, tal como Lacan o retomou. Por fim, o *Da* assinala que o *Akt* está no início de uma cadeia para a qual se trata não somente do passado repetido, mas também de alguma coisa que não se pode deixar para trás, a cadeia de preterição. Como Jacques-Alain Miller mostrou na aula de 29 de maio de 1985, de "Seminário 1, 2, 3, 4", esta tem relações intrínsecas com a retórica porque o ato do *Da* é o ato de preterição, o sujeito, em toda sua história, jamais voltará a zero. A partir desse momento, toda operação é apenas um "mais um" na série assim constituída.

Há uma terceira referência ao termo *Akt* no último capítulo de "Para além do princípio de prazer", em que Freud fala do *Akt* preparatório. Este *Akt* põe em funcionamento a soberania do princípio de prazer, algo necessário ao ato sexual. Em sua condição preparatória, o *Akt* é ligação (*Bindung*), tornando-se assim originário do próprio aparelho psíquico e permitndo-nos chegar à sua referência ao *Fort-Da*, que transforma o ato de repetição em eternização do desejo (cf. Lacan 1953a: 319).

TAT

Im Anfang war die Tat, assim termina o mito inaugural da cultura segundo a psicanálise: "Totem e tabu". Trata-se de uma transformação da palavra bíblica feita por Goethe e retomada por Freud. Com efeito, Deus fez, e fez tudo: separou as luzes das trevas, as águas das terras, as noites dos dias. *Fiat lux* ou, como retomou Jacques-Alain Miller, em

18 de maio de 1988, *fiat Lust*; "O ato institui o início" (Lacan 1967-8, aula de 10 de janeiro de 1968).

Na condição de Outro, Deus é, antes de tudo, a atribuição de puro gozo, tão puro que Ele não tem nem mesmo a necessidade de um *Sexualakt* para engendrar o mundo. No discurso neurótico, porque Ele basta a si mesmo, Deus não trepa; "Deus é o lugar da não-relação [sexual]" (Regnault, 1985). Ele cria. O que distingue o Seu fazer do fazer dos pais no momento do engendramento é o fato de que os pais sempre refazem o que eles fizeram – a criança pode ouvi-lo, vê-lo ou ainda, e sobretudo, imaginá-lo e fantasiá-lo. Nós não imaginamos o coito divino porque Deus proibiu aos homens, por intermédio de Abraão, a reprodução de Sua imagem. Como criador, Deus fez *ex-nihilo* e os pais, inversamente, fazem, valendo-se da cena originária, engendrando uma criança a partir do ato de seus próprios pais.

Em "Totem e tabu" (1912a), Freud postula que o homem primitivo, ao contrário do neurótico, não é inibido, razão pela qual, para ele, o *Tat* é um equivalente do pensamento. O *Tat* se encontra não sobre a cena do desejo inconsciente – em que inconsciente é o lugar psicanalítico do pensamento, onde "eu não sou" –, e sim sobre a cena da realidade como *Tatsache*.[7] Segue-se daí que, para o ato que é *Tat*, não há objeto causa de desejo; ao contrário, é o ato que cria o objeto, do mesmo modo que todo simbólico cria, *a posteriori*, o real – *fiat Lust*! Que o prazer se faça, o gozo se faça! E "goze!"

Porque não sofre as *Triebverzichte* (renúncias pulsionais) que limitarão a vida pulsional do homem da *Kultur* (não sem fazer surgir aí o desejo), o homem primitivo está no registro do *Tat*. Para Freud, o *Tat* – trata-se evidentemente do assassinato do pai – não deveria ser repetido, razão pela qual não encontramos mais no neurótico *Taten*, e sim inibição (Freud, 1912a: 442). Eis uma clara distinção entre *Tat* e *Akt*.

Assim entendido, contudo, o *Tat* não estaria em contradição com a formulação de Lacan de que todo ato é fundado sobre a repetição?

7 *Tatsache*: a coisa segura, o fato efetivo, a realidade como verdade, implicando, portanto, o simbólico.

Não, pois o *Tat* freudiano, apesar de não estar fundado sobre a repetição, funda a própria repetição, tal como o simbólico funda o real. A demonstração disso pode ser feita por meio de quatro passagens altamente demonstrativas na obra de Freud, posto que elas fazem uma série. Três delas se encontram ligadas à figura que, ao longo da obra freudiana, funcionou como ideal: Moisés. Vejamos, inicialmente, o texto "O Moisés de Michelangelo" (1914b), do qual retiro duas.

A primeira passagem reside na descrição da mão direita de Moisés: "A mão impaciente, pronta para o *Tat*, diante da barba [...], a encerra com uma mão-de-ferro entre o polegar e a palma, dedos fechados, gesto de força e de violência [...]". Algumas páginas adiante, ao estudar o Imperador Júlio II, Freud escreve: "Foi um homem de *Tat*, seu objetivo era claro: ele tinha em vista a unificação da Itália sob a dominação do papado. Ao que muitos séculos depois seria fruto do concurso de outras forças ele queria chegar sozinho, ele, um indivíduo, no curto lapso de tempo e de reinado que lhe foi dado; impaciente e por meios violentos".

A terceira passagem se encontra na segunda parte do terceiro ensaio sobre Moisés (Freud, 1939), intitulada "O grande homem", em que ele situa o *Tat* em relação direta com os traços do pai (*Vaterzüge*). Ao descrever Moisés como um grande homem, diz que este evoca a figura do pai por meio da força e do peso dos *Taten* (: 556), sem levar em conta outrem. Algumas linhas depois, escreve que, por terem morto esse grande homem, os filhos – o povo judeu – na verdade cometeram uma *Untat*. Segundo Freud, esta seria uma repetição de modelos anteriores. Ao passo que, em alemão, o substantivo *Untat* é sinônimo de malfeito, o *untätig* é sempre aquele que nada faz. Ao cometer um *Untat*, o homem não chega a elevar seu ato à dignidade do *Tat*. Graças ao *Untat*, portanto, o homem foi expulso do paraíso, sem ter realizado que, assim, mudou. Segundo Goethe, o início da história bíblica é este: onde era o *Tat*, o Verbo teve de advir.

Com isso, somos levados à quarta passagem. Além dos textos sobre Moisés, o termo *Tat* está presente no lugar em que o *Tat* de Freud se encontra: a fundação do inconsciente. Em referência a uma frase do

inglês John Hughlings Jackson, feita em "Os mecanismos psíquicos dos fenômenos histéricos" (1893: 22), ele considera que o primeiro a enviar uma injúria contra seu inimigo, no lugar de uma flecha, fundou a civilização, acrescentando: a palavra equivale (*Ersatz*) ao *Tat*.[8]

Por fim, dessas quatro passagens se sobressai uma constante: a violência, algo que toca o irremediável, como o assassinato primitivo, a ditadura de Júlio II, a flecha mortal e a irrevogabilidade de um ato de um pai como Moisés, que não se preocupa com ninguém. O termo *Tat* pode, então, ser associado às palavras utilizadas por Lacan para qualificar o suicídio: o único ato bem-sucedido.

AGIEREN

Para a psicanálise, em oposição à filosofia de Schopenhauer, a vida não é o único bem possuído pelo homem. Uma vez que a distinção não se faz mais entre bom e mau, e sim entre pulsões de vida e pulsão de morte, o ato autodestrutivo pode se alojar aí para tampar um buraco que essa filosofia não reconhece. Dito de outro modo, o ato autodestrutivo pode visar ao Bem supremo, que já não tem nada de autoconservação.

Esse ponto pode se tornar ainda mais claro com a leitura dos textos culturais de Freud: o Soberano Bem da *Kultur* pode lançar o sujeito na autodestruição, posto que quanto maior a repressão, maior a culpa e os sentimentos morais que se voltam contra o sujeito, termos em que o mal-estar na *Kultur* é o fim da filosofia da vida como Soberano Bem.

Vimos que, após a primeira ação (a específica), todo ato e toda ação humana se inscrevem nas condições morais, que podem chegar a impedir qualquer ação do indivíduo ou, ainda, obrigá-lo a realizar

8 Mais tarde, em "A interpretação dos sonhos" (1900: 269), Freud retoma essa idéia, ao dizer que o frescor da força do ato (*frische Tatkraft*) dos homens foi amortecido pelo exercício do pensamento.

ações que o fazem estar em falta com seu próprio desejo – esse é o caso das ações obsessivas (*Zwangshandlungen*), ligadas, como disse J.-A. Miller, em sua aula de 15 de maio de 1985, a que nada se crie. Muitas vezes, o homem da cultura, como escreve Freud, em razão do imperativo moral, corre o risco de chocar-se com uma inibição neurótica que o proíbe de modificar seu futuro, já que ceder sobre seu desejo é o que o torna primordialmente culpado, levando-o a agir sob o domínio da própria culpa. Nesse caso, o indivíduo se esconde atrás da idéia de que a sociedade deseja sua morte, em razão da exigência de um mais-de-*Kultur*, porém tal exigência de mortificação da unidade do *eu* (*Einheitlichkeit des Ichs*)[9] se associa à pulsão de morte inicial de cada sujeito (Freud, 1924b).

Nesse contexto de neurose, associado ao *Agieren* (Freud 1914c: 211)[10], Freud determina as ações de repetição como *abreagieren*. Alguns anos depois, ao retomar o mesmo assunto, faz aparecer a relação intrínseca entre as *Wiederholungsaktionen* (ações de repetição) e a pulsão de morte, sob a égide do *Wiederholungszwang* (compulsão à repetição), relação na qual, em última instância, a vontade responde não mais ao *Selbsterhaltungstrieb* de Schopenhauer, e sim ao *Todestrieb* de Freud.

Trata-se de passagem ao ato ou *acting-out*? Não é simples respondê-lo porque, com essa questão, chegamos aos escritos técnicos e clínicos de Freud, nos quais todas as distinções a propósito do ato se misturam em razão da não-ocorrência de uma preocupação conceitual com o assunto. Com efeito, em seus textos técnicos, Freud emprega indiferentemente termos opostos como *Handlung* e *Tat*. Assim, para analisarmos o termo *Agieren*, empregaremos uma demarcação muito precisa das passagens em que Freud o utiliza, sem associá-las aos outros termos que muitas vezes aparecem logo depois.

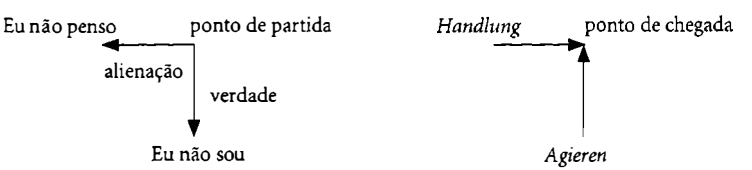
Esse é o caso, por exemplo, da passagem "[...] o analisando não se lembra de nada do que está esquecido e recalcado, mas ele o age.

9 Lendo o texto de Freud a partir de Lacan, a unificação do eu seria o máximo da separação, uma vez que ela retoma a fundação do ser.

10 No tratamento, Freud fez equivaler o *Agieren* a *wiederholen* (repetir).

Ele o reproduz não como lembrança, e sim como *Tat*, ele o repete" (Freud, 1914c). É visível que não se trata aqui do mesmo *Tat*, para o qual a mão de Moisés estava pronta, ou seja, o *Agieren* implica o fato de que o analisando esteja onde ele repete sem rememorar como sujeito. Trata-se de um ato em que o analisando não pode falar do lugar onde esteve até então. Esse lugar é bem definido por Freud como o lugar onde o analisando exerce a política do avestruz (: 212), onde rejeita o inconsciente, no qual há muito tempo age apenas por meio de *Handlungen*, tais como as definimos anteriormente. A única reconciliação com o recalcado que o paciente conhece nesse momento, diz Freud nessa mesma passagem, são os sintomas.

Quando o sujeito entra em análise, o desejo de saber se instala por amor ao analista; o *Agieren* é um ato que tem como efeito a instalação da verdade em direção ao "eu não sou". A partir disso, a mudança do sujeito se efetuará. Freud confirma tal hipótese, ao escrever que o ideal é que o sujeito aja (*Agieren*) apenas na transferência, furtando-se de fazê-lo no exterior (Freud, 1940). Isso não quer dizer, contudo, que o *Agieren* ocorra apenas no tratamento. Freud afirma, de modo claro, que ele pode ocorrer dentro e/ou fora, mas é preciso que o sujeito o faça por amor ao sujeito suposto saber, diretamente e a partir do inconsciente; em outros termos, na transferência, ou seja, ali onde a própria transferência é ato no lugar de um dizer. No momento do *Agieren*, o sujeito não está lá, havendo, portanto, uma impotência em dizer que leva ao ato. Assim, podemos situar o *Agieren* freudiano onde Lacan localiza o *acting-out*; no grafo de "O Seminário, livro 14: a lógica da fantasia", haveria a seguinte equivalência:



A *Handlung*, desse ponto de vista, é o negativo do *Agieren*, tal como a neurose é o negativo da perversão. O *Agieren*, contudo, ocorre muitas vezes fora do tratamento, o que é controverso, posto que o sujeito pode retomar o lugar anterior. É na luta entre médico e paciente, intelecto e vida pulsional, ou saber e querer agir (*Agierenwollen*), que se desenrola, quase exclusivamente, a transferência (Freud 1912c). Ao passo que o *Agieren* na transferência é a via em direção à verdade, como efeito do reconhecimento do "eu não sou", o *Agieren* fora do tratamento reinstala a alienação. O caso Dora é exemplo disso: ela agia (*agierte*) boa parte de suas lembranças e fantasias, em vez de reproduzi-las no tratamento (Freud, 1905b).

CONCLUSÃO

Estudamos cinco termos de Freud acerca do ato: *Aktion*, *Handlung*, *Akt*, *Tat* e *Agieren*. Situamos a *Aktion* em sua condição específica no início da formulação da psicanálise, em que Freud atribui sua palavra à coisa inconsciente, até então desconhecida. Em seguida, observamos que a *Aktion* introduz uma ética com base na qual Lacan afirmou que um significante jamais representa a si mesmo, posto que a ação específica já é uma resposta forçada ao ato da mãe. A *Aktion* aparece num estado de total desamparo (*Hilflosigkeit*), à guisa de resposta que funda o ser, ou seja, o ser que se funda nesse momento faz sua primeira escolha: a escolha primária – forçada – do sujeito é aquela de ser.

Da *Aktion* Freud passa à *Handlung*, tipo de compromisso que o "eu sou" tenta fazer com o Outro para responder à escolha forçada da ação específica. O autor ideal da *Handlung* poderia ser o sujeito da ciência, aquele do cogito cartesiano (Miller, aula de 15 de maio de 1985), isto é, um "eu sou" acoplado a um "eu penso", enganando o sujeito que crê poder obturar o furo do Outro.

De maneira correlata, Freud inventa, a propósito do tratamento, um novo termo: *Agieren*. No momento em que o sujeito age, ele não está

lá; apenas o Outro se encontra presente, o Outro inconsciente. Dessa maneira, no momento do *Agieren*, precisamente porque não há sujeito, não há nenhuma escolha, como no caso do *acting-out*, em que a escolha está excluída.

Ao mesmo tempo, Freud fala do ato sexual, pelo qual se interessa, sobretudo no início de sua obra, como ato não concluído. Na época, estudava os efeitos do coito interrompido na histeria e não há dúvidas de que essa foi a primeira forma de a psicanálise dizer que a mulher se torna histérica por não existir a relação sexual.

Assim, acoplamos o ato sexual à repetição como fundamento do ato, tendo como base duas passagens de "Para além do princípio de prazer". Quanto à pressa, a qual figura nos esquemas de "O Seminário, livro 14: a lógica da fantasia", de maneira correlata ao vetor que sai do ato sexual para o *acting-out*, podemos dizer que Freud, nesse momento, considerava no ato sexual a repetição da *Urszene*, esse protótipo do inconsciente que age cada vez que uma cama se apresenta (Lacan, 1966-7, aula de 8 de março de 1967).

Na condição de *Handlung*, a tentativa de suicídio da Jovem homossexual é localizável, no esquema lacaniano, no lugar da passagem ao ato. Mas seria possível localizar o *Tat* nesse mesmo esquema? Não estou certa. Fazendo referência a *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise* (1959-60: 309), podemos dizer que esse esquema da "lógica da fantasia" dá conta de sujeitos que procuram se situar em face dos atos trágicos de um Creonte, como a seita dos que dizem amém – o Coro, em Antígona. Pergunto-me, todavia, se o lugar do *Tat*, tal como o vimos aqui, não se situaria melhor εχτοζ αταζ. Com efeito, Lacan apresentou Antígona como ser inumano, cuja vida não valia a pena ser vivida. Ela não agüentava mais. Há, assim, diferença entre a situação de Antígona e a tentativa de suicídio da Jovem homossexual, mesmo se Freud a tenha chamado de *Tat*. Essa diferença se situa na humanidade limítrofe da Jovem homossexual. Com seu ato suicida, ela queria matar o outro, ou seja, ela se encontrava no máximo de sua alienação. Antígona, ao contrário, já estava morta. Seu ato foi algo heróico, o que, em alemão, diz-se *Heldentat*.

4

VIVER É AMARRAÇÃO

o pior • a Jovem homossexual • Dora • *Niederkommen* • apelo ao Outro • ato falho com estrutura de *acting-out* • deixar cair *versus* deixar-se cair • falta de esperança • o engano entre fenômeno e estrutura • eu ideal e libido • renúncia e desintricação pulsional

O estudo sistemático do ato suicida no Campo freudiano se tornou possível graças à diferença entre passagem ao ato e *acting-out*, estabelecida por Lacan com base na análise do caso da Jovem homossexual em *O Seminário, livro 10: a angústia* (1962–3). Como diria mais tarde em "O Seminário, livro 14: a lógica da fantasia", o ato deve ser definido sobre a dupla volta da repetição e do significante, sendo a um só tempo o que funda o sujeito e o que o transforma.

Suponho que o eterno retorno desse tema tenha origem na interrogação suscitada pelos fenômenos que surgem, de um lado, no cotidiano da própria clínica quando a experiência analítica cessa de não se escrever (Lacan, 1972–3: 126) e, de outro, na relação possível entre sujeito e verdade, suscetível de nos fazer temer o *pior*. Conforme a indicação freudiana, a melancolia interroga o psicanalista a respeito do

que leva o ser humano a ter de ficar doente para conhecer a verdade de que não é nada. Eis o pior, cuja escolha, nesse caso, faz o sujeito "pagar o pensamento com o preço da existência" (Miller, 1984-5, aula de 14 de abril de 1985).

Como tema de trabalho e de pesquisa, o suicídio e a tentativa de suicídio datam da aurora da psicanálise. Já em sua correspondência com Fliess, Freud faz referência a eles. Ser ter estabelecido distinção entre passagem ao ato e *acting-out* como Lacan o fez mais tarde, Freud não chegou a definir o ato no suicídio, nem na tentativa de suicídio. Assim, pensar o ato no contexto da adolescência, seguindo a trilha de Freud com Lacan, insere ambos num contexto ético, em contraposição à noção psicologizante de tendência a agir no comportamento adolescente.

Quando Lacan retoma a questão do ato em Freud, apresenta duas reações que poderíamos qualificar de opostas. De uma parte, a "reação favorável" do ato falho introduzida em *Psicopatologia da vida cotidiana* (1905d). Enquanto o sonho leva em conta a *Rücksicht auf Darstellbarkeit* em seu conteúdo manifesto – o que, em termos lacanianos, quer dizer a implicação do sujeito no sonho –, o ato falho, e talvez mais do que o sonho, corresponde à via real de acesso ao inconsciente, posto que o sujeito como tal que se reconhece é deixado de lado – pura irrupção do inconsciente. De outra, a "reação negativa" em face da noção freudiana de ação – a *Handlung*, em "Formulações dos dois princípios do funcionamento psíquico" (1911a), que consiste numa soma de ações ou pensamentos experimentais. Para Lacan, o ato não é um pensamento: está ali onde "eu não penso" ou lá onde "eu não sou". O cogito segundo o qual "eu penso, donde eu ajo" é enganador, uma vez que lá onde "eu penso", não me reconheço como sujeito, e lá onde "eu sou", não penso. Para a psicanálise, o pensamento é tão-somente o pensamento do Outro: o inconsciente, na disjunção do discurso da ciência que se funda em Descartes.

Como articular esses diferentes conceitos na clínica freudiana?

Apesar de o caso Dora sempre ter sido conhecido por quase todo analista, não se pode dizer o mesmo do caso da Jovem homossexual. Este foi publicado por Freud em 1920, mesmo ano de "Para além do princípio de prazer", com cujas questões ele estava envolvido. Trata-se de uma moça que, vinte anos depois de Dora, leva-o a refazer questões sobre a sexualidade feminina, que desde então passam a ser desenvolvidas à luz da segunda tópica.

Ao chamar essas duas pacientes freudianas de "jovens", introduzo uma associação entre elas, pois têm quase a mesma idade quando o procuraram. Já tinham vivido a puberdade e se encontravam na fronteira do mundo adulto, pondo em questão sua identidade sexual, cada qual de sua maneira.[1]

O que há em comum entre a bofetada que Dora dá no Sr. K. na cena do lago e a tentativa de suicídio da Jovem homossexual? Esta tem 18 anos e, apesar do cognome recebido, assumira na infância, de acordo com Freud, uma posição feminina no complexo de Édipo, no qual figura, como quarto termo, um irmão mais velho. Um segundo irmão nasce quando ela tem entre cinco e seis anos, sem que se note qualquer reação especial perante esse nascimento. Aos 13 ou 14 anos, no entanto, desenvolve uma relação muito amorosa e materna com um menino de dois ou três anos, que vê brincando num parque, e revela o desejo de ser mãe e ter um filho. Freud analisa: na puberdade, a jovem estava na reificação normal do complexo de Édipo infantil. Tudo começa a mudar com o nascimento de um terceiro irmão – ela já tem 16 anos –, que traz consigo um desapontamento, uma vez que confirmava a união dos pais na concepção do novo filho. Dito de outro modo, evidencia-se que seu desapontamento se dá em face da constatação de que ela não era o objeto de desejo de seu pai, pois este dá outro filho à sua mãe. Amargurada, acaba por se afastar dele. Mas nem tanto, posto

1 Os dois casos de Freud foram comparados por Lacan em *O Seminário, livro 10: a angústia* (1962–3) e por Serge Cottet em 1982.

que o próprio Freud observa que, a partir de então, ela leva o pai ao desespero com o que este chama de homossexualidade da jovem: a moça persiste em sua idolatria por uma dama cortesã, levando-o a tentar, em vão, todas as reações imagináveis, desde a interdição severa até a proposta de um casamento quase imediato.

Para Freud, a moça elege a Dama numa relação de tipo masculina, ou seja, numa relação que implica a desistência de toda satisfação narcísica em prol do objeto de amor. A prevalência do amar sobre o ser amado é o modelo do amor cortês, em que o objeto amado (a Dama) é elevado à dignidade da Coisa, algo magnificamente analisado por Lacan em *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise* (1959–60). Nada mais interessa à jovem em sua vida salvo a Dama e, quem sabe, a reação de seu pai. O próprio Freud escreve: "Ela permanece na homossexualidade por birra contra o pai".

Assim que consegue da Dama certa aquiescência para passear com ela de braços dados, a Jovem homossexual escolhe um caminho que as faz passar perto do escritório de seu pai. Num desses passeios, seu pai se confronta com a cena. A Dama, que apenas nesse momento tem ciência de quem ele era, diz à jovem que nunca mais a veria. Ante a reação da Dama e o olhar de seu pai, que, em tal ocasião, "mata mais do que bala de revólver", como diz a música de Adoniran Barbosa, a jovem se precipita para a linha do bonde pulando sobre o muro de proteção.

Onde encontrou um muro para a Jovem homossexual, Freud encontrara vinte anos antes um lago para Dora, em torno do qual ela, deixando a cena, corre após esbofetear o Sr. K. A passagem diz respeito a Dora não somente como objeto de desejo do homem, ou seja, Dora mulher, mas também como objeto de uma odiosa troca (Lacan, 1951). Odiosa troca, fruto do fato de seu pai fechar os olhos para a relação estabelecida entre ela e o Sr. K., a fim de não ser perturbado em sua relação com a Sra. K.

A bofetada de Dora faz com que seja considerada doente por todos, e a própria relação de sua família com os K. se modifica. Para Lacan, sua saída de cena é própria à estrutura da passagem ao ato, implicando esta formulação: "Se sua mulher não é nada para o senhor, então o

que é uma mulher para o senhor? O que sou eu para o senhor? Nada?". Dora não só ouvira da governanta que esta, para o Sr. K,. não era nada, como também já escutara tal tipo de comentário de seu próprio pai em relação à esposa.

Há a mesma estrutura no caso da Jovem homossexual, embora esta reduza o homem a um pai que não a quer, índice da gravidade do caso. No extremo do embaraço, em face do olhar raivoso de seu pai, a jovem é reduzida a nada. Nesse caso, o ato é uma saída da determinação simbólica, ou seja, sua tentativa de suicídio, assim como a bofetada de Dora, é um ato que fura a ordem simbólica, ainda que só exista passagem ao ato, se houver inscrição simbólica anterior. É justamente como enigma deixado ao Outro que a passagem ao ato pode, *a posteriori*, ser reveladora, assim como a tentativa de suicídio da Jovem homossexual o foi para Freud.

Ao nomear a tentativa de suicídio da Jovem homossexual como um *Niederkommen* (*cair*, que, em alemão, equivoca com *parir*), Freud tenta compreendê-la por meio do equívoco significante, mas esse *Niederkommen* não dá conta da radicalidade do ato, uma vez que a radicalidade em jogo na tentativa de suicídio dessa jovem é da ordem do real, e não do simbólico. Ao passo que o ato simbólico opera um corte simbólico no real, a passagem ao ato subtrai o sujeito do registro do simbólico, para situá-lo no lugar do real: o sujeito deixa de ser um significante que se representa por meio da associação com outro significante, para se tornar aquilo que dele escapa à simbolização, identificado com o objeto *a*.

É apenas na condição de sujeito que o ser se atém à cena. Como o sujeito é essencialmente historicizado, no momento em que sai da cena, perde o que mantém a determinação histórica de sua subjetividade. Ao passar ao ato, portanto, o sujeito rompe com o que o mantém como tal, interferindo num destino previamente traçado.

Na incessante questão sobre a feminilidade que dirige à Sra. K., Dora rejeita a possibilidade de ser o objeto de troca e de desejo do homem, sem perceber que a Sra. K. é mulher justamente por aquiescer a essa condição. A Jovem homossexual, por seu turno, rejeita o

lugar que a lei do pai lhe outorga, identificando-se com o que cai do muro, isto é, com o resto dessa lei, com o olhar como objeto *a*.

A passagem ao ato é tipicamente a defenestração, lá onde o sujeito sai de cena (*Scilicet* 6/7: 122). Não é isso o que Dora faz em sua conversa com o Sr. K., quando este lhe diz "minha mulher não é nada para mim", e ela, escapando do jogo, responde dando-lhe a famosa bofetada? Dora se identifica com o nada, assim como a Jovem homossexual se identifica com o olhar raivoso do pai. O nada e o olhar são duas formas de referência ao objeto, em que o sujeito (nesse momento preciso) se fixa. Para Lacan, o sujeito, ante a angústia que aparece, está no máximo de seu embaraço. Em outros termos, está no limite de sua irresolução, pois ex-siste, está fora de toda a representação possível.

Pouco antes de seu suicídio, Ana Cristina Cesar escreveu:

Tenho uma folha branca
e limpa à minha espera:
mudo convite

tenho uma cama branca
e limpa à minha espera:
mudo convite

tenho uma vida branca
e limpa à minha espera:

(Cesar, 1985: 48)

Pode-se fazer outra comparação de nosso interesse entre esses dois textos de Freud: aquela entre a tentativa de suicídio da Jovem homossexual e a carta de despedida de Dora endereçada a seus pais, em que expõe a decisão de pôr fim aos seus dias, e que, em seguida, é guardada numa gaveta. Por fim, ao passo que, no caso Dora, Freud não consegue levar o tratamento ao seu termo, no caso da Jovem homossexual, a interrupção é anterior e se deve ao fato de o próprio Freud ter decidido que não podia atendê-la.

A tentativa de suicídio da Jovem homossexual, essa *Handlung* como o próprio Freud a chama, equivale ao ato que Dora deixou em suspenso em sua carta. Nos dois casos, a questão suicida é decisiva para que a família pense numa visita ao dr. Freud: para a Jovem homossexual a hipótese de análise foi levantada pelo pai, a fim de fazê-la voltar à "norma instintiva", como ele dizia, mas para Dora a análise foi solicitada por seu pai, após um episódio de perda de consciência, acompanhado de amnésia.

Essa diferença, associada à sua carta de despedida, é fundamental para o modo como se passa o tratamento de Dora com Freud. A perda da consciência de Dora, antes mesmo de chegar ao divã, já é um apelo ao Outro do saber e da verdade. Isso, porém, não quer dizer que não tenha havido apelo ao Outro na Jovem homossexual, uma vez que sua presença pode ser inferida nos passeios com sua Dama sob a janela do escritório de seu pai; seu apelo, no entanto, em nenhum momento se relacionou ao encontro com o analista. O texto sobre a Jovem homossexual é repleto de observações de que ela não se interessava por nada que viesse de Freud.

Uma segunda diferença concerne à questão do suicídio em si, e veremos que ela segue o mesmo sentido da primeira, no que diz respeito ao apelo. Para a Jovem homossexual, houve de fato uma tentativa de suicídio, ao passo que Dora permaneceu no campo do escrito. Dora escreveu e escondeu sua carta, diz Freud numa nota de rodapé (Freud 1905a: 101), mas o fez de modo que seus pais pudessem encontrá-la. Em função de uma mostração (*monstration*), a carta de Dora fala sobre o suicídio e faz de conta que sua intenção era verdadeira (Lacan, 1962–3).

No *a posteriori* da análise, Freud se dá conta da comédia suicida de Dora: identificada com o pai que teria tentado o suicídio, ela manifesta seu desejo de que a Sra. K. é o único objeto. Dora e a Jovem homossexual têm uma Dama. Esta, além de ser parte fundamental na história clínica de ambas, integra um conjunto de elementos que Freud não domina. Nos dois tratamentos, Freud passa ao ato por intermédio de sua própria resistência, que o fazia pensar que toda

moça foi feita para um rapaz, e vice-versa. Dito de outro modo, foi por passar ao ato que Freud não pôde interpretar, entre outras coisas, a ameaça suicida de Dora como apelo à verdade sobre o enigma que a Sra. K representava. A passagem ao ato de Freud consiste em dizer para Dora que sua ameaça de suicídio era fruto de uma identificação com a mãe enganada pelo pai. Nesse ponto, ele rejeita a verdade apresentada por sua paciente de que a moça não obedece a um instinto biológico ou pedagógico em sua escolha de objeto, ou seja, de que a sexualidade feminina não visa ao rapaz nem biológica, nem constitucionalmente. Dora visava à enigmática Sra. K.

No contexto do segundo sonho, a carta se torna interpretação, puro significante: *Abschiedsbrief*, carta de despedida, desta vez associada à despedida de Freud. Dessa maneira, Dora faz ler: ela *agiert* num último apelo ao Outro, ou seja, ela faz com que essa carta, que Freud já chamara de carta de despedida, seja lida. É justo por aí que essa carta se inscreve na ruptura com Freud: quero caminhar sozinha, pois tampouco ele (o analista) consegue saber, razão pela qual esse caso não é mais do que um *Bruchstück* (fragmento), o resto de um todo que já não existe mais.

No caso Dora, há uma última referência ao suicídio que deve ser levada em conta. Trata-se do apelo que o Sr. K. dirige à jovem. Dora assume posição semelhante àquela que Freud tomara em relação a ela: não responde e, nesse silêncio, fica afônica, permanecendo seis semanas sem voz.

Num contexto que Freud associa àqueles descritos em *Psicopatologia da vida cotidiana*, o Sr. K. esquece de si mesmo e se deixa atropelar por um carro. Ele se esquece de si mesmo, exemplificando, como Freud observa, uma tentativa indireta de suicídio. Dito de outro modo, seu ato suicida é falho e, por isso, estrutura-se como um *acting-out*. Se há algo que sobra desse acidente, é o fato de que, em lados opostos da rua, Dora e o Sr. K. se olham sob a mímica do desencontro que atravessa todo o caso.

Para nós, tornou-se mais fácil distinguir as tentativas de suicídio com base no par *acting-out* e passagem ao ato, porém Freud não ti-

nha essa distinção ao seu dispor. Ao articular, numa nota de rodapé (1905a: 185), a tentativa de suicídio indireta do Sr. K. à psicopatologia da vida cotidiana, Freud a associa à determinação inconsciente, ou seja, postula a existência de atos de que o sujeito não é senhor. É o que estudaremos a seguir.

DAS VERGREIFEN

Das Vergreifen – fazer um ato falho, deixar-se cair (*sich* fallen *lassen*) – é um ato como o do Sr. K., que se deixa derrubar por um carro. Freud associa tal queda às fantasias inconscientes e afirma que o histérico não se deixa cair por acaso. Como no *Anfall* – crise (queda) histérica –, alguma coisa aí se mostra. Ora, é nesse contexto sintomático que a "mostra-ação" suicida jamais deve ser excluída como possibilidade para um neurótico grave (Freud, 1905c). Em geral, o ato falho suicida ocorre numa depressão. Por exemplo, Freud menciona caso apresentado por Ferenczi, em que um jovem oficial, "ao brincar" com o revólver, deixa que a arma dispare um tiro contra si próprio.

Nesses termos, o deixar-se derrubar do Sr. K., ou o "deixar-se cair" que Freud examina em *Psicopatologia da vida cotidiana*, diferencia-se gramaticalmente do *Niederkommen*. Em seu *O Seminário, livro 10: a angústia*, Lacan traduz *Niederkommen* por "deixar-cair": o sujeito desiste de apelar ao Outro do saber. Já no "deixar-*se* cair", tal apelo ao saber está presente e o próprio sujeito, reduzido ao "*se*", passa ao largo. Ele deixa-se cair para e por meio do Outro, decorrendo daí o caráter de *acting-out*.

Numa reedição de *Psicopatologia da vida cotidiana*, de 1941, encontramos o exemplo mais interessante para a questão do ato suicida como *acting-out*. Trata-se do caso de uma mulher que foi relatado a Freud pelo ex-noivo dela.[2] No caminho para a igreja, essa mulher cru-

2 Vale notar que se tratava de um sujeito para quem a psicanálise era totalmente estranha, confirmando a afirmação lacaniana de que não é necessário o contexto de um tratamento para que o *acting-out* se produza.

zara com um conhecido que, achando que ela estava de bom humor, acompanhou-a durante um pequeno trecho. Deixou-a tão perto da igreja, que se despediu com esta observação: "A senhorita agora só terá de atravessar a rua, que, nesse ponto, é bem larga e claramente *Übersehbar*". O conhecido se distancia e, logo em seguida, um carro atropela a Srta. Z., ainda perto da calçada, e ela morre algumas horas depois.

O noivo não quer acreditar que tenha sido um simples acaso, e ele diz a Freud que a Srta. Z. possuía certa inclinação para o suicídio. Dois dias antes de sua morte, após voltarem de um belo passeio, em que ela se mostrara preocupada em acertar questões de herança, ele tentara dissuadi-la de falar sobre sua morte.

Em alemão, *Übersehen* é um significante que tem os sentidos contrários de lançar um olhar global, ou seja, uma visão do todo, e de não olhar propositadamente. A Srta. Z. não tinha a intenção consciente de se matar, pois as questões de herança ainda não tinham sido acertadas. O noivo, portanto, considerava sua morte uma autoaniquilação inconsciente, mascarada sob a forma de acidente. Algo que, segundo ele, estaria intimamente relacionado à morte de seu primeiro noivo, para ela, insubstituível.

Freud não faz nenhum comentário sobre esse caso, mas podemos, com base na fala do noivo, levantar alguns pontos: 1) a importância de um primeiro noivo, morto; 2) a visão niilista do futuro, decorrente de repetidas frustrações; 3) variações de humor, possivelmente acompanhadas de momentos de depressão; e 4) o equívoco do significante *Übersehbar* proferido na despedida chistosa do conhecido.

Para o noivo, em vez de intenção consciente no ato, houve falta de atenção ao atravessar a rua. Nesse contexto, a qualificação do ato como "ação sintomática", proposta por Freud, demarca uma implicação inconsciente que escapa ao sujeito e na qual a vontade não toma parte. Aqui, o suicídio não é um ato bem-sucedido, como Lacan sugere em *Televisão*, mas sim o pior dos atos, uma vez que não se trata de um ato do sujeito, que não está lá onde o ato está.[3]

3 Esse caso está mais bem desenvolvido em Alberti (1999).

No que respeita ao ato suicida, não podemos deixar de mencionar a discussão ocorrida no seio da Sociedade Psicanalítica de Viena em 1910, em que Freud interveio a propósito do suicídio dos jovens nos ginásios vienenses. O que ele disse? Em primeiro lugar, que era preciso examinar caso a caso, ou seja, recusar estatísticas em psicanálise! Em seguida, ao lado de alguns comentários esparsos, a necessidade de verificar a quota de responsabilidade dos ginásios.

Abordemos, inicialmente, a questão da responsabilidade dos ginásios nesses suicídios, o que não deixa de lembrar as histórias de suicídios de jovens nas escolas militares no Brasil. Examinar as responsabilidades dos ginásios implica verificar em que medida o meio em que o jovem vive pode levá-lo ao suicídio. Em 1897, Durkheim levantara a hipótese de que a comunidade se torna suicidogênica cada vez que o equilíbrio homeostático entre as forças sociais, fundadas no ideal moral, é perturbado. Cada vez que se rompe no seio da sociedade o equilíbrio entre o egoísmo, o altruísmo e a anomia, há indivíduos que, em decorrência de características individuais próprias, desaparecem para que a homeostase se restabeleça. Nesses termos, o suicídio seria uma das formas correntes para que a sociedade reencontre seu equilíbrio, ou seja, segundo Durkheim, seria um fato social determinado pela sociedade e dependente das características individuais de cada um de seus membros. Dito de outro modo, Durkheim observa que a sociedade não é a soma dos indivíduos e pode inclusive ser antagônica a isso.

A idéia de um indivíduo em luta contra o social não está muito longe do que Freud elaborou em seus textos sobre a cultura e a civilização. Ao evocar as tentativas de suicídio de secundaristas, ele tentou mostrar o impasse social da pedagogia moderna, muito mais repressiva do que aquela anterior à era vitoriana, mas não fez desse impasse o único fator capaz de levar um jovem ao suicídio.

Vários jovens haviam se suicidado nos meses anteriores à discussão da Sociedade Psicanalítica de Viena. Segundo Isidor Sadger, um

dos participantes da reunião, era o desespero no amor que levava o indivíduo ao suicídio, fórmula que Freud considerou bastante interessante. Mas para precisar o conteúdo de sua participação nesse momento da discussão, é necessário associá-la a um pequeno texto de 1914 sobre a psicologia do secundarista. Nesse texto, o amor sem esperança se torna uma falta de amor do mestre, que, ao reprimir seus próprios afetos, não chega a amar suficientemente seu aluno e não permite que faça dele uma figura paterna suficientemente eficaz (Freud, 1914d).

Em outras palavras, Freud critica o sistema escolar que não permite ao mestre sustentar suficientemente seu aluno. Este, que ainda não é um adulto, não estaria em condições de enfrentar as dificuldades e a hostilidade do mundo. A falta de esperança é, portanto, a falta de algo que deveria sustentá-lo em seu esforço de maturação, sendo a repressão do adulto, do mestre, o que está na base da pirâmide dessa inversão. Isso fez Freud dizer, durante a reunião na Sociedade, que os melhores mestres eram homossexuais, pois nesse caso não haveria repressão. Quanto a isso, importa lembrar que ele, nesse momento de sua obra, ainda localizava o recalque onde afeto e representação, dissociados, permitiam ao sujeito afastar da consciência uma representação insuportável, ou seja, o dualismo pulsional ainda era aquele existente entre pulsões sexuais e pulsões de autoconservação.[4] Dito de outro modo, de acordo com o Freud de 1910, nos jovens suicidas, a pulsão de vida estaria completamente submersa pela libido. No conflito entre as pulsões do eu (de autoconservação) e as pulsões sexuais, seriam estas que ocupariam todo o terreno.[5]

4 A primeira tópica se estende até 1920, quando Freud introduz a pulsão de morte no texto "Para além do princípio de prazer". Em termos esquemáticos, a dicotomia pulsional é: *primeira tópica*, pulsão de autoconservação (investe a conservação do eu) *versus* pulsões sexuais (sustentam a reprodução da espécie), cuja energia é a libido; *segunda tópica*, pulsões de vida, cuja energia é a libido, *versus* pulsão de morte.

5 Ao longo de sua exposição, Freud argumenta que a angústia do incesto leva um adolescente ao suicídio, hipótese verificada por ele em dois exemplos.

Em resumo, a posição de Freud é que os jovens não encontram, do lado dos substitutos dos pais, ou seja, do Outro social, uma "influência mantenedora da vida" que os sustentem em seu esforço de maturação. Desse modo, os professores fariam algo melhor, se guardassem diante de seus secundaristas uma "superioridade benevolente", já que existe algo na relação com o Outro – lugar ocupado aqui pelo mestre – que claudica diante do jovem.

Durante muito tempo, a psicanálise seguiu as trilhas deixadas por Freud em 1910, sem levar em conta nem as reticências de sua fala durante a Reunião, nem as modificações de sua teoria. Houve o que eu chamaria de uma sexualização do próprio suicídio dos adolescentes. Ao associar a adolescência à submersão sexual das pulsões do eu, vários textos concluíram que, no jovem, o suicídio seria conseqüência da sexualidade desregrada que invade o ego, impedindo o sujeito de se adaptar à sociedade e encontrar um lugar no mundo. Isso está marcadamente presente na Psicologia do ego, corrente norte-americana de psicanálise surgida no final da década de 1940.

Mais problemática ainda é a associação da sexualização das pulsões do eu com a negação da pulsão de morte, advinda de total confusão na interpretação desse conceito freudiano. Essa confusão surgiu logo após seu estabelecimento na teoria freudiana. É o caso, entre outros, do texto de Melitta Schmideberg, filha de Melanie Klein, em que, após uma discussão com Edward Glover, escreveu: "Sempre constatamos que não é o instinto de morte[6] que leva um sujeito ao suicídio, mas sim fortes perturbações emocionais – especialmente a ansiedade –, que interferem no instinto de autopreservação". A negação da pulsão de morte leva a autora a observações que, hoje, parecem-nos, no mínimo, ingênuas: "[...] os fatores sexuais levam largamente à

O primeiro é o de um jovem masoquista para quem ser castigado pela mãe equivalia à união sexual com ela. No segundo, o jovem dispara uma bala na cabeça num contexto incestuoso com sua irmã. Em reação às fantasias de união sexual, o suicídio seria a prova de uma submersão sexual das pulsões do eu.

6 Na época, era essa a tradução do conceito freudiano de *Todestrieb*.

libidinização e à idealização da agressividade, assim como da angústia conectada ao fato de morrer". Dessa maneira, continua a autora, a morte e a vida após a morte "tornam-se algo bom (*something good*) para o sujeito" (Schmideberg, 1936).

Ainda segundo Schmideberg, haveria duas atitudes para prevenir o suicídio. A primeira delas seria ajudar o indivíduo a ver a vida de maneira mais atraente. A segunda, retirar dele a esperança na vida após a morte, aumentando a angústia da morte e a culpa do suicídio. Para a autora, o fato de o suicídio expressar culpa seria causado por impulsos agressivos e sexuais nele expressos.

É porque Melitta Schmideberg passa ao largo da pulsão de morte que não vê nenhum impedimento em tentar convencer o sujeito suicida da ausência de vida após a morte.[7] Trata-se de uma ilusão inspirada na filosofia iluminista: o analista crê tanto na autonomia da alma quanto na boa consciência que pode vencer as más "impulsões", agressivas e libidinosas.

O texto de Melitta Schmideberg inaugura, pois, uma corrente psicanalítica que relaciona o suicídio a um excesso de libido e de agressividade, ao mesmo tempo que procura, a partir disso, desenvolver uma pedagogia do sujeito suicida. É interessante observar que, 17 anos mais tarde, Lacan ainda se via na obrigação de chamar a atenção para o fato de que falar em excesso de libido é uma fórmula vazia de sentido (Lacan, 1950: 148).

Não encontramos mais textos que pretendam oferecer uma compreensão psicanalítica do suicídio com observações semelhantes às de Schmideberg, mas a maior parte da literatura psicanalítica atual sobre o assunto é muitas vezes bastante confusa, em razão de ainda não se ter desvencilhado dessas interpretações pioneiras.

7 Karl Menninger, três anos antes, tinha sido menos categórico. Apesar de se referir muito pouco ao "instinto de morte" em "Aspectos psicanalíticos do suicídio" (1933), fala de um desejo de morte que, segundo ele, é o desejo de matar (o pai) e o desejo de ser morto como punição ao parricídio. Nesse contexto, Menninger desenvolve bem o contexto obsessivo das impulsões suicidas.

Odile Morvan (1986) é um excelente exemplo disso, pois supõe uma perversão suicida que funcionaria por meio de uma desmetaforização da ordem edípica, verificada por ela no que chama de contexto de "satisfação perversa e revoltante", levando o sujeito a atacar as ligações que o unem à vida e à geração. "Na megalomania de todo suicida, toda a geração é visada e atingida. É preciso que haja primazia do perverso, para que o sujeito encontre energia para vencer as pulsões de autoconservação". Segundo Morvan, a energia encontrada para vencer essas pulsões surgiria em decorrência de uma clivagem egóica: de um lado, o princípio de realidade; do outro, a morte. Sob a pressão dos conflitos trazidos pela "força pubertária" das pulsões sexuais, essa clivagem estouraria. "Quando a clivagem se desamarra sob a pressão dos conflitos, produz-se uma potencialização energética, que se deve ao encontro das partes clivadas que se atraem. Resta um único recurso: a denegação da morte, da pulsão de autoconservação, que conduz ao suicídio".

Enquanto para Melitta Schmideberg a denegação diz respeito a uma vida após a morte, em Odile Morvan ela se refere à autoconservação. Além disso, há na tese desta autora, entre outros, um problema de superposição conceitual dos conceitos freudianos de *Verleugnung* e *Verneinung*, algumas vezes traduzidos, indistintamente, por "denegação". A *Verneinung* (negação) nada tem a ver com a *Verleugnung* (desmentido) do fetichista, o desmentido da castração. A primeira é parte dos fundamentos de todo psiquismo e a segunda, um mecanismo da perversão usado para refutar a inexistência do falo na mãe.

Creio que a teorização de Odile Morvan tem por base a procura de uma energia que leva o sujeito a se matar e se funda no modelo energético, cuja insuficiência foi constatada por Lacan. A despeito disso, Freud, que trabalhou muito tempo com tal modelo energético, supôs, ainda na primeira tópica, outra energia, que poderia levar o sujeito a se matar e, mais tarde, diria se originar na pulsão de morte. Mais uma vez, verifica-se que o desconhecimento da teoria freudiana leva certos autores à construção de complicadas elaborações teóricas que, às vezes, avizinham-se do delírio.

Na segunda tópica da teoria freudiana, é somente por causa da pulsão de morte que há sexualidade. A pulsão de morte institui o sujeito, que encontrará lugar na condição de sexuado. Por isso não ter sido compreendido pelos sucessores de Freud, pôde-se confundir a importância dos fatores "libidinais" no suicídio com a negação da morte.

Tal confusão se estende além dos textos de Melitta Schmideberg e de Odile Morvan. Nathalie Zaltzman (1986), por exemplo, em vez de interrogar a importância da pulsão de morte como estrutura, defende, em face da multiplicidade dos fenômenos que evidenciam a associação entre as pulsões sexuais e a pulsão de morte, a necessidade de distinguir várias pulsões de morte, que teriam destinos diferentes, entre os quais o ódio: "Não podemos, parece-me, avançar no conhecimento da atividade de Tânatos, sem aventar de início a probabilidade de uma multiplicidade de pulsões de morte. Como pareceria absurdo evocar as complexidades das pulsões sexuais amalgamando-as numa pulsão de vida única, é preciso, parece-me, distinguir as pulsões de morte, diversas em seus destinos".

Ficar discutindo se é o excesso de pulsões sexuais ou de morte que leva o sujeito ao suicídio não parece resolver nossas questões clínicas. No debate sobre o papel da pulsão de morte na aniquilação das pulsões de vida, Ferenczi (1929) é muito mais convincente. Ele sugere que, por falta de sustento – argumento que, aliás, segue exatamente o de Freud em 1910 –, uma criança indesejada pode enfrentar dificuldades inclusive no estabelecimento das pulsões de vida.

Tratar das pulsões sexuais em sua relação com as pulsões de autoconservação requer leitura mais cuidadosa do texto freudiano. André Haim (1971) partiu do princípio freudiano de que viver é amarrar (*bändigen*, cf. Freud 1937). No jovem, as fronteiras entre a vida e a morte são muito frágeis, diz Haim, e é muito difícil viver quando, a todo instante, uma nova tensão se estabelece.

Se tomarmos as definições de adolescente de Haim, isso se tornará claro. Ele diz que a adolescência é vida, mas também: 1) retomada e liquidação do complexo de Édipo; 2) renúncia ao objeto de amor

edípico; 3) angústia de castração; 4) renúncia dos prazeres da infância, de que alguns carregam a nostalgia pelo resto da vida; 5) renúncia aos sonhos da infância no momento de confrontar-se com a realidade adulta; 6) perda múltipla e, às vezes, desespero, acompanhados de reificação das mais longínquas moções, desintrincação transitiva das pulsões e emergência da heteroagressividade e da auto-agressividade.

Ainda segundo Haim, pensar a morte e sua possibilidade também é fazer amarrações (*Bändigungen*) para viver, sendo na adolescência que, normalmente, esses pensamentos intervêm. Inversamente, "a perda do objeto edípico, a decepção edípica, inevitável até que apareça a livre renúncia ao objeto edípico direto, faz reviver os conflitos pré-genitais, portadores de tendências depressivas e suicidas". Outra vez nos deparamos com o problema detectado anteriormente, todavia o caminho de Haim é outro: ele aponta a angústia de castração como o fator primordial implicado nessa reificação dos conflitos pré-genitais no jovem, bem como afirma que toda a economia psíquica entra em perigo de uma só vez, por culpa, angústia de castração e perda de auto-estima, o que provoca uma ferida narcísica. Nesse sentido, Haim também associa o suicídio nos jovens à sexualidade, mas o faz de forma a derivar tal associação da angústia de castração, que tem raízes na pulsão de morte. Nisso, é absolutamente freudiano.

Outros autores, como Victor Courtecuisse (1985b) e o brasileiro Roosevelt Cassorla (1987), observam que as jovens que tentam o suicídio têm sexualidade muito mais ativa do que as demais. Há também aqueles que correm o risco de seguir observações como as de Jean Baechler (1981), cuja estrutura é muito simples e coerente: a existência de um hormônio específico da depressão, ligado ao sexo. Para ele, isso explicaria a diferença natural entre o homem e a mulher no que concerne à agressividade e às taxas de suicídio.[8]

8 Os estatísticos observam que, entre 15 e 24 anos, há 160 tentativas de suicídio para cada suicídio consumado em moças, e 25 tentativas de suicídio para cada suicídio em rapazes, ou seja, uma proporção de aproximadamente seis para um (Davidson & Choquet, 1982).

Em "Para além do princípio de prazer" (1920b), Freud diz, textualmente, que o par antitético da primeira tópica, *pulsões do eu* e *pulsões sexuais*, torna-se, na segunda tópica, o par antitético *pulsões de vida* e *pulsão de morte*. Ora, dessa mudança deve-se inferir que o insuportável para o sujeito na primeira tópica – uma libido assustadoramente exagerada – também se modifica na teoria freudiana.

No fim da discussão de 1910, Freud fala que só seria possível conhecer mais a fundo o problema do suicídio, se a psicanálise estudasse detalhadamente a melancolia, que, desde então, torna-se a afecção suicida por excelência. Em 1923, em "O eu e o isso", Freud isola o termo que permite o suicídio na melancolia: o *eu* do melancólico não enfrenta *o ideal do eu* que o aterroriza.

Podemos concluir, portanto, que, para ele, há uma hipótese para o suicídio que se inscreve de maneira correlata nas duas tópicas, cada uma delas ao seu modo. O que Freud formula em 1923 corresponde em 1910 à idéia segundo a qual o eu do jovem suicida não dá conta de uma libido excessiva: *falha egóica* fundada sobre o fato de que *o sujeito não é suficientemente amado por seu mestre, o substituto de seus pais.*

Inicialmente, essa hipótese indica uma reação do eu a um mais-de-gozar – Freud já correlacionara a melancolia ao gozo em seu texto de 1917 –, que na segunda tópica é de *origem ideal* (do ideal do eu) e na primeira, de *origem libidinal*. No texto de 1910, o mais-de-gozar se refere a uma libido arrasadora; no texto de 1923, é da ordem de um mais além do princípio de prazer.

Levando as coisas adiante, podemos, com base no texto de 1910, tentar precisar o que Freud entendia pela expressão "pura cultura da pulsão de morte". Para isso, é necessário associar essa expressão à questão desenvolvida em "Mal-estar na cultura" (1930a): onde há maior repressão, há maior culpa e sentimento moral mais intenso, voltando-se contra o sujeito. De uma parte, a cultura exige uma *Triebverzicht* (renúncia pulsional) cada vez mais extensa; de outra, o sujeito ainda aspira à sua parte de prazer.

Verifica-se que, ao longo dos anos, Freud estabelece clara separação entre a unidade do eu e as exigências da cultura e da civilização. As duas estão em constante oposição, fenômeno nitidamente observável na juventude, visto que nela a vida pulsional irrompe de maneira inesperada e traz consigo o real do sexo. Cada nova renúncia pulsional aumenta a própria intolerância da consciência de culpa (*Gewissen*), levando Freud a concluir que a exigência da renúncia, quando vinda de fora, está na própria origem da consciência de culpa, que, a partir daí, promove, ela própria, maior renúncia.

Muitos anos depois de ter observado que a repressão do adulto está na base da dificuldade do jovem, podendo levá-lo ao suicídio, Freud faz uma conferência nos Estados Unidos (1933b), em que aborda a questão da sexualidade feminina e mostra que um dos problemas mais graves das adolescentes que adoecem é justamente o excesso de cuidados durante a infância. Daí decorre um excesso de repressão, de renúncia, que causará uma série de conflitos para elas.

Parece ir nessa direção a afirmação freudiana de que, para o jovem, é preciso que o mestre, ou seja, o Outro social, os pais e os médicos, "exerçam sobre ele uma influência de manutenção da vida" (1914d), de modo a fazer frente, com ele, às repressões exigidas pela cultura e pela civilização. Como vimos no terceiro capítulo, todo ato e toda ação humana se inscrevem, de imediato, num laço social associado às condições morais. O problema surge quando essas condições chegam a impedir qualquer ação do sujeito, não tanto por inibição obsessiva, e sim por um imperativo cultural, levando-o a uma inibição que Freud chama de "neurótica fundamental" – aquela que o proíbe de modificar o futuro.

Assim, essa "pura cultura da pulsão de morte" pode manifestar-se para o jovem quanto este, no curso de seu processo de maturação, situa-se na posição de ter sido largado pelo mestre. A desintrincação pulsional segue seu curso e seu destino, posto que onde há desintrincação, não há mais interpretação possível. Com efeito, parece-me bastante plausível associar o que Freud chama de desintricação das pulsões à queda do objeto *a* do circuito da pulsão, que é dirigido ao

Outro. Em termos mais claros: Lacan introduz o objeto *a* no circuito da pulsão que o contorna (cf. capítulo 6), e esse objeto, que por definição pertence à ordem do real, não tem registro no simbólico determinado pelo Outro. A desintricação pulsional de que Freud nos fala pode ser associada a essa saída do objeto *a* do circuito da pulsão. É o que também se observa, quando estudamos a relação do obsessivo com o gozo, real para o qual o sujeito não encontra símbolo. No caso do Homem dos ratos, a interpretação freudiana reatribui sentido ao rato, revertendo o fenômeno da desintricação.

No final de sua obra, em "Esboço da psicanálise" (1940), Freud retoma a questão da autoconservação sob nova forma. Ao tratar de outro tipo de resistência na análise, contra a qual o esforço do analista parece barrado, ele observa haver, entre os neuróticos, pessoas nas quais se julga, a partir de suas reações, que a pulsão para a autoconservação efetivamente encontrou uma transformação em seu contrário. Essas pessoas, Freud continua, parecem partir apenas da automutilação e da autodestruição. "Talvez as pessoas que acabam realmente cometendo suicídio também pertençam a esse grupo. Supomos que operou neles larga quantidade de desintricação pulsional, tendo por conseqüência a liberação de quantidades superlativas da pulsão de destruição voltada para o próprio interior" (Freud, 1940: 419).

5

NEUROSE E PSICOSE

autopunição • Homem dos ratos • subjetivação forçada da dívida • depressão e inibição • angústia • apelo *versus* separação • a foraclusão do Nome-do-Pai

Chegamos ao que Freud, em 1920, chamou de pulsão de morte. Antes disso, ele esboçara algo a respeito de um mais além do princípio de prazer em *Psicopatologia da vida cotidiana*, ao associá-lo a termos como "automutilações" e "autopunição". Em outras palavras, o emprego por Freud desse tipo de termo no início de sua obra pode ser associado à expressão "pura cultura da pulsão de morte", surgida na segunda tópica.[1]

A autopunição se inscreve na psicanálise em 1900, quando Freud começa a examinar os sonhos de angústia na *Traumdeutung*. No sexto capítulo, ele sugere a diferenciação entre dois tipos de sonho: os de punição e os que satisfazem o desejo. Embora Freud conclua que a punição é a satisfação de um desejo de punição, introduz uma diferença entre elas no capítulo seguinte. Quando aborda a sobredeterminação, afirma: "A determinação que não se origina do inconsciente é regularmente, até

1 Com Lacan, a pulsão de morte assume nova significação em sua associação com a primeira morte (Lacan, 1959–60).

onde posso ver, uma reação contra o desejo inconsciente, por exemplo, a autopunição" (1900: 542). Desse modo, ele dissocia o inconsciente, lugar do saber e do desejo, da autopunição, tornando possível situá-la fora do campo do Outro. É nesse sentido, aliás, que se pode dizer que ela é auto.

Em "O eu e o isso" (1923a), Freud escreve que o neurótico obsessivo é mais bem protegido do perigo do suicídio que o histérico, pois em geral a neurose obsessiva transforma os impulsos de amor em impulsos agressivos contra o objeto, o que dificultaria o retorno deles para o próprio eu. Segundo Freud, essa neurose tem por objetivo aniquilar o objeto, porém o eu se mostra contrário a essa tendência, ocasionando a elaboração de formações reativas, ou seja, na neurose obsessiva o eu anula constantemente os desejos inconscientes e os impulsos mortíferos do isso. O eu do obsessivo passa seu tempo à procura de meios para apaziguar tanto o caráter mortífero do isso – definido por Freud com base na pulsão de morte – quanto o supereu que o castiga. Via de regra, as tendências agressivas terminam por alcançar seu objetivo interno, por exemplo, por intermédio de uma autopunição eterna, o que pode representar uma forma de suicídio bem mais sutil. Foi o que aconteceu com o pintor Haizmann: após a morte de seu pai, não consegue mais pintar em decorrência da autopunição (Freud, 1923a).

Em seu caso clínico sobre a neurose obsessiva, o do Homem dos ratos, Freud evoca duas vezes os impulsos suicidas de seu paciente Ernst Lanzer (Roudinesco, 1997). A primeira delas, ao tentar encontrar a determinação oculta desses impulsos. Aborrecido porque sua dama viajara para tratar da avó doente, enquanto ele próprio tinha de se preparar para fazer exames, o Homem dos ratos tem esta idéia: "Posso obedecer à lei que quer que eu passe nos exames o mais rápido possível [posto que ele estava suficientemente preparado], mas será que eu poderia obedecer à ordem que exige de mim enforcar sua avó?" De imediato, ele se dá conta de que essa ordem não é condicional, e que ela já está lá. E ela logo se inverte: "Mate-se para castigar-se por esses gozos mortíferos" (Freud, 1909a).

A segunda, mais esclarecedora quanto ao mecanismo que lhe é subjacente, aparece quando ele menciona a passagem em que o

Homem dos ratos recebe do Outro a ordem de saltar num abismo que ficava numa estação de veraneio, onde já estivera com sua dama, então cortejada por um primo que os acompanhava. É a idéia de matar o primo que origina sua impulsão suicida, tendo levado Freud a concluir que a compulsão impulsiva ao suicídio é uma reação à idéia de matar de raiva a pessoa que dificulta o amor.

Nesses termos, as idéias suicidas do Homem dos ratos não dizem respeito a um impedimento do desejo; trata-se, em vez disso, do embaraço do sujeito decorrente do desejo de matar e de sua ignorância em relação à impossibilidade de escolha, como Lacan mostra em *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964) com o auxílio da frase "a bolsa ou a vida". De maneira mais precisa, é do embaraço causado por essa impossibilidade que nasce o sentimento de culpa.

O que é, enfim, a autopunição em Ernst Lanzer? Freud dá o tom desde o princípio da descrição do caso. Citando um trecho de Nietzsche, o Homem dos ratos se põe no lugar daquele cuja consciência não desistia de culpá-lo, e Freud diz a seu paciente que ele, ao contrário do filósofo, experimentava prazer na autopunição.

A seqüência é importante e Freud lhe reserva um parágrafo inteiro: primeiro, houve a crise de ódio contra a avó e, depois, a ordem "mate-se" como autopunição por tais gozos mortíferos. Essa seqüência, todavia, surge de modo inverso na consciência: primeiro a ordem punitiva e, em seguida, a observação da crise de ódio. Uma vez mais, observamos que a autopunição é uma reação do eu ao que, apesar dele próprio, lhe vem do inconsciente, do Outro.

Em outras palavras, a autopunição é uma reação cuja causa é uma rejeição da determinação inconsciente. Ao introduzir o mito de Édipo no quinto capítulo de "A interpretação dos sonhos", Freud afirma que a autopunição e o *Schreck* (horror, angústia) de Édipo surgem como respostas distintas à necessidade oracular a que não podia escapar: deitar com a mãe e matar o pai. A autopunição, portanto, é conseqüência da tentativa do sujeito de unificar onipotência divina e responsabilidade humana. Vem fazer tela ao próprio *Schreck*, isto é, escamoteia-o. Por outro lado, essa impulsão autopunitiva é o que está na origem tanto

dos sonhos autopunitivos quanto – Freud o dirá vinte anos depois, ao discutir a análise leiga (Freud, 1926b) – da doença neurótica.

Em nota de rodapé a "Totem e tabu" (1912a: 437), ele sugerira que todas as impulsões suicidas dos neuróticos são castigos por desejos mortíferos contra os outros, idéia que retomou em "Luto e melancolia" (1917) e no texto sobre a Jovem homossexual. Essa idéia deve ser associada à ambivalência que observou no caso do Homem dos ratos. Com efeito, a neurose obsessiva, com seu caráter ambivalente, oferece a Freud o modelo para essa associação.

Em "Considerações atuais sobre a guerra e a morte" (1915c), compara a atitude do homem primitivo com a do homem civilizado, bem como observa o quão grande é a distância que separa a atitude do primitivo em relação à morte e às imposições e convenções do mundo civilizado a esse respeito: apesar disso, tolerar a vida permanece o primeiro dever de todos os seres vivos. Ora, valendo-se de sua clínica cotidiana, Freud verifica não só a ambivalência em relação aos entes queridos, a um só tempo odiados e amados, como também que, no inconsciente, o sujeito deseja a morte de seus inimigos e de quaisquer estranhos, tal como o homem primitivo.

Quanto a isso, aliás, escrevera no "Manuscrito N" de sua correspondência com Fliess:

> As impulsões hostis dirigidas contra os pais (o desejo da morte deles) são também parte integrante na constituição das neuroses. Elas manifestam-se conscientemente como idéias obsessivas. Na paranóia, as interpretações persecutórias (desconfiança patológica com relação aos dirigentes e monarcas) correspondem ao modo mais terrível dessas impulsões. Elas são recalcadas quando existe uma compaixão ativa dirigida aos pais, no momento da doença ou da morte deles. O luto pode manifestar-se por meio de um auto-endereçamento de acusações quanto a sua morte (como na melancolia), ou de autopunições, sob o modo histérico, adquirindo o sujeito a mesma doença que matou os pais. Como podemos ver, a identificação produzida não vai além de um modo de pensar e não nos desobriga de procurar o motivo (Freud, 1897).

São essas as primeiras indicações dos mecanismos que permitem compreender o encaminhamento suicida: de um lado, a agressividade e seus correlatos, ou seja, a culpa e a autopunição; de outro, o mecanismo da identificação. Na verdade, ambos se ligam definitivamente no texto sobre a análise do eu, de 1921. A partir de então, a identificação se torna a mais primitiva forma de ligação afetiva a um objeto e não só se distingue da ligação edípica ao objeto de desejo, como também pode contrapor-se a ele.

De mimética a identificação, definida por Lacan à luz estádio do espelho, torna-se propiciadora, e então "o objeto separa-se do sujeito, toma distância dele, na nova ambigüidade do medo e do amor. Nesse passo em direção à realidade, todavia, o objeto primitivo do desejo é escamoteado. Não é o desejo que erige o objeto em sua nova realidade, mas sim a defesa narcísica do sujeito" (*Scilicet* 1: 137).

Dito de outro modo, a ambivalência entre amor e ódio surge em razão de uma defesa narcísica do sujeito, pois a agressividade já está presente no momento em que a configuração especular do sujeito se constitui. O que o sujeito vê logo de início na imagem especular é a unidade mental inerente a ela. "Essa relação erótica em que o indivíduo humano se fixa a uma imagem que o aliena a si mesmo é a energia e a forma de que se origina a organização passional que ele chamará de seu eu" (Lacan, 1948: 113).

É dessa paixão narcísica, por exemplo, que o Homem dos ratos pode fazer equivaler o impulso assassino contra Dick (seu primo) e a idéia suicida, mecanismo que a Jovem homossexual, como Freud descreveu, também utiliza. De acordo com Freud, em todo suicídio o sujeito: a) mata um objeto com que se identifica; e b) mata aquele contra quem o desejo de morte se dirige.

Há, portanto, desejo de morte do outro e auto-acusação e recriminação decorrentes desse desejo. A Jovem homossexual segue duas vertentes: a) a satisfação de desejo, expressa no *Niederkommen*: por culpa do pai, ela "veio abaixo", "pariu"; b) a satisfação por castigo, a auto-recriminação: ela se recrimina por ter desejado a morte de seus pais – desejo de morte do pai por ter perturbado a relação com a Dama; desejo de morte da mãe por esta, grávida, conservar em seu corpo a prova do amor do pai.

Desse modo, seu ato não se inscreve numa atitude de "mostrar algo", e sim numa decisão tomada pela jovem diante das circunstâncias, num movimento de "isso não pode mais continuar assim", em que aparece de forma clara o sentido da revolta. O sentido recai sobre ela do mesmo modo que o júbilo se conforma diante da captação da imagem do outro especular numa ficção de sua potência (cf. Lacan 1948), ponto em que o eu se julga tão ou mais potente que o Outro.

Pode-se também com isso associar a autopunição suicida do neurótico à expressão de Lacan "subjetivação forçada da dívida". Em "Totem e tabu" (1912a), Freud escreveu que o sacrifício de si mesmo (*Selbstopferung*) é o efeito de uma dívida de sangue (*Blutschuld*), maneira pela qual os impulsos suicidas de nossos neuróticos se mostram como autopunições que, originalmente, dirigiram-se ao outro. A subjetivação forçada da dívida está presente no caso do Homem dos ratos: enquanto em certo momento de sua história são "tantos coitos para tantos ratos", em sua autopunição suicida são "tantos suicídios para tantos assassinatos", segundo a lei de Talião, tal como Freud a descreve em 1912.

Por fim, a expressão "tantos suicídios para tantos assassinatos" seria incompleta para o ato suicida, se a ela não se juntasse um gozo. Freud fez surgir esse gozo em "Luto e melancolia", ao associar a problemática da neurose obsessiva à melancolia na rede de uma pulsão sádica. Além da subjetivação forçada da dívida, a neurose obsessiva é o paradigma da dificuldade do sujeito em face da impossibilidade de reduzir esse gozo ao simbólico (Miller, 1984–5, aula de 22 de maio).No caso do Homem dos ratos, tal dificuldade é contornada quando, por meio das interpretações freudianas, o rato faz nó. Segundo Miller, o rato é signo da soma da função significante e do gozo, um signo que surge também na freqüente idéia de morte verificada na neurose obsessiva. A psicanálise freudiana permite ao obsessivo ter acesso aos sentidos desses signos que causam terror ao sujeito, uma vez que atestam a impotência do simbólico em identificar o gozo. Ratos, coitos, suicídios e assassinatos encarnam alguma contabilidade na tentativa de simbolizar o não-simbolizável.

Essa contabilidade também pode ser encontrada na psicose, porém nesta o signo jamais permite a formação de um nó por meio de

uma interpretação que dê sentido (fálico) aos efeitos de significação do signo. Ao menos, foi isso o que Freud descobriu ao estudar o gozo na melancolia. Mas como esta é algo bem diferente da neurose, é preciso, antes de tudo, distingui-las. Ao passo que na melancolia a pulsão sádica é capaz de fazer os estragos que nós conhecemos, na neurose obsessiva, como Freud o indicou, a tendência autopunitiva é prisioneira da lei paterna que pune o sujeito no conflito neurótico com o gozo. Visto que não há uma estrutura adolescente, pode-se concluir que ambas as vertentes podem se expressar no sujeito adolescente, de acordo com sua estrutura psíquica.

NEUROSE OBSESSIVA *VERSUS* MELANCOLIA

Freud, no fim de seu texto de 1910 acerca do suicídio nos jovens, se pergunta se deveríamos sempre interpretá-lo nos termos de uma reação do eu contra o poder tirânico da libido ou se haveria suicídios que resultam exclusivamente do eu. De acordo com a indicação de Lacan de que o eu é, por excelência, a instância psíquica imaginária, a hipótese de um suicídio que resulte exclusivamente do eu implica considerar que sua ocorrência se apóia num eu inchado, preenchendo uma falta presentificada no sujeito. Nele, está em suspenso o que sustenta o sujeito no simbólico, ou seja, o Nome-do-Pai. Levada às últimas conseqüências, tal suspensão pode indicar uma psicose. Por outro lado, uma identificação do eu com o mais-de-gozar só pode se inscrever no que, no suicídio do melancólico, chamamos de identificação com o objeto perdido.

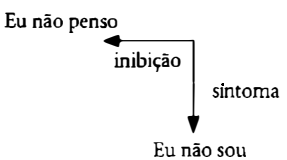
O primeiro capítulo de "Inibição, sintoma e angústia" (1926a) termina com a observação freudiana de que os estados depressivos se revelam por meio de uma inibição generalizada, ou seja, a depressão é um afeto que aparece quando o eu evita a determinação inconsciente. Por essa razão, Lacan, relembrando Spinoza, pode dizer que a depressão é, basicamente, uma covardia moral ou ainda, como esclarece em *Televisão*, um afeto normal que remete ao fato estrutural de que nos furtamos de bem dizer nossa relação com o gozo.

Para Freud, inibição e sintoma são radicalmente diferentes. As inibições são limitações das funções do eu, fugas, causadas por precaução ou empobrecimento de energia. O estudo dessas tentativas de fuga do eu, todavia, distancia-nos da formação dos sintomas, posto que o processo que leva do recalque ao sintoma se afirma fora da organização do eu e independe dela (1926a, cap. 3). Não apenas esse processo como também seus derivados gozam da mesma prerrogativa: a extraterritorialidade. Onde os sintomas e seus derivados se associam a partes da organização do eu, devemos questionar se o isso não as puxa para si, em detrimento e à custa do eu.

O sintoma é um compromisso entre moção pulsional e defesa (pelo recalque), um corpo estranho para o eu ancorado no recalcado. Diante desse corpo estranho, o eu trava luta interminável, com base, sobretudo, no fato de ver-se continuamente levado a defender-se de algo que lhe escapa.

Na inibição, ao contrário, o eu, para não entrar em conflito com algo que lhe escapa, empobrece funcionalmente, embora mantenha sua supremacia sobre o recalcado. O ego é factualmente, e não funcionalmente, forte, uma vez que se subtrai ao que determina o sujeito no discurso do Outro, no qual as próprias pulsões se inscrevem conforme o registro da demanda, como indicado pelo matema da pulsão ($\$ \lozenge D$).

Para Freud, portanto, sintoma e inibição estão em lugares opostos. O primeiro se dá em razão do recalque e à custa do eu; o segundo, contra o recalque e o conflito, e à custa não do eu, e sim de sua atividade. Ao situar as estruturas da inibição e do sintoma no "grafo do anticogito" de "O Seminário, livro 14: a lógica da fantasia" e de "O Seminário, livro 15: o ato psicanalítico", de Lacan, nós reencontramos o esquema construído no capítulo 3:



Segundo Lacan, lá onde "eu não sou" corresponde ao lugar do Outro, o lugar do recalque, já que o sujeito só pode ser representado por um significante que o representa para outro significante. Com base nisso, de acordo com Freud, o eu é impotente (*ohnmächtig*) e a angústia, sua única reação possível diante do supereu e do isso.

O lugar do "eu não penso" é o da tentativa de fugir disso, levada a cabo pelo eu de maneira muito simples. Ao perceber que algo o levará a um conflito, ele o evita, enviando um simples sinal (de desprazer), que imediatamente conduz à reação do princípio de prazer. Este, por sua vez, não perde tempo em apoiar o eu em ganhar sua causa, fato ilustrado por Freud por meio de metáfora que nos é muito familiar: num país, certo grupo resiste a uma nova regra, que, aprovada, seria de grande valia para as massas. Esse grupo se apodera da imprensa, por meio da qual trabalha a opinião pública soberana, de modo a impedir que a nova regra seja aprovada, ou seja, faz *lobby*. O grupo dá um sinal de alarme, fazendo com que toda a força da opinião pública, tal como toda a força do princípio de prazer, inocente, possibilite, contra seus próprios interesses, que esse mesmo grupo, isto é, o eu, ganhe a causa.

Em decorrência disso, pode-se concluir que, quando o ato suicida é um ato do eu, este procura fugir ao conflito e não se importa com os estragos que pode causar. Trata-se do que ocorreu no caso citado por Augustin Ménard (1988), em que o sujeito, por não querer escolher entre duas mulheres, faz uma passagem ao ato suicida que talvez lhe permitisse recuperar as relações íntimas com ambas.

No *acting-out*, ocorre o contrário: quando o sujeito percebe que ficou preso numa armadilha, apaga-se e perde mobilidade. Daí a comoção em que o sujeito está totalmente à mercê do Outro, como a Srta. Z, que, no infeliz acaso, termina por sucumbir ao obedecer à ordem: "Não olhe!" (cf. capítulo 4).

Em "Manuscrito N", Freud associa a *Verstimmung* (mudança de humor) na melancolia e na neurose obsessiva: "A *Verdrängung* (o recalque) dos impulsos não parece produzir angústia, mas talvez a *Verstimmung* (mudança de humor) – melancolia. É assim que as melancolias se associam à neurose obsessiva". Na neurose obsessiva, o sentimento de culpa

é muito forte, mas não consegue justificar-se perante o eu (Freud, 1923a). O eu do doente luta contra a atribuição de culpa e exige do analista que seja fortificado em sua recusa de assumir os sentimentos de culpa.

Freud sabe que, na direção da cura, é bobagem observar esse apelo, pois responder a tal demanda seria infrutífero. Na realidade, na culpabilização do eu, o supereu é influenciado por processos desconhecidos pelo eu, por impulsos recalcados que justificariam os sentimentos de culpa.[2] A posição freudiana a esse respeito, portanto, é que o supereu sabe mais do isso inconsciente que o eu, o que Lacan traduziu por "o eu do sujeito não quer saber".

Na melancolia, o supereu chama violentamente a consciência para si (*Das Überich hat das Bewusstsein an sich gerissen*). Por essa razão, o eu (e não há dúvida de que aí a percepção do mundo exterior já não é possível, posto que a consciência está voltada para o supereu) não tenta contradizer o supereu, reconhece-se culpado e se submete aos castigos que lhe são impostos. Ao passo que na neurose obsessiva há estímulos que permanecem fora do eu (recalcados), na melancolia o objeto contra o qual o supereu se enraivece está incorporado a este. Para o melancólico, a única via é insuflar o eu com culpa, pois ele já perdeu tudo, inclusive a capacidade perceptiva em relação ao exterior. Seu eu é um eu todo culpado e equivalente ao objeto estranho para o supereu e por ele criticado.

No que respeita à cadeia significante, há um afastamento, e este, de acordo com Lacan, mostra que, na melancolia, é a rejeição da cadeia significante o que faz retornar do real a própria morte do sujeito, presente na origem de toda linguagem. Em tais termos, o suicídio do melancólico é a excitação maníaca, por meio da qual esse retorno se faz mortal (Lacan, 1974a: 39).

Apesar da aproximação que estabelece entre a neurose obsessiva e a melancolia por intermédio da pulsão sádica, Freud considera que a fenomenologia da ambivalência e do sentimento de culpa testemunha uma diferença fundamental entre elas. Para o obsessivo, a ambivalência está na origem do luto patológico; para o melancólico,

2 Cf. o caso de Ernst Kris, comentado no capítulo 1.

no entanto, tem origem constitutiva, real. O luto implica o trabalho de desligamento do objeto perdido, e Freud chega a dizer que todo amor vivido no momento do próprio gozo, da paixão, implica os fenômenos enumerados para o luto. Dito de outro modo, o amor é a tentativa, de fato jamais alcançada, de colar novamente o sujeito à imagem especular e ideal que faz um.

Se há Um, ele se apresenta de formas diferentes para o obsessivo e para o melancólico. No primeiro, responde a uma exigência subjetiva que evita a barra no Outro, pois o sujeito sabe quão profunda ela pode ser – por exemplo, o pai endividado de Lanzer. Já o melancólico não encontra essa barra. Seu eu, como diz Freud, submete-se às acusações do supereu, e o sujeito não encontra sustentação no corte do Nome-do-Pai.

A SEPARAÇÃO

A tentativa de suicídio do neurótico, por escolher a via da alienação, solicita o Outro no ponto em que ele exige ser sustentado (Cottet, 1985). O melancólico, contudo, por não possuir a inscrição simbólica do Nome-do-Pai, despede-se definitivamente da cadeia significante e sucumbe ao suicídio de separação. Identificado com o para além do princípio de prazer, não se faz mais representar por essa cadeia e escapa no real.

Segundo Cottet, o suicídio do neurótico é conseqüência da operação de alienação, uma vez que o sujeito, à procura de seu "verdadeiro eu", necessariamente se depara com a depressão que surge como efeito da impossibilidade de desejar. Em outras palavras, o obsessivo, ao sempre se deparar com a questão "quem sou eu?" em sua tentativa de ser, apesar do Outro, rejeita a pergunta "que queres de mim?", dirigida ao Outro, e nesse sentido tenta mortificá-lo. Em conseqüência, acaba mortificando o próprio desejo. A falta de desejo, que é, para ele, a própria queixa, atesta sua alienação no Outro, do qual não pode separar-se.

Como Lacan afirma em *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), a alienação condena o sujeito a aparecer apenas na divisão, seja do lado do sentido produzido pelo

Outro, seja do outro lado, como afânise. Introduzida por Ernest Jones, esta quer dizer, em termos lacanianos, a petrificação do sujeito sem saída, isto é, petrificação ante sua representação por outro significante, o que demarca seu caráter letal.

Do ser ao sentido há o *vel* da alienação; do sentido ao ser, o da separação, contexto que não prescinde do Outro, pois é dele que o sujeito procura subtrair-se na separação. Isso levou Lacan a dizer que a segunda operação se dá no campo da transferência, em que o lugar do Outro (do inconsciente) é dado *a priori*. Em certos casos, todavia, a separação pode implicar um não-retorno pelo *vel* da alienação, tendo como conseqüência não a afânise do sujeito, e sim a petrificação da falha do Outro, a página em branco e a cama franca e limpa do poema de Ana Cristina César.

Para distinguir da impulsão suicida do neurótico obsessivo o suicídio do melancólico, é preciso lançar mão do par alienação/separação. Em seu artigo "A bela inércia" (1985), Cottet sugere que encontramos o suicídio do melancólico na separação. Como não há retorno pelo *vel* da alienação do sujeito no Outro, o objeto *a* aparece sem fantasia e mesmo sem vestimenta. O sujeito se identifica com o buraco que falta no Outro, e o suicídio é sem apelo; em vez de clamar pelo Outro, visa completá-lo no real, quer dizer, o sujeito se despede da cadeia significante, não se faz mais representar por ela e, no real, escapa a toda inscrição significante.

Nesses termos, a melancolia psicótica implica a própria tentativa do sujeito de provocar a divisão do Outro, que não se efetuou em razão da foraclusão do Nome-do-Pai, fazendo com que o resto, o objeto *a*, não se constitua como êxtimo. Não barrado, o Outro se constitui no supereu persecutório, gozador, e torna o eu um puro objeto para seu gozo mortífero.

Isso não deixa de ser evocado por Freud, quando ele chama a atenção para o gozo da auto-acusação. É também a tese de Éric Laurent (1988), para quem o suicídio melancólico é o ato fatal que, sem apelo, barra o gozo do Outro, levando o próprio sujeito, na condição de objeto, a pagar com sua vida essa castração. Isso também pode ser entendido pela teoria da libido desenvolvida por Freud no sétimo capítulo de

"O inconsciente": na psicose, a libido subtraída (retirada) não procura novo objeto e retorna ao eu, fazendo-o desistir do investimento de objeto. A partir daí, instaura-se outra vez um estado narcísico primitivo, desprovido de objeto. Aqui, o objeto certamente é fálico – por definição, o objeto do desejo, aquele que sustenta as próprias relações de objeto. Como diz Cottet, na melancolia o objeto *a* está fora de toda pontuação fálica: "um gozo imperativo retorna ali onde falta um gozo fálico" (1985), instaurando-se o estado sem objeto (fálico) apontado por Freud. Já na depressão neurótica, em contraposição à psicose, a perda não é do objeto, mas sim de seu brilho fálico, que toca o tecido narcísico do sujeito.

O SUPEREU E A QUESTÃO DO PAI

Onde o Nome-do-Pai falta, o Outro não barrado é o supereu, que exige um gozo do sujeito; um gozo imperativo que retorna no ponto em que falta o gozo fálico.

Como se sabe, o gozo fálico se constitui na metáfora paterna pelo Nome-do-Pai:

$$\frac{NP}{DM} \quad \frac{DM}{x} \longrightarrow NP \left(\frac{A}{FALO}\right)$$

No lugar de código, em A, o Nome-do-Pai é o significante por meio do qual, no lado da mensagem, a significação fálica emerge retroativamente. Na psicose, ele está foracluído, ou seja, não está incluído no simbólico. Para o psicótico, o Nome-do-Pai está no real e é de lá que retorna, em geral como voz (alucinação verbal). Uma das vertentes do suicídio na psicose é a tentativa do sujeito de escapar desse assédio insuportável do real. No melancólico, por sua vez, a sombra do objeto cai sobre o eu e o auto-aniquilamento chega às raias do *Genuss* (gozo) (Freud, 1917a). O eu passa a ser tratado como objeto, abandonado. Há total sujeição, sem qualquer piedade, do eu pelo supereu (Freud, 1923a), ou seja, o primeiro não tem como se defender do segundo, pois

o Nome-do-Pai está foracluído; ele faz parte, no real, do supereu vociferador, impedindo a função paterna, que normalmente sustenta o eu do sujeito (Freud, 1910a), de cumprir seu papel.

Como o Nome-do-Pai não opera sobre o sujeito, dividindo-o – divisão que, na neurose, produz um resto não-simbolizável –, é o gozo que responde pela divisão do melancólico. Assim, há momentos em que o sujeito está identificado com o pai morto (o supereu de Freud), gozando a própria destruição, e momentos em que está identificado com o eu pisoteado. Em outras palavras, o gozo imperativo do supereu retorna sobre o sujeito lá onde o gozo fálico, fundamentado na função paterna, falta.

O suicídio melancólico, psicótico, é a retomada do sacrifício primitivo que mortifica uma parte de gozo e é imposto a todo sujeito na aurora de seu advento. Lacan o chamou de primeira morte, aquela que, ao inscrever o sujeito como falante, deixa para sempre um resto, pois nem tudo pode ser inserido na linguagem. Portanto, por mais terrível que pareça, o suicídio do melancólico (como o delírio do paranóico) é uma tentativa de cura.[3]

Quando ocorre na adolescência, o suicídio psicótico pode implicar o fascínio do gozo da própria destruição, à semelhança da divisão do sujeito na melancolia, como examinado acima. É o caso, por exemplo, deste suicídio de um rapaz noticiado pela imprensa francesa: "Foi encontrado um cadáver seccionado em duas tiras no sentido do comprimento, numa via férrea. Tratava-se de um jovem de 14 anos que morava com seus pais. Parece que o rapaz decidiu dar fim aos seus dias em conseqüência de um fracasso escolar." Antes do ato, ele escrevera vários bilhetes semelhantes para seu colega Gastón, entre os quais este:

> Gaston, você quer se suicidar, eu quero morrer com você, esmagado, ou cortado em dois por um trem, no sentido longitudinal, com nossos mantôs. Quando nós virmos o trem chegar, nós nos deita-

3 Observa-se aqui a questão de uma possível paranoização do melancólico. Esse, contudo, não é o caso da maioria dos suicídios e das tentativas de suicídio de adolescentes. Ademais, só pequena parcela destes se deve ao desencadeamento de uma psicose.

remos sobre os trilhos e seremos atravessados com nossos mantôs. Gaston, quando descobrirem nossos cadáveres deslocados e seccionados, só se verão o sangue e a lama que sairão de nossos mantôs rasgados. Nós não teremos falhado em nossos suicídios.

Em vez de um masoquismo histérico, que procura a dor para inserir-se no desejo do Outro, como construído por Freud em "Bate-se numa criança" (1919a), o masoquismo presente nesse caso separa o sujeito do Outro, a ponto de ele seccionar-se fisicamente em seu ato. É muito difícil, aliás, pensar numa divisão mais radical, num corte mais real do que o golpe de rodas metálicas sobre um corpo estendido.

Com efeito, ao tratar da diferença clínica entre covardia moral e rejeição do inconsciente, Laurent considera que, no caso da covardia moral, o sujeito se define pela estrutura da linguagem, residindo no desejo a chave do mistério (Laurent, 1988). Ceder sobre o próprio desejo, eis a primeira covardia do sujeito. A rejeição do inconsciente, porém, remete a outro registro, aquele em que o gozo mortífero se liga ao nascimento do símbolo.[4] Esse jogo mortífero tem como objeto justamente o objeto *a*.

Na melancolia propriamente dita, a identificação com o pai morto – identificação que, na neurose, refere-se ao campo do simbólico e, na psicose, retorna do real – e a relação com a Coisa originária compreendem o que Freud quis designar com a expressão "a sombra do objeto cai sobre o próprio eu". O fato de que isso retorna do real confere certeza – psicótica – à anulação do sujeito no momento da primeira morte. Como escreve o bibliotecário de Borges: "A escrita metódica distrai-me, felizmente, da presente condição dos homens. A certeza de que tudo está escrito os anula ou os torna fantasmas"[5].

4 Esse nascimento é o momento lógico da primeira morte, quando o sujeito se confronta com a terrível biblioteca universal, da qual está excluído como vivente (Lacan, 1959–60).

5 Com relação à psicose na adolescência, ver Alberti (1999).

III

A CLÍNICA E O REAL

6

DO EGO ADOLESCENTE AO EU DO SUJEITO

o engano em fortificar o ego • o ego é o eu das defesas contra o isso • destituição subjetiva • neurose, excesso de ego • *Genitalprimat* • a sexualidade faz furo no real, sexualiza o biológico • *Che vuoi?* • a pulsão e o objeto *a* • *agalma* • o filho como salvação dos pais

Este capítulo examina, nas obras de Freud e Lacan, as vicissitudes do eu que, historicamente descentrado pela psicanálise, ressurge como ego, readquirindo o lugar no centro da esfera imaginária, ou como sujeito barrado, tornando-se um dos termos da fantasia ($\$ \lozenge a$). No exame, considero as identificações e as relações do eu com o simbólico, com o real e com o imaginário. O objetivo disso é, de um lado, constatar que o reservatório de egos que, durante certo tempo, representou a proposta da psicanálise pós-freudiana teve de ser desmascarado por Lacan, para que houvesse um retorno a Freud; de outro, levantar hipóteses relacionadas à proposta de Freud de "ser ali onde isso era", termo último em que o eu de fato deixa de ser sujeito barrado, para dar lugar ao que Lacan chamou de destituição subjetiva.

Durante muitos anos, a adolescência foi analisada pela psicanálise como um período de crise do indivíduo, isto é, uma crise que deveria ser apaziguada por uma intervenção que fortificasse o ego do adolescente. Tal acepção do adolescente, cujo ápice reside na Psicologia do ego, tinha como base a idéia de que o ser humano possui um ego capaz de barrar toda sua vida pulsional indesejável ou anti-social. Por isso, uma disfunção do ego impediria o indivíduo de lidar com os conflitos encontrados ao longo de sua existência. Por volta de 1940, Marie Bonaparte, discípula de Freud na França, chegou a traduzir a frase freudiana *Wo Es war soll Ich werden* onde isso era devo eu advir) por "o ego deve desalojar o id", considerando o final do tratamento analítico nos termos da construção de um ego forte que tomasse conta do id.

Durante as primeiras décadas posteriores aos textos de Freud, a psicanálise com adolescentes se desenvolveu no sentido de enfocar o adolescente em crise como alguém incapaz de enfrentar a invasão do *id*, isto é, a irrupção do mundo misterioso das profundezas da alma e de pulsões inconfessáveis. Cabia ao psicanalista, portanto, reforçar um ego fragilizado, a fim de que as profundezas da alma fossem novamente dominadas, em prol do ideal de harmonia na convivência humana. Como se para um novo Hércules se pudesse dar cabo dos estábulos de Augias. Dito de outro modo, o tratamento psicanalítico deveria contribuir para o ingresso na idade adulta de um indivíduo capaz de enfrentar os conflitos com um ego já não mais fragilizado. Adaptado ao mundo, o jovem adulto saberia não só como reagir diante das armadilhas que se armassem contra ele, como também o modo de calar o inimigo interno desconhecido pelo ego, porém parte integrante do sujeito: o *id*.

Em sua falta de rigor, tal psicologização da psicanálise criou todo tipo de terapias, na infeliz ilusão de poder fazer do homem um objeto da máxima de Taylor, sem verificar que, no texto freudiano, o ego fortificado é justamente o do neurótico.

Sabidamente, desde os primeiros textos em que Freud se refere à questão da puberdade, a adolescência é o momento em que a vida pulsional, em razão do término da latência e o início do que se costumou chamar de sexualidade adulta, reaparece com toda sua força (Freud, 1905a). Com efeito, o eu, na condição de ego, é o eu das defesas, aquele a que Freud faz referência em "Inibição, sintoma e angústia": o eu forte que defende o sujeito das moções do isso. Trata-se, pois, do eu que, investido narcisicamente, desconhece tudo o que não faz parte dele: o eu do sujeito que insiste num não saber e obtém ganhos secundários da doença, por exemplo, o eu do obsessivo que se "rebela espantado contra instigações sádicas e violentas que lhe são enviadas pelo isso".

O neurótico é um inadaptado. Em *O Seminário, livro 8: a transferência* (1960–1), Lacan chega a sugerir que a sociedade gera o neurótico, que produziria a cultura, que levaria à perversão. Em 1926, Freud dissera que o neurótico é alguém cujo ego, de tão forte, torna-se capaz de imaginar perigos onde eles, na realidade, não existem, na tentativa de precaver-se de perigos reais que, porventura, pudessem atravessar seu caminho; perigos diante dos quais está completamente impossibilitado de reagir, uma vez que estes vêm do próprio sujeito, mais precisamente, da instância que insiste em assustar os psicólogos do ego: o isso ou, como muitas vezes foi traduzido de maneira indevida, o *id*.

Vê-se aqui a razão de Lacan ter dito que a psicanálise não precisa reforçar o ego. O problema do neurótico é, ao contrário, um ego forte demais, que, no lugar de encarar os estábulos de Augias, acredita poder evitá-los com a criação de perigos externos. Felizmente, não só porque ele acaba procurando um psicanalista, mas também porque reside aí a possibilidade de, um dia, reconhecer esses estábulos, a angústia acaba por se tornar outra vez insuportável, mostrando uma falha do recalque e permitindo que algo de real do sujeito venha à luz.

O mecanismo do recalque é simples: há uma angústia insuportável para o sujeito, que deve ser barrada, e o recalque é a forma de barrá-la. Nos termos de "As neuropsicoses de defesa" (1894), o recal-

que faz o sujeito "esquecer" o que lhe é insuportável. As primeiras histéricas de Freud o fizeram pensar que essa angústia advinha de uma cena de sedução que teriam sofrido passivamente, o que o levou inclusive a se perguntar se elas tinham sido mesmo violentadas. Há, todavia, uma realidade psíquica e, de acordo com essa realidade, que extrai sua consistência dos efeitos da linguagem e da cultura, a violência encontra sustento no próprio complexo de Édipo. O sujeito é estruturalmente determinado pela sexualidade, pelo mundo pulsional que diz respeito à realidade psíquica. Não há possibilidade de o sujeito não depender do inconsciente, e a única maneira de dar conta do perigo que vem de dentro é sofrê-lo. O sujeito é dividido pelo sofrimento, havendo sempre uma pedra que rola sobre seu corpo e que ele precisa, como Sísifo, recolocar no topo da montanha.

Não é apenas o neurótico que sabe disso. Os adolescentes de que tratamos não só o sabem, como têm a vantagem sobre os adultos de que os estábulos de Augias estão em turbilhão por causa da puberdade. Quando não há ritos que lhes imponham limites sólidos para reforçar a repressão, os adolescentes podem ter seu sono interrompido por muito tempo, promovendo-se lampejos de lucidez. Por essa razão, Freud jamais excluiu da adolescência a questão do conflito de gerações, outra maneira de dizer que o "conflito de gerações" só tem sentido no contexto da adolescência porque é próprio dela fazer aparecer o real necessário ao desencadeamento de um conflito, o que às vezes pode acordar o mundo inteiro de sopetão.

Como Freud afirmou, "seria totalmente incorreto se imaginássemos que eu e isso são dois exércitos diferentes; que pelo recalque o eu procurasse suprimir um pedaço do isso e que, em conseqüência, a parte do isso não atacada viesse auxiliar a primeira, medindo sua força com a do eu" (Freud, 1926a). Por que incorreto? Porque reduziria o eu a esse ego eternamente enganado por sua força, que o impede de perceber o estrago que a extraterritorialidade do processo sintomático causa ao sujeito, inibindo-o. Adiante, Freud descreve o funcionamento do ego: para evitar a angústia, ele antecipa imaginariamente o perigo, desencadeando-se processos de defesa que,

normalmente, só seriam utilizados diante de um perigo real. Aqui, o perigo é imaginário e a defesa se torna inibidora de todo ato do sujeito, tendo a depressão como principal decorrência.

O *Wo Es war soll Ich werden*, de Freud (1933a), aponta, portanto, para outra direção no final do tratamento psicanalítico, ou seja, não a sugerida pela tradução francesa de Marie Bonaparte, que formou Loewenstein, e sim aquela de que a concepção lacaniana do final de análise se aproxima. Essa direção sugere a destituição subjetiva, isto é, a queda do ego que se quer senhor de tudo, de modo que o eu passe a dever ser ali onde, até então, desconhecia sua própria existência (Lacan, 1958a). Trata-se, em outras palavras, do dever ético em que o sujeito é e age conforme o que tem de mais singular.

Essa posição diante da teoria da clínica psicanalítica nada tem de retórica. Decorre de uma releitura de Freud e evidencia o que o médico vienense trouxe de mais revolucionário, como confessou a Jung diante da Estátua da Liberdade, no momento em que ambos aportaram pela primeira vez nos Estados Unidos: "Eles não sabem que estamos lhes trazendo a peste", frase que relaciona a psicanálise à impossibilidade de escapar ao mal-estar na civilização. Dito de outro modo, a psicanálise não pode almejar um ego forte em harmonia com o meio, como queriam a Psicologia do ego e as terapias que nela se inspiraram. O homem, no dizer de Freud, não tende à harmonia, nem à integração das pulsões ou a uma síntese. Segundo a primeira lei do psiquismo humano, o homem tende ao prazer, e esse prazer, entendido por Freud como a descarga das excitações, é necessariamente e por princípio antagônico à cultura. A metáfora da peste estrutura o sujeito humano não como síntese, e sim com base na *Spaltung*, entendida como uma divisão inconciliável.

O neurótico, com sua capacidade de inflacionar o ego, procura tão-somente velar, aos seus olhos e aos dos outros, esse hiato, falha ou inconciliável, visto que escolhe desconhecer o que provoca sua divisão: a impossibilidade de síntese, de simbolização do real. Eis a razão de Lacan ter insistido em organizar sua abordagem do sujeito humano valendo-se do tripé real, simbólico e imaginário. Ao for-

mular o real como o que não pode ser simbolizado, Lacan esclarece o mecanismo freudiano que leva à perda da realidade na neurose: o eu, em disfunção porque hiperinflacionado, não se limita a enviar o sinal de angústia em face do perigo real; ele, em vez disso, antecipa toda situação de angústia por intermédio da imaginação, da fantasia (Freud, 1926a), modo pelo qual o ego se define por um excesso que insiste em não querer saber do inconsciente.

De que modo, então, sugerir o reforço do ego adolescente como o objetivo do tratamento psicanalítico? Esse tipo de proposição é contraditório *ab initio*, já que o tratamento pela psicanálise não consiste na construção de uma neurose, a despeito da afirmação freudiana de que o tratamento instaura uma neurose de transferência. Na verdade, a neurose de transferência ocorre porque o neurótico que procura a análise encontra na pessoa do analista algo que não pode ser simbolizado[1], e que ele tenta velar imaginando uma relação amorosa em seu lugar. De todo modo, seja para Freud, seja para Lacan, isso deve cair no fim da análise, pois é apenas quando a transferência se desfaz, deixando descoberta a presença pura, que o sujeito cai (destituição subjetiva). Ele, literalmente, "cai na real", não havendo nessa passagem, portanto, nada semelhante a uma construção neurótica.

Outra diferença fundamental existente entre a psicanálise e a Psicologia do ego diz respeito à expressão "primado da genitalidade". Embora encontremos o *Genitalprimat* em alguns textos de Freud, ele é bastante diferente do que os pós-freudianos convencionaram chamar de "primado da genitalidade na adolescência". Para estes, a sexualidade do indivíduo – como vimos, etimologicamente o termo indivíduo implica algo muito diferente do (ou mesmo contrário ao) sujeito dividido – se desenvolve seguindo um vetor que se dirige a uma genitalidade a ser plenamente usufruída com o advento da puberdade. Mais uma vez, delineia-se a idéia de uma grande síntese: sendo a criança perversa polimorfa, com a latência, essa característica

1 Em *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud* (1953–4), Lacan chama isso de "presença do analista".

adormeceria para sempre, permitindo que da puberdade nascesse um novo indivíduo, idealmente destituído de qualquer perversão. Em tais termos, o indivíduo gozaria da sexualidade genital, pois o ego forte manteria definitivamente afastadas as pulsões parciais, que, no máximo, poderiam exteriorizar-se, conforme uma das vicissitudes apontadas por Freud em 1915, isto é, a mudança de alvo, via sublimação.

Nada disso ocorre na leitura de Freud proposta por Lacan. A existência do primado da genitalidade na obra de Freud não se deve ao fato de ele considerar o genital um representante que resume e abarca tudo que havia até então no mundo pulsional. Para Freud, o primado da genitalidade é antes uma condição muito incômoda ao ser humano, que vê, na condição de ser de linguagem, sua libido condenada à submissão ao significante. Desde o início da obra freudiana, esse significante é único: o falo,[2] razão pela qual nas referências de Freud ao primado da genitalidade o falo é signo da diferença. Em vez de permitir a constituição da sexualidade adulta como algo harmônico, o primado da genitalidade a introduz no campo da impossível completude, já que a submissão da libido ao significante não só marginaliza o mundo das pulsões, como também implica uma proibição que divide o campo do gozo: onde o sujeito goza,[3] ele faz algo de proibido; onde se submete a esse primado, não goza. Se a "teoria da grande síntese" propusesse um ideal em que o "eu me submeto, logo gozo" funcionasse, as pulsões não deixariam de se interessar também por isso e a submissão traria consigo um gozo clandestino.

Em "Puberdade catástrofe" (1984), Serge Cottet retoma de forma cristalina essa divisão do campo do gozo, referindo-se a um exemplo das vicissitudes da vida amorosa: o Homem dos lobos só goza quando procura mulheres que lembram a governanta de quatro, lavando

2 Sobre a razão da universalidade desse significante, ver o primeiro capítulo de Quinet (1997).

3 O gozo é entendido aqui com base no que se pode ler em Freud, ou seja, na associação entre *Lust* e *Genuss*, conceituada por Lacan como *jouissance*.

o chão, mas o gozo sexual genital com a irmã é barrado porque se inscreve na proibição do incesto. A despeito da crítica dos autores de *O anti-Édipo*, a psicanálise de Freud com Lacan, antes de querer inscrever o sujeito humano no complexo de Édipo como regulador da sexualidade, denuncia a incompatibilidade entre o gozo e a regulação da sexualidade, sendo por isso que, para a clínica da psicanálise, como Freud a pensou, não se pode prometer a felicidade.

Se há crise de adolescência, isso ocorre porque o sujeito humano é um sujeito em crise, ou seja, essa crise se dá porque, como diz Lacan, a sexualidade, antes de fazer sentido, fura o real. Dito de outro modo, na psicanálise de Freud com Lacan, a crise da adolescência se dá no encontro com o sexo, e esse encontro é muito mais um desencontro do que tendência à harmonização.

Da mesma forma, na psicanálise de Freud com Lacan, a adolescência é marcada pela puberdade, ou seja, pelo despertar da primavera (Wedekind), sobre o qual, aliás, tanto Freud quanto Lacan fizeram observações – desde 1900 (*Traumdeutung*), esse *despertar* diz respeito, necessariamente, ao encontro com o real impossível de ser suportado. É justamente por isso que o sujeito humano, após a crise, adormece outra vez, como o pai do sonho relatado por Freud, que torna a adormecer, acordando para a realidade.[4]

De acordo com Freud e Lacan, a realidade não é o real; é sempre enganosa e, como tal, o discurso sobre ela afasta o sujeito do insuportável que não se inscreve em nenhum discurso. Isso, aliás, explica também por que há tantos discursos sobre a adolescência, uma das formas de manter afastado do sujeito do discurso o que, para além da adolescência, ainda é tão insuportável.

Por fim, a clínica psicanalítica com adolescentes cuja base é constituída pelas obras de Freud e Lacan introduz o sujeito adolescente como questão não para adormecê-lo, mas sim para implicá-lo na

4 Cf. o sonho "Pai, não vês que estou queimando?", magistralmente retomado por Lacan em *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964: cap. v).

crise de adolescência como sujeito; não para reforçar a posição do "quando casar isso passa", mas antes para que isso não passe, mesmo porque, por mais que se reforce o ego, isso de fato não passa.

"Isso não passa" porque o sujeito, aqui, não cede em seu desejo. Se há desejo inconsciente desconhecido pelo ego do sujeito, quanto mais se reforçar o ego, mais distante o sujeito ficará de seu desejo. Depreende-se disso a importância da transferência como lugar não para repetir o modelo papai-mamãe, e sim em que algo resiste à significação. Dito de outro modo, o amor ao analista não equivale ao amor ao pai; trata-se de um amor que surge da própria presença do analista, implicando, para além do imaginário, como vimos, o próprio real sem sentido. É daí que pode surgir a questão sobre o desejo advindo do vazio de significação. No lugar em que o Outro não chega, o Outro da linguagem e mesmo o Outro como tesouro de significantes, encontraremos a falha, o hiato do não-sentido, causa, resto, rebotalho do sujeito humano. É desse nada que surge o desejo singular de cada um e que a frase *Wo Es war soll Ich werden* adquire sua verdadeira significação na obra freudiana, tratada como rebotalho da própria psicanálise quando esta é inserida num projeto psicopedagógico.

O EU COMO SUJEITO

Em *Projeto para uma psicologia* (1895a), publicado postumamente em 1950, Freud estabelece para si as bases do sujeito humano. Em seu texto, *Ich* pode ser tudo, exceto a fortaleza egóica a que quiseram reduzi-lo. De fato, nunca se deve deixar de retomar essa passagem pessimamente traduzida e, depois, ricamente descortinada por Lacan.

Todo desejo é desejo do Outro, e sexo biológico e sexualidade pouca coisa têm em comum, salvo o fato de que a sexualidade pode sexualizar o biológico, mas não o contrário. No momento em que o sujeito entra no registro da linguagem, ele dá significantes ao corpo. Esse processo, levado às últimas conseqüências, chega à conversão

histérica, em que o mundo dos significantes pode penetrar cada um dos órgãos do corpo.

Dito de outro modo, como a linguagem determina a sexualidade do sujeito, pode-se dizer que um menino se reconhece como menino não porque, biologicamente, nasce com um pênis, e sim porque, ao nascer com um pênis, é normalmente reconhecido como menino pelo Outro: há o desejo do Outro que faz dele um menino, mesmo que, às vezes, ocorra o contrário.[5]

Suponhamos um bebê que acaba de nascer e sofre as primeiras amarguras da vida. Ainda não pensa, não fala e sequer tem a noção de ser um todo; trata-se de um pequeno organismo que percebe desconforto e dores, num estado chamado por Freud de desamparo fundamental (*Hilflosigkeit*). O único conforto que lhe advém é dado pela mãe ou por alguém que a substitua, mesmo que ele não perceba esse alguém como mãe, pois não sabe como identificar totalidades.[6] De um modo ou de outro, porém, a mãe, único elo inicial entre o bebê e o mundo, é o primeiro Outro com quem a criança tem contato. Além disso, é provável que, no tempo em que sua mãe brincava de boneca, algo tenha sido estabelecido, abrindo espaço para um filho futuro, ou seja, a própria boneca com que ela brincava quando criança já se inscrevia em sua trama edípica, no mundo de seus desejos.

Para Freud, a primeira relação do bebê com a mãe produz para este um *Nebenmensch* (traduzido, em português, por "semelhante"). Mas não se trata apenas de alguém semelhante, apesar de Freud, nessa passagem do *Projeto*, aludir à especularização, ao dizer que a criança passa a reconhecer sua mão olhando a mão da mãe, assim como seu

5 É possível reconhecer aqui a importância do *Che vuoi?*, pergunta que o sujeito faz ao Outro para saber o que Ele quer dele. Lacan a escreve no topo do grafo do desejo, regulando o desejo do sujeito.

6 Ao falar sobre as máquinas desejantes, Deleuze e Guattari (1976) o ilustraram muito bem: boca e seio, ânus e fezes, as zonas erógenas são todas *per se*. Freud descreveu detalhadamente as etapas que o bebê vivencia até sair dessa primeira fase auto-erótica (esquizo-paranóide, como queria Melanie Klein, ou ainda do corpo despedaçado, como dizia Lacan), e por isso não as retomo aqui.

grito ao ouvir a voz dela. Para além da relação com o semelhante, essa primeira relação com a mãe, segundo Freud, compromete toda ação do bebê numa moral, numa cultura e numa ética, ou seja, o *Nebenmensch* constrói no pequeno sujeito o complexo do Outro.

No momento em que o bebê, em decorrência do princípio de prazer, chora para descarregar um a mais de energia que lhe causa desconforto, é a mãe que vem dizer a ele por que ele chora, seja dando-lhe o seio, seja trocando suas fraldas ou pegando-o no colo. Foi isso que fez Lacan dizer que a linguagem humana se constitui numa comunicação em que o emissor (o bebê) recebe do receptor sua própria mensagem sob forma invertida (Lacan, 1953b), ou seja, o bebê só sabe que chorava porque estava com fome quando a mãe lhe dá o seio.[7]

O eu de *Projeto para uma psicologia* é aquele criado na relação com o *Nebenmensch*: o complexo do Outro ou o complexo de objeto, as duas melhores traduções que encontrei para essa expressão de Freud. Ele se divide *ab initio* porque, de um lado, é resto e, de outro, associação (cadeia de significantes). Assim, é na relação com o Outro que o eu poderá encontrar *seu jeito*, no belo equívoco de Elsa Freitas (1989); o seu jeito de contornar o resto com a cadeia de significantes, prenunciando desse modo a própria sublimação, tal como desenvolvido por Lacan em *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise* (1959–60).

Essa divisão não é automática, nem imediata porque requer a mediação da metáfora paterna, quando o bebê e a mãe já não fazem mais Um. O pai vem barrar a mãe para o bebê, ao mesmo tempo que lhe dá um lugar no mundo. O bebê quer ser como o pai, isto é, identifica-se com ele no exato momento em que se funda como

7 Isso também é descrito por Lacan no primeiro andar do grafo do desejo, que parte da descrição do sujeito completamente desamparado e só no mundo, tendo seu caminho atravessado pelo Outro (A). Tudo que acontece a partir desse momento supõe a existência do Outro e do desejo deste, em que o sujeito se inscreve. Posteriormente, com a introdução da metáfora paterna, esse desejo se humaniza e o sujeito passa a querer ter o que não tem: o falo. Cf. o capítulo 5.

sujeito dividido (Freud, 1921). Sua divisão, portanto, é concomitante à divisão do Outro pela barra que cai sobre a mãe, o que Freud escreve da seguinte forma: "E, assim, o complexo do Outro se separa em duas partes, das quais uma impressiona como estrutura constante, permanecendo como Coisa (*Ding*), enquanto a outra pode ser significada pelo trabalho da memória, quer dizer, pode ser remetida a um sinal do próprio corpo" (1895a: 416). *Ding* se separa definitivamente do que pode ser significado pela memória, que é justamente o que pode ser inscrito na cadeia associativa, na cadeia significante. A partir desse momento, o homem é um ser ético por excelência, surgindo do próprio desejo do Outro, de um desejo que não deixará de determinar sua própria demanda. Do ego não sobra muita coisa, pois o eu como sujeito é determinado pela linguagem.

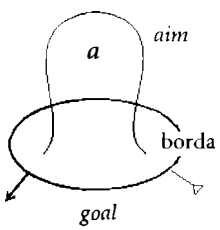
Ora, sendo determinado pela linguagem, o sujeito só se manifesta quando, por intermédio dela, fala, seja qual for sua fala. Em outras palavras, é nas demandas que endereça ao Outro e nas demandas que o Outro endereça a ele que essa manifestação produz seus efeitos. Desde pequeno, o sujeito importuna seus pais com demandas de bala, brinquedo ou atenção, cujo protótipo é a demanda oral: "Dê-me leite!" Desde pequeno, todavia, ele também sofre as demandas do Outro por limpeza, disciplina e correção, cujo protótipo é a demanda anal: a exigência do Outro no controle dos esfíncteres. Todas essas demandas, em resumo, são de amor: o amor que o sujeito demanda do Outro, mas também o amor que o Outro demanda do sujeito em troca dos cuidados que lhe dá.

Em sua *Hilflosigkeit*, em seu desamparo fundamental, o sujeito entra no circuito como $\$ \lozenge D$, ou seja, como sujeito ($\$$) em todas as suas relações com a demanda (D). A entrada nesse circuito jamais pode ser paga: trata-se de dívida de sangue, simbólica, herdada por todo ser humano e da qual já não pode escapar. $\$ \lozenge D$ corresponde também à formula que Lacan utilizou para designar a pulsão (*Trieb*), que, de acordo com Freud, é o que se estabelece no sujeito humano quando o somático se inscreve no psíquico, não tendo nada a ver com a redução ao instinto operada pela psicologia da grande síntese,

pela qual esta crê tornar o homem semelhante ao animal. Em outras palavras, no aparelho psíquico a pulsão aparece no momento em que um órgão somático se transforma em zona erógena – a boca acoplada ao seio desenha o circuito da pulsão. Como vimos, essa transformação se dá quando, diante do incômodo externado pelo bebê, a mãe lhe dá o seio. Nesse momento, o sujeito surge como outro termo da demanda, ou seja, no próprio momento da formação do circuito da pulsão: $ \lozenge D$.

Ainda há, contudo, o resto, que não se associou às cadeias significantes, e não pode, portanto, ser inscrito em balas, brinquedos, roupas, limpeza, disciplina, notas, enfim, na metonímia infinda dos objetos da demanda. Resto imutável, mas que persiste; resto de uma divisão, não cifrado, vazio de significantes, íntimo e, no entanto, estranho porque indizível: *das Unheimliche*. Por causa desse resto o homem é irrequieto, uma vez que ele é o objeto sem sentido que causa seu desejo.

Lacan deixa de escrever $ \lozenge D$ as relações do sujeito com esse objeto, pois a pulsão não é o objeto, e sim a demanda que se tece em torno de um objeto. O objeto em torno do qual as demandas se tecem é o próprio objeto indizível, o objeto *a*, esse resto jamais inscrito nas representações (*Vorstellungen*). Apesar de não constar do matema da pulsão, $ \lozenge D$, no momento em que Lacan o desenha, o objeto *a* aparece: a borda da zona erógena perpassada pela pulsão que dela emana e a ela retorna é atravessada por uma demanda em torno do objeto *a*:



Para além da pulsão, há relações diretas do sujeito com o objeto, indicadas por Lacan por meio do matema $S \lozenge a$, forma de escrever a fantasia em que o desejo se descortina, conforme Freud. Por se ocupar indefinidamente das demandas e não verificar seu desejo, o sujeito neurótico tem a pior das dívidas consigo mesmo, enganando-se ao afirmar que suas demandas ao Outro correspondem ao seu desejo.

O adolescente se desespera por entrever esse engodo, ou seja, por entrever sua própria perda na trama arquitetada das demandas.[8] Em razão da neurose, da fortaleza egóica, muitas vezes permanece em tal engodo. Em outras, procura escapar sem saber como, na ilusão de que, como dizia o poeta Drummond, é mais fácil colonizar a Lua, ir à Marte, do que fazer surgir d'isso o que está velado.

WERTHER E MORITZ

Já me referi no segundo capítulo a estes dois personagens da literatura de língua alemã: Werther e Moritz, o primeiro criado por Goethe no fim do século XVIII, e o segundo, personagem da peça *O despertar da primavera*, de Wedekind, escrita no final do século XIX. Indicando a diferença de um século entre os escritos a particularidade de seus contextos, o que se pode dizer sobre as posições subjetivas dessas personagens suicidas?

O texto de Goethe é uma história de amor não correspondido. O jovem Werther, segundo sua mãe, mora numa cidade distante, com o intuito de ingressar no mundo dos negócios, no qual ele não acha graça alguma. Werther está preso no circuito da demanda, pois foi para essa cidade em atenção a um pedido de sua mãe, e se engana pensando que faz alguma coisa. Durante um passeio de fim de semana, fora da cidade, conhece Lotte e, como se tivesse sido fulminado

8 Em comunicação oral, Bernard Nominé sugeriu que o adolescente tem muita dificuldade em sua relação com a mãe porque entrevê o objeto que foi para ela.

por um raio, apaixona-se por ela. Lotte está noiva de um excelente rapaz, com o qual logo se casará. Nenhuma esperança, portanto, para o amor imperativo de Werther.

De onde surge sua paixão estonteante? De um para além da demanda, de um olhar lançado por Lotte, de um sorriso, de uma graça indescritível. Lotte se torna para Werther o objeto agalmático que Sócrates é para Alcibíades em *O banquete*, de Platão, com a ressalva de que Sócrates, segundo ele próprio, não tem o atributo da beleza.

Em outras palavras, amor de transferência, que certo dia fez Freud se perguntar por que seus pacientes se apaixonavam por ele, apesar de ser tão pouco atraente. Sua resposta segue a mesma linha daquela que Sócrates deu a Alcibíades: não é a mim que você ama, mas a Agatão. Por que ele pode amar Agatão? Porque o objeto precioso que Alcibíades vê em Sócrates está nele próprio, e não em Sócrates.

Em *O Seminário, livro 8: a transferência* (1960-1), sobre o amor, Lacan ensina que falar da psicanálise como relação intersubjetiva é enganador, pois faz o sujeito apostar no outro sem perceber que o toma como objeto, quando este também é um sujeito que, por isso mesmo, jamais pensará da mesma forma que o primeiro, algo demonstrado pela relação de Lotte com Werther. Em momento algum, Werther se dá conta de que, para ele, Lotte equivale ao objeto agalmático que Sócrates representava para Alcibíades: objeto esplendoroso que o sujeito identifica no outro. O agalma é revestido por um véu imaginário que, diante de certas circunstâncias, pode dificultar, ou mesmo impedir, que o eu faça o luto da perda do objeto. Para supor o que levou Werther ao suicídio, é preciso, portanto, refletir que circunstâncias seriam essas em seu caso.

Quando Lotte se casa com o noivo, Werther, apaixonado, escolhe a depressão. Em que sua escolha se relaciona com a depressão e/ou com a melancolia? Freud ensina que a melancolia é um fenômeno que pode ser identificado por um humor profundamente doloroso; por um descaso por todo o mundo exterior que não lembre o ser amado; pela perda da capacidade amorosa no diz respeito à substituição daquele por que o sujeito está enlutado; pela inibição de toda

produtividade e pela queda do amor próprio (Freud, 1917a). Werther, cada vez mais sisudo, já nem pensa tanto em Lotte.

Insistamos: quando e por que Werther fez a escolha pela depressão? Sabemos pouco da vida pregressa do jovem apaixonado. O pai não aparece em nenhum momento do relato de sua história e a mãe, sem dúvida usando-o para satisfazer seus caprichos de mulher socialmente bem situada, limita-se a receber suas cartas. Werther questiona os valores sociais tão defendidos pela mãe, sem encontrar uma via de identificação com a camada social a que pertence. Em suma, é um estranho no ninho. Apercebe-se disso e, antes de encontrar Lotte, faz algumas fantasias de como seria melhor se... chegando a se preocupar com as pessoas menos bem situadas do que ele, numa tentativa de identificar-se com aqueles que lhe causavam literalmente com-paixão.

Por que ele se põe no lugar delas? Ele o faz para encontrar alguma consistência, que então já lhe escapava, para, por meio de uma identificação imaginária, suprir de algum modo a falha simbólica da identificação com o pai, ou o faz para ser amado por elas, para ser o objeto da preocupação que ele próprio tem com essas pessoas? Em Werther, parece clara a formulação de uma demanda de amor. Para ser amado por elas, ele se identifica com elas imaginariamente, mesmo que sofra com isso – o neurótico sofre por excesso de amor (Lacan).

Ora, é na compaixão que Werther faz sua primeira escolha. Trata-se de uma escolha pela neurose, em que o ego, inflado pelo imaginário, acredita ser capaz de precaver-se contra a angústia. Como todo jovem, Werther questiona a ordem preestabelecida das coisas. Ele o faz, entre outras coisas, discutindo com Albert: "Você tem razão, Albert, quando diz que o furto é imoral, mas se o ladrão precisa proteger os seus da fome, quem levantaria a primeira pedra contra ele?" Nessa passagem, a lei é relativizada, mas isso leva Werther em direção não a uma ética de seu desejo, e sim a uma identificação com o ladrão, o que, em última instância, torna-o culpado diante da própria lei, levando-o a falar de suicídio. Em conseqüência, cada vez mais voltado

sobre si mesmo e sobre o mundo de suas identificações imaginárias, já não fala com as pessoas, mas *corresponde* em cartas, nas quais o gozo narcísico da compaixão transparece.

Quando encontra Lotte, está bastante feliz e satisfeito com a vida que leva. O que Lotte faz aqui? Ela lhe aponta algo que está para além desse imaginário do amor: o fato de que, se quisesse (se pudesse), poderia honrar as suas origens e, a partir daí, persistir em algum desejo que lhe fosse genuíno.

Mais uma vez, Werther deixa-se enganar: em vez de rever sua posição subjetiva, situa Lotte no lugar de objeto que causa seu desejo, sabendo de antemão que esse amor era impossível. Não se trata aqui de um amor masoquista – se existe masoquismo, ele é dado desde o início, e não apenas nesse momento; trata-se antes de um reencontro com o objeto perdido, sem que o sujeito possa reconhecer que o objeto está perdido para sempre e que, na vida, apenas o contornamos. Por isso, ele sofre novamente por excesso de amor, a ponto de fazer-se nada ao lado dela. De um lado, ele: nada; do outro, ela: a beleza, a pureza, a jovialidade em pessoa.

No momento em que o casamento de Lotte com Albert se realiza, Werther, a fim de não perder de vez o objeto de sua paixão, passa a gerir a compaixão de si próprio e escolhe manter-se apaixonado.[9]

Uma resposta à demanda teria salvado Werther do tiro certeiro? Talvez daquele, mas não necessariamente de outro. Teria sido necessário que ele falasse, escrevesse a história de Werther, como Goethe o fez, deixando de ceder sobre seu desejo e encontrando na literatura a

9 Morrer em nome do desejo diante da sensação da total incapacidade de viver por ele não deixa de dar lugar ao gozo (*Genuss*) de auto-aniquilação que Freud diz estar presente na melancolia (Freud, 1917a). O eu pode desaparecer desde que subsidie imaginariamente um ato heróico em prol do que crê ser seu desejo. Aqui, porém, ao contrário do que se passa na melancolia, é por acreditar que Lotte é o único objeto possível que Werther escolhe sustentá-lo até o fim, pagando-o com sua vida e sem se dar conta de estar enganado por excesso de amor. Como se trata de um caso de livro, o diagnóstico-limítrofe para melancolia é passível de coexistir com tamanha tenacidade do desejo.

via do que o sustentava: a identificação significante entre "Goethe" e *gotisch*, o próprio alemão.

O senso comum continua a acreditar que o mundo é uma esfera, com leis unificadoras, e que o amor, tal como aquele vivido por Werther, é não apenas uma necessidade da natureza – à qual Goethe ainda atribuía intencionalidade –, mas também a procura da carametade, tal como Aristófanes concebera. Isso explica parcialmente inclusive o enorme sucesso da história de Werther em sua época.

Já na peça de Wedekind, o diálogo de Moritz com Melchior mostra que eles não se deixam enganar por essa ilusão pastoral: a adolescência, na condição de despertar da primavera, implica muito mais a confrontação com o real do sexo, que questiona a existência do sujeito, do que a bucólica capacidade de amar. Werther sucumbe no que diz respeito ao amor, fazendo com que Goethe não sucumba ao próprio amor por Lotte e perceba, a partir de seu livro, que o amor, como escreveu Platão, é sempre enganador, por mais verdadeiro que seja.

Ao passo que o desespero do luto mostra o homem nu ante o impossível, o amor, enquanto esperança, é a metáfora que relança continuamente aquilo que causa o desejo. Foi isso o que ocorreu a Werther, embora, em sua paixão por Lotte, o objeto agalmático tenha permanecido identificado com ela como objeto de desejo, produzindo a identificação $-\varphi/a$, sem a possibilidade de dialetização. Assim como na holófrase S_1 e S_2 se acoplam, formando um bloco significante não-dialetizável, a identificação do objeto de desejo com o objeto que causa o desejo forma, na história de Werther, outro bloco não-dialetizável e impede a inscrição de qualquer significante.

Para rompê-lo, Werther faz uma travessia selvagem da fantasia, que se diferencia daquela que ocorre no fim de análise, justamente porque o sujeito não se deu conta de que a lei que o domina é a da castração. Em outras palavras, para fazer a travessia da fantasia no fim da análise, o sujeito deve ter chegado ao rochedo da castração, como diz Freud em 1937. Não é esse o caso de Werther, que continua a se enganar com a possibilidade de Lotte completá-lo, ou seja, que permanece na ilusão neurótica da esfera, da completude imaginária,

da grande síntese naturalista do pré-romantismo do fim do século XVIII. Eis uma interpretação possível para uma das vicissitudes da culpa na neurose obsessiva: culpado por sua covardia moral, por ater-se ao circuito da demanda como todo neurótico, Werther tenta escapar por intermédio da paixão por Lotte, que, além de objeto de desejo (-φ),também é agalma do objeto perdido (*a*). Diante da previsível perda de Lotte, que evidentemente ignorava em sua neurose, Werther atira uma bala na cabeça, para expiar sua covardia de maneira definitiva.

Ao contrário do livro de Goethe, a peça de Wedekind apresenta a vida pregressa do personagem e o faz de forma magistral. Os pais de Moritz, em contraste com os de seu amigo Melchior (e os de Werther), não têm boa situação social e econômica. Moritz freqüenta a mesma escola que Melchior porque o desejo de seus pais supõe no filho a salvação deles próprios. Por meio do sucesso profissional do rapaz, ascenderiam socialmente, já que não tinham sido capazes de fazê-lo por si sós. Todas as suas expectativas são depositadas no filho, que nunca foi bom aluno e jamais haveria de sê-lo.

Por que ele não podia ser bom aluno, respondendo ao desejo dos pais? Talvez porque fossem as pernas desnudadas das moças que passavam o que realmente inquietava Moritz, que pouco se importava com os deveres escolares. Ou porque, em conseqüência de sua estrutura, jamais tivesse livre acesso ao simbólico? De castigo em castigo, ele é, literalmente, o estudante a que Freud se referiu na discussão em 1910: incompreendido pelo pai ou substituto, no sentido de não sustentado pela função paterna, pois o pai não permite nenhuma significação para o desejo, Moritz se suicida numa tentativa extrema de barrar o circuito em que ainda figurava como objeto de gozo.

Aqui, todavia, o que está em jogo não é o circuito da pulsão. Sustento a hipótese de que Moritz, definitivamente, não é neurótico, e o faço, de um lado, pelo que dificilmente pode deixar de ser considerado um empuxo-à-Mulher e, de outro, pela história fantástica da rainha de três cabeças. Moritz fala não de uma posição feminina, mas sim do gozo da mulher, o que estaria mais próximo de Schreber

do que de uma histeria ou masoquismo feminino. A rainha de três cabeças, por sua vez, assinala que o Outro não pode ser barrado, não havendo para Moritz, portanto, o objeto que resta da divisão: ela não ocorreu. O circuito em que sua existência se verifica o reduz a ser o objeto de gozo do Outro. Seu suicídio, à diferença do suicídio de Werther, é a tentativa extrema de inscrever a divisão na própria pele; um suicídio na entrada do primeiro surto psicótico; uma separação definitiva, sem apelação possível.

Por fim, seu surto é desencadeado pelo encontro com Ilse, pouco antes de se matar. Moritz não pode sustentar uma posição masculina diante do desejo de uma mulher, que, na realidade, surgiu como a última possibilidade de salvá-lo. Ilse não é uma mulher para Moritz, mas sim A mulher, assustadora, em carne e osso. Dito de outro modo, esse encontro que atribui existência para A mulher prova que, para Moritz, ela não funciona como um dos Nomes-do-Pai, ainda que, em seu prefácio, Lacan se refira a essa possibilidade (Lacan, 1974b).

No caso de Werther, travessia selvagem da fantasia; no de Moritz, suicídio de separação. Como articulá-los e como distingui-los com base no *Ich* do adolescente?

7

VICISSITUDES DO EU NA CLÍNICA FREUDIANA

o caso Sílvia • fator desencadeante • impossibilidade *versus* incapacidade • cair da função paterna • inibição do eu • *Wunsch* •

Num dos textos publicados em *Scilicet 1* (1968), há observações interessantes sobre o suicídio, retomadas aqui para introduzir a questão do desejo, traço unário da própria psicanálise. O analista está implicado na relação da fala do sujeito com o significante e com o gozo, e é a partir dessa implicação que o desejo pode fazer-se presente, inicialmente sob a forma de desejo de saber.

Esse texto de *Scilicet* trata da identificação e retoma o desejo de morte, formulado por Freud em carta a Fliess de 1897. Parte do princípio freudiano de que a identificação constitui a forma mais primitiva de ligação afetiva a um objeto e toma o lugar de uma ligação libidinal, por via de uma transformação regressiva. É na própria rivalidade edípica, continua o autor do texto, que o desejo de morte pode se constituir, lá onde a identificação escamoteia narcisicamente o objeto primitivo do desejo. O desejo, a questão do desejo, fundamenta-se no mito do complexo de Édipo.

Ao estudar o caso da Jovem homossexual, observamos a importância do pai em sua tentativa de suicídio: esta ocorreu no momento em que, como diz Freud, claudicou uma palavra que a sustentasse no desejo do Outro. Assim, a fim de buscarmos uma ligação entre as vicissitudes do desejo, observemos neste capítulo um caso em sua singularidade.

Sílvia, moça de 15 anos e meio, foi internada no hospital onde eu trabalhava na França, depois de ter tomado vinte comprimidos de aspirina, que poderiam ter sido mortais, em razão das propriedades coagulantes desse medicamento. Sua tentativa de suicídio se seguiu a algumas idéias de fuga. No dia em que o tentou, fez as malas e o único problema não resolvido foi decidir "para onde ir". Pensara em ir para a casa de alguém que tivesse mais ou menos a sua idade e que, vivendo sozinho, aceitasse dividir o apartamento com ela. Em face do insucesso de sua estratégia, as idéias de fuga a levaram à tentativa de suicídio.

Tudo isso porque as coisas iam muito mal seja em casa, seja na escola: "Meus pais não têm confiança em mim [...] ambos estão contra mim", disse-me ela. Os problemas escolares eram a conseqüência evidente de uma inibição intelectual desencadeada por dois fatores concomitantes: 1) a mudança de escola; 2) o nascimento de sua irmã, quando estava com dez anos.

Antes disso, Sílvia tinha sido aluna brilhante e integrado o grupo dos supostamente capazes de participar das aulas de alemão, algo aparentemente muito valorizado nas escolas francesas.

DA ESTRUTURA FAMILIAR

Segundo Sílvia, a tentativa de suicídio não teve relação com o nascimento da irmã, com o ciúme dos cuidados dispensados ao bebê, nem com os problemas escolares. De acordo com ela, aos dez anos, uma criança já tem maturidade suficiente e não necessita que os pais a incitem ao trabalho. Eis o que me diz: 1) o problema não está aí; 2) se não trabalhou bem para a escola, é porque já havia sintoma.

Sílvia, contudo, não leva outros sintomas à analista. É muito perspicaz em suas observações sobre a dinâmica familiar, a ponto de compreender o papel do pai, mesmo estando em desacordo com ele. Sobre essa relação, afirma: "Com meu pai, é muito duro. Ele não faz nenhum esforço. Não se dobrará. Mas, provavelmente, ele não tem mesmo de se dobrar".

Nessa fala, observa-se um modo de se referir a si mesmo muito diferente do modo das demais pacientes que acompanhei após uma tentativa de suicídio. Enquanto estas sempre se queixaram, mais ou menos intensamente, da falta de atenção dos adultos, de uma "falta de lugar" em casa, demonstrando a relação de dependência entre elas e seus pais, Sílvia parece muito dura consigo mesma, exigindo de si que, aos dez anos de idade, tivesse sido suficientemente responsável para dedicar-se com independência às suas tarefas e obrigações.

Nessa mesma linha de exigências, apesar de certa violência paterna, Sílvia se mostra pronta a amar e sustentar seu pai, do que se conclui que é pela violência verbal dirigida à filha que o pai a sustenta em seu desejo. Aqui, "falem mal, mas falem de mim" desempenha a função de representar o sujeito.

Sílvia não se queixa de sua mãe. O que sabemos dessa relação se resume às informações que esta forneceu em entrevista com o pediatra. Ao que parece, a relação entre elas é mais complicada, pois a mãe efetivamente interfere na vida da filha, demonstrando extraordinária avidez em conhecê-la detalhadamente, sobretudo o relacionamento com outras pessoas. Nas palavras do pediatra, "ao falar de histórias de colegas de Sílvia, a mãe se põe de tal modo no nível delas, que já não se sabe mais a idade que tem". Sílvia me conta que, perto de seu aniversário de 14 anos, ou seja, cerca de um ano e meio antes da tentativa de suicídio, a mãe leu seu diário íntimo e descobriu que ela gostava de determinado rapaz.

Tal como Dora ao deixar a carta de despedida à vista de seus pais, causando neles a inquietação de um possível suicídio, Sílvia deixa seu diário ao alcance da mãe, de modo que ela possa ler que já não é mais uma criança e pensa em se deitar com um rapaz.

Durante o almoço comemorativo de seus 14 anos, Sílvia falou o tempo todo sobre esse rapaz para seus familiares; no momento de apagar as velas, pediu-se que ela expressasse um desejo, e ela disse: "Pronto! Mas eu sei que se eu lhes disser o que desejo, vocês não o permitirão jamais!". A mãe insistiu para que dissesse assim mesmo, e Sílvia declarou: "Quero sair à tarde e só voltar à noite".

Para a mãe, foi uma catástrofe porque tinha certeza de que Sílvia queria encontrar o rapaz e fazer amor. Seguiu-se enorme drama familiar, ao fim do qual o pai saiu com a filha, para lhe falar sobre a sexualidade, mas com ênfase no perigo e nas interdições.

Segundo Sílvia, desde esse dia, a confiança que seus pais tinham nela "morreu". Além disso, sua mãe passou a ter medo de que se drogasse, sob a influência de Irene, amiga de quem Sílvia gostava muito e que revelara aos seus pais que tomava muito café e calmantes para dormir. Associou-se ainda a isso o fato de que o último namorado de Irene morrera de *overdose*, interpretada por Sílvia como um suicídio.

Com muita rapidez, sem aparentemente dar muito valor à sua fala, Sílvia narra as circunstâncias que antecederam o seu próprio ato suicida. Na noite em que o cometeu, houvera uma pequena cena em casa: a irmã caçula entrara no quarto de Sílvia e ela a mandara sair. Em seguida, ela ouviu as seguintes palavras, vindas da sala e, sem dúvida, proferidas por sua mãe em conversa com a filha caçula: "Sua irmã é má; de todo modo, quando tiver 18 anos, ela partirá; nós não sentiremos a sua falta". Foi após ouvi-las que Sílvia fez sua mala e, sem saber para onde ir, tomou os comprimidos. Por meio dessa sentença do Outro, a amarração de sua fantasia vacilou e não houve uma palavra paterna que viesse ao seu encontro, ou seja, caiu um termo da fantasia, tal como sucumbiu a Jovem homossexual de Freud.

A princípio, Sílvia sofre com sua crise pubertária, e isso comporta o questionamento de valores, dúvidas quanto à sexualidade e problemas identificatórios. Num segundo momento, sofre da falta de confiança de seus pais: é má para sua irmã, fracassou na escola e não

pode mais sair. Teme-se que ela tenha relações sexuais e se drogue. Evidentemente, o fracasso escolar aumenta o temor de falta de confiança: sem trabalhar para a escola, ela dá provas de que deve ser alvo de desconfiança.

Por fim, Sílvia sofre porque deseja, e o que deseja é perigoso. Disso decorre a necessidade de acrescentar a esse desejo a frase "vocês não o permitirão", modo pelo qual o desejo permanece insatisfeito. O desejo proibido também proíbe sua sexualidade, que lhe causa problemas desde os dez anos de idade. Com efeito, desde o nascimento de sua irmã, Sílvia se questiona sobre seu lugar de moça na pequena família. Como a Jovem homossexual, sente-se rejeitada pelo pai em razão da nova gravidez de sua mãe. Tudo isso, porém, apresenta-se como uma demanda de amor advinda de sua dificuldade (neurótica, aqui) de distinguir entre impossibilidade e incapacidade. Como o sujeito tende a se julgar incapaz de ser amado, de ser querido, identifica-se com o que é rejeitado, sucumbindo num *Niederkommen.*

Tal avidez afetiva põe em relevo tanto a existência de uma demanda que sempre é de amor, em que a adolescente às vezes se sente rejeitada por sua família, quanto algo de excessivo nessa própria demanda, isto é, de impossível a satisfazer e que pode ser entendido como um sofrimento por excesso de amor.

A demanda aparece de várias formas: da queixa literal de não ser amada ao silêncio do sujeito, como no caso de Sílvia. A queixa de Gislaine, outra adolescente, era não ter um lugar nem em casa, nem na escola ou na sociedade, de maneira geral. O lugar que demandava foi interpretado em vários níveis. Inicialmente, o lugar de sua fala, que, segundo ela, não era ouvida em casa, e também um lugar geográfico, por exemplo, diante da televisão, cujos programas que gostaria de assistir eram proibidos porque seu pai lhe impunha outros. Num segundo nível, a queixa correspondia à falta de lugar entre seus colegas de escola, em que, dizia, "sempre um está excluído". Por fim, num terceiro nível, esse não ter lugar se apresentava na relação com a mãe, que lhe foi muito próxima e íntima durante os primeiros anos de vida. Aos cinco anos de idade, porém, a intimidade foi perdida

em decorrência de uma nova gestação da mãe, e Gislaine teve uma grande decepção, terminando por se identificar com um bebê abortado antes de sua própria concepção. O não ter lugar dessa queixa de Gislaine (Alberti, 1989a) é o paradigma de muitos dos adolescentes substituídos, destituídos, deslocados ou alocados (morando com avós, em instituições para jovens etc.), e surge no contexto de uma demanda de amor.

A CONCORRÊNCIA DA FEMINILIDADE

Segundo Sílvia, sua mãe é muito bonita e parece ser muito mais jovem do que seu pai – na verdade, porém, a diferença de idade entre eles é de apenas um ano e meio. Aos olhos de sua filha, só há dois anos ela parece estar envelhecendo. Como observamos, essa mãe é uma mulher que não cessa de se meter na vida de sua filha, tratando-se, portanto, de alguém que tenta não envelhecer e, provavelmente, tem ciúmes de sua filha ainda tão jovem. Para Sílvia, a mãe não quer se reconhecer no lugar de "mãe-de-Sílvia", pois isso a reenviaria à sua idade real. Pode-se dizer que a concorrência que ela trava com a filha decorre disso e que o drama familiar que se teria desencadeado na comemoração do aniversário de 14 anos de Sílvia, envolvendo sua maturidade sexual, seria uma manifestação dessa concorrência.

Sílvia corrobora essa hipótese, ao associar a contemporaneidade de seu aniversário ao início do envelhecimento de sua mãe. Foi por causa do drama familiar encenado no dia de seu aniversário que Sílvia rompeu com seu namorado, e ela justifica o rompimento, dizendo que se desinteressou dele da noite para o dia, ou seja, tal como sua mãe que, segundo a própria Sílvia, teria se desinteressado dela após o nascimento de sua outra filha. O nascimento da irmã ocorreu no início da puberdade de Sílvia e, no segundo aniversário dessa criança, quando mãe e bebê passavam pelo processo de separação, ela já completara 12 anos e se tornara púbere.

A adolescente se identifica com a mãe que, para dar prazer ao pai tendo sua segunda filha, larga a primeira, ou seja, identificação e concorrência caminham lado a lado nesse caso, em que a *hainamoration* (amor-ódio) em relação à mãe é muito importante. Sílvia fala sobre a visita que sua mãe lhe fez no hospital: "Ontem à noite, fui muito dura com minha mãe. Eu não quis beijá-la. Ela chorou e, depois, partiu. Não pude me conter".

Em "Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina" (1920a), Freud descreve, em longa nota de rodapé, vários casos de inversão de objeto como conseqüências da concorrência e acrescenta: "a procura dos motivos que conduzem antes à desistência do que à aceitação da concorrência envolve razões psíquicas muito complicadas". Ora, é a relação ambivalente com a mãe que causa os problemas mais graves para Sílvia, sobretudo no que se refere à sua sexualidade. A identificação se inverte: é a mãe que quer ser como sua filha, de modo que, para Sílvia, a questão "o que quer uma mulher?" se torna uma mortificação do lugar que ocupa. Isso aumenta o conflito de rivalidade: mãe e filha são rivais à procura do amor dos homens. Uma delas tem de sair perdendo, e receio que, durante certo tempo, Sílvia tenha deixado de lutar. No momento em que suas intenções futuras se revelam, sobrevém a interdição, porém Sílvia corre o risco de abdicar de sua sexualidade em favor da própria mãe: larga o rapaz pelo qual estava apaixonada.

SÍLVIA E A JOVEM HOMOSSEXUAL

No caso descrito por Freud como sendo o de uma homossexualidade feminina, encontramos mais ou menos a mesma constelação, a saber: a) o nascimento de uma criança, um irmão, quando o sujeito deixou a infância; b) uma mãe que concorre com a filha moça; c) a falta de um sintoma neurótico; d) a subtração, a partir de certo momento, de qualquer interesse na formação intelectual; e e) a tentativa de suicídio após a rejeição pela pessoa amada.

No caso de Freud, é a rejeição da Dama vienense; no de Sílvia, a frase escutada: "Sua irmã é má; de todo modo, quando tiver 18 anos, ela partirá; nós não sentiremos a sua falta". Enquanto, no caso de Freud, é o olhar de ódio do pai que desencadeia o *Niederkommen*, no caso de Sílvia, este é causado pela voz odiosa que vem da sala.

Diante de tantas semelhanças, devemos nos perguntar em que esses casos diferem. Segundo Freud, a tentativa de suicídio de sua paciente foi uma satisfação de dois tipos de desejo: 1) o de ter um filho do pai, uma vez que o significante *Niederkommen* em alemão é usado tanto para "cair" quanto para "parir"; e 2) o desejo de matar a mãe via identificação: ao se matar, mataria a mãe.

Um terceiro fator se acrescenta a essa sobredeterminação: a autopunição por causa dos desejos de morte dirigidos contra ambos os pais; contra a mãe, por intermédio do *hainamoration*, e contra o pai, em razão da grande decepção causada pelo fato de ele ter dado uma criança à mãe, sua rival na trama edípica. A atitude de rancor contra o pai, detectada por Freud em sua paciente, não se mostra da mesma maneira no caso de Sílvia, mas todos os problemas escolares desta advêm do fato de que seu pai dá grande importância ao sucesso escolar, razão pela qual o modo mais eficaz de inquietá-lo e chamar sua atenção é fracassar na escola. Ao passo que a paciente de Freud passeava intencionalmente diante do edifício em que seu pai trabalhava, para que ele a visse na companhia da Dama, Sílvia traz da escola, mês após mês, notas ruins que apelam a ele.

Com a chegada da puberdade, as más notas já não são o bastante, e Sílvia passa a imaginar relações sexuais com um rapaz. Além disso, seus pais suspeitam que ela faz uso de drogas. É na puberdade, portanto, que a questão do sexo se acrescenta a esse conflito, de forma ainda mais conturbada porque sua tia, irmã de seu pai, lhe dá pílulas para uma possível relação sexual. Essa tia é a "ovelha negra da família" e Sílvia volta e meia é comparada a ela, que exerce em sua história a mesma função desempenhada pela Sra. K. na história de Dora. A tia e a amiga Irene são confidentes e cúmplices de Sílvia, sendo, por intermédio delas, que redescobre o proibido, já que drogas e sexo são os dois grandes interditos de suaa família.

Em outra nota de rodapé do texto sobre a Jovem homossexual, Freud escreve: "As interpretações dos caminhos do suicídio à luz das satisfações de desejos sexuais são conhecidas há muito por todos os analistas (envenenar-se = engravidar, afogar-se = parir etc.)" (Freud, 1920a: 271). Silvia não é uma exceção à regra. Apesar de não ter tomado as pílulas dadas por sua tia até o momento em que tenta o suicídio, os comprimidos que engole são tão-somente as pílulas que não pôde engolir. De maneira geral, aliás, a forma pela qual as moças falam dos comprimidos que tomam em suas tentativas de suicídio faz pensar que esses comprimidos têm íntima relação com a pílula contraceptiva.[1]

A tentativa de suicídio de Silvia sobrevém no momento em que ela tenta ascender à sexualidade feminina e enfrentar a atitude da mãe em relação à sua privacidade, sem saber como responder ao perigo do sexo sinalizado pelo pai. Eis o primeiro paralelo que pode ser traçado com o texto freudiano de 1910: a repressão sexual exercida pelo Outro. No texto de Freud, esse Outro são os mestres; no caso de Sílvia, o pai com sua fala pedagógica e repressora sobre a sexualidade de sua filha. Enfim, como situar-se em relação ao desejo que, no discurso da mãe, identifica-a como má? Por meio da frase dita pela mãe à sua irmã, Sílvia se subtrai da dinâmica vivida por ela na família, não sem reproduzi-la em seu sintoma: compromisso entre rejeição e liberdade impossível. Dessa maneira, onde o desejo do Outro falta, Silvia procura forçar sua existência. Como vimos, enquanto o ato da Jovem homossexual é interpretado por Freud na cadeia significante de seu desejo (*Niederkommen*), Sílvia mostra como esse mesmo ato pode vir no lugar onde falta uma palavra paterna que intercepte a fala mortífera da mãe.

1 Em francês, isso é ainda mais claro: além de usarem a palavra *pillules*, muitas vezes as adolescentes utilizam a palavra *cachets*, que nos faz pensar em *cachette*, esconderijo.

Sílvia passa a ser não falada; está morta porque o pai, que ainda não tem substituto, não fala mais dela, como fazia até então. Podemos, portanto, articular a fantasia "bate-se numa criança" à história de Sílvia. Ela se sustenta em sua relação com o pai no momento em que este, sendo duro com ela, reserva-lhe um lugar em seu desejo. No entanto, quando essa sustentação falta, quando o pai não demonstra nenhum interesse em saber se ela fica ou não em casa, Sílvia passa ao ato. Por ter se calado no momento em que sua mulher disse que não sentiria o dia em que Sílvia partisse, o pai faltou em sua função de sustentá-la, tal como os professores que Freud mencionou a propósito dos jovens suicidas em 1910. Eis, então, o segundo paralelo com o texto freudiano: para todos esses jovens, há uma queda na eficácia da função paterna que é impossível de suportar.

A QUEDA

A insuportável queda da função paterna leva à operação pela qual o sujeito se vê repentinamente separado de uma cadeia significante que representa somente esta frase: "De todo modo, quando tiver 18 anos, ela partirá; nós não sentiremos a sua falta".

Sílvia e a Jovem homossexual se encontram na idade em que o impossível a simbolizar do ser mulher ocupa a adolescência. Além disso, tentam, pela via imaginária das identificações, localizar-se em alguma parte, ao mesmo tempo que o outro que sustentava as identificações passa a existir como Outro mortífero. Nas palavras de Claude Mozzone (1987), o sujeito se afirma como ser[2] no momento em que aquilo que o sustentava falha: suas identificações e sua fantasia. Após as passagens ao ato suicida, por intermédio de questões feitas a um dos termos da fantasia (o sujeito), ambas as jovens reencontram uma consistência imaginária, velando novamente o objeto

2 Essa é uma referência do autor aos capítulos XVI e XVII de *O Seminário, livro 11*, nos quais Lacan observa que o lugar do Outro se contrapõe ao lugar do ser.

mortífero. Como o exprimiu Jean-Guy Godin (1987), a passagem ao ato é um ato que *se diz*, executado com todo conhecimento de causa, mas que, na verdade, *é* executado em todo desconhecimento de causa. O deixar cair, a perda, complemento necessário à passagem ao ato, é tampado, velado, recoberto.

Essas jovens demarcam importante diferença em relação ao melancólico, uma vez que fazem apelos ao Outro simbólico, a quem aquele não pode apelar: a Jovem homossexual sob a janela do escritório do pai e Sílvia trazendo notas ruins, bem como exprimindo, no dia de seu aniversário, o desejo cuja resposta já sabia. Tal diferença mostra que não é possível interpretar todo ato autodestrutivo como pertencendo unicamente à ordem do gozo. Lacan, quando fala em gozo, não o considera o denominador comum a todos os homens: o desejo é singular a cada um e, para circunscrevê-lo, a cadeia significante é necessária.

Freud abriu o caminho para isso, ao considerar que há dois objetos distintos: o objeto que é alucinado em razão do desenvolvimento de desprazer – aqui, pode-se ler também: por um total estado de angústia diante da *Hilflosigkeit*, do desamparo fundamental – e o objeto a ser reencontrado, o objeto do desejo que, devido à prova de realidade, já não se confunde com o primeiro. O desejo é causado pelo objeto primordial, para sempre perdido.

Que desejo é esse de que trata *Projeto para uma psicologia*? Será algo como um *souhait*, modo pelo qual a "psicanálise francesa" insiste hoje em traduzi-lo? Teria o bebê um objeto de *souhait* que alucina? *Wunsch* aqui é necessariamente desejo em seu sentido mais imperativo, razão pela qual é difícil supor algo próximo de *souhait* para esse *Verlangen nach* que, também aqui, corresponde ao paradigma do *Wunsch* e se torna o objeto da *Sehnsucht* a partir de inibições do eu. Esse desejo é o mesmo que Lacan conceitua quando diz que ele é sempre do Outro. Sem essa cadeia, o psicanalista não pode trabalhar o que é ilustrado por Freud ao traduzir o ato da Jovem homossexual por *Niederkommen*.

As questões articuladas neste capítulo – a tentativa de suicídio e o pai; o ato suicida e o complexo de Édipo; o objeto de desejo e o objeto causa de desejo diante do sujeito suicida – devem ser retomadas

caso a caso. Sílvia não é a única paciente que traz o conflito com o pai para o primeiro plano. Embora ele seja uma referência clara da importância da função paterna na trama do adolescente, gostaria de levantar a esse respeito dois outros pontos que me parecem bastante relevantes nesse caso. O primeiro se refere à questão do complexo de Édipo na menina; o segundo, à questão que Freud chama, sobretudo em seus textos sobre a cultura, de *Vatersehnsucht*, que pode ser traduzido por nostalgia do pai.

Em "O futuro de uma ilusão" (1927b), ele é bastante claro. Ao partir do desamparo (*Hilflosigkeit*) inicial de toda criança pequena que considera seu pai a proteção contra todos os perigos, ele observa que o desamparo do homem diante do mal-estar na cultura será sempre a nostalgia desse pai protetor. Grandes instituições, como a religiosa, tentariam se apropriar da relação infantil com o pai, ou seja, em troca de sua dedicação a essas instituições, o homem quer ser reconhecido pelo pai como único objeto de seu amor.

Para Freud, o tema da nostalgia do pai é idêntico à necessidade de proteção contra as conseqüências da impotência humana em face da angústia decorrente da onipotência do destino. Há, portanto, algo na figura desse pai que é fundante e assegura a própria vida do sujeito. Para Lacan, o que é fundante para o sujeito é o Nome-do-Pai, que, no matema da constituição do sujeito neurótico, barra o desejo da mãe (NP/DM).

Enquanto só há DM (desejo da mãe), a criança é um ser em suspenso. No momento em que destaca o falo da mãe, tornando-se o objeto de desejo desta junto à metáfora paterna, ela pode passar a constituir um pólo de significação. Esse pólo a introduz imediatamente na diferença sexual, mas ainda não quer dizer que ela vá se submeter a isso. Do mesmo modo, um gozo primordial indiferenciado, que podemos considerar equivalente ao gozo do auto-erotismo em Freud, passa a ser significantizado pelo falo, dando suporte à chegada do gozo no campo da sexualidade. É claro que isso não deixa de garantir uma significação relacionada ao que a mãe deseja, apesar de sempre restar certo enigma, cujas raízes estão no enigma de seu desejo.

Não por acaso, ao trabalhar sobre a sexualidade feminina, Freud observa que a menina, no que respeita ao desejo, substitui a mãe pelo pai por razões que preparam o terreno para abordar o complexo de Édipo na menina. De certo modo, este se caracteriza por uma infinitude: no fim, não haverá angústia de castração já que ela foi constatada *ab initio*. Em seu texto sobre a cabeça de Medusa, Freud (1922) demonstra o que pode acontecer quando essa operação não se completa: a cabeça mitológica cheia de serpentes que evoca o "órgão genital da mãe" causa horror. Quanto a isso, aliás, o texto mítico é claro: só usando o espelho Perseu pode matar Medusa; todos os que haviam tentado até então tinham sido petrificados de horror por a terem olhado de frente. Em outras palavras, o mito de Perseu mostra que é necessário mediar o olhar em direção a essa mulher todo-poderosa, para que o sujeito não se petrifique no momento em que a vulva aparece em toda sua nudez.[3] O espelho de Perseu faz, portanto, as vezes da barra que recai sobre o olhar mortífero de Medusa.

Da nostalgia do pai à barragem do desejo mortífero, que lhe é possível por ter tido acesso ao Nome-do-Pai, Sílvia tem um caminho a percorrer: saber qual seu lugar no desejo do Outro, para que, munida desse saber, possa procurar seu desejo. Se o Outro já não pode gozar indefinidamente, talvez já não seja tão grande o risco de experimentar-se destituída de subjetividade. Ao se referir à visita de sua mãe ao hospital, Sílvia aponta para isso, deixando aberta a via para o início de uma futura análise.

O que concluir? Em primeiro lugar, que há reação quase necessária à ditadura do mais-de-gozar. Não importa se este reside num gozo que Freud chama, na primeira tópica, de libidinal e, na segunda, de ideal (ideal do eu). No texto de 1910, o mais-de-gozar diz respeito a uma libido arrasadora; no texto de 1923, refere-se a um para além do princípio de prazer. É para fazer apelo à barragem desse gozo não

3 Cf. também a referência que Freud faz à passagem de Rabelais, em que até o diabo foge dessa vulva que o olha (Freud, 1922).

significantizado que a adolescente busca o pai num movimento em que recupera o pai edípico em toda sua importância.

Se esse pai não pode responder, como sói acontecer na clínica com adolescentes, a passagem ao ato suicida pode ser uma "saída" – saída como queda da cadeia significante. Em outras palavras, quando o Outro paterno não responde, a desassociação pulsional segue livre curso. É apenas no momento em que volta a ser percebido como estando separado do ser do sujeito e como aquele no qual estão os significantes que determinarão esse mesmo sujeito que o Outro, de ectópico, passa a figurar no que Freud chama de tópica do sujeito: o lugar em direção ao qual o sujeito endereça seu apelo ao saber. Trata-se aqui do saber que permitirá o acesso à fantasia, de modo que a verdade, sempre do sujeito, já não se possa confundir com a palavra do mestre do liceu.

8

SOBRE A CLÍNICA DO SUJEITO ADOLESCENTE

Montserrat • *Wiederbehajung* • a adolescência não é uma estrutura • injúria • alienação e separação • Moses Laufer e Jean-Jacques Rassial

A clínica do sujeito passa necessariamente pela transformação da queixa em demanda de tratamento (cf. Alberti e outros, 1994), na qual o sujeito se compromete, passa a reconhecer-se como sujeito da fala e verifica tanto a implicação em seu sintoma quanto o engano em atribuir a outro os seus problemas. Foi esse o contexto do tratamento de Montserrat.

MONTSERRAT

Montserrat tem 16 anos quando me procura no hospital. Chega à entrevista de camisola, fingindo não perceber que um de seus seios estava à mostra. Assim como fazia com o clínico, Montserrat erotiza imediatamente sua relação comigo. Aliás, é basicamente sobre isso que fala: as dificuldades sexuais com quem ela se relaciona intimamente há seis meses, sem que obtenha prazer. Conta-me que sentia medo de falar sobre sua

frigidez com o amigo: medo de ele romper com ela porque, "cada vez que há uma ruptura, é dramático". De fato, quando decide contar para o amigo que não sentia prazer nas relações sexuais, ele rompe. "Ele entendeu que eu zombava dele, mas não lhe disse nada antes porque tinha medo de sua reação", acrescenta, enganando-se a si mesma e, ao mesmo tempo, reafirmando a importância da separação em sua questão.

Havia também o problema do pai de seu padrasto. Hemiplégico, esse senhor passou um tempo em sua casa, mais precisamente, em seu quarto, que ela teve de ceder para ele contra sua vontade. Nessa época, Montserrat tinha crises nervosas, como dizia, e sentia ciúmes do avô, pois sua mãe se ocupava bastante com ele. Montserrat, todavia, acabou conseguindo que uma tia o recebesse em sua casa e pôde retomar a posse de seu quarto.

Sua terceira queixa dizia respeito a uma série de sintomas conversivos, entre os quais náuseas e sensação de falta de ar, o que a fez interromper os estudos, pois "não gostava do colégio, nem das pessoas no colégio". O ambiente lhe causava desgosto, mas não tinha dificuldade em relação à aprendizagem; ao contrário, dizia-me, isso ia "muito bem". Ela teve de mudar de escola quando chegou ao segundo grau. Até então, estudara numa pequena escola, em que os professores davam atenção especial a cada aluno. "O colégio novo era comparável a uma fábrica, as coisas iam muito mal".

Consultou-se o clínico da família. Ele a via uma vez por semana para sessões de relaxamento, e acabou escrevendo uma carta para a escola, na qual disse que Montserrat não poderia mais freqüentá-la. Foi assim que ela interrompeu os estudos. "Depois disso, não tinha mais nada para fazer o dia inteiro [...]. Ficava em casa, sem fazer nada...". O clínico recomendou que assistisse a alguns cursos fora da escola, mas ela não o fez. Quando a recebi, saía de vez em quando com algumas colegas da antiga escola. Uma delas freqüentava um colégio que ela gostaria de cursar, porque era uma escola experimental com autogestão, que dava voz aos alunos.

A demanda de Montserrat não se esclareceu nas primeiras entrevistas. Na posição da histérica que questiona o Outro por intermédio

da erotização, à qual logo depois se furta, ela fazia de conta que a perda do hímen não afetava sua integridade narcísica – ao contrário do que Freud considerou a propósito da primeira relação sexual de uma mulher (Freud, 1918a). Logo de início, no entanto, ficou claro que a analista, à diferença do clínico, não deveria responder a nenhuma de suas demandas, pois respondê-las a distanciava cada vez mais do desejo de fazer alguma coisa. Por ter sido considerada incapaz para freqüentar o colégio, não pôde procurar os cursos, nem tomar alguma atitude para mudar de escola. Algo era certo: fazê-la falar.

Montserrat era chilena. Seu pai, catalão, vivia no Chile, havia alguns anos, quando conheceu sua mãe. Filha única, tinha três anos quando houve um golpe de Estado e seu pai foi preso. A mãe, então, deixou-a com o avô e se refugiou na França. Um amigo da família foi o último a ver seu pai. Estava num caminhão com muitos outros presos, entre soldados armados; como vários outros, morreu fuzilado, sem que seu corpo jamais tivesse sido encontrado.

Sua única lembrança desse período é a casa do avô materno, na qual ficou por dez meses. Aos quatro anos, já vivia com a mãe na França. Aos cinco, foi envida para uma colônia de férias e, mais ou menos nessa época, conheceu aquele que hoje é seu padrasto, que também imigrara da América Latina.

Do segundo casamento de sua mãe Montserrat tem dois irmãos: um menino de oito anos e uma menina de dez. "Considero meu padrasto um pai porque ele não faz diferença entre os filhos", ela me diz. Eis onde sua questão se situa: no colégio, em casa ou no hospital, o sentimento de angústia se deve ao fato de se sentir numa fábrica, num lugar onde as pessoas não são consideradas diferentes umas das outras, cada qual com sua própria subjetividade – cf. *Tempos modernos*, de Chaplin, ou ainda *Metrópolis*, de Fritz Lang. Criara-se o seguinte paradoxo: Montserrat considera seu padrasto um pai porque ele não faz nenhuma diferença, mas sua fala deixa transparecer na queixa a sua demanda: ser reconhecida como diferente.

Ocorre o inverso quando se refere ao seu verdadeiro pai: a única frase que reteve dele, uma lembrança de seus três anos de idade, é

a de que seu nome tinha sido escolhido porque ele era catalão e a virgem de Barcelona se chamava Montserrat. Em geral, representada por uma mulher negra, a virgem de Montserrat, linda estatueta encontrada no século XII, é uma figura de exceção que chegou a atrair reis e rainhas durante os séculos de peregrinação e, ainda hoje, provoca a visita de milhares de turistas por ocasião de sua festa anual.

No que diz respeito à diferença, portanto, Montserrat se identificava com uma estatueta virgem, o que não deixou de determinar sua frigidez. Colada a esse significante que não deixava cair, ela se mortificava na figura de uma santa. Por outro lado, a identificação com o pai morto, para além do simbolizável, inscrevia Montserrat numa situação de "fábrica", o que lhe causava horror. Em outras palavras, a "fábrica" era a própria produção em série dos assassinatos ocorridos durante tantas ditaduras conhecidas pelo século XX, o que ajuda a esclarecer o paradoxo apontado acima, uma vez que se o padrasto era considerado pai justamente porque não fazia diferença entre os filhos, é porque permitia um descolamento da identificação que levara Montserrat a três tentativas de suicídio. Ela, enfim, me diz: "Quero compreender por que cometi essas tentativas de suicídio. Eu me digo que não as farei mais, mas, mesmo assim, recomeço. Eu até sei que, tomando os comprimidos, não irei morrer, mas mesmo assim recomeço. Quero entender por que faço isso".

No momento em que a demanda de ser exceção não é respondida e o sujeito pode falar, uma demanda de análise se formula. É nesse giro que ela poderá reconstruir de uma nova forma o drama que compõe, em sua história, a separação de que fala desde a primeira entrevista. Além disso, Montserrat pôde finalmente procurar a tal escola com autogestão, passando a freqüentá-la com prazer.

A TRANSFERÊNCIA NA ADOLESCÊNCIA: UM CASO À PARTE?

Enquanto, para Lacan (1974b), o despertar para o real do sexo demarca a especificidade da adolescência, ou seja, o despertar para a impos-

sibilidade da relação sexual, observamos em Freud os efeitos desse despertar (em Dora e na Jovem homossexual), quando o sujeito, em conseqüência de sua estrutura neurótica, volta a dormir. Trata-se de um sono que, em Dora, só era atrapalhado pela danada da tosse e, na Jovem homossexual, correu o risco de se tornar eterno.

As esparsas observações freudianas diretamente relacionadas à adolescência sempre levam à necessidade de uma reafirmação – poderíamos traduzi-la de volta, *Wiederbejahung* –, como a que Sílvia (cf. o capítulo 7) pede, após ser mortificada pela fala da mãe. Essa demanda de reafirmação denuncia a equivalência entre o caráter neurótico desses adolescentes. "Ele depende tanto da demanda do Outro, que o que [ele] demanda ao Outro em sua demanda de amor [...] é que se permita que ele faça alguma coisa" (Lacan 1960–1: 257). Lacan enuncia essa frase acerca do neurótico, mas podemos transpô-la facilmente para os adolescentes de que tratamos. Como vimos, para a psicanálise, há não uma estrutura clínica do adolescente, e sim sujeitos adolescentes que têm, como todo sujeito, uma estrutura psíquica.

A especificidade da relação do sujeito neurótico com a demanda se associa à questão da *Bejahung*, "condição primordial para que do real alguma coisa se ofereça à revelação do ser" (Lacan 1954: 388). A demanda do sujeito nasce do desejo do Outro, e o desejo do sujeito, da demanda do Outro. Em "O Seminário, livro 9: a identificação" (1961–2), Lacan estabeleceu o entrecruzamento do desejo e da demanda no sujeito neurótico. Valendo-se da topologia, ele entrelaça dois toros – o do sujeito e o do Outro –, para observar que, ali onde eles se entrelaçam, ocorre o entrecruzamento do desejo e da demanda. No círculo vazio do desejo do sujeito, encontramos o círculo pleno da demanda do Outro; por seu turno, o círculo pleno do toro do sujeito, correspondendo à sua demanda, inscreve-se no círculo vazio do desejo do Outro.[1]

1 O toro é uma das figuras mais simples da topologia. Para fazê-lo, basta pegar uma folha de papel retangular e virar as pontas de cima, para que elas se encontrem com as de baixo no sentido horizontal, construindo uma figura como um cilindro sem base nem topo, um cilindro aberto. Depois, viram-se

Nesses termos, a demanda do sujeito adolescente de que se permita que ele faça alguma coisa (isso que estou chamando de *Wiederbejahung*), rejeitada pelo clínico de Montserrat, funda o desejo de reconhecimento. No quarto capítulo, associamos duas intervenções de Freud: a de 1910 na Sociedade Psicanalítica de Viena sobre o suicídio dos jovens e o verbete do volume em comemoração ao jubileu de seu colégio: "A psicologia do secundarista" (1914d). Dessa associação, concluímos que o amor sem esperanças a que Freud se refere em 1910 traduz-se na falta de amor do mestre, que, ao reprimir os próprios afetos, não sustenta o jovem em seu esforço de maturação. Para Freud, o jovem ainda não está em condições de enfrentar as dificuldades e a hostilidade do mundo dos adultos, e o mestre, para o qual o jovem transfere a figura paterna, deve estar em condições de assumir essa função.

De um lado, portanto, há a demanda do Outro, funcionando de forma a sustentar o desejo do sujeito, que se apóia no próprio *agalma*

> as duas extremidades do cilindro, fazendo-as encontrar, de maneira que surja uma figura semelhante a um pneu. O toro é esse pneu. No centro do pneu, há um buraco redondo, vazio, cuja borda Lacan chama de círculo vazio: é o círculo do desejo, que jamais poderá ser preenchido. Suponhamos, agora, que esse pneu seja bem pesado e que a única maneira que existe para deslocá-lo é passar um laço por dentro do pneu para puxá-lo. Esse laço dará uma volta no pneu; é o círculo pleno, o da demanda. Dois toros entrelaçados representam o entrelaçamento do desejo e da demanda do Outro com os do sujeito. Procuro explicar de outra forma: juntando a ponta do polegar e do indicador de sua mão direita, você faz um toro. Ocorre o mesmo se utilizar a mão esquerda. Pode-se então entrelaçar ambos os toros, atravessando com os dedos da mão esquerda o buraco do toro da mão direita e, em seguida, apertando bem os quatro dedos; formar-se-á assim a figura de dois toros entrelaçados. Digamos que o toro do Outro é o da mão direita e o do sujeito, o da mão esquerda, e que os dedos da mão direita atravessam o vazio do desejo do Outro, e os da mão esquerda, o vazio do desejo do sujeito. As demandas do sujeito são tecidas perpendicularmente ao desejo do Outro; o desejo do sujeito, da mesma forma, encontra-se numa extraterritorialidade em relação às demandas do Outro. Onde o Outro inscreve suas demandas, cria-se o que causa o desejo do sujeito.

dessa relação, na transferência do objeto de esplendor ao mestre. Isso, porém, não é tudo. Freud escreve: "No fundo nós [mestres] os amávamos muito, quando nos davam alguma razão para isso [...]. Mas não há razão para mentir, de uma forma muito especial nós nos púnhamos contra eles [...]. De saída, tendíamos igualmente para o amor e para o ódio, para a crítica e para a idealização [*Verehrung*]" (Freud, 1914d). Ele então sugere que, por causa do complexo de Édipo, os professores sofriam as mesmas vicissitudes que as moções ao pai. "O pai também é reconhecido como aquele que, por sua supremacia, perturba a vida pulsional; ele se torna o modelo que se quer não somente refletir, mas também afastar, a fim de que seu lugar seja tomado". No sonho do conde Thun (Freud, 1900, cap. 5), é pela injúria que Freud o afasta em sua juventude, e foi por injúria que pela primeira vez o ato (*Tat*) equivaleu à palavra (cf. capítulo 3).

Em sua peça, Wedekind não deixa de abordar essa vertente da injúria pelos nomes dos professores dos adolescentes: Ordenhaleite, Ventrecalvo, Solapico, Banha-de-Macaco, Paugrosso, Cinta-de-Fome, Estalalíngua, Quebrosso, Moscamorta, Tenhajá e o dr. Bicar de Bonato. Trata-se de uma injúria que eleva o traço unário (característico de cada um) ao estatuto de nome próprio, ou seja, que esvazia de sentido o professor que ocupa o lugar do pai.

De um lado, na vertente da alienação, detecta-se a sempre renovada demanda; do outro, na vertente da separação, verifica-se a injúria ao pai, esse para além do pai que implica a separação da demanda. Há uma passagem necessária para que a palavra equivalha ao ato e isso atesta que há na adolescência um passe necessário diante da impossibilidade da relação sexual, ou seja, a resposta possível do sujeito para a perda irremediável ante a anatomia do seu destino. Nesse passe, que está implicado na separação, o que cai do Outro, o Ordenhaleite, o Ventrecalvo, o Solapico, o Banha-de-macaco etc., surge como objeto de horror, decorrendo daí o que se costuma chamar de "conflito de gerações", no qual o puro significante, num chiste, reveste o objeto *a*. Para além da relação imaginária amor-ódio do adolescente com o mestre, cuja ambivalência Freud sublinhou, há angústia quando,

em face do real, o adolescente procura reinscrever no simbólico a estranheza da impossibilidade.

Para a psicanálise, todo adolescente é neurótico nesse sentido, e aqueles que não são neuróticos provavelmente se esforçam para sê-lo, mas se revelam malsucedidos por causa da *Verwerfung*. Ao confundir a *Bejahung* fundamental – porque funda o sujeito como desejante – com a demanda de amor, o adolescente neurótico é, *a priori*, um paciente como qualquer outro. Nem tudo, porém, é *bejaht*, porque o real não é simbolizável e retorna na angústia do adolescente em seu encontro com o sexo.

PREÂMBULO NECESSÁRIO AO TRATAMENTO PSICANALÍTICO DO ADOLESCENTE

Nas últimas décadas do século XX, inúmeros psicanalistas procuraram legitimar uma prática específica com os adolescentes. Tendo a prática psicanalítica com crianças sua especificidade, em razão não só da constituição do Outro nesse período da vida, como também da dificuldade da criança em conceber a impossibilidade da relação sexual, é verdade que o adolescente requer um tratamento com especificidades no ato analítico e no manejo da transferência? Postular tal especificidade não desconsidera o fato de que a própria formulação da transferência em 1900 decorreu do tratamento de uma adolescente?

Com efeito, Freud introduziu a questão da transferência no tratamento psicanalítico no caso Dora, ao observar, no segundo parágrafo em que trata do assunto, que a transferência em análise é mais um, o último, produto da doença, devendo, portanto, ser combatido como os demais (Freud, 1905a). Ainda assim, lemos em inúmeros textos que, em vez de combater a transferência, é preciso levar o adolescente a reviver e a experimentar outra vez a puberdade na relação com o analista. Para atender adolescentes, tal como Anna Freud fazia com as crianças nas primeiras décadas da prática psicanalítica, hoje o psi-

analista, num dos vértices da pirâmide de heresia (cf. Lacan 1958a)[2], identifica-se com o lugar do Outro. Um pouco de Anna Freud, outro tanto de relações de objeto e, por fim, a contratransferência constituiriam o edifício técnico capaz de tratá-los. Ora, como a expansão do retorno a Freud promovido por Lacan pode contribuir nesse ponto específico da clínica psicanalítica?

Para avançar na resposta a essa questão, pode-se comparar parte da contribuição de dois autores que são referência no tratamento psicanalítico de adolescentes, ambos já editados pela revista francesa *Adolescence*: o inglês Moses Laufer e o francês Jean-Jacques Rassial. Este publicou, em 1990, o livro *O adolescente e o psicanalista*, no qual, utilizando-se de inúmeros conceitos de Lacan, apesar das pouquíssimas referências a ele, promove por vezes tal confusão conceitual, que quase não se consegue reconhecer a influência da teoria lacaniana em seu texto. Por exemplo, ele toma o olhar, um dos objetos *a*, como a sexualidade da moça, em contraposição à voz, outro dos objetos *a*, como a sexualidade do rapaz, porque ele está mudando de voz, para propor que onde este pratica esportes, isso é, onde se oferece ao olhar do Outro, opera uma feminização (Rassial 1990: 25–6).[3] Além de tomar o objeto *a* como sendo do Outro, e não como o que dele cai, como formulado por Lacan em 1962 e 1963, Rassial não distingue o objeto *a* do falo, a despeito de Freud ter mostrado que o olhar, na condição de objeto sexual, equivale ao falo, devendo ser diferenciado do olhar que não é capturado pelo sentido sexual. Ainda assim, porém, é interessante acompanhar o modo como esse autor aborda a clínica psicanalítica do adolescente. Ao analisar a relação transfe-

2 Nesse texto, Lacan analisa detalhadamente os desvios da clínica psicanalítica ao longo dos anos, reunindo-os em três grupos, denominados de vértices heréticos em relação à doutrina freudiana. São esses os vértices da pirâmide de heresia.

3 Observo, no entanto, que os últimos textos desse autor demonstram desenvolvimento teórico-clínico bem mais bem mais próximo da ética de pesquisa fundamentada na releitura de Freud promovida por Lacan. Cf., por exemplo, Rassial (1999).

rencial com o analista, Rassial afirma que o adolescente, mais do que qualquer outro, exige que o analista aja com seu ser.

Moses Laufer, de sua parte, considera que, na adolescência, a transferência se particulariza pelo fato de o analista integrar a fantasia central do sujeito, na qual assume, isto é, encarrega-se de seu corpo sexualizado. A fantasia central se define como a que acompanha toda a atividade masturbatória do adolescente e não se cristaliza como tal antes da adolescência.

Laufer exemplifica sua posição com o caso de John, cuja leitura pode levantar a questão de um delírio a dois (Laufer, 1981). John desejava oferecer o corpo sexuado ao analista e queria que esse se tornasse responsável por essa parte de seu corpo e de seu psiquismo. A fantasia que acompanhava sua atividade masturbatória se formulou paulatinamente durante a análise, e o analista começou a questioná-lo quanto à angústia que sentia a cada vez que lhe era sugerido deitar-se no divã. John tinha de ficar sentado e ver o analista durante as sessões. Com efeito, desde os sete anos de idade, ele tinha consciência de que precisava olhar o rosto das mulheres e das meninas, e que suas expressões, na fantasia masturbatória, tinham de ser de dor. Na puberdade, passou a agredir fisicamente sua mãe, e o grande temor de que pudesse efetivamente matar as garotas o afastava de qualquer tentativa de se relacionar com elas.

Uma lembrança encobridora de seus três anos de idade trouxe à análise o fato de ter visto sua mãe caindo de uma escada e o susto com a expressão de dor em seu rosto, o que, na época, foi associado à expressão facial que ela teria toda vez que seu pai a "atacava", ao se relacionar sexualmente com ela.

Embora essa lembrança esclareça seu temor em matar as moças, não permite entender como o analista foi implicado na fantasia masturbatória. O que temos? A possibilidade de o sujeito trazer o testemunho de sua fantasia, à medida que o analista começa a questioná-lo sobre a angústia que o impedia de se deitar no divã, já que isso faria cair o véu da visão, fazendo surgir a expressão de dor no olhar insuportável da mãe em queda diante de uma criança sem po-

der fazer nada. Petrificado nesse olhar, o sujeito cai da escada, como a própria mãe. Nesse sentido, a transferência é uma re-ato-alização no círculo vazio do que não se pode inscrever no círculo da demanda; lembrança encobridora em que a criança, até então sustentada pelo olhar da mãe, vê-se de repente como presa: ele (o olhar) é pura queda e ela (a criança), pura dor.

Na adolescência, sua angústia em relação à mãe era tão grande que, às vezes, John acreditava tê-la assassinado, sendo levado a voltar correndo para casa, a fim de certificar-se de que ela estava viva e passando bem. Nesse ponto, Laufer articula o essencial do caso para justificar sua hipótese: a implicação do analista na fantasia masturbatória do adolescente. Certa feita, o analista ficou doente e John experimentou na transferência o fato de que o maltratara. Estamos, pois, diante não de uma re-ato-alização, e sim de uma repetição com o analista da preocupação que o sujeito tem com sua mãe, uma repetição que, longe de ser tratada como mais uma manifestação da doença, é incrementada pelo analista por ocorrer sob transferência.

Por outro lado, a cena fantasmática fizera com que, muitas vezes, John não só acreditasse que estava louco, como também que deveria estar morto, ou melhor, ser morto, a ponto de tentar suicidar-se. A esse respeito, Laufer isola uma identificação com a vítima da fantasia, identificação que ele quer fazer o sujeito reviver na transferência, razão pela qual concentra suas interpretações na submissão ao analista. John ofereceria seu corpo para que o analista pudesse fazer com ele o que quisesse, ou seja, para que o analista o atacasse e ele fosse a moça com o rosto cheio de dor. Essas interpretações, de acordo com Laufer, "ajudaram para que seu comportamento maluco ficasse mais e mais confinado às sessões. Mesmo que ele nunca tenha me batido, começou a gritar comigo e me acusava de estar influenciando seu pensamento. Essa era a sua maneira de poder me contar que, agora, eu era parte de sua fantasia masturbatória". Ou de seu delírio?

Necessariamente após essas primeiras reações, que serviram apenas para que o analista corroborasse suas hipóteses, veio o ato: ele conta que passara a se masturbar antes das sessões. Longe de perceber

o *acting-out*, o analista segue a mesma direção, passando pela homossexualidade e pela idéia de que o sujeito queria oferecer seu corpo sexuado ao analista, responsabilizando-o por ele.

O relato da história clínica termina com duas observações sobre o paciente: 1) o rapaz tem uma namorada, cuja vagina precisa ser muito bem examinada antes da penetração, em razão da angústia de encontrar nela outro pênis; e 2) ele tem um sonho em que se vê apanhando do analista e pedindo-lhe que pare. Durante seu relato, John ainda diz ao analista que a namorada já não suporta mais suas dificuldades, e o analista interpreta esse fato como a prova derradeira de que a sexualidade do rapaz passara a lhe pertencer, concluindo que ele tivera relações sexuais com a moça só porque ele próprio, o analista, insistira nisso.

Em outras palavras, Laufer interpreta a dificuldade no tratamento de John por meio da observação de que o sujeito ainda não terminara de percorrer o processo ativo de introjetar o analista ("*the active process of taking me in*"), o que o levaria a uma escolha de identidade sexual mais de acordo com "as expectativas do superego". Para Laufer, portanto, a especificidade da transferência na adolescência é justamente a identificação com o analista; este, contudo, é o modelo identificatório não para o eu, e sim para o supereu, a versão do pai, chamada por ele de intervenção ativa. Ainda segundo Laufer, é preciso haver na adolescência um trabalho analítico que será inevitavelmente de intervenção ativa e se concentre na suposição de que os rapazes foram feitos para as moças, e vice-versa, a despeito de suas estruturas clínicas. Por outro lado, a transferência que serve de fundo para isso cria uma fantasia perversa e desvirtua a expressão freudiana *neurose de transferência*. A transferência aí é estratégia não do sujeito, mas sim do analista, que instiga a criação dessa neurose, ou melhor, dessa fantasia, para que o sujeito tenha "um comportamento menos louco". John não se pergunta o que o analista quer dele, pois tem a resposta de antemão: relacionar-se sexualmente com uma mulher.

Como Jean-Jacques Rassial vê a especificidade da transferência na adolescência? Ao contrário de Laufer, que prioriza a tática para ela-

borar uma estratégia – a neurose de transferência pela intervenção ativa, como afirma literalmente –, Rassial parece ocupar-se da política.[4] Tanto no texto quanto em relatos clínicos, ele dá a entender que o analista age com seu ser. Como dissemos, chama a nossa atenção que, segundo ele, o adolescente, mais do que qualquer outro, exija que o analista aja com seu ser. Trata-se de uma observação ao menos intrigante, pois reconhece que a estratégia inicial é a de identificar o analista com o adulto, ou seja, o analista não implica solidez como pessoa, o que o autor, de forma perspicaz, associa a uma antecipação do fim do tratamento. À estratégia inicial se deve responder com a própria solidão do analista, e não com uma identificação com o mestre.

Em face da solidão do adolescente, Rassial propõe, portanto, a solidão do adulto. Diante da adolescência do sujeito a lembrança da adolescência do analista, que deve ter sido trabalhada em sua própria análise. Por isso, sua proposta termina por revelar-se para o analista como um exercício de "autocontrole" ou "auto-análise" (1990: 161), em que ele não deve identificar-se com um ego forte, que sustentaria o adolescente, nem dividir com ele a mesma falha egóica (: 162).

Segundo Rassial, esses dois tipos de identificação são armadilhas transferenciais que situam o analista no lugar do Outro (mestre absoluto ou mestre falho), às quais ele deve responder com o autocontrole e a auto-análise, a fim de que o tratamento se torne possível. Estranho contrato com a política, pois se o analista deve agir com seu ser, é porque não reconhece a falta-a-ser. Da pirâmide o vértice menos herético, quando se trata de Ferenczi. No caso de Rassial, que se utiliza da obra de Lacan, não deixa de haver colmatação da falta-a-ser, por meio de uma identificação do analista com o sujeito suposto saber. Trata-se, aliás, do que o próprio Rassial chama de ética

4 Referência ao texto de Lacan "A direção do tratamento e os princípios de seu poder" (1958a), no qual ele propõe que toda psicanálise implica a *interpretação*, chamada de tática, a *transferência*, nomeada estratégia, e a *política*, localizada na falta-a-ser do psicanalista.

da suposição (: 163). Longe de a psicanálise se fundamentar na ética do bem dizer, a prática analítica se funda, para ele, na ética da suposição, em que o analista necessariamente assume a posição de sujeito. Do mesmo modo, o ato analítico, em vez de ser uma conseqüência necessária da falta-a-ser, é produto da pulsão ($ ◊ D) "epistêmica", ou seja, produto das possíveis relações do analista como sujeito com a demanda do Outro.

De todo modo, a despeito de nosso estranhamento quanto à política, a estratégia tem fundamentação e certo efeito, uma vez que o sujeito suposto saber de fato é encarnado pelo analista, permitindo ao adolescente o desencadeamento das associações, como indicado pelo algoritmo da transferência.[5] Mas permanece esta questão: qual a relação entre a estratégia e a política? Para Rassial, o tratamento de seu paciente, em vez de se sustentar no desejo do analista, o faz numa de-posição subjetiva, ou seja, numa disposição do analista em se pôr em questão diante do adolescente, fazendo com que o fim de análise de seus pacientes corresponda não a uma destituição subjetiva, e sim a uma retomada do ser do analista. Justamente por isso, ele se contenta com resultados, como certo sucesso da feminilidade no caso de Bernadette, testemunhos parentais ou mesmo a passagem de uma histeria infantil a uma histeria adulta.

Ao que parece, Rassial acredita que esse final se deve à própria adolescência, mas ele, na realidade, deve-se a um descompasso entre a estratégia e a política, ou seja, ocorre porque o analista aparece aí não como falta-a-ser, e sim como um substituto; como uma repetição da figura dos pais, que ajuda o sujeito a transformar a questão do ser adolescente em "ser adulto", "ser no mundo", "ser sozinho", permitindo-lhe que persevere, prossiga e continue vivendo com alguma inteligência.

Quanto a isso, cabe lembrar uma vez mais a sessão da Sociedade Psicanalítica de Viena em que Freud faz sua proposta aos pedagogos.

5 Lacan propõe: $\frac{S^{1} \longrightarrow S^{q}}{s(S_1, S_2, S_3 \ldots S_n)}$

Ao abordar a suposta especificidade da transferência na adolescência, Rassial é pedagógico[6] na dificuldade de identificar o adolescente com o sujeito. É inegável que o tratamento do adolescente pode enriquecer a teoria psicanalítica, mas esse enriquecimento seguramente não será possível se, seguindo Rassial, considerarmos que a sexualidade da moça gira em torno do olhar e a do rapaz em torno da voz como objetos *a*, só porque, entre outras coisas, ele muda de voz na puberdade! É preferível seguir a trilha de Freud e de Lacan, antecipada por Wedekind, de modo a bifurcar definitivamente duas tarefas impossíveis: a pedagógica e a psicanalítica. Do ponto de vista da primeira, Freud é claro: o mestre, efetivamente, deve pôr aí o seu ser; já quanto à psicanálise, é seguro dizer que se existe particularidade na transferência, ela não está do lado nem da fantasia (como quer Laufer), nem da política (como quer Rassial).

A transferência na adolescência, desde que o analista não adote a via da sugestão à identificação, talvez tenha, em virtude da própria adolescência, a particularidade de deixar cair o analista mais facilmente do que o adulto, isto é, de lhe dessupor um saber, como vimos no quarto capítulo acerca da saída de Dora da análise. Ao interpretar um desejo de Dora pelo Sr. K., Freud impôs uma norma da cultura – sem dúvida, inscrita no inconsciente dela – que, no entanto, faltou com o Outro da verdade. No momento em que a adolescente, vivamente, experimenta-se diante do real impossível de escrever, real que, portanto, distingue-se da norma da cultura, a destituição do analista do lugar de sujeito suposto saber se revela. Como dizia Lacan, as saídas do tratamento trazem um apelo ao Outro da verdade diante de uma resistência do analista, mas essa resistência pode ser tratada não pelo autocontrole, como quer Rassial, e sim perseverando na psicanálise.

6 "O analista que quer o bem do sujeito repete aquilo em que foi formado e até, ocasionalmente mesmo, deformado. A mais aberrante das educações nunca teve outro motivo que não o bem do sujeito" (Lacan, 1958a: 619).

9

TYKHÉ E SEXO

um dia, de repente... • a angústia do corpo • a subversão pelo Édipo • a fantasia na origem da psicopatologia • o drama do destino • poetas e neuróticos • Ferenczi e a anfiximia • Abraham e os estágios • a desmontagem do imaginário • castração do Outro • neurose obsessiva *versus* histeria • A mulher • *tykhé* e *automaton*

Em 1905, ao introduzir definitivamente a puberdade em seu campo de estudos, dedicando-lhe um de seus três ensaios sobre a sexualidade, Freud parte da constatação somática de que, durante a infância e no estado de latência, o crescimento manifesto dos genitais externos é bastante inibido (Freud, 1905a). Internamente, no entanto, a maturação somática segue seu curso normal, de forma que o organismo acaba por iniciar a produção de secreções, tornando-se apto para gerar novas vidas, implicando-se aí a excitação sexual. Um dia, repentinamente, escreve Freud, o sujeito é surpreendido por essas secreções: a menarca ou a polução, eis o novo encontro com o real do sexo. Por mais preparado que esteja com a ajuda da tão expandida educação sexual – da escola, da família, dos amigos de rua –, há um real em jogo diante do qual o sujeito não encontra fuga possível, pois não há como fugir do próprio corpo que passa a segregar um a mais de energia.

Além disso, as próprias zonas erógenas se deslocam e se multiplicam, algo que, para a maioria dos autores, evoca a organização pré-genital. O adolescente lhes parece uma criança de dois anos. Tem tanta fome quanto o bebê; come muito ou não come nada (anorexia). O mais importante, contudo, é demarcado pelo fato de que a sexualidade se desenvolve durante a puberdade e interrompe o sono de Édipo: o sujeito passa a poder e a ter maturação biológica suficiente para pôr em ato seu desejo edípico.

Se a *Gestalt* do corpo muda, o meio ambiente do adolescente também se modifica, pois a *Gestalt* é justamente a imagem no espaço em que é percebida. Ela, porém, difere do estádio do espelho, por mais que vários autores associem a crise da adolescência à fase conflitiva de uma criança de um ano e meio ou dois anos de idade. Enquanto esta não tem condições físicas de ser o que idealiza, e por isso mesmo o idealiza, o adolescente as tem, embora, por ordem do recalque, não deva agi-las. Por outro viés, tomar posição na partilha dos sexos implica a impossibilidade definitiva do outro sexo, sendo este, portanto, um processo que novamente põe em obra a castração.

Quando o recalque não é eficaz, o recalcado retorna e, então, o equilíbrio psicomotor, conquistado durante os anos de infância, perde eficácia. "O adolescente tem medo de seu corpo e dele não sabe se servir" (Haim, 1971). Dito de outro modo, ele reinveste a imagem especular que o permitia se reconhecer no outro imaginário, porém seu corpo se torna o objeto que lhe causa angústia, levando a imagem a claudicar. Ao mesmo tempo, nada que já não tenha se estruturado na sexuação do sujeito se acrescenta, pois a forma definitiva normal é "marcada dos traços que terão singularizado o curso de sua evolução" (Freud, 1905a) desde a infância. A forma definitiva normal só é assegurada pela própria fantasia, que funciona tapando o buraco do real, por meio da conjunção das correntes terna e sensual em direção ao objeto e ao fim sexuais.

Freud discute o mecanismo da puberdade com relação à fantasia no texto "Bate-se numa criança" (1919a), no qual sugere que a puberdade traz consigo uma regulação ou normalização da vida sexual

do sujeito. Essa regulação é dada pela estrutura que se origina do complexo de Édipo, razão pela qual a própria fantasia se inscreve no Édipo do sujeito e a trama desejante no sujeito neurótico implica de antemão esse mesmo complexo. Mas o que é o complexo de Édipo?

Hoje, já não se pode pensá-lo da maneira que se apresentou para Freud. Embora, atualmente, qualquer veículo da mídia se refira ao complexo de Édipo como a mais corriqueira das coisas, em 1914, ou seja, 14 anos depois de ser publicada a primeira nota sobre o assunto, em "A interpretação dos sonhos", Freud observou: "Nenhuma das constatações da psicanálise trouxe tantas resistências amargas, uma relutância tão azeda [...] quanto a denúncia das tendências incestuosas da infância mantidas no inconsciente" (1900: 267, nota).

Na verdade, em 1900, Édipo está longe de ser um complexo; trata-se ainda de uma fábula ou de uma tragédia de Sófocles. Mesmo Freud está longe de conhecer as vicissitudes da sua descoberta, que se cristalizarão apenas em "Totem e tabu" (1912a). Isso, aliás, foi observado pelo próprio Freud em nota de 1919 ao texto "A interpretação dos sonhos", na qual escreveu que o complexo de Édipo, abordado pela primeira vez nesse mesmo texto, obtivera em estudos posteriores significação inesperada para a compreensão seja da história da humanidade, seja do desenvolvimento da religião e da moral.

Após ter-se tornado cotidiana, essa inesperada significação das duas primeiras décadas do século parece não mais surpreender, todavia, é preciso para verificar o que há de novo nesse complexo, ou seja, em que medida essa "constatação" subverteu uma determinada *Weltanschauung*, é preciso retomá-la do princípio. Quem sabe assim nos surpreendamos e possamos multiplicar os efeitos de uma descoberta que, a despeito da mídia, ainda provoca resistências amargas e azedas relutâncias.

A DESCOBERTA DO COMPLEXO DE ÉDIPO

Foi numa carta a Fliess, em 15 de outubro de 1897, que Freud anunciou a descoberta da importância que a tragédia de Sófocles, o drama

do destino, podia adquirir para o sujeito: "Uma única idéia de valor generalizado abriu-se para mim. Encontrei também em mim o enamoramento pela mãe e o ciúme contra o pai, e os considero agora um acontecimento generalizado da primeira infância. [...] Todo ouvinte [ou seja, todo falante] foi uma vez, em semente, e na fantasia, como Édipo".

Se, em 1919, Freud observa que, na época de sua descoberta, o complexo de Édipo ainda não tinha a significação que teria depois, é porque tinha sido necessário associá-lo a "Totem e tabu" (1912a), transformando-o em fundamento de toda neurose. Em 1897, Freud ainda estava às voltas com a sua primeira "Neurotica", termo pelo qual, durante algum tempo, designou sua teoria geral das neuroses. Segundo essa "Neurotica", o sujeito adoecia de um trauma sofrido na realidade, isto é, a histérica teria sofrido de fato, como relatava em sessão, uma investida sexual de seu pai.

Freud ultrapassa essa "Neurótica" de 1897: 1) ao apontar o absurdo a que essa teoria levaria: diante da quantidade de histéricas no mundo, quantos pais não seriam perversos? 2) ao constatar o moderado sucesso clínico obtido por essa hipótese; a hipótese correta deveria ter eficácia muito maior; e 3) ao observar a não-existência de traços de realidade – *Realitätszeichen* – no inconsciente, sendo impossível distinguir a verdade (*Wahrheit*) da ficção (*Fiktion*) investida de afeto.

Alguns meses antes, Freud começara a se interessar pelo estudo da fantasia infantil, mas só pôde dar sua cartada nessa oportunidade a que nos referimos: "Só resta uma solução, a de que a fantasia sexual se apodera regularmente do tema dos pais". Em 1897, portanto, Freud lança a pedra fundamental do que mais tarde seria chamado de complexo de Édipo. Em outras palavras, esse complexo nasceu de uma questão clínica que o levou a se perguntar sobre a etiologia, a origem da neurose. Freud já não podia mais crer num trauma vivido na realidade, como contavam suas pacientes, e assim levantou a hipótese de uma fantasia com o mesmo conteúdo do trauma real. Em 1897, tal fantasia está na origem de uma psicopatologia, dos sintomas, da

angústia, ou seja, a fantasia sexual que se apodera regularmente do tema dos pais é origem da doença, fazendo-o supor que todo sujeito humano é acometido de uma psicopatologia.

A partir daí, a opção de Freud para o tratamento da neurose foi levar o paciente a recordar essas fantasias, de maneira que elas "saíssem" do inconsciente; caso contrário, continuariam a perturbar o cotidiano do sujeito. Tratava-se, pois, do método catártico, que Freud aprendera com Breuer: o sujeito rememorava o que estava fora do campo da consciência e isso o levava a elaborar o trauma e, daí, à solução da neurose. Nessa época, a hipótese freudiana considerava que o sujeito adoecia por não se recordar das fantasias inconscientes.

Trata-se da primeira teoria do recalque, e foi nela que Freud pontuou pela primeira vez a identidade entre essas fantasias infantis e o que ele chamou de drama do destino de Édipo Rei. Além disso, em 1897, após ter tornado o drama edípico parte da etiologia das neuroses, Freud observou a repetição desse tema em outros contextos que não o da doença, sobretudo na literatura. Ele observou inclusive, como o faria várias outras vezes depois, que a contribuição dos poetas era mais importante para a psicanálise do que a dos médicos e cientistas. Em Shakespeare, por exemplo, Freud encontra o tema de Sófocles na luta de Hamlet contra o sentimento de culpa por ter, um dia, querido ocupar o lugar de Claudius.

Poetas e neuróticos põem à mostra o que, na infância, é comum a todos, revivendo-o sob a forma de drama. Nesse sentido, pode-se dizer que o drama é um faz-de-conta de tragédia, sendo desse jogo de faz-de-conta, desse drama de ser ou não ser, que o eu do neurótico foge, ao se antecipar à verdadeira angústia do ser humano: a de jamais ser por completo, isto é, a angústia da divisão, que em "Totem e tabu" Freud deriva do complexo de castração como vicissitude narcísica do complexo de Édipo. Entende-se assim que apenas com as observações feitas de 1912 o complexo de Édipo assume toda sua significação para a humanidade, algo que Freud começara a perceber também na prática clínica; por exemplo, no caso do pequeno Hans (Freud, 1909a).

O pequeno Hans tem fobia de cavalo porque ele faz o animal equivaler ao medo de que o pai o castre, em virtude de seu amor pela mãe. Foi nos desdobramentos dessa idéia que Freud chegou a "Totem e tabu", texto em que o mito de Édipo se liga ao mito do pai primitivo. No quarto capítulo, Freud os associa de maneira explícita: como no totemismo primitivo, Hans desloca para o cavalo parte de seus sentimentos relacionados com o pai, de modo que o cavalo não deixe de ser um animal totêmico. Deslocando para o cavalo a angústia, pode dividir seus sentimentos: de um lado, os carinhosos; do outro, os agressivos. Como Freud escreve, não resta dúvida de que o pequeno Hans dedica aos cavalos não somente angústia, como também respeito e interesse. Tão logo a angústia diminui, ele se identifica com o animal temido, salta pela casa como cavalo e morde seu pai.

Assim, desde "Totem e tabu", o complexo de Édipo leva em conta sentimentos agressivos dirigidos ao pai e – quanto mais se avança no texto, mais isto é ressaltado – a identificação com o animal totêmico que surge no lugar do pai morto. Freud constrói um mito originário da humanidade, que, resumidamente, é este: no início, ou melhor, antes do início, porque no início era o ato, como vimos no terceiro capítulo, havia um homem que ditava as leis e a quem pertenciam todas as mulheres; os filhos desse homem não tinham como rivalizar com ele, apesar de cobiçarem suas mulheres. Chega um momento em que esses outros homens – os filhos do um homem – decidem matá-lo, e assim o fazem. Morto, o homem todo-poderoso não pode mais impedir a desordem que se cria: sem leis, a comunidade rapidamente chega à beira do desaparecimento. Os filhos desse um homem resolvem, então, fazer com que sua imagem retorne e erguem um totem, que veneram ao mesmo tempo que passam a se culpar pelo assassinato cometido. Criam-se os tabus (por exemplo, o do incesto), que são leis atreladas ao totem, às quais a comunidade deve obedecer.

É por isso que, em psicanálise, a Lei sempre está referida ao pai, agente da castração que, ao nomear os filhos como seus, impõe-lhes limites que eles, no entanto, sempre tentarão derrubar. Esses alicerces foram implantados na cultura há muito tempo e, até hoje, a cultura

ocidental está referida a eles, tendo por base, por exemplo, o discurso judeu da filiação. Essa, aliás, é uma das razões pelas quais a psicanálise de Freud se contrapõe ao discurso cientificista; este, como diz Pierre Legendre (1989), estabelece, nos dias de hoje, um *self service* normativo cuja primeira conseqüência grave é a falência da própria fala, que impede o sujeito de se ver como sujeito referido a normas sabidas. Pierre Legendre levanta inclusive a hipótese de que a perseguição aos judeus durante o nazismo se deveu ao discurso judeu sobre a filiação, que estava na contracorrente do discurso cientificista de Hitler, tornando-se insuportável.

Quando o nazismo recorre ao cientificismo para justificar as leis raciais, desqualifica o próprio princípio do discurso fundador da cultura, transformando o estatuto metafórico da filiação numa questão de genes. Na passagem da metáfora paterna para o real cientificista, modifica-se a problemática do assassinato e o que tem valor de verdade deixa de ser a Lei simbólica para se tornar uma questão de corporalidade bruta da carne, cientificamente observável. Não há mais pai nem filho, a ponto de alguns pais levarem seus filhos para câmaras de gás, como se isso fosse algo absolutamente normal. As vítimas do holocausto são simples peles e ossos que se dirigem à morte, ou cabelos que interessam à pesquisa cientificista. Em resumo, tal discurso cientificista tenta derrubar os limites estabelecidos pela Lei paterna, que denunciam sua estrutura, assim como o assassinato do pai primitivo denuncia, miticamente, a posição do pai.

Em oposição a esse cientificismo, Freud (1921) imaginou que, algum tempo após o assassinato do pai primitivo, surgiu outro homem – o primeiro poeta épico, segundo ele – que, nostalgicamente, identificou-se com ele e passou a contar a sua história. À medida que conta essa história, ele dá aos outros homens a possibilidade de identificarem-se com aquele um homem. Trata-se de uma identificação em que os homens podem assumir a função paterna, reeditando, para cada sujeito nascido, as primeiras prescrições morais e as limitações da comunidade primitiva. Como lembra Jacques-Alain Miller (1989), o mito de Édipo é uma referência psicanalítica pela qual se explica que se alguém

não pode gozar como quer, ou seja, se goza mal ou insuficientemente, é porque a satisfação plena lhe foi interditada em nome do pai. É somente num "para além do pai", como Lacan indica, que a posição do sujeito pode se modificar, ou seja, quando ele, em vez de negar a interdição, inscreve-a em seu destino, do mesmo modo que Édipo o fez.

Eis a relação direta desse mito com a sexualidade infantil: como Freud provou ao longo de toda sua obra, a sexualidade infantil existe porque há essa interdição, cuja função é determinar o gozo, limitando à libido a legalização do desejo. Disso decorre que todo desejo é desejo do Outro. Quando a lei falha ou claudica, falha também o recalque, levando à constituição de uma psiconeurose, como estabelecido por Freud em sua segunda teoria do recalque.

Refaçamos a pergunta: por que isso cria tal tipo de resistência? A resposta freudiana data de 1897: isso ocorre porque aqueles que ouvem essa história já foram pequenos Édipos e o mito a rememora para eles. A resistência amarga, reação tão crítica, surge por causa de um não querer saber disso, como o neurótico não quer saber de seu desejo.

Há formas e formas de não querer saber disso. Sándor Ferenczi (1924), por exemplo, publicou texto em que elevou a impotência sexual masculina a uma "gagueira genital". Ele chegou a essa associação após ter comparado as anomalias da ejaculação com os problemas da fala, aglutinadas em torno da gagueira. A divisão do sujeito se exterioriza seja nos múltiplos fluxos das palavras, seja no que Ferenczi chamou de "mecanismo fisiopatológico dos problemas da ejaculação", em que esse outro fluxo esbarra em obstáculos.

Na verdade, esse artigo de Ferenczi é um ensaio sobre a teoria da genitalidade, como seu título o confirma; um ensaio que se inicia pelo problema da impotência sexual e desemboca numa teoria psicológica do erotismo que se vale da psicanálise. Para ele, o erotismo anal – tal como postulado por Freud em "Três ensaios sobre sexualidade" – e o erotismo uretral concorrem no coito: a retenção do esperma na fase de fricção se associa ao prazer sentido durante a retenção das fezes, bem como a ejaculação, na fase final do coito, liga se ao prazer da excreção do jato de urina. Ferenczi, em resumo, quer

atribuir a essa decomposição do processo de ejaculação a capacidade de esclarecer algo sobre a primazia genital como síntese, ou fusão, do erotismo tanto anal quanto uretral. A essa síntese chama de "anfimixia" dos erotismos ou pulsões parciais, ou seja, a fusão de dois ou mais erotismos numa unidade superior.

Aqui, é importante observar a diferença em relação à teoria sexual de Karl Abraham. Preocupado em depurar cada vez mais os estágios da sexualidade, Abraham estabelece uma primazia da genitalidade, que parece pretender uma ascese genital, uma purificação em direção a ela. Em sua fase final, esta supõe um genital independente das fases "anteriores", "inferiores" e "pré-genitais". Apoiando-se em "Três ensaios sobre a sexualidade", Abraham institui uma ultrapassagem de cada um dos estágios da sexualidade. De oral ela passaria a anal, desta fase para a fase fálica e, por fim, após tudo isso ser ultrapassado, à fase genital, normal, saudável e modelar, após a puberdade.

Com a hipótese da anfimixia, Ferenczi rompe com essa depuração e inclui na fase genital os erotismos anteriores. Atribui o processo de anfimixia ao próprio coito – o modelo da genitalidade em Abraham –, ainda que essa "anfimixia" ferencziana não baste para articular o coito como coisa psicanalítica. É preciso dizer a que o coito responde como ato a que o sujeito é levado. Na condição de ato, o coito é descrito por Ferenczi como a expressão do desejo de retornar ao seio materno, o que, no neurótico, apareceria com uma regularidade quase fastigiosa de desejo de coito com a mãe ou, em termos ferenczianos , de desejo edípico.

Eis, então, a diferença entre as posições de Freud e de Ferenczi. Para este, o coito faz com que parte do homem retorne ao corpo da mãe, sendo esse retorno real ao interior do corpo da mãe o que, segundo ele, define o motor da sexualidade adulta: o pênis, como parte que simboliza o todo, faz o homem, no momento da penetração, voltar ao seio materno. Para Freud, contudo, o interior do corpo da mãe está perdido para sempre. Quando o corpo próprio entra no campo da linguagem, ele deixa de ser independente do significante, razão pela qual se pode associar simbolicamente o corpo da amante ao da mãe. Fora do simbólico, fora do mundo dos significantes, essa associação não é possível,

ou seja, no momento em que o bebê entra no campo da linguagem, em que passa a ser falante, a mãe como objeto real, a mãe real de cada um, torna-se inatingível, porque perdida para sempre.

Dito de outro modo, na psicanálise com Freud, o complexo de Édipo aponta para uma estrutura triangular em que o sujeito procura para si um lugar no mundo, ou seja, na teoria freudiana, esse complexo justifica a forma pela qual o sujeito nasce já inserido na cultura e na linguagem. Há um corte, freudiano, que separa tanto a pulsão do instinto quanto a satisfação da pulsão pelo gozo – interditada pelo pai – do desejo. Ainda que, inicialmente, a criança esteja localizada no desejo da mãe, uma vez que o bebê vive com ela as primeiras relações com o mundo externo, formando-se uma relação dual, o fato de a mãe nem sempre estar presente leva a criança a reconhecer um terceiro na história, o pai. A criança, então, entende que se a mãe não a atende, é porque está com o pai, que se torna um rival na relação com a mãe, ao mesmo tempo que, por apontar para uma falta – a que a criança percebe na mãe e não pode preencher –, abre para a criança a possibilidade de procurar equivalências, como vimos, necessariamente simbólicas. É daí que advém a fórmula lacaniana com a qual se articula a substituição do desejo da mãe pelo Nome-do-Pai. O sujeito do desejo nasce da própria falta. A partir daí, o coito não só implica as pulsões anal, uretral, oral etc., como é, sobretudo, um ato do sujeito do desejo, e não de retorno ao interior do corpo da mãe, o *Sexualakt*, como indicamos no terceiro capítulo.

Para a Psicologia do ego, todavia, o desejo deixa de ser desejo para se tornar necessidade, a castração passa a ser frustração e a pulsão de morte, quando reconhecida de alguma forma, transforma-se em instinto de morte não *metaforicamente*, como Freud o queria, e sim *factualmente* biológico. Tal caráter fático, influenciado pelo cientificismo e ao contrário do que se quer, não verifica o quadro simbólico conceitual. Ele antes o nega, dando margem a uma clínica sem fundamentos na ética da psicanálise, por meio da qual se propiciam grandes aventuras imaginárias, em que o analista passa a associar o conteúdo da fala do paciente a suas próprias fantasias.

Foi por repensar isso, por ter nascido nesse fascínio pelo imaginário, que Lacan pôde começar sua releitura de Freud a partir do próprio imaginário. Ao retomar a teoria do narcisismo de 1914, ele acrescentou um quarto termo à estrutura triangular do sujeito freudiano, transformando as relações do sujeito com o complexo de Édipo. Esse quarto termo é a morte, imaginária ou imaginada, que deu nova mobilidade ao indivíduo "estatizado" na idealização da genitalidade propugnada pelos analistas pós-freudianos. Para Lacan, o drama individual do neurótico se deve ao fato de o pai de cada um de nós, o pai do mundo moderno, jamais se igualar ao pai primitivo, uma vez que está sempre aquém de sua função. Jamais é suficientemente forte, gozador ou correto.

Freud o prenunciou na humilhação sofrida por seu pai Jacob: um dia, enquanto passeava, um ariano derrubou seu chapéu na lama e gritou: "Judeu!". Jacob, então, pegou seu chapéu de volta, desamassou-o um pouco e seguiu adiante. Nesse momento, aos olhos do pequeno Sigmund, a imagem do pai ideal desmoronou e sua mãe, inatingível, tornou-se mais próxima: o pai não era tão forte quanto ele imaginava. Quando Jacob morre, Freud descobre o complexo de Édipo: seu desejo de matar o pai para ter a mãe porque ela era não o objeto perdido – a mãe que foi perdida para sempre não faz parte de suas representações –, e sim o objeto de desejo do Outro com que rivalizava; identificado com o pai, Sigmund podia ter a mãe.

Nesses termos, o *princípio* edípico institui a referência do desejo do homem à lei, da qual permanece para o sujeito o que Lacan chamou de Nome-do-Pai. Essa lei é a referência simbólica do significante que marca o homem para sempre, por herança, desde os tempos míticos em que era designado pelo nome do animal totêmico idolatrado por sua comunidade. O totem, portanto, equivale ao pai morto, do qual deriva a fórmula NP/DM, em que o Nome-do-Pai sanciona e secciona o desejo da mãe.

O *complexo* de Édipo, por sua vez, fundamenta o núcleo da neurose, mui humana tentativa de sempre procurar escapar ao princípio. Tal tentativa, como diz Freud, deve-se ao fracasso do recalque, cuja origem, pode-se supor, é o fato de que o pai, de algum modo, sempre

falha em sua função, ou seja, trata-se de um pai carente, humilhado, no qual sempre se vê, com nitidez, um hiato entre o que é percebido pelo sujeito e a função simbólica. "É nessa margem que reside o que faz com que o *complexo* de Édipo tenha seu valor – de modo algum normatizante, porém mais freqüentemente patogênico" (Lacan 1953b: 18). Assim, se o pai simbólico – aquele que exerce a função paterna – e o pai imaginário – tal como percebido pelo sujeito, isto é, aquém de sua função – quase sempre diferem, o que se imaginava ser um trio edípico é, na verdade, um quarteto mítico. A identificação com o pai instaura necessariamente o simbólico pela via do Nome-do-Pai, permitindo ao homem inclusive tornar-se pai (cf. a história de Karl no próximo capítulo). O fato de um homem se tornar pai não quer dizer que ele ocupa automaticamente o lugar de pai; ele precisa conquistá-lo subjetivamente, renunciando a seu próprio estatuto de criança. Em outras palavras, deve morrer em sua condição de criança para que essa condição seja transmitida ao seu filho. Contrariamente às aparências, isso não é muito simples: a adolescência mostra justamente a dificuldade dessa transmissão, e uma mudança dessa ordem só pode ocorrer para o adolescente, se seu pai lhe ceder tal lugar. Dito de outro modo, essa mudança só pode ocorrer, se a relação do adolescente com seu pai não se reduzir à rivalidade ciumenta que constitui a dimensão imaginária da identificação narcísica, como observado por Freud desde suas primeiras observações sobre Édipo.

Lacan não deixou de responder ao banho imaginário em que sua prática se iniciou. O trabalho realizado por ele de desmontar o edifício imaginário – que não deixa de ser uma torre de Babel, com todas as línguas do pós-freudianismo – foi duro, quase heróico, e incrivelmente produtivo e criativo, pois ele não só pôs pingos nos is, como deixou seus próprios is.[1]

A princípio, ele construiu um grafo do desejo, que se incrementou gradativamente; em seguida, restituiu ao pai a função de agente da cas-

1 Aludo aqui à inclusão da notação das funções imaginárias nos textos de Lacan, escritas por ele i(a) ou I(A).

tração, deixando a frustração ao encargo da mãe. Por fim, nomeou a pulsão de morte como aquela que, de início, marca toda a vida do sujeito, ou seja, de acordo com ele, a pulsão de morte passa a agir no exato momento em que, pela introdução do significante, do simbólico, o objeto é perdido para sempre. Ela se encontra, portanto, em toda pulsão que, longe de ser instinto, institui por princípio o homem como *si vis vitam, para mortem*, nos termos de Freud em seu texto sobre a guerra.

No estádio do espelho, Lacan desenvolve o que, em sua teoria, se poderia chamar de primeira fase do complexo de Édipo. O bebê humano – prematuro, se comparado ao animal recém-nascido, que se desenvolve rapidamente – percebe sua imagem refletida no espelho, e essa imagem lhe dá uma *Gestalt* antecipada do que, na realidade, ele ainda não é, ou seja, ela lhe dá uma imagem ideal. Ao identificar-se com essa imagem ideal, o sujeito se anula. Nesse ponto, reaparece a morte: a partir de então, o indivíduo está morto, fascinado por sua imagem – o que Freud chama de *Ideal-Ich*, eu ideal e também mortificado. O próprio pai sai das tramas do destino, torna-se mortal, ou seja, idêntico ao eu, que faz do quarto termo a própria morte.[2]

Por essa razão, o complexo de Édipo nada tem a ver com a fixação de uma tendência humana à genitalidade, como queria Abraham – e, com ele, enorme quantidade de analistas. O homem tende não à genitalidade, mas sim à satisfação do desejo ou ao gozo. Quando tende à satisfação do desejo, prende-se no emaranhado de seus significantes; toda vez que tende ao gozo, choca-se com a proibição inerente ao próprio fato de ser humano. Admitindo-se que o neurótico procura fugir disso que constitui o próprio mal-estar da civilização; que ele, como diz Freud, dá uma de avestruz, enfiando a cabeça num buraco na crença de que o caçador não pode vê-lo, ele também se torna a denúncia dessa alienação, uma vez que a abertura possível se denuncia no sintoma neurótico, vetorializando o caminho possível para um desejo que se torne próprio.

2 Na dialética de Hegel, é imaginando a morte do senhor que o escravo consegue suportar a vida: "Quando o senhor morrer, eu finalmente serei livre", diz ele.

Por fim, além do Édipo como *princípio* e do Édipo como *complexo*, há o Édipo como *tragédia*. Como todas as tragédias, esta também suspende a vida entre duas mortes, como diz Lacan sobre Antígona. Chegamos assim ao terceiro enfoque de Édipo na história de Freud, isto é, o mito grego elevado à tragédia pela pena de Sófocles. Trata-se de uma tragédia que começa com o oráculo – a primeira morte – e termina em Colona, onde Édipo finalmente encontra a segunda morte. A primeira das mortes é aquela que reduz o sujeito ao seu destino de ser humano, e faz do gozo algo proibido e mortifica toda pulsão. A segunda morte, por sua vez, é aquela que, no caso de Sócrates (a partir de *Fédon*), introduz a imortalidade.

No âmbito da tragédia de Édipo, verifica-se o quarto termo lacaniano na própria escolha da morte. Ao passo que o quarto termo do *princípio* edípico se refere à mortificação pelo significante, o do *complexo* de Édipo se liga à agressividade narcísica. Já o quarto termo da *tragédia* de Édipo se refere à dialética de "a bolsa ou a vida", em que a escolha da vida promete uma vida decepada. Lacan o exemplifica com a dialética da Revolução Francesa: "a liberdade ou a morte", escolha que exige do sujeito a própria vida como única forma de escolher a liberdade. Isso está desenvolvido em *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964): diante da guilhotina, o sujeito ainda pode escolher a liberdade ou a morte. A escolha da liberdade, todavia, é imposta, não havendo aí qualquer liberdade, de modo que, para escolhê-la, é necessário escolher a morte.

Ao reconhecer seu desejo, Freud perde toda vergonha e confessa, na carta a Fliess de 1897, que se enamorara de sua mãe e tivera ciúmes de seu pai. Daí em diante, não cederá mais em seu desejo, no que estará só, mesmo quando situado na série dos analistas. Com efeito, os demais analistas não percebiam o quanto Freud, ao perseguir o desejo de fundador da psicanálise, não encontrava interlocutores. Nesses termos, ele também é personagem da tragédia, tendo chegado, no fim de sua vida, exilado como Édipo em Colona, a chamar Anna, sua filha, de Antígona, bengala de Édipo que, ao contrário de Hamlet, sustenta seu ato até o fim, quando cego, vê a luz.

Essa cegueira mostra que não há personagem trágico que não assuma a própria castração. Como vimos, a castração tem como agente o pai que, ao encarnar a Lei, proíbe que seu filho tenha acesso ao gozo. Mas nem sempre há um pai real que funciona como agente da castração. Penso que se pode verificá-lo, por exemplo, no caso de Yukio Mishima. Sua primeira ejaculação, aos 15 anos, diante do quadro do martírio de São Sebastião, é descrita por ele da seguinte forma:

> Aquele dia, no instante mesmo em que lançava meu olhar sobre essa imagem, todo o meu ser começou a tremer de um gozo pagão. Meu sangue borbulhava, meus rins dilatavam-se como se estivessem sob efeito da cólera. A parte monstruosa de minha pessoa que estava prestes a estourar esperava que dela eu fizesse uso, com um ardor até então desconhecido, recriminando-me por minha ignorância, sufocante de indignação. Minhas mãos, de forma completamente inconsciente, começaram um gesto que jamais se lhes ensinou. Eu senti um não sei que de secreto e radiante vindo ao ataque, vindo de dentro de mim. Subitamente, a coisa estancou, trazendo uma embriaguez que me cegava [...]. Esta foi a minha primeira ejaculação. Foi também o início, desajeitado e nada premeditado, de meus "maus hábitos" (Mishima citado por Mathis, 1975).

O quadro do mártir cristão (São Sebastião) estava num livro de seu pai, com o qual ele, escondido, descobria o universo erótico, clandestino. Seu pai, todavia, como escreve Mishima, é ausente – "a incapacidade que meu pai sempre teve de tomar uma decisão sobre qualquer tipo de questão" – e cedo o impediu de encontrar nele o agente da castração. Quanto a isso, o fato de o pai real ser efeito do pai simbólico permite observar que pode haver a inscrição do Nome-do-Pai sem que necessariamente o pai, na condição de agente da castração, funcione.[3]

Mishima, porém, deixa a máscara cair no fim de sua vida e, tendo rompido em definitivo com a única mulher que amou, entrega-se mais e mais

[3] Trata-se de uma observação que também pode ser feita quanto ao caso de André Gide, sobre o qual Lacan nos deixou um texto (Lacan, 1958b).

a essa parte monstruosa de sua pessoa, até que, um dia, efetivamente "estoura". Para Paul Mathis (1975), ele levou seu desafio até parecer não apenas negar, como também procurar a dor, a exemplo do mártir cristão, numa situação em que o sujeito oferece seu corpo ao gozo do Outro, ou seja, em que ele próprio é o objeto de gozo do Outro. Aí, em vez de norma da cultura, há uma ética que não deixa de ser da cultura, apontando para o que o Outro exige de singular do sujeito (Freud, 1930a).

A DIFERENÇA DOS SEXOS, A MOÇA

Como vimos, o complexo de Édipo está intimamente associado ao complexo de castração. De um lado, este supõe um sujeito *ab initio*, ou seja, um sujeito que jamais terá o objeto de desejo da mãe; de outro, implica o fato de que o Outro é castrado, barrado, como diz Lacan, de um gozo que faria do sujeito o seu objeto. Na psicose, em decorrência da foraclusão do Nome-do-Pai, a barra não cai sobre o Outro, que continua trazendo consigo seu objeto de gozo, como Schreber mostra, quando Deus goza de seu corpo.

Na neurose, contudo, o sujeito sabe perfeitamente que o Outro é barrado, mas é por isso também que ele teme. Na neurose obsessiva, teme que o Outro queira lhe roubar o sopro de vida; na histeria, que sucumba a essa castração, razão pela qual a histérica, por mais que questione o pai, o marido, o professor, sempre encontra uma maneira de apoiá-los, para que não enfraqueçam de vez. Ela, aliás, muitas vezes procura um homem fraco para garantir que, por intermédio de sua força, o reabilitará. Num curto caso, Freud relata como isso se dá quando a menina, para sustentar o pai que descobriu não corresponder ao seu ideal, para o assombro de suas colegas, mente dizendo que ele podia comprar sorvete todos os dias, quando, na verdade, enfrentava problemas financeiros – no início do século, o sorvete era um luxo na Áustria (cf. Freud 1913a).

Na realidade, o complexo de castração surge, como Freud mostra, quando a criança observa que uma parte dos seres vivos tem um ór-

gão que a outra parte não possui. Se o sujeito é menino, passa a ter medo de perder esse órgão; se é menina, provavelmente começa a fabular que o tiraram ou que, por culpa de alguém, em geral a mãe, não nasceu com ele. As fabulações a respeito podem ser variadas, mas se o sujeito as faz, invariavelmente identifica-se na partilha dos sexos.

A releitura lacaniana da obra de Freud mostra que, antes de descobrir a falta ou existência do órgão num semelhante, a criança, ao perceber que não pode satisfazer à mãe, ou seja, no momento em que se percebe a presença de alguém com quem a mãe procura satisfazer-se – normalmente, o pai –, dá-se conta de que lhe falta algo. Em outras palavras, toda vez que a mãe não a procura para preencher essa falta, a castração se presentifica. De acordo com a teoria psicanalítica, nem a mulher, nem o homem detém o falo. Este sempre é algo que se quer ter e, por isso mesmo, o objeto de desejo por excelência. Como Sócrates disse em *O banquete*, jamais se pode ter o que se deseja, razão pela qual o homem sempre escolhe novos objetos de desejo. Basta chegar perto de um, para que outro se eleja.

O complexo de castração no menino tem ainda a função de fazê-lo desistir da mãe como objeto sexual, pois, com medo de ser castrado, ou seja, de ficar como os seres vivos que teriam perdido o órgão, e também do pai, que afinal das contas é o marido da mulher, ele narcisicamente desiste da mãe. Nos últimos anos da infância, o menino deve alcançar uma separação muito importante em relação às mulheres: há a que ele não deve tocar e outras que ele sempre quererá tocar, uma a uma, e de preferência todas. Foi isso o que Freud analisou longamente em seus textos de "Contribuições à psicologia da vida amorosa". O segundo desses textos (Freud 1912a) mostra como o homem necessita rebaixar a mulher que deseja, a fim de que não subsista nenhuma semelhança entre ela e seu antigo amor incestuoso – talvez seja essa uma das razões mais freqüentes para a impotência masculina no casal, mas certamente não a única. A esposa é identificada com a mãe, com a irmã ou com alguém identificado com elas, tornando a vida sexual do homem muito mais excitante fora do lar.

É para isso que, como vimos, Serge Cottet (1985) chama a atenção, ao analisar a puberdade do rapaz, tomando como exemplo o caso do Homem dos lobos, que só conseguia se relacionar sexualmente com mulheres de traseiro grande, como a governanta, já que as outras eram identificadas com sua irmã. No que diz respeito à sexualidade do menino, há uma bifurcação definitiva entre o objeto de ternura e o objeto sexual. Na melhor das hipóteses, essa bifurcação dificultará, durante o início da adolescência, o encontro com um único objeto de amor que satisfaça plenamente ambas as vertentes, o que deixa ver, mais uma vez, a determinação edípica da sexualidade humana. A despeito de, hoje, a liberdade sexual aparentemente facilitar as coisas, está longe de permitir ao jovem fugir da determinação inconsciente, algo atestado por suas fantasias masturbatórias.

Já na menina, prossegue Serge Cottet, a masturbação passa a ser evitada porque o instrumento corporal é demasiadamente inadequado. A falta de adequação do instrumento reaviva o complexo de castração, a ponto de fazê-la imaginar que, se tivesse um pênis, teria muito mais prazer. Isso pode ser associado ao que Freud, nos primórdios da psicanálise, escreveu para Fliess acerca da diferença entre neurose obsessiva e histeria. Na primeira, o sujeito teria tido, originalmente, um trauma decorrente de uma experiência de grande prazer, um prazer a mais (*tropmatisme*), do qual se culparia pelo resto de sua vida. Na histeria, ao contrário, o sujeito teria tido um prazer *a menos*, isto é, sofrido uma cena de sedução, à qual passiva e traumaticamente não teria podido reagir (*troumatisme*).[4]

O gozo no sujeito obsessivo leva a uma tentativa sempre renovada de cifração, como vimos no caso do Homem dos ratos: tantos ratos para tantos... Tal contabilidade encontra certo limite quando o gozo adquire um sentido que, tratando-se de uma neurose, é sempre fálico. A propósito da histeria, no entanto, Freud observou que não era exatamente pelo Sr. K. que Dora estava apaixonada. O verdadeiro

[4] Foi Lacan quem fez esse jogo de palavras: trauma com prazer a mais = *tropmatisme*; com a prazer a menos = *troumatisme*.

objeto que a detinha, intrigava-a, deixava-a em suspenso era a Mulher, que via tanto na Sra. K. quanto na Madonna da capela de Dresden. Na verdade, é a histérica quem ensina ao psicanalista que nem tudo no mundo gira em torno do falo, ou seja, que existe outro gozo, que não é fálico e, portanto, não se submete à cifração, ao sentido e à significação. Em conseqüência, a histeria pode ser detectada pelo sentimento de nojo ou pela frigidez, que surgem ante a percepção de um aumento de libido, conforme Freud observou.

Moritz, personagem de Wedekind, encarna isso à perfeição. Como Melchior lhe diz, "parece uma mulherzinha". Na realidade, Moritz se pergunta sobre o gozo da mulher, que, verifica, não pode ser o mesmo que o do homem; aliás, diz ele, deve ser muito maior:

> A moça, Melchior, goza como os deuses mais felizes. Ela se proíbe conforme a sua natureza. Ela se conserva livre de toda amargura até o último momento, para de um só golpe ver cair todo o céu. A moça ainda está nas angústias infernais quando já recolhe o paraíso em flor. Sua sensibilidade é límpida como a água que jorra da rocha. A moça percebe uma jarra desabitada de qualquer sopro terrestre, um cálice de néctar queimando em brasas, que ela esvazia até a última gota... Já a submissão que o homem conhece é, para mim, sem gosto e sem força (Wedekind, 1891, ato II, cena 1).

Enquanto isso, Melchior, ocupado em situar-se como homem na partilha dos sexos, exclama: "Não *quero* nada que eu não tenha conseguido por mim mesmo, e se você pensa isso, se você se ocupa com o que ocorre com a moça, pense como quiser, mas guarde-o para você, eu nem gosto de pensar nisso!" (Wedekind, 1891, ato II, cena 1). Com efeito, Melchior não tem tempo para se preocupar com o que ocorre com a moça; sua tarefa já é árdua o suficiente e ele não pode se perder. Ele não quer se perder, razão pela qual pode aproximar-se de Wendla e engravidá-la. Não ocorre exatamente o mesmo com o jovem Törless, como se verá adiante. Törless, autobiografia da adolescência de Robert Musil, vai até o fundo do poço para verificar seu próprio desejo.

Havendo dois objetos bem distintos para o rapaz, o terno e o sexual, e estando o objeto para a moça além do fálico-sexual, então não há, efetivamente, relação sexual possível, como disse Lacan. A noção aristofânica, segundo a qual o homem e a mulher se completam, cada um deles à procura de sua cara-metade, é uma ilusão não só porque cada sujeito é muito mais voltado *ego-isticamente* para sua própria trama interna, como também porque o homem não foi feito para a mulher, e vice-versa. Verificá-lo quando se chega à adolescência, todavia, não é nada agradável, e muitas vezes o sujeito escolhe a ilusão. São momentos de longos sonhos diurnos, de melancolia por algo perdido, sem que se saiba onde ou por que, bem como razão do grande sucesso das "histórias para moças".

A literatura "rosa", sobre a qual o próprio Lacan teceu comentários, vem completar um mundo imaginário, em que normalmente uma madrasta se encarrega de encarnar toda a maldade, distanciando a filha do pai. Este, de preferência, também sucumbe a essa maldade, até que um dia o casamento a salve das garras do mal, como Branca de Neve, para quem o príncipe, por sua posição, é justamente o pai substituto. Essa, aliás, foi uma das razões para Freud dizer que muito dificilmente o complexo de Édipo na menina tem ponto final.

Com efeito, enquanto na história do menino o complexo de castração vem barrar o acesso à mãe, em prol da integridade narcísica do sujeito, na menina essa integridade física está perdida desde sempre e, como vimos, em geral a própria mãe é responsabilizada por essa perda. Não há, portanto, algo mais a perder para que a menina desista do pai como objeto de amor. É isso o que perpetua para ela a referência ao pai e a faz escolher um substituto, mantendo-a nos limites da metáfora paterna, ou seja, nos limites da referência ao falo e do desejo que o tem por objeto. Por outro lado, a mulher que a teria castrado desde sempre e que, ao mesmo tempo, rouba-lhe o pai – encarnada, muitas vezes, pela *má*drasta – atribui ao Outro uma ferocidade que nem todo menino conhece. Melanie Klein soube observá-lo ainda na primeira infância, chamando-o de superego arcaico, pré-edípico e cruel.

Na mitologia, isso é representado, entre outras personagens, por Medéia e Afrodite, diante de quem Psiquê é totalmente indefesa. De fato, Afrodite é um belo exemplo, pois ao mesmo tempo sua beleza faz dela o objeto que todo homem deseja, sem que nem mesmo Zeus seja capaz de lhe pôr freios. Há algo em A mulher que escapa à lei dos homens, à lei que humaniza, como diz Lacan em diferentes momentos de sua obra (por exemplo, Lacan, 1958a), deixando sem resposta a questão de Freud: o que quer a mulher?

Aqui, a Mulher aparece como algo para além da significação, que, por definição, é fálica, haja vista ser o Falo o significante que viabiliza a significação. É porque o sujeito falante tem o Falo por referência – significante do desejo da mãe adquirido com a metáfora paterna e também significante da diferença, em acepção mais freudiana – que sua fala quer dizer alguma coisa. No que tange à Mulher, todavia, figura que escapa à significação, não há nada a significar. Em veZ disso, há um impossível a significar, sendo diante desse impossível que Dora se interroga na capela de Dresden. Disso decorre que A Mulher, com letra maiúscula, ex-siste à referência fálica, tendo levado Lacan (1972) a supor que a verdadeira heterossexualidade implica a relação entre o sujeito – cuja referência é o Falo – e o que escapa a essa referência.

Na puberdade, o encontro com o sexo desperta o sujeito para todas essas questões, pois é nesse momento que ele é chamado a se situar diante da partilha dos sexos, fazendo equivaler a palavra ao ato. Até então, ele podia, nas brincadeiras e jogos infantis, dizer-se menino ou menina; na puberdade, deve selar esse dizer com a irreversibilidade do ato, por exemplo, a perda de sua virgindade. Todo ato do sujeito que implica o desejo é também um despertar, sendo justamente disso, como sugeriu Durkheim, que a sociedade tem mais horror, por estar preocupada com a harmonia, com o presente de uma ilusão – e não somente o futuro, como o título do texto de Freud poderia fazer supor. Quando, após esse despertar, o ato escapa à repressão, manifestam-se outras formas de que a sociedade lança mão para limitá-lo: antigamente, o terror da sífilis; hoje, a AIDS.

Para se defender desse real, que, por ser sem sentido, é angustiante e traumático, além de, justamente por ser real, sempre retornar, cada sujeito cria suas próprias defesas e faz escolhas, de acordo com sua história. Essas escolhas seguem diferentes vicissitudes: na anorexia, o sujeito não come nada para tentar escapar da virulência do real. Ao fazê-lo, a menarca se interrompe e ele não é surpreendido (cf. o início deste capítulo). Dito de outro modo, a anorexia da adolescente denuncia a luta do sujeito com o Outro que não quer deixar cair o gozo a mais. Lacan determinou essa estrutura ao estudar o lactante: diante do imperativo "coma!", vindo do Outro, o sujeito quer comer nada, inscrevendo, por conseqüência, a falta nesse Outro. Em casos mais graves, como a Lastenia de Ferjol,[5] não resta grandes dúvidas de que a adolescente paga essa separação com o preço da própria vida, que se esvai em sangramentos ininterruptos. Na neurose, todavia, esse a mais de energia é falicizado ou simplesmente sexualizado, creditado à libido, reavivando para o sujeito toda sua história edípica, que o reconduzirá ao *che vuoi*? da partilha dos sexos. A libido é a energia sexual por excelência, psíquica, é claro, sobre a qual, em 1920, Freud observou, em acréscimo ao ensaio sobre a puberdade, que se enganavam aqueles que identificavam toda espécie de moção pulsional com a libido. Por outro lado, numa de suas "conferências", ele excluiu a possibilidade de falar-se numa libido feminina: só há libido masculina, uma vez que toda ela está referida ao falo – na escrita de Lacan, -φ*/a*. É o falo, ao encobrir o objeto *a*, que faz com que homens e mulheres "só pensem naquilo".

O adolescente, por força das circunstâncias, não permanece adormecido – mesmo a Bela Adormecida não dorme, como se pode ver, na versão de Perrault, em tudo o que acontece com ela durante os cem anos em que o bosque está adormecido. Mesmo que o adulto, muitas vezes, encontre na atividade sexual a única forma de se manter acordado, os adolescentes despertam quanto a isso com mais facilidade. Esse despertar faz com que questionem fatos que, para os adultos, podem parecer insignificantes ou passar despercebidos. Tais

5 Hemorragia sem causa orgânica explícita, que pode levar à morte.

fatos, contudo, não lhes são insignificantes, pois o desejo, o discurso do Outro e o real aparecem nos mínimos detalhes. De forma muitas vezes imperceptível, esses mínimos detalhes têm eficácia. Uma única frase, por exemplo, "Pai, não vês que estou queimando", citada por Freud no início do sétimo capítulo de "A interpretação dos sonhos" e retomada por Lacan em *O Seminário, livro 11*, pode despertar mais do que todos os sinos de uma cidade. Trata-se do sonho de um pai diante do cadáver de seu filho, que morrera sem que ele tivesse podido fazer alguma coisa que o salvasse. Durante as poucas horas de sono que esse pai tem antes do enterro, o sonho revela sua fraqueza, pondo-o frente a frente com sua falha: a impossibilidade de ajudar ao filho ardendo em febre e salvar-lhe a vida. Detalhes como esse apontam às vezes verdades tão terríveis, que o sujeito prefere acordar do sonho para continuar a dormir, em vez de permanecer no sonho que o acorda para uma verdade humanamente insuportável.

TYKHÉ E SEXO

A despeito disso, o homem sempre procura dar conta do que é humanamente insuportável, incompreensível, ou seja, do que se mostra sem sentido, impossível de ser dito, traumático. Trata-se aqui de problemas que se apresentam desde a Grécia antiga e que Aristóteles procurou circunscrever com as noções de *tykhé* e *automaton*, termos da filosofia grega que dizem respeito a todos os homens. É interessante verificar, portanto, em que medida eles se aplicam ao adolescente, ou seja, até que ponto o encontro com o real do sexo na adolescência implica *tykhé* e *automaton*. Isso transparece no impacto do adolescente diante do real do sexo e se acrescenta ao horror da percepção de ser o objeto na relação com os próprios pais, a sociedade, o mundo em que vive; impacto que se manifesta pela impossibilidade da comunicação e a frustração de suas demandas.

Em "O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação", na aula de 3 de dezembro de 1958, Lacan, seis anos antes de formalizar a referên-

cia às causalidades aristotélicas, aludiu, por meio da metáfora de uma bola que recai repentinamente, como por acaso, no mesmo lugar, ao fato de que há algo de um saber no real, uma *ananké*, como Freud a retomou dos clássicos. Em outras palavras, uma necessidade física cega que contrasta com a noção de acaso, fazendo com que, no acaso do encontro, haja algo da ordem da necessidade.

Essa questão nos interessa em particular, pois não consideramos o encontro com o real do sexo uma necessidade biológica, isto é, um encontro determinado pelo biológico. Trata-se antes de um encontro do qual não se pode escapar porque algo dessa necessidade cega, dessa *ananké* freudiana, leva cada sujeito singular a um destino singular. Dito de outro modo, ela leva um adolescente a um encontro com o real do sexo que é diferente do encontro de outros adolescentes, mesmo que as situações em que se encontram sejam bastante semelhantes.

Em psicanálise, o termo *tykhé* surgiu em janeiro de 1912, quando Freud publicou "Dinâmica da transferência". Ele introduz esse texto com algumas observações que procuram ajudar a compreender como a transferência aparece necessariamente num tratamento psicanalítico e chega a exercer seu conhecido papel. Freud, portanto, associa necessidade e transferência já em seu primeiro texto técnico sobre esta. A transferência é, em vez de um acidente de percurso, uma necessidade do tratamento. Evidentemente, tal necessidade não quer dizer que todos devam fazer análise, e sim que toda análise implica necessariamente a transferência.

Por quê? Porque todo neurótico – é dos neuróticos que o tratamento analítico pretende dar conta em primeira mão – transfere. Freud observa que é completamente normal e compreensível a libido ser investida na pessoa do analista, já que se encontra no neurótico certa dose de libido que não foi investida, fazendo do sujeito um ser parcialmente insatisfeito. Há uma quota de necessidade de amor que deixa restos, dos quais a transferência se nutre.

Freud diz mais. Diz que esse amor segue certas condições, que são as próprias condições amorosas, singulares a um determinado sujeito e dadas desde a sua infância. É aí, pois, que ele atrela a transferência a uma

questão que o perseguia há muito, mais especificamente, desde a correspondência com Fliess, quando escreveu seu primeiro artigo sobre a etiologia. Em 1896, durante uma conferência, ele se pergunta por que as pessoas se tornavam histéricas e afirma o seguinte: "Os senhores sabem que, de acordo com a influente escola de Charcot, a hereditariedade é reconhecida como única e verdadeira origem da histeria, e que, segundo o mestre, todas as outras perniciosidades (*Schädlichkeiten*) das mais diversas naturezas e intensidades só têm papel de 'agentes provocadores". Para entender essa idéia de Charcot com base em algo que seja mais próximo, podemos pensar que, para nós, uma psicose precisa de um fator desencadeante, semelhante aos tais *agents provocateurs* que teriam desencadeado a histeria, presente desde sempre em germe, como dizia Charcot.

Em contraposição a isso, Freud cita Josef Breuer, afinal está diante de uma eminente platéia de médicos, entre os quais Richard von Krafft-Ebing. Breuer supunha que os sintomas da histeria eram determinados por certas vivências traumáticas como reproduções mnêmicas de tais vivências, embora não fosse e não seja possível determinar essas experiências traumáticas com a facilidade com que Breuer parecia fazê-lo, uma vez que não raro, quando se encontra uma delas, o sintoma persiste e é preciso procurar outra que lhe seja anterior. Nessa procura, diz Freud, o médico se depara com algo que parece ser uma árvore genealógica, com ramificações, novos casamentos e associações com outras famílias. Em psicanálise, quando se quer falar de um sintoma, deve-se acabar falando do caso inteiro. O mais curioso, todavia, é que, de onde quer que se comece na análise, chega-se sempre a um trauma que é sexual, e mais, a um trauma que se dá onde a vida sexual se desenvolve, isto é, na primeira infância.

Retomar essa conferência implica, para nós, a atualização da importância do trauma, ou seja, da importância da primeira infância e do sexual nesse trauma. Um ano depois, Freud descobriria o complexo de Édipo e, pouco a pouco, verificaria que a fantasia da cena de sedução podia ter os mesmos efeitos de uma violência sexual sofrida na realidade, uma vez que para o inconsciente, como já vimos, não há testes de realidade.

A puberdade também implica um trauma: o corpo do sujeito sofre modificações de tal ordem, que não há representações que dêem conta delas subjetivamente. Mesmo assim, o sujeito tenta, e suas tentativas se inscrevem na retomada de seu mito individual. Se a transferência é necessária à análise – transferência que é um investimento libidinal no analista em decorrência de um *quantum* de libido livre, insatisfeita, na neurose – então, da mesma forma, é fundamental o investimento da libido surgido com as mudanças pubertárias. Na puberdade, nota-se uma libido livre, que, tal qual a transferência, seguirá os sulcos deixados pela história pregressa de cada um, ou seja, da mesma forma que a transferência, a adolescência também implica *tykhé* e *automaton*.

Com a redescoberta da fantasia, acabou-se por desconsiderar o fator traumático na psicanálise pós-freudiana, como se já não fosse necessário trauma algum na estruturação de uma neurose. Discutiu-se de maneira interminável se Freud estava certo ou não a respeito da ocorrência do trauma sexual apenas na fantasia. Na realidade, porém, essa questão não passa por aí.

Mais uma vez, a introdução dos registros simbólico, real e imaginário por Lacan ajuda a localizar a verdadeira questão. O fato de o trauma construir-se na fantasia não implica que ele não seja real. Lacan fundamenta essa observação na própria noção freudiana de "realidade psíquica", com que Freud designa não apenas outra realidade para o psiquismo, como também o real singular a cada sujeito inconsciente. Só assim, torna-se possível verificar que, na infância, a sexualidade se organiza a partir de um trauma, sendo isso o que é atualizado pelo sujeito na transferência: as condições para o amor estruturadas em torno do trauma.

O trauma é justamente o momento em que o sujeito que fala não dá conta de dizer, não encontra representantes, significantes, para designar uma experiência, seja ela sexual, de dor, de morte ou de perda. Tal experiência se torna traumática porque faz um furo na trama dos significantes, do qual o sujeito neurótico procura dar conta com suas fantasias incestuosas.

O encontro com o sexo na puberdade, de que Freud fala em seu terceiro ensaio sobre a sexualidade, inscreve-se, pois, na trilha deixada

por esse primeiro trauma da infância de cada sujeito, o que, no entanto, não quer dizer que ele continue a ser sempre o mesmo trauma. A tentativa de dar conta dele reatualiza as fantasias incestuosas da primeira infância, porém traz algo de novo: um *quantum* de libido não ligada.

Estamos, desse modo, no cerne da discussão da teoria sobre a causa. Esta é hereditária, constitucional, como quer Charcot, ou acidental, como defende Breuer? É justamente isso o que Freud, valendo-se da obra de Aristóteles, retrata na segunda nota de rodapé do texto "Dinâmica da transferência": *daimon kai tykhé*? (constituição ou *tykhé*?)

É importante partirmos do suposto de que essa questão não se reduz a um simples *nature* or *nurture*. Devemos ir ao próprio texto grego e tentar verificar por que Aristóteles se ocupou dessa questão. Observaremos, assim, que o problema da causa foi uma das grandes preocupações dos gregos.

Ao estudar as causas que produziam os diferentes efeitos na realidade, Aristóteles descreveu duas delas cuja eficiência escapa por falta de intencionalidade: *tykhé* e *automaton*. Para Freud, o inconsciente era um campo sem intencionalidade, razão pela qual sua conceituação em psicanálise permite uma abordagem do sujeito submetido à inefabilidade do *kinoun* (a causa que produz um efeito), que respeita a uma causalidade acidental.

Automaton é a causa não deliberada, espontânea, ou seja, a causa à qual o sujeito está submetido, do mesmo modo que está submetido à cadeia dos significantes, tendo levado Lacan a identificar com ele o *Zwang* da cadeia significante. *Tykhé*, apesar de implicar o acidente, e diria, por implicá-lo, traz em seu bojo o que Aristóteles chamou de certa dose de deliberação, certo grau de escolha (*proairesis*). Por acaso, há um encontro, mas esse encontro, essa chance é concomitante à *ananké*, a necessidade física cega que não tem representação no mundo dos significantes. "Sorte [*tykhé*] é plantar e dar. Sorte é merecer e ter", disse Guimarães Rosa, pois nem sempre plantando dá, nem sempre quem merece tem. A maneira pela qual o sujeito sofre acidentalmente o trauma e seus efeitos implica, portanto, essa certa dose de deliberação.

Tykhé se desdobra também em *eutykhia* e *dystykhia*, ou seja, boa sorte, fortuna, bom encontro e má sorte, mau encontro, encontro falhado como o trauma. É a *dystykhia*, portanto, que aborda esse mau encontro, com um mais ou um menos de prazer (respectivamente, neurose obsessiva e histeria). Esse encontro se renova na adolescência, mas não provém do nada; em algum lugar, já existe um trilhamento, que faz desse encontro com o sexo a *re-ato-alização* do próprio trauma vivido na infância, sendo essa reatualização que evoca a questão da escolha, como Freud a situou ao contrapor *ananké* e *tykhé*: escolher entre as três mulheres, no texto sobre a escolha dos três escrínios, a terceira, a Morte, é uma forma de o homem imprimir ao inefável, ao destino, uma escolha que dirá sua, e que Lacan chamou de escolha forçada: a escolha da morte, *ananké*, necessidade que o homem passa a tratar como escolha própria.

Sete anos depois, em "Para além do princípio de prazer" (1920b), uma nova questão se impôs a Freud: "Será que não é para iludir-se quanto ao acaso da morte que o homem atribui sua causa à natureza, como se houvesse para o homem uma *ananké* natural?" Que no homem não há nada "natural" Freud já o afirmara em *Projeto para uma psicologia* (1895a), quando disse que do biológico tudo é esquecido.

Tykhé e *automaton* têm, portanto, relação intrínseca com o conceito freudiano de *Wiederholungszwang* (compulsão à repetição), porém a própria repetição freudiana se distingue em função da característica de cada uma dessas causas aristotélicas: no *automaton*, a repetição é a insistência dos signos e dos significantes que, apesar da resistência do eu, vencem-na por intermédio do que aí atua como desejo, fazendo o sujeito falar; na *tykhé*, a repetição é da ordem da re-ato-alização, "propiciando descargas felizes em relação ao princípio de prazer" (Lacan 1964: 62), mas cuja característica reside na impossibilidade de significantização. Como no caso da viúva de três maridos citado por Freud no texto de 1920, exemplo de uma fatalidade ineludível. Essa repetição que é da ordem da *dystykhia* – a má fortuna, ao contrário da *eutykhia*, que seria a boa fortuna –, transforma os casamentos com essa mulher literalmente fatal em maus encontros. Ora,

é por não se poder falar disso que se acaba atribuindo essa *dystykhia* ao acaso, mesmo se nela não podemos deixar de reconhecer algo da ordem de uma repetição.

Todo encontro com o real tem, necessariamente, ambas as vertentes: *tykhé* e *automaton*. Este descreve a maneira empregada pelo sujeito para lidar com esse real, suas tentativas de inscrevê-lo na cadeia significante, que sempre se repete. É por meio do *automaton*, portanto, que o sujeito associa todo novo encontro com o real, traumático por definição, à série das *Vorstellungsrepräsentanzen*, ou seja, ele o associa à própria cadeia significante em torno do trauma original. Uma vez que, para o neurótico, todo trauma é sexual, ou seja, referido à existência do falo, o *automaton* reinscreve o novo encontro com o sexo no complexo de Édipo, embora haja nesse novo encontro com o real uma segunda vertente, algo que escapa à significantização. Isso o torna um novo trauma, a re-ato-alização do trauma, que é da ordem da *ananké*, ou seja, *eutykhia* ou *dystykhia* que obriga o sujeito a se situar na partilha dos sexos.

Enfim, o encontro pode ser um bom ou mau encontro, mas isso, como tudo em psicanálise, só será sabido *a posteriori*. Como dificilmente alguém escapa de maus encontros, será sempre necessário tecer cadeias significantes sustentadas pela função paterna em torno deles. O trabalho da adolescência, o trabalho dessa passagem entre a vida infantil e vida adulta, essa perfuração do túnel pelos dois lados, como dizia Freud, corresponde à elaboração desse encontro traumático, posto que todo sujeito humano submete-se à *ananké*, à *Lebensnot* freudiana. Trata-se de um trabalho que depende, de um lado, da escolha forçada do homem e, do outro, do *automaton* da cadeia significante – quando o destino oracular de cada um tem força muito maior do que às vezes se quer crer. Édipo também acreditava que podia refugiar-se de seu destino. A diferença da tragédia para a adolescência, todavia, é que o herói trágico, por não ter saída, estabelece os fundamentos míticos para os homens, enquanto o adolescente, apesar deles, pode viver. Quanto mais assumir seu próprio destino, menos culpado ele será, pois a culpa se manifesta quando ele cede sobre o seu desejo.

IV

O ADOLESCENTE, O DISCURSO E O DESEJO

10

DO PAI AO LAÇO SOCIAL

o real é efeito do simbólico • RSI é o pai • rito de iniciação, reiniciação da castração • eficácia simbólica • os quatro discursos e a posição do sujeito • a queda do pai • a função do objeto

Diante das inúmeras contribuições da sociologia, da antropologia e dos estudiosos das ciências sociais à adolescência, o psicanalista deve afinar suas hipóteses, oriundas da clínica cotidiana, para verificar sua própria teoria. Quando Freud sugeriu que toda adolescência implica a puberdade, ou seja, o encontro com o real do sexo, as primeiras pesquisas antropológicas publicadas na Europa já haviam revelado a descoberta de ritos iniciáticos em diferentes culturas, inclusive na européia. Em razão de sua origem judaica, Freud conhecia, de seu próprio berço, alguns desses ritos.

De acordo com Lacan, o real do sexo é efeito da linguagem, uma vez que todo real é efeito do simbólico. Em outras palavras, em psicanálise não se pode falar de um "antes" da ordem do real e de um depois, que incluiria a cultura, a linguagem e a relação entre os homens. Ao contrário, é no momento em que o simbólico se cria que algo não pode ser simbolizado.

Fora da ciência, ou seja, do discurso científico, acredita-se, via de regra, que é possível dar conta do real pelo simbólico. Procura-se uma significação para tudo, um sentido para todas as coisas. É o que ocorre, por exemplo, a respeito dos ritos iniciáticos: não há dúvida de que eles são formas encontradas pelas diferentes culturas para dar conta do que, *a priori*, aparentemente lhes escapa. Ao mesmo tempo, aproveita-se essa crença para evitar que a criança que se torna homem creia numa força real, que poderia suplantar seus semelhantes. Freud assinalou diversas vezes em sua obra a existência de um grave conflito, uma escansão estrutural, entre o que o ser quer e o que quer a cultura, cujo mito original descreveu em "Totem e tabu".

O pai, como Freud o introduziu em "Totem e tabu", o pai da Horda Primitiva, ser terrível, tirânico, que visava apenas ao seu próprio gozo e que poderíamos identificar com o pai real; em seguida, o pai morto, ao qual se atrelam as leis da proibição do incesto, isto é, os tabus, que poderíamos identificar com o pai simbólico; e o pai em todas as suas versões da queixa clínica dos neuróticos, que poderíamos aproximar do pai imaginário, esses pais, ou melhor, esses três registros do pai se inscrevem no sujeito desde sempre, quer dizer, eles o constituem como sujeito desejante no momento da inscrição da metáfora paterna, propiciando a fala que inscreverá o sujeito na relação com os outros. Como diz Freud, já em *Projeto para uma psicologia*, todo ato é, desde o início, ou seja, desde a primeira ação específica, um ato moral que faz do sujeito um ser da cultura.

Isso, contudo, ainda não faz laço social! Não se pode dizer que a relação da criança com a mãe é da ordem do laço social. Na realidade, a inscrição do sujeito na relação com os outros, relação situada por Lacan entre os dois numeradores dos quatro discursos, só pode começar a se estabelecer com o advento da identificação primária com o pai. O S_1 – o significante mestre, que engendra S_2 e todos os demais significantes – é fundamental para o estabelecimento de qualquer laço social.

O que verificamos na clínica? Verificamos que muitas vezes – diria, na maioria das vezes – a queixa *sinto-mal*, para retomar expressão de Antonio Quinet (1991), à qual eu acrescentaria um "sim, *tô* mal", in-

dica uma dificuldade em amarrar os registros real, simbólico e imaginário no vínculo social do sujeito. Na histeria, "não tenho lugar na sociedade, na escola, no meu trabalho/profissão"; na fobia, "tenho medo de falar em público, não suporto estar no meio de muita gente"; na neurose obsessiva, "tenho várias amantes, mas fico impotente com minha esposa, e já estou na terceira tentativa" ou, simplesmente, "só consigo me relacionar com as pessoas em meu trabalho". Enfim, limitando a argumentação a esses exemplos, o sujeito se queixa de uma dificuldade em estabelecer um vínculo social, de uma dificuldade que o deixa, dependendo de cada um, mais ou menos concernido. Disso decorre a seguinte observação clínica de Freud: o complexo de Édipo persiste para ser observado, e não reforçado, à moda dos pós-freudianos que falaram em "reforço do ego". Freud, na verdade, verificou que o complexo de Édipo não era tão recalcado assim, pois retornava e implicava o sujeito neurótico, que padecia desse retorno, pondo à mostra uma falha em seu recalcamento.

De certo modo, os ritos iniciáticos resolveriam esta questão. Por força da civilização, os pais se transformariam em ancestrais, e a obediência, que, na pequena família burguesa, deveria ser sustentada diante do pai, seria transferida para a própria civilização: da pequena à grande família, que às vezes condensa uma tribo inteira e sua história. Eis, pois, o que podemos chamar de reforço do complexo de Édipo: o rito de iniciação. Ora, se há reforço do complexo de Édipo, há necessariamente reforço do complexo de castração. Assim, podemos dizer que a principal função do rito de iniciação é sustentar para o sujeito o próprio recalque, o que, por sua vez, permite uma adolescência que prepara o indivíduo para participar do sistema social comunitário e civilizatório, em que deve exercer determinadas funções, de preferência produtivas.

O rito iniciático é, por um lado, um esforço de simbolização que não se efetua sem castração e, por outro, uma especularização do sujeito diante dos ideais de sua cultura. Na condição de esforço de simbolização, há em cada cultura um código e um rígido regulamento que acompanham esses ritos. Neles, o adolescente passa por uma humilhação,

um corte ou uma prova de força, que confirmam no corpo a existência da castração. Enquanto especularização, esses ritos normalmente se organizam em grupos e sempre se processam de forma semelhante em relação aos que lhes antecederam; além disso, aparamentam-se de forma a ressaltar um faz-de-conta confirmado pelo uso de máscaras. Esses ritos têm, portanto, efeito pacificador. Quando o processo iniciático ocorre de fato, ou seja, quando se produz efetivamente – para isso são necessárias a tradição e a rigorosa observação de suas etapas, como se passa no candomblé da Bahia – o sujeito, até então tomado de angústia, encontra, como diria Veríssimo, um lugar ao sol, a ponto de obter novo nome, diferente daquele dado por seus pais no momento de seu nascimento. Nesses termos, pode-se dizer que quanto maior a observância da cultura e da tradição, maior a eficácia simbólica.

Esta, no entanto, conduz a uma nova identificação, que faz do sujeito um cavalo do significante que o monta. Não é para isso que tende a psicanálise, razão pela qual é preciso observar que a antropologia de Lévi-Strauss (1958, 1973, 1985) confundiu o pajé com o psicanalista. A psicanálise tende antes ao esfacelamento das identificações e, como veremos adiante, o discurso do analista promove a queda das identificações como produto. O rito iniciático, por sua vez, tende a uma nova identificação com um significante mestre (S_1), e o mestre que dirige o rito avaliza-o. A eficácia da psicanálise não é simbólica; é outra (Matet & Wachsberger, 1994).

Há aproximadamente vinte anos, alguns psicanalistas no Brasil se preocuparam com a desestabilização das referências culturais para o sujeito, concentrada nas ondas migratórias ocorridas principalmente do Nordeste para o Sul do país. O fenômeno observado por eles se traduziu, com base nas indicações de Michel Foucault em *História da sexualidade*, no que chamaram de "desmapeamento" (Figueira, 1981). Era uma época em que se escrevia sobre o *contexto social da psicanálise*, valendo-se da crítica segundo a qual esta se ocuparia em individualizar problemas que, na realidade, eram sociais. Crítica não tão gratuita, uma vez que, anos mais tarde, por exemplo, determinadas decisões – tomadas a portas fechadas nas então grandes sociedades

psicanalíticas e dizendo respeito a um encobrimento das relações de alguns psicanalistas com a repressão durante a última ditadura militar – tornaram-se publicamente conhecidas.

No momento dessa crítica a uma psicanálise individualista, a prática psicanalítica ocorria em grande parte por meio da imposição de significações, como apontou Castel (1978), tendo a história da psicanálise sido invadida por exemplos caricatos. Com Lacan, a prática clínica da psicanálise se redescobriu, à semelhança do modo como Freud a criara em face do imperativo de sua paciente Frau Emmy von N.: "Fique quieto, não diga nada... escute!". A psicanálise só pode acontecer sob transferência, e esta é sempre do sujeito, na qual ele próprio reconstrói sua história e desvela seu desejo, o que equivale dizer que a psicanálise não comporta significações preestabelecidas.

De todo modo, o que Foucault considerou um desmapeamento promovido nos últimos duzentos anos pelos dispositivos da sexualidade se associa à miscigenação dos ritos e à própria influência do discurso científico-tecnológico, de modo que isso desestabilizou regras, sobretudo nos meios urbanos. Hoje, o adolescente não tem mais à sua disposição um campo mapeado de significações para as transformações por que passa. De um lado, isso dificulta enormemente sua trajetória, que muitas vezes se torna um impasse; de outro, obriga-o a ter contato com um campo cultural muito mais amplo e diferenciado. Efetivamente, a responsabilidade por uma solução para suas questões recai também sobre ele, o que, sem dúvida alguma, subjetiva questões que eram tratadas na coletividade. Para tornar as coisas ainda mais difíceis, há no imaginário coletivo pouco lugar para o desejo de cada um, ou seja, pouco lugar para cada sujeito, em sua singularidade.

Por fim, o desejo, a cargo de cada um, continua a ser expresso muitas vezes pelo sintoma, definido por Freud a partir de sua sobredeterminação inconsciente. Mas se o sintoma de fato é, conforme afirmou Lacan, o elo criado no sujeito entre simbólico, real e imaginário, o que permite a união entre essas três instâncias para que o campo do social se constitua? Para responder a isso, Lacan elaborou os quatro discursos que fazem laço social.

Em psicanálise, a formação do sujeito surge do fato de que todo ato é sempre moral, solidificando-se por meio da metáfora paterna, razão pela qual se deve indagar se uma falha nessa "solidificação" não retornaria na queixa *sintomal* do neurótico que procura o analista. Podemos, de todo modo, partir da observação de que, nos casos de neurose, ocorridos no laço social, o recalcado retorna. Na trilha de Freud com Lacan, verifica-se que isso é próprio à cultura.

Ora, o que é próprio à cultura e mantém laço com o sujeito é próprio também ao mal-estar na civilização. Este, por sua vez, revela que jamais será possível arrematar os três registros. Do lado do sujeito, algo sempre faz sintoma; do lado da cultura, pai-a-versão (*père-a-version*), aversão. Uma vez que a psicanálise como criação implica o questionamento do saber inconsciente na transferência, o tratamento psicanalítico e a psicanálise em intensão levam ao estabelecimento de um novo laço social. Isso, contudo, quer dizer não que a relação humana, tal como ocorre em análise, jamais tenha acontecido antes, mas sim que ela encontra seu fundamento na psicanálise, ao contrário, por exemplo, dos laços que fundamentam os ritos iniciáticos, em que o agente do discurso sempre está na posição de mestre, tal qual o pai está para seu filho.

O LAÇO SOCIAL

Do encontro com o real, que sempre traz consigo o traumático, tecem-se vicissitudes que podem ser fatais. Muitas vezes elas o são nas drogas, nas tentativas de suicídio, na angústia, na anorexia e em acidentes de automóvel, para citar apenas alguns exemplos. Durkheim diria que isso corresponde à anomia, mas isso não esclarece a questão para cada sujeito tomado em sua singularidade. Para além do anjo da guarda, que sem dúvida existe, sobretudo para os adolescentes, e pode, seguindo Ferenczi (1929), equivaler ao filho desejado, fazendo com que alguns sucumbam e outros não, é nas singularidades, como a sociologia hoje verifica, que a diferença pode surgir. Justamente

por isso, o discurso de cada sujeito, acompanhado de um psicanalista, transforma-se num relato precioso do bom encontro (*eutykhia*) ou do mau encontro (*dystykhia*) que Aristóteles localizou quanto às causas acidentais.

É na tessitura de voltas e voltas em torno desse real impossível de dizer, como Lacan o conceituou, de voltas do discurso, de falas, de associações, como era moda denominá-las no início do século XX, que os nós se consolidam, o recalque se mede e o sujeito pode, enfim, exercer-se como agente, movimentando o laço social.

Lacan reduz a quatro os discursos que fazem laço social: o do mestre, o da histérica, o da universidade e o do analista (Lacan 1969–70). Nesses quatro discursos, sempre há o lugar de agente, ocupado, respectivamente, pelo significante mestre, o sujeito, o saber e o objeto *a*. Além desse lugar, há outros três: o do outro, o do produto e o da verdade, assim distribuídos:

$$\frac{\text{agente}}{\text{verdade}} \qquad \frac{\text{outro}}{\text{produto}}$$

Quando o mestre fala, por mais que se tome por agente de produção, como o dizia Hegel, precisa do outro, do escravo, que detém o saber sobre sua posição, para produzir a mais-valia, o objeto *a*, o resto, a sobra, o gozo que ele retira do trabalho alheio.

$$\frac{S_1}{\$} \longrightarrow \frac{S_2}{a}$$

Aquele que sofre essa ação jamais poderá recuperá-la, salvo em sonhos, quando imagina a morte do mestre sem despertar para o fato de que, morrendo o mestre, virão outros em seu lugar. Trata-se do dilema hegeliano, transposto por Lacan para o obsessivo, que também imagina a morte do pai para se ver livre dele, na terrível angústia de que, quando o pai estiver morto, sua própria morte estará selada para sempre.

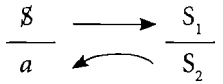
É ainda nesse mesmo discurso que podemos situar as observações de Freud durante a reunião na Sociedade de Viena em 1910 e no artigo sobre a psicologia do secundarista, segundo as quais os mestres – designados aqui pelo mesmo significante utilizado por Lacan para falar do Senhor hegeliano – não têm, em relação aos seus alunos, uma atenção que lhes permita escolher a vida. Por isso mesmo, a verdade aqui está não do lado do mestre, mas sim do sujeito, cujo lugar, muitas vezes, é assumido pelo próprio aluno, mesmo quando o mestre o espera no lugar do outro.

Desse modo, meu comentário sobre a fala de Freud permite pensar quatro posições dos alunos secundaristas no discurso do mestre: 1) o lugar da espera: esperar para que, um dia, venham a ocupar o lugar de agente (S_1), como mostra a fala de Beineberg (capítulo 12); 2) o lugar do escravo: identificar-se com o lugar do outro, ocupando-se do saber, trabalhando e estudando para o mestre; 3) o lugar do objeto que cai: identificar-se com *a*, caindo como resto, suicidando-se numa travessia selvagem da fantasia – é interessante notar como Moritz, a personagem de Wedekind, percebe-o com perfeição em sua fala no primeiro ato da peça; e 4) o lugar de quem sofre a estrutura como S (sujeito barrado).

É isso o que o S, no lugar de verdade nesse discurso, assinala. A existência do discurso do mestre implica que o sujeito, por definição barrado, dividido, sofrido, tenha, no laço social, o lugar de verdade. Não a verdade única, aquela que implica uma crença, e sim uma verdade que surge no instante em que desaparece num intervalo de significantes (S_1–S_2). Um sujeito que sabe que tudo não passa de uma determinação inconsciente (entendido aqui como tesouro de significantes), ou seja, que nada é tão desconhecido assim, quando S_1 e S_2 se encontram.

Assim como o obsessivo aposta na morte do mestre, que jamais advém, a histérica se particulariza pelo fato de que algo sempre escapa a esse tesouro de significantes, ou seja, a histérica, apoiando-se na ex-sistência do objeto *a* no lugar da verdade, é o próprio sujeito, aquele que se impõe no intervalo de significantes, sustentado no

impossível a significantizar. É desse lugar que ela questiona o mestre, o ironiza, o menospreza, o faz trabalhar para a produção de saber, tal como as histéricas fizeram com Freud.



Essa talvez seja uma das razões que tenham feito Lacan homenagear as histéricas com um discurso, mas certamente não é a única. Para a psicanálise, de certa forma, todo sujeito que produz onde supõe um saber ao outro necessariamente se inscreve no discurso da histérica, pois é na condição de agente que, tal como a histérica, pode fazer produzir. E isso seguramente não ocorre apenas no divã do psicanalista. Por exemplo, apresenta-se a cada vez que um sujeito é suficientemente sedutor, como vimos no caso de Montserrat e seu clínico, que passou a fazer sessões de relaxamento, ou ainda quando alguém consegue fazer os outros levarem adiante um projeto que é seu.

E mesmo que esse projeto implique a universidade. No discurso da universidade, o sujeito, por mais que se esforce, jamais sairá ganhando; ao contrário, quanto mais se enfronhar nele, mais dividido sairá, ou melhor, permanecerá barrado para sempre. Lacan fez o discurso universitário corresponder à burocracia, posto que nesta todos os discursos têm o mesmo valor, desde que se sustentem nos títulos de professor, mestre, diretor e doutor. Assim, o objeto *a*, que não tem qualquer valor na universidade, é o outro do saber (S_2) que está no lugar de agente, produzindo sujeitos barrados (S), condenados ao lugar insignificante da própria ignorância. Melancólico, não? Por isso, Lacan, ao se referir à universidade, afirmava que o lugar do verdadeiro aprendizado eram os corredores, onde o sujeito podia ocupar outros lugares diferentes daquele que o discurso da universidade lhe designava.

É interessante observar a expectativa do adolescente para entrar na universidade, o saber que tem – inconsciente, é claro – de que, a partir desse momento, ocupará um novo lugar, bem como a grande decepção ao perceber que lugar é esse. Mais uma vez, o sujeito do desejo não só não tem vez, como chega a ser expelido pela própria universidade.

Por fim, dos discursos que regulam os laços sociais Lacan não pôde deixar de batizar o quarto deles como o discurso do analista, desta vez não tanto em homenagem, mas sim porque o psicanalista é paradigmático. É paradigmático porque o sujeito, em análise, pode vir a situar o psicanalista no lugar de *a*, o objeto mais sublime e mais terrível, mais estranho e mais íntimo, que, por efeito da transferência, o psicanalista ocupa para o próprio sujeito. O psicanalista, contudo, só pode ocupá-lo porque já fez uma análise e pôde, por uma vez que seja, perceber-se, durante essa análise, em *a*, como efeito da travessia da fantasia – expressão usada por Lacan para designar o fim de análise. É desse lugar que o analista questiona o sujeito, para que trabalhe e produza seus significantes mestres (S_1), tendo o saber como verdade, que não deixa de implicar a psicanálise como teoria da clínica.

$$\frac{a}{S_2} \longrightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Ademais, ao situar o saber do analista no lugar da verdade, Lacan afirma que esse saber tem estrutura de ficção, como toda e qualquer verdade. O saber que efetivamente está em jogo no discurso do analista, ao contrário daquele presente no discurso da universidade, é o do próprio sujeito, que, questionado, fabrica o produto: significantes seus, próprios, que vai deixando cair ao longo de seu percurso analítico. Por isso, a psicanálise só pode ser feita por meio da fala, que supõe o sujeito falante. Razão também de a psicanálise não ser uma experiência intersubjetiva entre analista e analisando. O analista é simples objeto; o analisando, o verdadeiro sujeito da operação. O analista, no entanto, mesmo ocupando o lugar de objeto, tem um desejo, o de fazer com que a análise se produza, tal como um artista que, por intermédio de

sua obra, quer produzir efeitos em seu leitor ou observador, enfim, no sujeito que se interessa por obras de arte.[1] O desejo do psicanalista, de diferença pura, implica que sempre há algo a saber.

Dessa rápida retomada dos quatro discursos, observamos ainda que, se cada um desses discursos tem um agente, o sujeito com que nos defrontamos não ocupa necessariamente esse lugar. O sujeito pode estar em qualquer uma das posições de cada discurso, sendo muitas as variações: se admitimos como possibilidade a identificação do sujeito em cada uma das posições, há 16 posições que podem ser tomadas pelo sujeito nos diferentes laços sociais em que transita. Sem dúvida, cada posição é, como nos mostra a personagem Karl, de que trataremos a seguir, um exercício por vezes de difícil performance, sobretudo quando se está fixado, por razões de neurose, a uma determinada organização. A psicologia americana, a *Gestalt* terapia, a terapia de apoio, enfim, as psicoterapias regidas pelo discurso do mestre têm uma meta final: a possibilidade de o sujeito assumir outros papéis que o libertem um pouco de sua fixação; esse sujeito, todavia, jamais se desidentificará de seu terapeuta, que ocupa o lugar de mestre a ser seguido, haja vista estar impedido de ocupar o lugar de puro objeto, que pode aparecer em sua mais sublime vertente, mas também em sua vertente de maior horror. Talvez os americanos saibam mais do discurso do analista fora da psicologia do que nela. Um exemplo disso é Mary Poppins, que pôde, após levar ao mais completo êxtase as crianças, com o que elas atribuíam a um poder mágico, deixá-las sem nenhum rancor, por saber que, se houve amor nessa estória, eram as crianças que amavam. Ela própria só desejava que as crianças se reconciliassem com o pai, o verdadeiro objeto de amor. "Já pensaram o que me aconteceria, se eu amasse todas as crianças de que já cuidei?" Nessa história, não há intersubjetividade, mas o papagaio a lembra de que ela também é sujeito e de que pode identificar-se com elas, bem como sentir ao deixá-las, final sem o qual os psicólogos americanos provavelmente não autorizariam o filme.

1 Pierre Bruno (1991) lembra o artista Piero Manzoni e os efeitos de seus potes de merda, objetos *a* de puro horror.

O psicanalista também sabe que o amor é de transferência, e que, diante do adolescente que o procura, como vimos no oitavo capítulo, é o objeto a ser deixado cair, pois ocupa o ponto da falta-a-ser, que é independente do lugar no qual, por força da transferência, o sujeito quer inicialmente situá-lo. A falta-a-ser é um lugar, acima de tudo, ético, razão pela qual diz respeito ao desejo do analista.

KARL

Para ilustrar a relação que faço entre a função paterna e o laço social na adolescência, retomo a literatura alemã da virada do século XX. *Não é o assassino que é culpado, mas o assassinado*, de Franz Werfel, conta a história de Karl e seu pai. A data de sua primeira publicação é a mesma de "Para além do princípio de prazer".

Trata-se de uma novela em que estão em jogo o excesso de autoridade paterna e o aniquilamento do filho diante desse pai, a ponto de Karl estar fisicamente enfraquecido. Há total ausência de ternura do pai em relação a ele. Membro das Forças Armadas, o pai de Karl o põe numa escola militar quando ele tem cerca de oito anos, exigindo-lhe em casa disciplina tão severa quanto a dos instrutores da escola em que é interno. A única folga do rapaz ocorre aos domingos, quando deve almoçar em casa, o que, aliás, também é um suplício, pois não possui roupas adequadas para sair à rua; além disso, Karl tem horários estritos para sair da caserna e chegar em casa, de modo que jamais pode ir de um lugar ao outro sem se preocupar com um possível atraso, que significaria reações terríveis do pai, em geral responsável por criar situações amedrontadoras e de perpétuo exame.

Marcado dessa forma em sua vida, absorto num constante terror, não sem deixar de sentir certo quê de autocompaixão, Karl jamais fez laço social com seus colegas. Quando se relaciona com eles, é por simples identificação imaginária. Lembra-se vagamente de pequenas observações desses colegas durante uma única e importante visita – na verdade, um dos pontos cruciais de toda a novela – que faz ao par-

que de diversões aos 13 anos de idade. É o único momento, em toda a sua relação com o pai da infância e da adolescência, que indica a falha neste. Seu pai se sente obrigado a levá-lo ao parque de diversões porque seu próprio pai, ou seja, o avô paterno de Karl, fez isso com ele quando completou 13 anos de idade.

No momento em que se aproxima do parque, Karl reconhece a descrição que um de seus colegas de escola lhe havia feito dele. Evidentemente, todos seus colegas já conheciam esse parque, a única diversão da cidade freqüentada por todos, salvo ele.

Karl cresce num lar de tal forma rígido e disciplinado, que vive uma angústia constante diante de um pai vociferador, que o chama não de filho, e sim de cabo raso. Trata-se de um pai que não é schreberiano, mas muito semelhante – se é possível imaginá-lo – ao cavalo do pequeno Hans, com a única e fundamental diferença de que pode não comê-lo, e sim injuriá-lo.

No desenrolar da novela, o desinteresse que o pai tem pelo filho – desinteresse jamais correspondido, pois este nunca deixou de lhe fazer apelos – agrava-se. A mãe de Karl acaba morrendo de desgosto em decorrência da vida militar imposta pelo marido, momento em que este se mostra mais afeito ao gozo da posição social que adquire, à medida que ascende hierarquicamente no Exército. Torna-se general, posto em que é muito respeitado, e isso faz com que freqüente os círculos sociais mais favorecidos e case novamente com uma mulher da alta sociedade, passando a viver num ambiente de enorme respeito entre bebidas importadas e mordomos.

Após a morte da mãe de Karl, seu pai o deixa totalmente desprovido de recursos financeiros. Já desprovido de afeto desde as suas mais remotas lembranças, o rapaz passa a viver da mesada recebida do Exército como aluno da Escola de Oficiais, algo que jamais lhe permite acesso ao prazer.

Descendente, por parte de pai, de uma estirpe de militares famosos, Karl estava sendo formado para seguir a tradição da família. Anos depois, o pai lhe diz: "Não esqueça, você não é responsável apenas por você, mas também pelo nome que carrega. Exerci minhas responsa-

bilidades com você; agora é você que deve exercer as suas em relação a mim". O pai, todavia, exagera, e com esse exagero a angústia se faz mais forte do que a tradição. Karl não tem mais sintomas de angústia porque o perigo já não é imaginário, e sim real. Aterrorizado, tem idéias suicidas e só não se mata por causa do passeio no parque de diversões, única lembrança que conserva de um momento em que se viu mais forte do que seu pai.

Seu pai o levara ao parque em roupas civis, nas quais todas as suas insígnias desaparecem literalmente. Ele não só não comprava roupas civis para o filho, como também não o fazia para si mesmo, e Karl descreve seu espanto diante do pai maltrapilho, algo próximo da denúncia feita pelo menino do conto "As roupas novas do rei". Seu pai estava "nu", o que, na alma do rapaz, o faz reagir inicialmente com uma onda de ternura e compaixão; nesse único dia, descobre os prazeres da infância, não sem deixar de temer, durante todo o trajeto, o ódio do próprio pai.

Karl, todavia, logo começa a sentir prazer com o sofrimento de seu pai submetido ao dever de conduzir o filho em meio à "gentalha que freqüenta parques de diversão". Pela primeira vez em sua infância, vivencia a saída do discurso do mestre e aprecia, goza, a falha do Outro ridicularizado. O passeio, então, transforma-se num passeio entre dois discursos: o do mestre e o da histérica. Atrevo-me a dizer que, apenas nesse momento, Karl narra uma experiência subjetiva de inscrição no laço social. Até então, estivera petrificado no lugar da produção, localizado por Lacan no denominador direito do discurso do mestre, e, portanto, impossibilitado de ocupar o lugar de agente.

O final desse passeio no parque de diversões descreve mais uma mudança na posição subjetiva de Karl, vale dizer, mais um quarto de volta nos quatro discursos. Pai e filho entram no trem fantasma. O texto narra: "Como estava escuro, Deus havia tirado o pai de mim. Eu não o via. [...] Bruxas cavalgavam, enquanto o vento hibernal desenraizava os pinheiros. [...] As algas sucumbiam como véus, lentamente flutuavam águas-vivas gigantes", monstros marinhos, montanhas, ventos que partiam pontes, corujas, outras visões assustadoras,

até que Samiel[2] aparece de dentro da caverna, envolto num manto vermelho-fogo. O texto continua: "Eu conhecia essa estória muito bem. Um colega me contou. 'Samiel, socorro!', gritava uma voz de dentro do vento. Nós continuávamos no escuro. Então ouvi a voz do pai: 'O que foi isso?', o pai me perguntava. Não como alguém que examina, mas como alguém que *não sabe*. [...] O pai perguntava mais por perguntar, mas para o filho essa ignorância do pai apontava um mundo para o qual o pai não mais poderia acompanhá-lo, e o filho tinha vencido o pai".

O discurso da histérica se instala definitivamente, tendo como produto o saber. Depois do trem fantasma, mais dois eventos marcam o passeio de sua vida: no primeiro deles, o pai compra dois chocolates quentes e três balas, das quais só fica com uma, dando duas ao filho. "Meu coração envergonhava-se. Era este o meu pai, o grande, o onisciente, o onipotente! Eu o amava! Eu clamava por seu amor... para onde ia a minha alma infantil rasgada na ambivalência dos sentimentos?" Werfel, o autor, não se deixa enganar pelo fato de que essa ambivalência, esse amor pelo pai em face de um sinal tão tênue quanto uma bala é, na realidade, demanda de amor. No segundo e último evento, diante do *stand* de tiro ao alvo, o pai quer examinar publicamente a pontaria do filho, que, dividido pela situação, erra repetidas vezes, como o Franco Atirador na ópera.

O jogo consistia em atirar bolas em bonecos, que, enfileirados, movimentavam-se pelo interior do *stand*. Cada boneco representava uma personagem e, evidentemente, não faltou o boneco com traços de oficial. "Nas articulações de minha mão, brincava um sentimento doce e venenoso [...] a boca fechada do oficial parecia querer me dizer: 'Eu! Eu!'". Karl o via, mas errava a pontaria. O pai, do lado, ridicularizado devido aos desacertos do filho diante do povo que se juntara para assistir à cena, vociferava. Karl continuava a errar. "Cabo! Cabo!", gritava o pai. "Deus, eu vou fazê-lo, ele próprio está ordenando!", pensava febrilmente o filho. Ele então atira a bola, acertando o

2 Trata-se da personagem da ópera *O franco-atirador* (1821), de Karl Maria Von Weber.

próprio pai e fazendo seu nariz sangrar, o que faz Karl cair inconsciente e permanecer nesse estado os três meses seguintes.

Tendo esse passeio permitido a Karl um movimento entre dois discursos, a ponto de poder sair do discurso do mestre para voltar a ele em posição de S_1, não sem entrar logo em seguida em coma, toda a sua adolescência, que só termina aos 25 anos, é tempo de elaboração dessa passagem, descrita com todas suas angústias infantis no restante do livro.

Por volta dos vinte anos, ou seja, mais ou menos sete anos após o passeio, Karl chega à seguinte conclusão: "Eu não sou um homem, eu sou somente um engano [...]. É, não queria nada humano para mim". É maio de 1913 e ele está na prisão por ter participado de um complô anarquista para matar o czar da Rússia, resultado do primeiro laço social feito fora da Escola Militar, por intermédio de um vizinho de pensão que o levava às reuniões secretas dos anarquistas. Nessas reuniões, Karl entrou em contato com outros saberes, que dialetizaram o discurso do mestre ao qual, entrava ano, saía ano, era submetido no Exército. Discutiam-se Proudhon, os utópicos, Stirner, Bakunin, Kropotkin etc., ou seja, ao participar de tais reuniões, Karl experimentava o valor do saber como agente de laço social, por onde, como produto, como efeito disso, concluiu ser não um homem, e sim um engano que não queria nem mesmo algo de humano para si.

É aí também que Karl se apaixona. Sinaída é uma anarquista, linda aos olhos de Karl, tão linda e maravilhosa, que o fato de ela mancar de uma perna é não só praticamente imperceptível como, para falar a verdade, ainda mais atraente – a mulher castrada aponta para a própria castração. Tratava-se, no entanto, de um amor platônico, pois Sinaída, numa ação revolucionária, errara o alvo e, em vez de acertar um nobre em Tula, matara uma criança, o que a deixara psiquicamente estéril e impossibilitada de amar um homem. Karl, portanto, sofria.

Num quarto tempo, algo similar à possibilidade para o discurso do analista deixa-se entrever. Isso ocorre a partir desta cena: na crença de que seria executado em represália ao complô contra o czar, Karl é transferido para o quartel em que seu pai é o comandante. Todos o

temem e lhe obedecem. As idéias que passavam pela cabeça de Karl, enquanto esperava a hora de ser recebido pelo pai pretendiam dizer-lhe toda a verdade e também que este a compreenderia. Novamente, o apelo ao pai, mas, já no carro, Karl começa a observar quão pouco o uniforme militar que vestia tinha a ver com ele.

Finalmente, é conduzido à presença de seu pai, que envelhecera. Com mãos trêmulas, ele lhe diz: "Tenente Duschek! O senhor é uma mancha vergonhosa das Forças Armadas!". Karl, o narrador da história, continua: "Minha boca estava aberta, eu sentia quase um sorriso". Furioso, o general lhe ordena que pare de rir e, em seguida, pergunta-lhe se havia realmente cometido os crimes de que era acusado: reunir-se com elementos subversivos, ter bebido e ter atacado o major que dera ordem de prisão aos anarquistas durante a reunião – o exército nada sabia a respeito do complô.

Com todos esses crimes Karl consente e pensa: "Agora, direi a grande verdade". Endireita a postura e fala: "Pai...", ao que o general responde: "O que isso quer dizer? [...] No Exército não há relações de parentesco". Em resposta, o filho, cheio de ódio, exclama: "Eu *cago* para o teu exército". Ferido, o pai golpeia Karl, machucando-o no rosto.

O ódio de ambos faz com que Karl saia do quartel, sem ser detido por ninguém, com um único pensamento: vingança. Quer matar o pai, mas ainda não tem consciência disso. Troca de roupa e segue até uma loja para comprar uma gola, escolhendo aquela que é comumente chamada de *Vatermörder* (assassino de pai). Antiquada, diz a vendedora, mas é essa que ele quer.

Sem saber o que fazer, chega à casa de seu pai, onde não há ninguém, e se esconde na biblioteca. Aguarda sua chegada à noite, para então vingar-se com sua morte. Na biblioteca, observa objetos de sua infância que o pai guardara. Todos esses objetos, no entanto, designavam a submissão de Karl diante do pai. Entre eles, havia um haltere e Karl, ao pegar o peso, pensa: "Quando era criança, quão mais pesado isto era"; mesmo assim, tinha sido obrigado a fazer exercícios com ele. Ele, então, pergunta aos objetos: "Digam-me, o que vocês fazem aqui, digam-me por que ele guarda vocês aqui?"

Ora, a resposta que Karl tem da guarda desses objetos é que seu pai queria se lembrar de como o filho era submisso a ele. Karl, todavia, começa a duvidar dessa resposta, o que o leva a perguntar aos objetos se seu pai os mantinha porque sentia saudades? Evidentemente, os objetos não lhe dão uma resposta, como o psicanalista, que, no lugar de objeto no discurso do analista, não atende à demanda do sujeito.

Enfim, é com esse peso na mão que Karl espera seu pai. Este entra em casa e vai dormir. Karl o acorda e então começa uma perseguição dentro da biblioteca. Com o haltere na mão, Karl corre atrás de seu pai, que vai perdendo as peças do pijama e novamente se desnuda diante de seu filho. Por fim, ajoelha-se diante dele e pede: "Faça logo o que tem de fazer". Karl, porém, não o ataca. O peso que tem na mão se transformara nesse objeto que é ele mesmo; já não é em função do pai, ou seja, trata-se não de um golpe físico a ser dado no pai, e sim de que ele o deixa cair definitivamente.

Diante de uma notícia de jornal sobre um parricídio que acontecera na véspera, Karl pondera: "Todo pai é Laios; mesmo aquele que pode parecer terno a todo mundo é odiado e amado, não por ser bom ou mau, mas por ser pai. Todo pai exilou seu filho por temer que este o destituísse de seu lugar, isto é, com medo de este querer vir a ser algo diferente, escolher uma profissão diferente daquela que ele próprio exerce. O pai teme que o filho não reproduza sua visão de mundo, suas intenções, suas idéias, e que as faça cair, as desminta, para fazer surgir aí o próprio desejo. A força pulsional de nossa cultura se chama violentação!, e a educação é tão-somente o gozo dessa violentação afiada com ódio, com o reconhecimento dos próprios erros no sangue do semelhante. Assim, o culpado do assassinato noticiado no jornal não é o filho, mas o assassinado".

"O amor do filho ao pai", continua o narrador, "distanciou-me de todo o resto de minha vida, preenchendo-me, para minha desgraça, até a borda. Não, muitas, milhares, milhões de pessoas preferem ficar encapsuladas na escuridão de suas infâncias. Mas eu agora reconheço uma coisa: nada importa se não leva à verdade (*Wirklichkeit*)", à sempre renovada verdade que, Werfel reconhece, jamais se diz toda. Diante de seu

pai envelhecido, Karl pergunta: "Será este papai? Já não estou tão seguro assim. Quando persegui meu pai na biblioteca, foi a primeira vez que pensei em meu filho. Esse foi o profundo mistério daquela noite".

Algo na passagem que ocorre na adolescência, em seu final, põe o sujeito diante de um desconhecimento do pai. Ele já não o reconhece como o pai da infância. Isso pode ser observado em *O despertar da primavera*, no momento em que Melchior pergunta ao Homem Mascarado se ele é seu pai. Este lhe responde com outra pergunta: "Você não reconheceria a voz de seu pai?", ao que, por fim, Melchior afirma: "Não".

No texto de Werfel, os objetos que não respondem quando Karl pergunta o que o Outro deseja esvaziam de sentido e de insígnias o pai que se desnuda. Assim, por apontar para a constituição gradativa dos quatro discursos na vida de um adolescente, o caso de Karl[3] mostra uma possível amarração entre simbólico, imaginário e real no laço social. No início, a presença tão marcante de um pai todo-poderoso impede que os laços sociais se dialetizem, mas Karl, à medida que a narrativa avança, pode assumir, pouco a pouco, novas posições nos quatro discursos, desidentificando-se do Nome-do-Pai.

Quando Lacan, no seminário minsitrado em 1969 e 1970, estabeleceu os quatro discursos, visava precisamente incluir no âmbito das relações humanas um laço social em que o agente não se identifica com, nem se suporta no Nome-do-Pai. Desse modo, levanto a hipótese de que o para além do pai com que esbarramos na obra de Lacan se presentifica, no que diz respeito ao laço social, no discurso do analista. Para Freud, é impossível que o sujeito marcado pela função paterna escape do drama do mal-estar na civilização, mesmo que por intermédio da análise. E é esse drama do mal-estar na civilização – que o mapeamento não deixa de procurar reinscrever na tentativa, sempre imperfeita, de aliviar o homem do horror do real – que, paradoxalmente, propicia a formação deste último laço social: o discurso do analista.

3 Apresentado na íntegra durante as conferências organizadas em 1992 pelo Curso de Especialização em Psicologia (Instituto de Psicologia) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro sobre as "Versões do pai".

11

ÉTICA, ADOLESCÊNCIA E PÁTRIA

o oráculo • nostalgia do pai • os grupos e a proteção • Pátria e a *Heimat* • a liberdade para Freud • um breve momento em 1992

O MOVIMENTO PELA ÉTICA

Em *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, Lacan indica uma diferença fundamental entre dois tipos de autoridade. A primeira delas, resumidamente, é oracular. Por exemplo, há no mito de Édipo um oráculo cuja autoridade é tão pregnante que a família dos Labdacídeos (casa real de Édipo), mesmo querendo fugir do que ele previra, não consegue evitá-lo. É esse oráculo que, na cultura da Antigüidade, decidia sobre o destino dos gregos, independentemente da classe a que pertencessem, fossem escravos, fosse o rei. *Todos*, sem exceção, estavam submetidos ao destino oracular. Em outras palavras, a cultura da Grécia Antiga instalou um mecanismo próprio, por meio do qual dirigiu o destino dos gregos. A própria família real encontrou aí os seus limites, o que é muito diferente, entre outras coisas, do absolutismo francês moderno, em que o rei arvora para si a igualdade com Deus, distinta, por sua vez, do poder aristocrático da Igreja da Inquisição. Os limites fornecidos por esse mecanismo cultural na

Grécia foram intransigentes de tal modo, que o próprio povo grego, algumas vezes, buscou liberar a família real de sua influência. O mensageiro na tragédia de Sófocles prefere não contar ao Corifeu as desgraças que se sucederam no palácio real e deseja que o rei nem mesmo saiba dos crimes que cometeu. O próprio Édipo, então, vem sustentar a autoridade da cultura e exigir, na posição de rei, que ninguém esconda mais nada. É evidente que, aqui, o rei tem a função de sustentar as leis da cultura diante de seu povo, que, preferindo liberar Édipo da verdade oracular, abriria uma brecha na própria Lei para dela escapar. O que se passa a seguir na tragédia de Sófocles é conhecido: Édipo toma consciência de seus atos, castra-se do próprio olhar e ruma para o exílio, onde se inicia outra tragédia de Sófocles, na qual sua morte é descrita.

Eis, pois, o primeiro tipo de autoridade apontado por Lacan: a do oráculo na cultura grega, que coisifica o desejo do Outro e do qual ninguém, nem mesmo o rei, pode escapar. Esse desejo é dado de início – no caso de Édipo, o oráculo se faz ouvir no momento em que ele nasce – e, por mais diferentes que sejam os caminhos tomados pelo homem grego, sempre se verifica o destino desse oráculo, razão pela qual o próprio rei se submete a ele.

Mais tarde, na tragédia de Antígona (filha de Édipo), longamente comentada por Lacan em *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise* (1959–60), esse desejo do Outro aparece não por meio do oráculo, e sim sob a forma de leis da tradição do povo grego, das quais nenhum grego – justamente por estar marcado por elas – pode escapar. Há, segundo Lacan, dois tempos no movimento de Antígona: 1) o tempo em que titubeia, ao decidir se vai ou não se submeter às leis da tradição, o que, nessa tragédia, assinaria sua própria sentença de morte; e 2) o tempo em que percebe que não dá para fugir do desejo do Outro, do destino da família dos Labdacídeos – tempo em que ela se submete a esse desejo, o que, no entanto, leva-a para além desse destino, num tal ato de coragem, como vimos no terceiro capítulo, que ela vai εχτοζ ατας, ou seja, para além do desejo do Outro, para além do destino, imortalizando-se como sujeito desejante.

É nessa mesma tragédia grega que Lacan identifica o outro tipo de autoridade, aquela que é encarnada por Creonte. Este também é rei, mas um rei que se arvora no direito de subverter as leis da tradição grega. Trata-se de um rei que não só não as sustenta e não se submete a elas, como também chega a ditar outras leis que a elas se opõem. Onde a tradição grega diz que é preciso enterrar os mortos seguindo um determinado ritual, Creonte diz que os inimigos não devem ser enterrados e que aquele que o fizer, desobedecendo à sua autoridade, cavará a própria sepultura: a tragédia de Antígona.

Em face de Antígona, Creonte se torna o paradigma do ditador que legifera; ele se identifica com a exceção. O que o diferencia dos ditadores que a humanidade conheceu posteriormente é que estes legiferam em nome não da pólis, e sim próprio. A ditadura moderna se opõe à tradição e à cultura, não distribui ao povo seus direitos nos limites da legalidade. Ao contrário, dele retira todo e qualquer direito, inclusive e, sobretudo, o direito de cada um aceder ao próprio desejo. No que concerne ao desejo, a posição do poder, seja qual for, em qualquer circunstância e incidência, histórica ou não, sempre foi a mesma: Alexandre chegando a Persépolis e Hitler chegando a Paris dizem o mesmo: "Continuem a trabalhar. Que o trabalho não pare". Dito de outro modo, em momento algum deve-se manifestar o desejo. "A moral do poder, do serviço dos bens, é esta: 'Quanto aos desejos, voltem outro dia. Que eles esperem" (Lacan, 1959–60: 363). Assim, é precisamente porque o denuncia que a psicanálise de Freud com Lacan, entre outros, jamais deixará de levantar resistências.

Os dois tipos de autoridade de que Lacan fala em *O Seminário, livro 7* – a autoridade da cultura e da tradição, de um lado, e a autoridade do ditador, do outro – fundam em sua teoria as relações do sujeito com o Outro do poder. Digo mais: em sua teoria, a relação do personagem trágico com o dito oracular funda as relações do sujeito com o desejo. Como vimos, o desejo humano é determinado pela significação edípica. Os rituais iniciáticos na puberdade são a prova de que o movimento de ressituar o encontro com o real do sexo na própria cultura e na tradição da comunidade sempre existiu, a fim de

dar ao adolescente uma significação para o que, *a priori*, não há significação. Hoje, esses rituais estão bastante dissolvidos, diferenciados, espalhados nos centros urbanos, e vão das iniciações no candomblé a trotes de calouros. De forma geral, porém, não há, salvo o alistamento militar, diante do qual todos os rapazes brasileiros devem, ao menos, uma apresentação, nenhuma exigência da macroestrutura para que o adolescente se submeta a eles, ao contrário do que ocorre em comunidades menores,

Modelo de hierarquia, disciplina e liderança, como vimos em Karl, as Forças Armadas são, ainda hoje, um dos exemplos mais evidentes do que Lacan, valendo-se de uma noção da perspectiva, identificou, com base nas observações freudianas de 1921, como ponto de fuga imaginário para a psicanálise em extensão. É nas Forças Armadas, que a função do Pai ideal persevera de maneira exemplar (Lacan, 1967). Quem é esse Pai ideal e como pensá-lo em relação à adolescência?

O PAI IDEAL, A PÁTRIA E O DESEJO

Freud deriva a figura do Pai ideal da necessidade humana em lançar mão, de vez em quando, de alguma coisa que sustente o indivíduo em face do desamparo fundamental. Se, como visto no terceiro capítulo, todo homem tende à baixa das excitações, ou seja, o Bem Supremo do homem é manter as excitações num limiar em que o prazer se perpetue, evitando aumentos que provoquem dor e angústia, pode-se dizer que seu desamparo fundamental surge porque não dá conta de alcançar esse Bem Supremo nem sozinho, nem em grupo. Na adolescência, em razão das modificações pubertárias, o aumento das excitações (sexuais) mostra ao sujeito a impossibilidade diante do real e reifica seu estado de desamparo fundamental.

Ao retomar *Projeto para uma psicologia*, Freud observa que o primeiro objeto de amor é a mãe que satisfaz a fome, razão pela qual ela é também a primeira proteção contra todos os perigos desconhecidos do mundo, ou seja, a primeira força protetora contra a angústia

(Freud, 1927b).[1] O pai vem depois, diz Freud, mais forte e, por isso mesmo, mais bem paramentado para proteger a criança; ao mesmo tempo, todavia, esse pai corta a ligação do filho com a mãe. Quando o homem cresce e percebe que nunca deixará de necessitar da proteção contra forças estranhas e onipotentes, a nostalgia da relação com o Outro protetor aparece sob a forma da crença num Pai que é capaz de protegê-lo para sempre. Freud deriva daí a necessidade religiosa. A nostalgia do pai, de todo modo, não é um simples fenômeno que surge por causa da substituição da mãe pelo pai; de início, a própria mãe, referida à metáfora paterna, inscreve dialeticamente o sujeito na demanda.

Aqui, amar é desejo de ser amado, protegido, no sentido que o texto freudiano da à ilusão (Freud 1927b). É por querer ser protegido que o homem entra no ciclo da demanda, que sempre é, em última instância, como diz Lacan, demanda de amor. Assim, em 1927, Freud procura estabelecer uma ligação entre complexo paterno, desamparo fundamental e necessidade de comportamentos de proteção (*Schutzbedürftigkeit*) no homem, concluindo que o conteúdo da nostalgia do pai é, a um só tempo, idêntico à necessidade de se proteger das conseqüências da impotência humana e contemporâneo ao temor do pai, ou seja, ligado às duas faces da religião: amor e temor a Deus. A religião, que implica o amor de um ideal, é uma construção que tem por função tornar suportável ao homem o desamparo fundamental. Freud a chama de neurose obsessiva da humanidade porque ela perpetua a figura do Pai ideal, diante do qual todos os homens, de alguma forma, sentem-se amparados em suas demandas de proteção contra, entre outros, a doença, a miséria, a morte e o diabo. Neurose obsessiva também porque implica que todos os homens sejam iguais perante Deus, sem direito a nenhum ato (*Tat*), fazendo com que cada um perpetue a culpa de ceder sobre seu próprio desejo, que, por sua vez, reinscreve o sujeito na trama de tal neurose coletiva.

1 Em 1927, Freud já publicara "Inibição, sintoma e angústia", texto em que esta é conseqüência do desamparo fundamental.

Apontada por Freud em "O futuro de uma ilusão" (1927b), a necessidade de um Pai ideal que sustente o sujeito diante do desamparo fundamental em sua demanda de proteção persiste na adolescência, apesar das mudanças na relação do sujeito com seus pais. Por isso, os laços sociais buscam construir instituições que dêem aos homens a ilusão desse sustento, dessa proteção. Segundo Freud, é justo nesse ponto que se inscrevem os movimentos de grupo, de massa. Ao recentrar o sujeito diante de um líder numa coletividade, o movimento de cada um se torna inverso à singularidade. Dito de outro modo, esse movimento ocorre em prol de uma irmandade que disputa entre si o amor do líder, tal como os filhos diante do pai, desde as comunidades primitivas.

Isso é tão verdadeiro para Freud que, no sexto capítulo de "Psicologia das massas e análise do eu" (1921), ele diz que o grupo constituído apenas por laços libidinais implica necessariamente e *a priori* o mesmo tanto de ódio e de amor: tantos laços, tantos ódios, diria Lanzer – ódio, todavia, projetado nos semelhantes. E ele o explica pelo narcisismo, quando o sujeito, para afirmar o eu, passa a agredir o outro. Tal imposição contra o outro afirma um eu como se este pudesse independer de tudo que o constitui.

Em face do que, tantas vezes, claudica na metáfora paterna, os adolescentes procuram encontrar nos grupos um substituto mais potente da estrutura que os inscreva na comunidade. Fora desses grupos, parece que, não raro, o desejo do Outro quer apenas suas perdas, sendo contra isso que procuram se defender, mesmo diante da necessidade de pagar com suas singularidades.

Em 1921, Freud também faz algumas referências a César, Napoleão e Wallenstein, que, sabedores da importância desse ideal para os jovens soldados, puseram à frente de seus exércitos as idéias de Pátria e sentimento nacional, com o intuito de gerar a ilusão de invencibilidade perante os demais exércitos. No início de "Luto e melancolia", Freud estabeleceu que a Pátria é uma abstração perfeitamente identificável com o ideal. Assim, faltariam aos soldados contemporâneos de Freud ideais a agarrar, justo como a própria idéia de Pátria. Tal

falta provocaria, entre outras coisas, neuroses de guerra ou pânico. Este, por exemplo, surge quando há desligamento libidinal entre os membros de uma massa: o indivíduo entra em pânico quando deixa de incluir, em seu laço com os outros indivíduos da massa, uma abstração que lhe permita identificar-se na inscrição em nome do pai.

Em carta a Einstein, Freud (1932) se ressente do fato de as guerras de seu tempo não realizarem mais o antigo ideal heróico, e observa que ele, Einstein e outros intelectuais desprezavam a guerra porque, em razão das renúncias pulsionais produzidas pela cultura – em que os intelectuais, segundo Freud, são os mais concernidos –, os horrores da guerra não lhes traziam nenhum atrativo. Para intelectuais como ele e Einstein, a boa estética da guerra implicaria a defesa de um ideal heróico, mas isso já não existia mais e a guerra perdera sua razão de ser. É preciso, aliás, observar que Freud vai muito além de seu colega físico, o qual diz que gostaria de inventar com ele uma forma científica que desestimulasse os homens diante da iminência de uma nova guerra, que ambos viam chegar. Os dois pacifistas humanitários de 1932 tinham razão em suas preocupações, pois a Segunda Guerra Mundial batia à porta da Europa. Nessa guerra, lutou-se muito mais pelo país e pelo Estado do que pela Pátria, tanto de um lado quanto do outro; hoje, Pátria é um conceito em absoluta falência.

Como a própria palavra *Vaterland* (terra do pai) sugere, tal ideal tem a ver com o Pai. Durante os anos que separam a primeira redação de "Luto e melancolia" e a data de sua publicação, outros textos retomaram várias de suas questões. Entre eles, um texto em que Freud procura definir Pátria, lar, compatriota e Terra. Segundo sua argumentação, teria havido um momento nos grandes grupamentos humanos, nas sociedades nascentes, em que os conceitos de "estrangeiro" e de "inimigo" teriam deixado de designar uma única e mesma coisa. Confiantes na união dos povos de diferentes culturas, inúmeras pessoas teriam deixado seus lugares de origem (*Heimat*), para recomeçar a vida no estrangeiro, ampliando o próprio conceito de Pátria, que teria passado a designar não só a Terra, como também a própria cultura do povo ocidental. "Essa nova Pátria foi para ele

(o itinerante) também um museu, que continha todos os tesouros que os artistas criaram e deixaram havia muitos séculos" (Freud, 1915b). Para Freud, portanto, Pátria tem o sentido da história e da cultura como tradição de um povo – único sentido, aliás, que ela poderia ter para um judeu.

É essa acepção de Pátria que equivale à Liberdade, ao pai e ao ideal, uma vez que se torna objeto de amor dos homens da cultura. Por outro lado, aos homens da cultura se destina a renúncia pulsional,[2] fazendo com que o ideal equivalha à pessoa amada, o que, por sua vez, implica, *a priori*, a questão do objeto perdido, no sentido de *Heimat*.

Com efeito, a partir de 1927, dez anos após a publicação de "Luto e melancolia", Freud fala de um sentimento que acompanha a idolatria do pai e que ele chama de nostalgia do pai (*Vatersehnsucht*). A Liberdade, aquela que se associa à noção freudiana de Pátria, é a vontade de cada um, de cada membro da massa, de escolher a morte por amor ao Pai ideal. É assim que cada soldado de Napoleão o ama, pois este evoca, para cada um deles, a nostalgia de algo perdido.

Nesses termos, Pátria tem algo a ver com a forçação do desejo, chamada por Freud, em "O eu e o isso", de liberdade. Trata-se de uma relação que diz respeito a um desejo sobre o qual cada um (*Einzelner*) do Exército não cede, ao lutar com Napoleão, e evoca a nostalgia de algo perdido pelo qual se luta até a morte. Freud escreve: "Suponhamos que cada um se liga por um lado ao líder – Cristo, General – e por outro aos outros indivíduos da massa de forma libidinal. Diante do Outro, seja ele o líder ou o grupo, o indivíduo implicado em sua não-liberdade contribui, como único, para sua própria morte como escolha forçada" (Freud, 1921: 90). Eis o que há pouco eu chamei de forçação do desejo: porque há um desejo, o desejo firme de Napoleão, que encarna na massa o desejo do Outro, ao qual sempre corresponde a demanda, sempre de amor, do sujeito.[3]

2 Desde o início, Freud observa que, renunciando à pulsão, o homem se torna um ser cultural. Cf., no terceiro capítulo, o comentário sobre Hughlings Jackson.

3 Referência ao toro. Cf. a nota 1, página 155.

E isso porque há uma dívida, a dívida simbólica que o sujeito contrai ao se tornar ser humano, isto é, no momento em que entra para a linguagem e é exposto ao primeiro olhar do Outro. Por outro lado, como todo desejo é sempre do Outro – como Antígona ensina, é por ir em direção ao desejo do Outro que ela pode ir εχτοζ ατας para além desse desejo, tornando-se uma heroína –, é de heróis que se constitui a Pátria. Eis, em suma, o que é possível à Pátria, mas não ao país ou Estado.

Três conceitos – complexo paterno, desamparo fundamental e necessidade de proteção – fazem o homem amar um ideal – por exemplo, Deus, dando suporte às instituições religiosas –, que passa, como Freud o diz, a ser identificado com a Pátria. Nos Estados Unidos, continua Freud, o americano vê a Pátria como "*God's own country*", o que, no Brasil, corresponderia à ilusão de que Deus é brasileiro.

A psicanálise não ocorre no coletivo. Em nota de pé de página ao quinto capítulo de "O eu e o isso", Freud diz: "A análise deve dar ao eu do doente a liberdade de decidir-se desta ou daquela forma".[4] Nessa passagem, ele quer dizer que não é o analista, posto pelo sujeito "no lugar de ideal do eu", quem deve decidir a vida do sujeito, ainda que a liberdade dessa decisão se dê em análise. A escolha deve ser feita sempre pelo sujeito.

Mas se pensamos a escolha em termos freudianos, a liberdade já não é tão grande assim. Como diz Freud, a escolha é determinada pelo desejo, e sobre isso ele é bastante claro em 1913: o sujeito só tem a escolha de não ceder sobre seu desejo. Na verdade, porém, os textos de Freud falam muito mais de falta de liberdade, ou melhor, de uma liberdade impossível, e não da liberdade surgida, por exemplo, no imaginário do Novo Mundo. Trata-se da impossível liberdade do sujeito singular na massa, como ele o escreveu em 1921.

4 "Die Analyse soll dem Ich des Krankeu die Freiheit schaffen sich so oder anders zu entscheiden" (Freud 1923a: 317).

No final de 1992, assistimos no Brasil a um movimento iniciado pelos estudantes – aqui, não importa até onde esse movimento foi reconduzido e reutilizado pelos mais diferentes interesses, algo que era praticamente inevitável –, digno de alguns comentários pelas questões que lançou, e que não são os mesmos da Sociedade Psicanalítica de Viena, ao ocupar-se dos secundaristas em 1910 (cf. capítulo 5). A trilha deixada por Freud na época não é, todavia, de todo inútil para estudar esse movimento recente, que poderíamos apelidar de "A revolta dos caras-pintadas" ou ainda "Os caras-pintadas contra-atacam", posto que uma das novidades do final de século XX se traduz na influência exercida pelo cinema americano.

Ao mesmo tempo que essa influência é um dos traços que diferenciam "A revolta dos caras-pintadas" dos movimentos da década de 1930 – investidos, em sua grande maioria, de uma ideologia totalitária – e dos movimentos que levaram a maio de 1968 e à revolução *hippie* dos anos 1960, podemos verificar que, de trinta em trinta anos, os adolescentes levantam a voz. Esse é o tempo de uma geração.

No auge do movimento de 1968, Lacan lecionava na Faculdade de Direito, na rua Saint-Jacques, e não poucas vezes teve de interromper seu Seminário por causa de alertas de bombas; às vezes, não tinha nem mesmo acesso às salas de aula, devido a barricadas feitas pelos estudantes. Foi nesse ano, contudo, que ele estabeleceu os quatro discursos que regem as relações sociais, bem como mostrou que a revolta dos estudantes – nascida nas próprias escolas secundárias – lhe dera os últimos subsídios para pensar o que faz laço social.

Freud, em 1910, e Lacan, em 1968, não deixaram de se interrogar sobre tais fenômenos. Os comentários de Lacan levaram aos quatro discursos, ao estabelecimento do que faz laço social, o que hoje nos permite dizer que os comentários de Freud haviam observado que o sujeito adolescente é fixado no lugar de produto pelo Outro social – seja como sujeito, no discurso universitário, seja como objeto, no discurso do mestre. Ao ser fixado nesse lugar, a dialetização deixa de ser possível e o sujeito adolescente não pode assumir a posição de agente,

salvo no discurso histérico, o que explica os inúmeros casos que deram a Freud subsídios para fundar a psicanálise.

Aos adolescentes que, por razões de estrutura, tinham mais dificuldades em histericizar – em sua maioria, os secundaristas da época eram rapazes, menos comumente histéricos – restavam apenas duas saídas: a espera de, um dia, assumir o lugar do mestre ou do saber, e os suicídios, em parte travessias selvagens da fantasia.

Freud apontou que, ao não sustentar seus alunos no esforço de maturação, os mestres tornavam o acesso deles a novas posições no laço social mais difícil. A única maneira de se subtrair à fixação na posição de um discurso era a injúria, como analisado a respeito do sonho de Freud sobre o conde Thun e dos nomes dados pelos adolescentes aos professores na peça de Wedekind. Muitas coisas, todavia, mudaram de lá para cá. Por exemplo, para o adolescente de hoje não basta esperar assumir, um dia, o lugar do saber ou do mestre: o mercado de trabalho está saturado, à diferença do que encontravam os rapazes esforçados do início do século, e essa talvez nem seja uma das razões que têm levado, ao menos no Primeiro Mundo, as taxas estatísticas de adolescentes suicidas a limiares, muitas vezes, assustadores. Por outro lado, a injúria, na verdade, é prática corriqueira da infância, e talvez o adolescente de hoje tenha acesso mais fácil às outras posições dos quatro discursos do que os adolescentes daquela época (vide a história de Karl), pois as próprias práticas se modificaram.

Efetivamente, a pedagogia mudou bastante e não há dúvida de que, historicamente, o adolescente de hoje é mais maduro. É possível que a própria psicanálise tenha contribuído para isso, uma vez que Anna Freud militou por uma nova política educacional já na segunda década do século XX. No entanto, foi apenas a revolta dos estudantes em 1968 que pôs um basta à espera de, um dia, assumir o lugar do mestre ou do saber num grito de "mudanças, já", sobretudo no próprio sistema de ensino, que, na França pré-68, ainda utilizava abertamente, por exemplo, a palmatória. O movimento hippie e maio de 1968 trouxeram algumas modificações na relação entre mestres e alunos, autoridades e jovens, pais e adolescentes.

Os adolescentes de hoje são filhos da geração que, de certa forma, assassinou uma figura de autoridade. Talvez por isso alguns deles sejam bem mais moralistas do que os próprios pais, pois, já dizia Freud, assim caminha a humanidade: após o assassinato do pai, erige-se um totem ao qual se atrelam leis em prol da sobrevivência dos homens.

De todo modo, não se pode falar na adolescência de forma generalizada. Há todo tipo de adolescentes: os mais e os menos moralistas, os que pintaram a cara e os que não o fizeram, os praticantes de esporte, os mais favorecidos, aqueles que integram movimentos neonazistas e os que têm mais ou menos diálogo com os pais. O certo, porém, é que, embora os mestres já não exerçam sua profissão de forma tão rígida como em 1910, a histeria persiste e, para além dela, o número de suicídios aumenta e as dificuldades subjetivas de cada um continuam a vigorar, pouco importando se o sujeito pinta a cara ou ateia fogo em rádio nordestina.[5]

Portanto, para estudar a adolescência, deixemos as estatísticas aos sociólogos e voltemos a Freud e a Lacan, que talvez possam nos ensinar mais alguma coisa sobre os caras-pintadas. Esse movimento se associou a um outro movimento, político desta vez, encabeçado por instituições tradicionais no Brasil (Ordem dos Advogados do Brasil, Associação Brasileira de Imprensa, alguns membros de alguns partidos políticos e do Congresso Nacional etc.) e cujo slogan era a frase: "Pela ética na política". Tratou-se um movimento que se opôs à "lei de Gerson",[6] e que vinha criando força, desde o fim da última ditadura

5 Referência a atentado ocorrido na década de 1990 em São Paulo, quando jovens racistas atearam fogo numa rádio nordestina.

6 Gerson é um ex-jogador de futebol da seleção brasileira que ganhou o tricampeonato da Copa do Mundo em 1970, ano do auge da última ditadura militar no Brasil. Anos depois, foi contratado por uma agência de publicidade para comercializar uma marca de cigarros. Na propaganda, ao fumar o tal cigarro, dizia: "Eu gosto mesmo é de levar vantagem em tudo", a fim de induzir o comprador "esperto" a fumar o mesmo cigarro. Levar vantagem foi entendido desta forma: em detrimento das leis que regem o país, o bom mesmo é burlá-las, ludibriando a confiança do outro, algo que, durante o período da ditadura militar, enriqueceu muitas pessoas e aumentou as injustiças e desigualdades sociais.

militar.[7] O movimento "Pela ética na política" cresceu muito durante os dois anos do governo Collor, período em que a "lei de Gerson" foi levada às últimas conseqüências.

Sabe-se que, sem a ajuda da "Revolta dos caras-pintadas", o movimento "Pela ética na política" não teria conseguido obter sucesso no processo de *impeachment* do presidente da República, pois foram os adolescentes nas ruas de todo o país que instigaram os políticos a votar tanto no Congresso quanto no Senado pelo impedimento de Fernando Collor, num processo que respeitou todos os limites da legalidade.

Para lembrar o movimento dos adolescentes, ele surgiu espontaneamente, em resposta a um pedido do então presidente para que os brasileiros, num determinado domingo, fossem à rua vestidos de verde e amarelo, a fim de mostrar aos políticos e, sobretudo, aos congressistas, que estavam com ele, que o apoiavam. O verde e o amarelo tinham sido utilizados em sua campanha presidencial, que fizera uso de um chiste com seu nome para propor um Brasil com as cores da Bandeira Nacional. Apesar de não ter surgido de nenhum partido político tradicional, foi uma campanha fulminante que, em poucos meses, derrubou as demais candidaturas. Apostou na juventude do candidato, que se tornaria o mais jovem presidente da República brasileira.

Fernando Collor criou o próprio partido para poder candidatar-se à presidência. O único fato político favorável era a "caça" que fizera a alguns "marajás", modo pelo qual chamava os homens que tinham tido rápida e pouco explicável ascensão econômica na época em que havia sido governador no Estado de Alagoas pelo tradicional Partido Democrata Social (PDS). Mas voltemos ao domingo fatídico. Após dois anos de governo corrupto, embora perfeitamente mascarado sob a cara lavada, Fernando Collor conclamou o povo brasileiro a ir às ruas vestido de verde e amarelo, mas essas cores, como se ele as

7 Movimento que teve contribuições de várias pessoas, inclusive do psicanalista Jurandir Freire Costa, que retomou a questão da ética após sua nomeação como "Homem de Idéias", título conferido pelo *Jornal do Brasil*.

tivesse possuído, pareciam não mais as cores da bandeira brasileira, e sim as de Fernando Collor. Em outras palavras, o povo estava sendo conclamado a ir às ruas por Fernando Collor e não pela nação brasileira, pois a essa altura já sabia que seu presidente sustentava não a nação, e sim os seus interesses pessoais.

Assim como Creonte, que ditou nova lei contra todas as leis da cultura e da tradição, sobrepondo à autoridade da cultura sua própria autoridade, Collor se arvorou no direito de se apossar das cores da nação brasileira para colorir com elas seu próprio nome. Apesar de, num primeiro momento, o da candidatura e do início de seu mandato, isso ter feito o povo acreditar que o desejo de Collor surgia onde a demanda do povo se encontrava, ou seja, melhores condições de vida, trabalho, diminuição da corrupção e aumento da saúde e da educação, num segundo momento, o feitiço virou contra o feiticeiro.

Esse segundo momento, representado pelo domingo em questão, foi o momento em que Collor dirigiu uma demanda de amor ao povo. Alguns a responderam positivamente, deixando-se enganar mais uma vez, mas não os adolescentes. Para que estes respondessem positivamente, teria sido necessário que a demanda do presidente se inscrevesse no círculo vazio do desejo, e Collor dera várias e várias provas de que, para ele, era o trabalho de seu povo o que, de fato, valia – este que esperasse quanto ao desejo, tal como se deu com Alexandre em Persépolis e Hitler em Paris. Assim, os jovens, num movimento que não deixa de lembrar a injúria ao conde Thun, em vez de verde e amarelo, saíram de preto, sem deixar de pintar a própria cara com as cores brasileiras, mostrando que o verde e o amarelo, inscritos na própria pele, não pertenciam ao presidente Fernando Collor.

Em 1992, os adolescentes brasileiros escancararam para o mundo que não queriam mais esperar quanto ao próprio desejo, como os secundaristas na França em 1988, quando foi votada a lei Duvaquet, que discriminaria ainda mais o acesso dos jovens às universidades, e fez Malik Oussekine perder a vida, assassinado pelas forças policiais. Não há mais heróis como antigamente, disse certa feita Colette Soler em sala de aula, nem há mais ideais heróicos que levem um povo a

uma guerra, como afirmou Freud, mas isso não evita que muitos percam a vida, como se passa todos os dias com as crianças abandonadas no Brasil. Por quase não terem mais oportunidades de acesso a uma vida digna e confortável, os adolescentes hoje contra-atacam a corrupção, a discriminação e a desigualdade de oportunidades. Ideais que, entre outros, o cinema americano, durante tantos anos, estimulou.

Por todas as tragédias e por todos os movimentos de que o século xx foi palco, os adolescentes perceberam num breve instante que, para além do fato de não serem obrigados a responder às demandas do Outro – o que é conhecido pelo nome de conflito de gerações –, é preciso garantir a possibilidade de serem sujeitos desejantes. Diante do desenvolvimento de um mundo cada vez mais tornado técnica, com lugares cada vez mais escassos para o sujeito – que é, por definição, desejante –, esses sujeitos adolescentes se deram conta do perigo que seus futuros corriam.

12

A TRAVESSIA DAS APARÊNCIAS

a função paterna • Um pai • o Homem Mascarado • o número imaginário • descoberta da vagina • esquema R • as dialéticas em Törless

Em artigo publicado em 1988, Joël Dor faz esta pergunta: "Há, na obra de Lacan, uma questão particular do pai na adolescência?" e observa, em sua resposta, que todas as investigações confirmam uma lacuna a respeito, devida ao fato de a função paterna, na teoria estrutural lacaniana, ser uma pedra angular do edifício, independentemente do momento etário atravessado pelo sujeito. Seria essa, pois, a razão de não haver particularidade da adolescência com relação ao pai. A função paterna é dada de início e estrutura o sujeito como desejante. Como vimos, é porque o pai vem barrar o desejo da mãe que o sujeito tem possibilidade de desejar. Até então, o bebê é objeto de desejo do Outro; o pai, no momento em que aponta para o bebê que tem o que a mãe deseja, torna-se o detentor de tal objeto. Aos olhos do bebê, portanto, o pai tem o Falo, e isso faz com que a mãe se descomplete de seu filho e o sujeito passe a querer ter o falo, ou seja, ficar como o pai, na busca vã de recuperar o tempo perdido para sempre,

em que acreditava ser Um com a mãe. Entre outras coisas, isso induz à identificação com o pai, ideal do eu, em posição de exceção: segundo a criança, seu pai é o único que tem o Falo.

Nessa operação, o falo é eleito objeto de desejo da criança – não importa seu sexo – e passa a representar o que o sujeito não tem, mas quer ter. De objeto de desejo do Outro (a mãe) ele passa a querer ter o falo, dialética entre ser e ter examinada por Freud ao discutir a identificação com o pai (Freud, 1921): o momento em que o Outro é barrado pelo Nome-do-Pai, ou seja, o momento no qual o sujeito deixa de ser objeto de desejo do Outro materno e passa a querer ser como o pai é também o momento em que ele se torna desejante – aquele que quer ter –, abrindo-se um novo mundo aos seus olhos. Por isso mesmo, Lacan, ao escrever a fórmula da função paterna, inclui o Falo.

De um lado, no desejo da mãe, o sujeito é uma simples incógnita (x); de outro, o Nome-do-Pai vem barrar esse desejo. Desde então, o Outro, determinado pela significação fálica, é regulado pelo Nome-do-Pai. No matema, para fins didáticos, escreve-se primeiro a segunda fração (DM/x) e depois a primeira (NP/DM), indicando-se que o Nome-do-Pai é o significante do desejo da mãe. Trata-se, contudo, de um artifício didático que não implica uma temporalidade cronológica, pois apenas no *a posteriori* da aquisição do significante do Nome-do-Pai a relação da mãe com a criança pode ser expressa em termos de desejo. Quando o significante do Nome-do-Pai não se inscreve no simbólico, ou seja, quando está foracluído do simbólico, como na psicose, a criança se percebe como objeto de gozo da mãe, e não como objeto de desejo. Por fim, é preciso observar que a metáfora paterna opera ou não para a criança, ou seja, ela se refere ao psiquismo da criança, tendo relação com seus pais somente porque estes terão sido internalizados pela criança.

Eis, em resumo, a função simbólica do pai, função estruturante e, por essa razão, desde sempre castradora, barrando o acesso ao mundo do gozo com a mãe. Primeira morte do sujeito que se torna falante, isto é, tanto morte que inscreve a pulsão de morte como fundante

para toda pulsão quanto morte para um gozo desde então perdido para sempre, pois impossível de ser representado ou ainda de impossível significação (sempre fálica).

Na neurose, essa manobra claudica um pouco, como indica o paradigmático caso Hans, em que o pai deste tem dificuldade em barrar o acesso à mãe, fazendo com que seu filho tenha de procurar um substituto mais forte e mais fálico (o cavalo), ainda que isso limite bastante sua existência. Como vimos, é porque o pai do neurótico jamais está à altura dessa tarefa que sempre há carência do pai. O homem que se torna pai sabe a dificuldade de assumir essa função, pois de certa forma tem de fazer de conta que possui todas as características de um pai; na realidade, sempre se sentirá um filho, ou seja, é com muita dificuldade que se vê subjetivamente como um pai, embora, para seu filho, tenha de fazer de conta que é pai, faz exceção a toda regra e detém o Falo.

Por que o homem precisa fazer de conta? Por que, subjetivamente, o homem não se sente um pai? Justamente porque, para ele, seu pai, a quem se atribui a função paterna, possui o Falo. Todo homem sabe que não o possui, mas para a criança poder completar a operação da castração do Outro, vale dizer, a separação da mãe, é preciso que ela acredite que seu pai tem o objeto de desejo da mãe. O pai que exerce essa função se torna, assim, uma exceção a todos os homens, isto é, tem o que nenhum outro ser humano possui.

Com isso, já se apresentam duas versões do pai: 1) aquele que sabe que não tem o Falo, mas tem de fazer de conta para a criança que o possui, algo no qual uns têm mais dificuldade do que outros, provavelmente em decorrência de suas próprias neuroses; e 2) o pai-exceção, figura mítica encontrada no totem; trata-se daquele que tem o Falo e representa um pai que não teria sido castrado e que, por isso, pode ditar, entre os homens, as leis que vêm barrar o gozo.

É da ex-sistência desse Um pai que Lacan deriva as fórmulas da sexuação: existiu ao menos um homem para o qual a castração não valeu, ou seja, Um homem que impunha aos demais um limite às exigências sexuais, mas ao mesmo tempo era isento desse limite;

um homem para o qual a função fálica não se aplicava, uma vez que esta representa todo sujeito como castrado (-φ).

Lacan o escreve assim: $\exists x\ \overline{\Phi x}$, ou seja, existe um x, um homem, para o qual a propriedade fálica não se aplica. Para todos os outros seres humanos ela se aplica: $\forall x\ \Phi x$, de forma que é necessário que todos aqueles que se propõem a transmitir a cultura a seus filhos apontem para a existência de $\exists x\ \overline{\Phi x}$. Isso, porém, dificilmente assume a cara do próprio pai do sujeito, já que dificilmente essa cara, essa imagem, não fica comprometida pelo fato de a imagem do pai não equivaler à função paterna. Em todo neurótico, o pai imaginário é discordante em relação à função que exerce. E se a criança quer ser como o pai, cujas falhas ela não pode verificar – não pode porque precisa enganar-se, a fim de se tornar um sujeito desejante, mesmo que isso exija um trabalho hercúleo, como no caso de Hans –, surge um momento, observado com clareza por Freud, no qual os pais deixam de ser os melhores pais do mundo. A partir de determinado momento, localizado por Freud no término da infância, a criança pode começar a contabilizar as falhas, verificar que talvez seus coleguinhas tenham um pai melhor do que o dele etc.

Assim, ao entrar na puberdade, o sujeito neurótico já perdeu definitivamente a crença cega em seu pai. De um lado, isso lhe dá uma capacidade crítica até então impossível; de outro, exige que o Nome-do-Pai, necessário à estrutura do sujeito desejante, represente-se de outra forma.

Por fim, torna-se possível dizer que não concordo com Joël Dor, quando ele afirma que Lacan deixou uma lacuna quanto à referência particular do pai na adolescência. Em seu prefácio à obra de Wedekind, é justamente disso que trata. Ao retomar o tema da rainha sem cabeça da história infantil de Moritz, ele afirma que somente o rei poderia tê-la tomado, e que o Homem Mascarado surge, no final da peça, justamente para restituí-la.

O Homem Mascarado chega para salvar Melquior das garras do fantasma de Moritz, exercendo a função paterna de sustentar a vida do sujeito diante do desmoronamento do mundo ao seu redor, no

qual até mesmo o pai da realidade se despreocupara com o filho. È uma cena que se desenrola no cemitério, após o suicídio de Moritz, e dramatiza sua tentativa de, tornado fantasma (ele carrega a própria cabeça debaixo do braço), convencer Melquior a também se matar. O Homem Mascarado, surgido das trevas, assusta Melquior, e este, que já conversava com um defunto, se dá conta de que só lhe restava comer um bom prato quente, para que o estado miserável em que se encontrava se dissipasse rapidamente.

Melquior, refeito do primeiro susto, pergunta ao Homem Mascarado quem elc é, mas obtém, em vez de uma resposta, outra proposta: "Confie em mim. Minha primeira preocupação será a de que você seja bem-sucedido", à qual se segue o seguinte diálogo:

Melquior – O senhor é meu pai?

Homem Mascarado – Você não reconheceria o senhor seu pai pela voz?

Melquior – Não.

Homem Mascarado – O senhor seu pai, nesse momento, procura consolo nos braços robustos de sua mãe. Eu lhe abro o mundo. Você perdeu momentaneamente o equilíbrio, devido ao seu estado miserável. Um bom jantar na barriga, e você achará graça de seu estado.

Melquior [falando baixo para ele não escutar] – É preciso que ele seja o diabo em pessoa! [Em seguida, em voz alta] Depois do mal que eu fiz,[1] não é um jantar quente que me trará descanso!

Homem Mascarado – Isso depende do jantar! [...] Ela [Wendla] infelizmente sucumbiu às manobras abortivas da mãe Schmidt. Eu o conduzirei entre os homens. Eu o farei alargar seu horizonte, de maneira fabulosa. Eu o tornarei familiar a todas as coisas interessantes, sem exceção.

Sem deixar de lembrar os pactos com o diabo feitos por Fausto na lenda que motivou a obra-prima de Goethe e por Haizman para

1 Aqui Melquior se culpa pela morte de Wendla, que não sobrevive a um aborto de um filho seu.

poder voltar a pintar, o Homem Mascarado de Wedekind, que sem dúvida é uma das versões do pai, não é exatamente o pai de Melquior, à procura de consolo nos braços robustos de sua mulher.

Como versão do pai, o Homem Mascarado equivale à acepção do supereu a que alude o texto freudiano sobre o humor de 1927, no qual há dois tipos de supereu: um esmaga o eu do sujeito; o outro sugere a expressão "quando casar, isso passa", ou seja, é um supereu que diz ao sujeito que ele está passando por uma bobagem de criança que não é tão grave quanto aparenta ser, e que um bom jantar quente na pança o fará sentir-se melhor. Trata-se não do pai, pois Melquior o reconheceria, e sim de uma versão do pai, para além de sua imagem: um dos nomes do Pai. "[...] em meio aos Nomes-do-Pai existe o do Homem Mascarado. Mas o Pai tem tantos e tantos que não há Um que lhe convenha, a não ser o Nome do Nome do Nome. Não há Nome que seja seu Nome-Próprio, a não ser o Nome como ex-sistência, quer dizer, o faz-de-conta [*semblant*] por excelência. E 'Homem Mascarado' mostra isso bastante bem" (Lacan 1974b: 563).

Na adolescência, após a falência do pai da infância, o sujeito precisa encontrar esse pai do nome que, apesar de tudo, vem sustentar, de um lado, a função paterna – e, conseqüentemente, a vida do sujeito – e, do outro, a exceção, mesmo se ele já tenha se cansado de verificar que, para seu próprio pai, a propriedade Φx se verifica, ou seja, que seu próprio pai é castrado. Para Lacan nesse prefácio, um dos tantos Nomes-do-Pai é A mulher, ou seja, a figura para a qual Φx não se verifica, pois na partilha dos sexos existe algo que ainda escapa ao gozo fálico; tanto na mitologia e na literatura quanto na psicose, A mulher não se submete à função $\forall x\ \Phi x$. O gozo feminino vetorializa um para além do falo, o que, aliás, Moritz não deixa de observar, quando, em conversa com Melquior, glorifica-o.

Isso pode ser verificado na mesma cena do cemitério, quando Moritz reclama que o Homem Mascarado não tinha vindo salvá-lo da morte, como estava fazendo com Melquior. Em resposta a sua queixa, o Homem Mascarado lhe diz que viera e que ele, Moritz, não o tinha seguido da mesma forma que Melquior. A peça conta que, pouco

antes do suicídio de Moritz, uma mulher cruzara seu caminho e chegara a convidá-lo para que ele a acompanhasse até sua casa. Era Ilse. Moritz, contudo, não foi e, minutos após essa mulher desaparecer na floresta, atira uma bala na cabeça. Eis em Wedekind, pois, a mulher como um dos Nomes-do-Pai, que desta vez, no entanto, não permite ao sujeito servir-se de um deles.

Sendo o supereu, como diz Freud, o herdeiro do complexo de Édipo e a incorporação no psiquismo do sujeito das figuras parentais, a adolescência implica a elaboração dessa incorporação que, como ele próprio dizia, não se faz sem rememoração e sem repetição. Para verificá-lo, proponho a análise de um último caso.

UMA ADOLESCÊNCIA DE LIVRO

Törless tem entre 12 e 13 anos, quando ingressa num internato distante da casa de seus pais, para adquirir a educação da "gente de bem". No início, conta Musil, a tristeza fazia com que escrevesse para casa quase diariamente, e ele vivia apenas nessas cartas. Pensava que era saudade de casa, desejo pelos pais. Por meio da correspondência, todavia, Törless se fechava num mundo imaginário, idealizando sua relação com os pais, num processo, como ele próprio observa mais tarde, melancólico e de dor ilimitada. Sem dúvida, tal processo foi desencadeado pelo luto forçado de uma relação privilegiada de filho único em contato diário com seus pais. Foi o que observamos, no capítulo 10, ao nos referíamos à nostalgia do pai, sentimento que surge do desamparo fundamental do homem, mas na realidade encobre a castração do sujeito humano.

Em algum lugar, de todo modo, Törless sabia que o estado em que se encontrava encobria algo. Aos poucos, pôde perceber que havia identificado como saudade de casa algo muito mais confuso e complexo, uma vez que o objeto dessa saudade – as figuras de seus pais – já não era parte de tal sentimento. Törless já não era capaz nem mesmo de imaginar os seus pais. Quando tentava se lembrar deles, "no

lugar da imagem, surgia essa dor sem limites, cujas labaredas tanto machucavam quanto enterneciam".

Em outras palavras, ele começou a notar que o estado em que seu eu sombreava tinha algo a ver com o *Genuss*, o gozo. Ao observar o que se passava, Törless se deu conta de que pensar em seus pais se tornara uma oportunidade de produzir em si próprio o sofrimento egoísta que o trancava em seu orgulho, e que esse orgulho tocava o gozo. A percepção do rapaz teve como efeito espaçar a correspondência, contudo, passado esse primeiro momento de "saudade", continua Musil, não surgiu nenhuma satisfação, esperada havia tempos, pois se fizera um vazio na alma de Törless. É nesse Nada, nesse espaço não preenchido em si mesmo, o rapaz verificou que não se tratava de uma força da alma, algo que florescera sob o véu do sofrimento. Suas cartas, então, mudam de tom, e ele começa a contar sobre as amizades feitas no instituto de ensino. Ele próprio, no entanto, sentia-se empobrecido e vazio, como uma árvore que, após fértil florescimento, vive o primeiro inverno. Em cada oportunidade surgida, encontrava seus queridos pais, que aproveitavam os momentos de grande ternura para amá-lo ainda mais, num período em que algo daquele amor já não existia em Törless.

Essa melancolia, muito freqüente na adolescência como vimos ao discutir o caso de Werther, merece um pouco mais de nossa atenção. O laço que liga a criança a seus pais, estudado no capítulo anterior, pode ser representado pelo entrelaçamento dos dois toros: o do sujeito e o do Outro, nos quais a demanda do sujeito corresponde ao círculo do desejo do Outro, e à demanda do Outro corresponde o círculo do desejo do sujeito. No momento em que à demanda do sujeito nada responde, o círculo do desejo pode aparecer, deixando vazio, desvelado, o objeto. Isso não deixa de corresponder ao que ocorre ao sujeito quando encontra um analista, pois este em momento algum responde a outra demanda do sujeito que não a de análise. Em troca, porém, oferece-lhe o desejo do analista.

No caso de Törless, não há analista e ele, inicialmente, em vez de fazer novos laços, sucumbe à exposição do objeto perdido, normal-

mente velado pelo circuito da demanda. Só no momento em que o laço que o ligava a seus pais lhe revela um gozo até então desconhecido é que pode procurar novas relações. Durante algum tempo, Törless foi o melhor amigo de um príncipe da nobreza que freqüentava o mesmo instituto, mas acabou zombando das fortes convicções religiosas do príncipe, o que, em razão da frágil alma do amigo, causou dano irreparável à relação de ambos. Tratou-se de um tempo em que Törless vivia como se estivesse num idílio, pois o príncipe, como ele próprio, não combinava com a vida do instituto.

Depois que o príncipe se foi, esse semelhante com que Törless se identificara, o vazio retornou. Ele, no entanto, crescera e, na sombra, a maturidade sexual começava a se exteriorizar. Aproximou-se, então, estranhamente, como diz, dos rapazes mais rudes do instituto, o que interpreta como medo de ceder novamente ao sentimentalismo, deixando-se influenciar por completo pelos novos amigos.

Naturalmente, passa a ser objeto de zombaria e se divide entre atitudes que seguiam as de seus amigos rudes e masculinos, e a indiferença interior contra suas tentativas. Quando seus pais o visitam, mostra-se silencioso e inibido. Foge aos toques carinhosos de sua mãe, aos quais adoraria se submeter não fosse sua vergonha diante dos novos camaradas, pois os olhares destes, mesmo estando eles ausentes, não deixavam de fitá-lo. Seus pais atribuem a mudança de conduta à adolescência e se tranqüilizam, ao vê-lo participar do convívio com a turma, sem supor que, para Törless, havia outros momentos em que as horas de sua vida se despedaçavam sem continuidade interna, numa profunda melancolia.

A cada vez que, incipiente, a sensualidade crescente dava mostras de ter aflorado, Törless se assustava um pouco: ao ver seus camaradas desavergonhados com as prostitutas ou observar as mãos de Beineberg, o mais terrível dos novos amigos, diante do qual se sentia humilhado. Para Törless, Beineberg ocupava o lugar do Outro que goza, e que gozaria indefinidamente dele, se não tivesse podido identificar-se com Basini, que se torna, ao longo da história, o verdadeiro seviciado de Beineberg nas passagens ao ato perversas que se

desenrolam com um pequeno grupo de alunos do instituto, do qual Törless acaba fazendo parte.

Como nos ensinam Freud e Lacan, a sexualidade é fundamentalmente perversa: ao mesmo tempo que a criança é perversa polimorfa, o objeto de ternura é definitivamente condenado como objeto sexual no final do complexo de Édipo. Na puberdade, a partir do encontro com o real do sexo, as fantasias sexuais reaparecem, ao contrário do que pensaram os muitos que acreditaram instituir-se definitivamente nesse momento o *genital love*.

Identificado com Basini, Törless goza ao assistir às cenas de sadismo. Participa das cenas porque as assiste, ou seja, é pelo olhar que as penetra, mas, estando identificado com seu colega, seu próprio olhar o olha, fechando o circuito da pulsão. Eis a parceria perversa da sexualidade de Törless, registrada no par pulsional exibicionismo e voyeurismo, como Freud o propôs em 1915 e Lacan o retomou em *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964).

Além disso, no sadismo, de acordo com Lacan, o sádico assume o papel de instrumento de gozo do Outro, enquanto a vítima é o sujeito. Törless, identificado com Basini na cena sádica, não só revela a vertente pulsional de sua fantasia sexual, como aparece na condição de sujeito que se questiona sobre seu desejo, presentificando o próprio matema da fantasia ($\$ \lozenge a$).

A descoberta do gozo sexual por intermédio dessa presentificação da fantasia põe Törless em contato com o objeto da pulsão, próprio da satisfação, em que o sujeito se defronta com um inconfessável. Isso não deixa de lembrar a formulação de Moses Laufer sobre a fantasia masturbatória central como a descoberta do adolescente. Observa-se aqui o contato que o sujeito toma com os desvios da sexualidade – sempre desviante, como vimos – para obturar de alguma forma o real na adolescência (e após ela, durante a vida). O objeto – o olhar na condição de objeto da pulsão que, tal como desenvolvido por ele em *O Seminário, livro 11*, circunscreve o objeto trazendo satisfação para a zona erógena – sofre uma ingerência fálica. Em outras palavras, o objeto da fantasia sexual é um objeto submetido a uma significação

sexual, o que difere do que se passa no encontro com o objeto no fim da análise, em que Lacan identifica a travessia da fantasia e nenhuma significação é possível. No caso de Törless, como veremos a seguir, isso se aproxima da frase: "abandona-se uma criança na floresta", que faz *vel* entre o sujeito e o Nada.

Quanto a isso, e interessante notar que, justamente no momento em que se encontra com Beineberg, o sádico, Törless pode enfim situar-se como sujeito que, por definição, questiona-se sobre o desejo. É nessa oportunidade que, pela primeira vez, pode falar e, com sua fala, construir uma primeira verdade. O interesse da passagem se deve ao fato de o escritor de alguma forma ter percebido que só é sujeito porque sofre, e que sofre porque, identificado com Basini, dá uma parte de seu gozo, aquela que o sádico entrega ao Outro. Dou a Törless, o sujeito que passa a se questionar sobre um saber do gozo, o lugar da fala.

A conversa com Beineberg gira em torno das aulas de religião e de matemática. Törless diz:

> Eu poderia ao mesmo tempo provar que dois vezes dois é cinco, ou que só existe um único Deus... Por que não? Há aí sempre um ponto obscuro, quando já não sabemos se mentimos ou se aquilo que descobrimos é mais verdadeiro do que nós próprios. Sabemos que enganamos, mas entrementes a coisa nos parece tão verossímil que, de certa forma, tomados pelos próprios pensamentos, silenciamos. E com isso sentimos uma tensão na cabeça, uma tontura, um susto, e em toda vida do instituto é isso o que mais me interessa (Musil, 1906: 70).

Törless associa a isso a lembrança infantil em que, repentinamente, viu-se sozinho na floresta, sem a companhia de sua empregada. Um silêncio, um desamparo dos grandes, dos adultos, sentimento que voltou a ter muitas vezes, e assim... finalmente encontra o significante que, desde então, não conseguira encontrar: solidão. E o deixa cair, pois se dá conta de que, entre seus próprios sentimentos e um eu qualquer interno que procurava compreendê-los, sempre houvera uma linha de separação, que, tal como o horizonte, fugia [illegible]

vez que dela se aproximava. Quanto mais envolvia seus sentimentos no pensamento, com palavras, quanto mais os conhecia, mais estranhos e incompreensíveis eles se tornavam, como se ele mesmo fosse um dia se distanciar daqueles sentimentos, sem que a sensação de se aproximar deles pudesse ser revogada. Às vezes, essa contradição parecia querer rasgar sua alma e a companhia de Beineberg o envergonhava, mas a vergonha, dizia para si, era uma solidão a mais e um novo muro cinzento.

Entre as raras interrupções de todo esse discurso, Beineberg dizia que não havia sentido nisso tudo e que isso era uma forma de exercitar o cérebro, mas não levava a verdadeiramente nada. Ele ruminava algo como: "devemos preparar o espírito", "ainda não podemos começar nada", "mais tarde...", submetido ao discurso do mestre, no qual se mantinha à espera. Beineberg não sabia que Törless chegara, pela primeira vez, ao fundo do que realmente o excitava. Era uma espécie de solidão, presente desde o dia em que havia sido largado na floresta e chorara copiosamente.

"Ela continha uma excitação de mulher, inumana. Ele sentia essa solidão como a uma mulher, mas sua respiração era somente um aperto no peito, sua face era um esquecimento louco de todos os rostos dos homens e os movimentos de suas mãos, um horror que percorria todo seu corpo" (: 25). A partir desse momento, Törless aguçou o ouvido para o que passou a chamar de sua solidão; percebeu que o que mais lhe interessava no prostíbulo da cidade era a necessidade de entrar sorrateiramente; o perigo ininterrupto de ser descoberto, momento diante do qual, como imaginava, teria de se anular, ou seja, a fantasia de deixar sua posição social privilegiada para se misturar com as pessoas comuns, abaixo delas, mais fundo do que elas. Nessas fantasias, excitava-o fugir para a rameira, despido, desnudado de tudo, numa verdadeira corrida de auto-oblação. Ao mesmo tempo, a prostituta falava da mãe, como se a prostituta estivesse falando dela, sem pudor, e um estranho pensamento passou pelas idéias de Törless pela primeira vez, diminuindo a diferença existente entre uma e outra.

É importante lembrar que a história de Törless foi publicada em 1906, alguns anos antes de Freud ter escrito suas "contribuições para a vida amorosa". O narrador da história acrescenta: "Isso não era diferente dos outros rapazes. Se a rameira fosse bela e limpa, e se ele tivesse podido amar naquela época, então talvez a tivesse mordido, despertando nela e em si mesmo o gozo até a dor. Pois a primeira experiência sexual do adulto não é o amor por uma, mas o ódio por todos".

O sentimento de ser incompreendido e a impossibilidade de compreender o mundo não acompanham, portanto, a primeira experiência; eles são, em vez disso, sua causa. A própria experiência é uma fuga em que estar a dois é uma simples justaposição de solidões, completa Törless, do que se pode concluir que Musil, antes de Lacan, soube que não há relação sexual.

Para Törless, no entanto, que no máximo recebia um beijo da prostituta que o fazia esquecer o mundo, todos esses sentimentos compreensíveis e incomensuráveis poderiam um dia ter uma explicação. Durante uma aula de matemática, após o professor introduzir o número imaginário, um raio pareceu ter passado entre seus pensamentos (: 73). O professor acabara de explicar que a raiz quadrada de menos um é uma unidade contábil, mas impossível e, daí, imaginária. Törless associa:

> É como se alguém sempre tivesse estado sentado nesta cadeira, mesmo se ele já estiver morto; façamos de conta de que ele virá. Esse fazer de conta deve ter algum efeito e, se fôssemos por demais rigorosos, provavelmente não existiria a matemática. Mas o intrigante nessa história é que realmente podemos calcular com tais valores imaginários ou impossíveis, e que, no fim, podemos encontrar um resultado concreto! No início de um desses cálculos, os números são bem sólidos, metros ou gramas, tanto faz, e no final, também. Mas a relação desses dois números é intermediada por alguma coisa que nem existe. É como uma ponte que só teria estacas no início e no fim, mas que percorremos como se fosse inteira. Para mim, esse cálculo tem algo de enganador, mas o que é estranhamente inquietante é a força que contém, capaz de nos segurar a ponto de propiciar uma boa aterrissagem (: 74).

Para tentar compreender essa relação matemática que aponta para a inquietante estranheza, Törless, em sua ingenuidade, marca uma hora com o professor de matemática, que evidentemente lhe faz uma preleção de que, no que dizia respeito à sua disciplina, todas as relações eram apenas matemáticas. Contudo, comovido com as questões de seu jovem aluno, empresta-lhe *Crítica da razão pura*, que funciona para Törless como estaca simbólica ininteligível, sustentando uma ponte imaginária a recobrir o real de sua ex-sitência.

Mais tarde, quando Beineberg lhe pergunta como tinha sido a conversa com o professor, intrigado com os descaminhos que seu amigo poderia estar percorrendo em busca de algo sobrenatural, Törless replica: "Eu não procuro nada sobrenatural, nada que esteja fora de mim, mas sim algo dentro de mim, algo que é natural, mas que, apesar disso, eu não compreendo!". Na noite seguinte, ele tem um sonho em que, ao lado de Beineberg, aparece Immanuel Kant.

Como a histérica, Törless quer que Kant lhe responda suas questões; como a histérica, pela primeira vez cala Beineberg. Tem, em seguida, mais uma lembrança da infância: a de que tivera desejos de ser uma menina. Será que os homenzinhos viris, como seu professorzinho de matemática, tinham podido alguma vez observar o que ele observava? Sua sensualidade o tornava diferente de toda inteligência desses homenzinhos e sua solidão o protegia deles. É fácil ser esperto quando não se conhece, dizia para si próprio, o horror que, aos poucos, transforma-se numa estranha sensualidade que é mais um rir-se de gozação. Isso tinha alguma relação com o que acontecia com Basini, mas Törless não sabia de que modo.

Descobertas a sensualidade e as relações desta com as recordações da infância, forma-se certa noção de singularidade ante o que ele denominava sua solidão, e Törless deixa de ser o menino melancólico que se enganava com a saudade de casa, descobrindo sua responsabilidade na própria dor: a busca de uma excitação obscura por um objeto perdido para sempre. Ele pôde descobrir essa responsabilidade antes mesmo de procurar a companhia de seus colegas mais rudes, mas suas fantasias sexuais só aparecem, quando Törless, por meio do

novo convívio, passa a freqüentar a casa das prostitutas e assistir às cenas com Basini. Essas fantasias o levaram não apenas a uma simples descoberta de sua sexualidade, como também à descoberta tanto da inexistência da relação sexual quanto do fato de que o sujeito está suspenso entre dois significantes, isto é, as duas estacas da ponte, em que a única coisa que não o deixa sair dos trilhos é o -φ, o número imaginário. Levaria ainda algum tempo para ele descobrir que a matemática de fato só se ocupa da matemática, que a religião não pode explicar o natural, o que procurava dentro de si, e que as coisas são as coisas e sempre as serão, com diferentes formas e aparências.

Dito de outro modo, Törless levaria ainda algum tempo para decidir não mais comparar todas essas coisas entre si e perceber que existem diferentes formas de apreender o mundo. Uma forma verifica que os números imaginários cabem muito bem na matemática, sem qualquer nenhum, e outra verifica que sua impossibilidade está em sua estranheza: "assim como eu sinto que um pensamento pode vivificar em mim, sinto também que algo pode vivificar em mim [...] quando os pensamentos silenciam. É algo escuro em mim, sob todos os pensamentos, que eu não posso medir em pensamentos, uma vida que não se exprime em palavras e que, no entanto, é minha vida" (: 137).

Em seus textos, Freud sugere que, na puberdade, ocorre algo muito específico com a descoberta da vagina. Podemos associá-lo ao desvelamento da definitiva impossibilidade da relação sexual: ali onde sempre se imaginou que um dia poderia haver alguma coisa, vela-se e desvela-se o vazio que Freud, valendo-se de um texto de Rabelais, encontra no sexo feminino, do qual até mesmo o Outro, na figura do diabo, foge pelo horror que lhe causa. A castração, nessa imagem de horror, espatifa o Outro contra o rochedo, presentificando nele a falta de um significante.

Essa representação, todavia, ainda é da ordem do imaginário, do *vel* que envolve a fantasia, que, atravessada, remete o sujeito ao impossível velamento da inexistência da relação sexual. Nenhum triunfo narcísico em face da castração do Outro, pois o sujeito é o próprio Outro e o objeto que soçobra de sua divisão, pontos tocados por

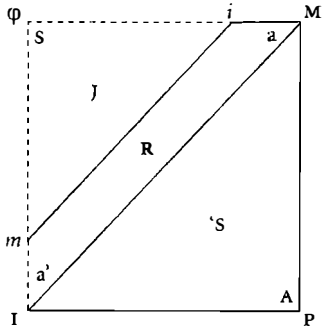
Lacan em suas observações sobre os finais de análise, e que agora gostaria de retomar no contexto de nosso caso: adolescência ou travessia da fantasia?

Tudo começa em razão de Törless conseguir convencer seus pais a deixarem-no partir para o internato, longe de casa, onde os rapazes das melhores famílias eram preparados para uma vida adulta em que exerceriam posições sociais proeminentes. Tentativa de se separar deles, pois é filho único e amantíssimo.

A radicalidade do corte que o capricho de Törless implica se torna insuportável em poucos dias e ele cai numa profunda depressão. Covardia do sujeito ante a necessidade de escolher seu desejo ou imaturidade? Törless ainda é muito novo e, de uma hora para outra, deixa de ter a quem endereçar sua demanda. O que se segue, como relatado por Musil, é a trajetória dos cortes que o põem, mais e mais, frente a frente com a fantasia. A referência aos cortes aqui é a de que a estrutura neurótica em forma de toro passa ao *cross-cap* do sujeito, por meio de um número ímpar de cortes na demanda (Lacan, 1961–2, aula de 14 de março de 1962). Nova referência de Lacan à topologia a fim de representar, de alguma forma, o que escapa a toda representação. O *cross-cap* implica uma impossibilidade matemática de fechamento de furo, presentificando o que há de incurável na própria estrutura do sujeito. Sua estrutura também pode ser verificada no esquema R, introduzido por Lacan em seus *Escritos* para descrever o sujeito.

Na teoria lacaniana, o real denota não o que simplesmente está fora, mas sim o que está fora de sentido. O real, o simbólico e o imaginário se conjugam no próprio sujeito, que, atravessado pela linguagem, que o inscreve no registro do simbólico, sempre terá, a cada nova vez, de afrontar o real. Vimos que este nem sempre é simples e nem mesmo se pode fugir dele o tempo todo. Entendido como um conjunto de significantes, o inconsciente contém também um conjunto vazio, porém vazio de significantes, tornando possível representar o sujeito falante por uma banda de Möebius, como Lacan o fez em seu esquema R:

ESQUEMA R



(Lacan, 1957)

O esquema R representa o sujeito suspenso entre dois triângulos, o simbólico e o imaginário, que funcionam com as duas estacas da ponte de Törless. Entre os dois, uma banda de Möebius se reduz a um corte, de modo que se imaginarmos uma formiga caminhando sobre um dos triângulos, ela não poderá, de maneira automática, continuar seu passeio pelo outro. Há um hiato na passagem entre os dois triângulos, que se deve ao corte e fará com que a formiga, ao sair de um triângulo, entre no outro pelo lado contrário. É isso o que representam as letras M-m e I-i: ao sair pela parte superior do esquema em M, ela entra pela parte inferior em m, ocorrendo o mesmo com I-i. Ora, isso se passa assim porque, na parte central oblíqua no esquema R, há uma banda de Möebius que representa o campo em que o real, provocador do hiato, se inscreve. Esse instante é como a face escura da Lua ou o horizonte que desaparecia a cada vez que Törless dele se aproximava; trata-se, em suma, do hiato por onde foge toda possibilidade de captação.

O triângulo inferior, à direita, é o triângulo simbólico IMP, em que P é a posição do Nome-do-Pai no Outro (A, o inconsciente); M, o significante do objeto primordial (a mãe), adquirido por meio da

função paterna; e I, o ideal do eu, aqui no lugar da identificação com o pai, significante do ideal a que corresponde, no triângulo superior à esquerda (o triângulo imaginário), a imagem especular. Observe-se que, na banda central oblíqua, a e a' estão na mesma posição que estavam no primeiro esquema de Lacan, o esquema L, representando a relação especular no eixo a–a'. Nesses termos, o esquema R desdobra o esquema L, esmiuçando suas referências.

Por sua vez, o triângulo imaginário miφ tem em φ a representação do sujeito (S) castrado, barrado, pois Lacan representa o falo por φ; m é o eu ideal e i, como vimos, a imagem especular. O sintoma tem como função amarrar R, S e I, ou seja, os dois triângulos e a banda de Möebius central. Na condição de formação do inconsciente, o sintoma do neurótico é o próprio caminho para chegar ao desejo.

No esquema R, Lacan inscreve na banda central a fantasia, estruturada em torno do hiato, do objeto perdido, do objeto que causa todo desejo: o objeto *a*, que se escreve *a* justamente por não existir nome que o designe. É para onde deve fluir toda análise, cujo limite, quanto esta tem fim, deve ser atravessado. Trata-se aqui da elaboração que leva o sujeito para além da travessia das aparências, na qual ele deixa de querer ser como o pai, para ter a mãe, conforme o esquema edípico, e encontra esse Nome-do-Pai, que pode ser qualquer um, mas é fundamentalmente um significante. No caso de Melquior, este vem no lugar da voz e, no de Törless, no lugar do Nada.

Quais seriam, então, os cortes ímpares pelos quais passa a história de Törless? *Primeiro corte*: Törless se dá conta de que, para além do sentimento de desamparo fundamental, algo está encoberto, sem que, no entanto, saiba descrevê-lo. São suas primeiras observações a respeito de sua melancolia. *Segundo corte*: numa evidente retificação subjetiva, Törless percebe que o estado cinzento em que se encontrava nos meses que se seguiram à sua chegada ao internato tinha algo a ver com o *Genuss*, o gozo do próprio sofrimento. Percebe que seu estado era correlato a um orgulho egoísta que tocava o gozo, deixando um Nada. Como efeito dessa retificação, nota-se o espaçamento da correspondência com os pais. *Terceiro corte*: identificado inicial-

mente com o príncipe, com o qual vive um idílio imaginário, Törless termina por zombar do amigo e se desidentifica dele. Sua zombaria é causada pelo saber adquirido e pela posição cética que assume, à moda cartesiana. Ele, todavia, ainda não se deu conta da divisão subjetiva, de que não há passagem possível entre o "eu não penso" e o "eu não sou". *Quarto corte*: a descoberta do gozo sexual, por intermédio da presentificação da fantasia, faz com que Törless assuma a posição de sujeito, da fala, frente a frente com o objeto que o divide. *Quinto corte*: Törless relata uma de suas fantasias. "O mundo era uma casa escura e em seu peito havia calafrios, como se só devesse procurar de quarto em quarto – quartos escuros de cujos cantos nada se sabia – não havia mais pessoas, apenas ele mesmo. Até que, de repente, num dos quartos, as portas se fecham [...] dentro dele, estava a senhora das multidões escuras".

A senhora das multidões escuras, que se associa ao Nada de seu estado melancólico, já se encontra no relato da lembrança infantil da cena da floresta como algo que suporta Törless em face do desamparo fundamental. Na ocasião, ele o chamou de "uma excitação de mulher, inumana", com o que identificou a "solidão". Não podemos deixar de lembrar a discussão de Lacan a respeito da presença do Homem Mascarado como um dos Nomes-do-Pai no prefácio que escreveu para a obra de Wedekind. Não o Nome que lhe seja próprio – e que Musil, no final da vida, enuncia: *Monsieur, le vivisecteur* – e sim o Nome como ex-sistência.

Em Törless podemos verificar essa ex-sistência também na máscara feminina de sua solidão. Versão do pai que o sustenta como Deusa branca, que se perde na noite dos tempos, do fim do mundo, a senhora das multidões escuras, impossível de ser traduzida em palavras.

Sem mais se enganar, Musil sabe da existência de um real impossível de ser todo falado e foi por isso que se tornou um dos maiores escritores de nosso século – a história de Törless é uma autobiografia. Sua adolescência descrita nesse livro não como uma simples autobiografia, e sim como um romance já maduro que o lançou entre os autores de sua época – num círculo muito fechado de intelectuais

devido ao total desnudamento do texto – é uma travessia: seu ponto de partida é uma melancolia do objeto perdido, pela qual se deixa enganar; em seguida, há a descoberta do que chama de sua excitação doentia e sua identificação imaginária com o príncipe, até o momento em que um saber é atribuído aos amigos rudes e cruéis, entre os quais quer ser reconhecido, mas nas mãos dos quais sofre zombarias e é ironizado.

No entanto, em meio a eles, tem os primeiros encontros com o outro sexo, o que, de um lado, desperta uma nova excitação – claramente sexual dessa vez, misto de desejo por uma mulher, masoquismo e homossexualismo – e, sobretudo, desnuda sua fantasia; de outro, faz se questionar como sujeito imerso num mundo de tanto contra-senso. Ele desperta para um imaginário, que Musil, em vez de reduzir a algo contrário à realidade, percebe como necessário à relação entre dois pontos solidamente constituídos, um imaginário que encobre o impossível do real entre duas balizas significantes. Ele se dá conta de que sua singularidade está em relação com o que não pode significantizar e passa a chamar sua sensualidade de solidão, o que há de mais inconfessável em si mesmo – sensualidade que nada tem em comum com o imaginário do amor. Por fim, percebe, apesar de toda a angústia implicada, que as coisas não se completam, e que essas duas maneiras de apreender as coisas, a simbólica e a real, não têm relação entre si.

A adolescência de Törless é uma travessia e, quando ele chega ao seu fim, não mais se engana com as aparências, pois o desejo de saber desperto em sua adolescência lhe mostrara o caminho para o que, dentro dele, existe além delas. Foi identificando-se com Basini que pôde fazer isso, mas essa é a trama do romance e deixo para vocês a leitura do texto de Musil.

Trata-se de uma rara saída da adolescência, no qual Törless vai muito além de Melquior, que, no texto de Wedekind, é quem se sai melhor. Há coisas de que Melquior, em sua neurose obsessiva, não quer saber, por exemplo, a mulher. Melquior não faz a travessia que Törless completa, pois as aparências, de certa forma, continuam a

enganá-lo até o fim, quando identifica a voz do Homem Mascarado com a de seu pai. O Homem Mascarado não é mais seu pai, mas sim o Nome-do-Pai em sua função mais cortante, que barra para ele a via do suicídio.

No fim do livro de Musil, Törless deixa Beineberg cair. Este, que funcionara como testemunha numa posição que desde sempre causara asco, já não lhe interessa. Abandona-se uma criança na floresta, como Basini é abandonado para o deleite de seus camaradas, em que a voz é o silêncio que se aproxima de uma língua que não ouvimos, mas causa o escritor.

Do Törless infantil que não sabia que a babá se afastara surge um Törless adolescente que não mais recua diante d'*isso*, numa evidente retificação subjetiva. Ele quer saber. Quer saber o que liga a importância de Beineberg ao sentimento diante das prostitutas, da lembrança infantil, de sua solidão. Törless começa a reconstruir voltas, à medida que os círculos plenos da demanda sofrem sucessivos cortes. É somente a partir de um desarmamento completo da fortaleza egóica, quando o sujeito pode auscultar sua verdade em batimentos de impossível cifração, que a travessia das aparências se dá, levando-o à outra margem do rio. Não há dúvidas de que se passou com Törless parte do que ocorre numa psicanálise e foi nomeado por Lacan de travessia da fantasia. A história de Törless, todavia, é uma adolescência de livro. Como Lacan afirma em sua homenagem a Marguerite Duras, o artista sabe o que ele próprio ensina.

CONCLUSÃO

Na adolescência, as travessias são tumultuadas, mas o sujeito normalmente acaba aportando do outro lado mudado, ainda que isso nem sempre ocorra. Às vezes, são longas travessias que levam muito mais tempo do que o período etário; algumas vezes no início, outras no meio, é preciso visitar as profundezas inexploradas do oceano sem qualquer comunicação com o resto do mundo e encarar os monstros

brancos de frente; tentar, em vão, penetrar o sentido. Nessas ocasiões, todavia, o sujeito a cada vez chega um segundo atrasado para ouvir ou ver alguma coisa que possa explicar tudo. Recua suficientemente para que, a uma distância maior, tudo se torne inteligível, mas a inteligibilidade foge – não há inteligibilidade possível nos monstros marinhos; grandes Outros não barrados que podem levar o sujeito às raias da loucura, quando não o levam de fato; momentos em que o ato suicida é de pura separação e concretiza o real que não pode ser entrevisto sob o véu das aparências. Por essa razão, o romance jovem de Virginia Woolf, no qual começou a falar aos 13 anos, tem como título *The voyage out*, prenúncio de sua morte trágica, o suicídio de separação. É no fundo das águas que se encontra esse "out", e para ela atravessar as aparências não levaria a outro fim que não a morte. Ela realiza a travessia em ato, como Mishima.

Comumente, a adolescência não segue nem os caminhos de Mishima ou de Virginia, nem os de Törless, mas verifica-se, para o sujeito, até onde as estacas significantes solidificaram, até onde a articulação significante S_1–S_2 permite travessias e laços sociais; atos do sujeito, atos sexuais. Ainda que a sociedade caminhe para uma marginalização cada vez mais acentuada do sujeito falante, sustentada, entre outros, pela própria tecnologia, a adolescência não deixa de ser um momento em que esse sujeito procura situar-se na partilha dos sexos, como Melquior, fazendo ouvir o sujeito desejante.

Para a sociedade, pouco importa se nesse posicionamento o sujeito segue o seu desejo. Depende exclusivamente dele se responsabilizar por isso, porém muitas vezes a covardia já se revela na própria adolescência, pois não é fácil se singularizar além das auto-afirmações egoístas, no dizer de Törless.

É na travessia das aparências que se pode identificar na literatura o trabalho da adolescência, mais precisamente, no *a posteriori* das adolescências de romancistas ímpares. Isso é muito diferente dos diários de alguns adolescentes ou mesmo de autobiografias que, ao contrário do romance, que se sabe ficção, procuram uma significação que dê conta dessa experiência e, assim, reafirmam as aparên-

cias.[2] A adolescência, as adolescências, nada têm em comum com a travessia da fantasia, tal como Lacan a propõe para verificar o final de análise.

O psicanalista não deve considerar que a adolescência equivale a um processo analítico, mesmo se nos é possível observar que o adolescente, em razão da queda das identificações com os pais imaginários, sofre uma primeira destituição subjetiva. Isso, de todo modo, não nos impede de observar que cada sujeito terá sua adolescência determinada pela história de sua vida, pelos acidentes de seu percurso e pela virulência com que empreende o início de sua travessia. Difícil é dizer quando esta termina.

2 É onde a atual antropologia se aproxima da Psicanálise, em sua nova abordagem do homem que já não segue teorias holistas. Ver, por exemplo: "[...] se na 'irrealização' da ficção ocorre uma dissipação do eu, na 'significação' da autobiografia pode-se dizer que o que ocorre é sua fixação. Pois se, na primeira, é possível imaginar alteridades e concretizar formas de vida diversas [...], na segunda, ao contrário, a movência do sujeito se circunscreve ao espaço da semelhança, resultando na construção de uma 'imagem' de si mesmo, à qual se confere (e se fixa) um sentido" (Alberti, 1992).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Sonia

(1982) "Os discursos de psicologia no século XIX no Brasil". Tese de Mestrado em Filosofia, PUC/RJ.

(1988) "Variations sur un même thème: l'acte suicidaire". Mémoire de D.E.A. Universidade de Paris VIII, St. Denis.

(1989a) "Antígona e Gislaine: desejo de morte e desejo do Outro", *Atas do II Encontro Brasileiro do Campo Freudiano*. São Paulo, p. 629–40.

(1989b) "Depressão: o que o afeto tem a ver com isso?", *Atas das Jornadas Clínicas para o Corte Freudiano*. Inédito.

(1991a) "Quando um sonho revela o sentido do *acting-out*", *Atas do III Encontro Brasileiro do Campo Freudiano*. Salvador, p. 97–104.

(1991b) "A estratégia e o mal-estar na psicanálise", *Cadernos de Psicanálise*, vol. 9, n. 12, Sociedade de Psicanálise da Cidade do Rio de Janeiro.

(1996) "Le suicide", *Feuillets du Courtil*, n. 12, p. 152–6. Bruxelles

(1997) "Em Goethe". Em: CARNEIRO RIBEIRO, Maria Anita & MOTTA, Manoel Barros da (orgs.) *Os destinos da pulsão: sintoma e sublimação*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

(1999) "O surto esquizofrênico na adolescência". Em: ALBERTI, Sonia (org.) *Autismo e esquizofrenia na clínica da esquize*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos.

ALBERTI, Sonia & ROCHA, Ana Paula Rangel

(1996) "George, a menina-moça que queria ter um pênis: releitura de um caso clínico". Em: RIBEIRO, Heloisa Caldas & POLLO, Vera (orgs.) *Adolescência*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

ALBERTI, Sonia e outros

(1994) "A clínica do sujeito no hospital", *Cadernos de Psicologia*, n. 1, Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

ALBERTI, Verena
(1992) "No giro do caleidoscópio: a questão da identidade na criação literária", *Comunicações do* PPGAS. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

ASSOUN, Paul-Laurent
(1976) *Freud, la philosophie et les philosophes*. Paris: PUF.
(1985) "De l'acte chez Freud", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n. 31, p. 145–73. Paris

AULAGNIER, Piera
(1984) "Telle une zone sinistrée", *Adolescence*, vol. 2, n. 1. Paris

BAECHLER, Jean
(1981) *Les suicides*. Poitiers: Calmann-Lévy.

BERCHERIE, Paul
(1980) *Os fundamentos da clínica: história e estrutura do saber psiquiátrico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

BLOS, Peter
(1986) "Fils de son père", *Adolescence*, vol. 3, n. 1. Paris

BRACONNIER, Alain
(1985) "Ruptures et séparations", *Adolescence*, vol. 3, n. 1. Paris

BRACONNIER, Alain & MARCELLI, Daniel
(1984) *Psychopathologie de l'adolescent*. Paris: Masson.

BRUNO, Pierre
(1991) "Transferência e identificação II – Final de análise". Em: *Conferências no Corte*, vol. 1. Rio de Janeiro: Corte Freudiano Associação Psicanalítica.

CASSORLA, Roosevelt M. S.
(1987) "Comportamentos suicidas na infância e adolescência", *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*. vol. 36, n. 3, p. 137–44.

CASTEL, Robert
(1978) *O psicanalismo*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

CESAR, Ana Cristina
(1985) *Inéditos e dispersos*. Rio de Janeiro/São Paulo: Ática/Instituto Moreira Salles, 1999.

COLEMAN, Jonh C.
(1978) "Current contradictions in adolescent theory", *Journal of Youth and Adolescence*, n. 7, p. 1–11.

CORTE FREUDIANO ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA
(1992) "Le transfert entre tuché et automaton" Em: *Les stratégies du transfert*. Paris: Navarin.

COURTECUISSE, Victor
(1984) Conferência pronunciada durante o Colóquio Internacional da Infância. Paris, 13 a 15 junho.
(1985a) "La tentative de suicide de l'adolescent". Conferência pronunciada no Comitê Nacional da Infância. Paris, 18 de março.
(1985b) "Les tentatives de suicide de l'adolescent – aspects épidémiologiques", *Archives Françaises de Pédiatrie*, n. 42.
(1986) "Lorsqu'il est souhaitable d'avoir sa famille ailleurs". Trabalho apresentado em 11ème Congrès International de Psychiatrie de l'Enfant et de l'Adolescent. Paris.

COTTET, Serge
(1982) *Freud et le désir du psychanalyste*. Paris: Navarin.
(1984) "Puberdade catástrofe". Em: *Transcrição*, n. 4. Salvador: Fator, 1988.
(1985) "La belle inertie (note sur la dépression)", *Ornicar?*, n. 32. Paris.

DAVIDSON, Françoise & CHOQUET, Marie
(1982) *Le suicide de l'adolescent: étude épidémiologique*. Paris: Les Éd. de l'ESF.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix
(1976) *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

DESSOIR, Max
(1925) *Die Geschichte der Philosophie*. Berlin: Ullstein.

DOR, Jöel
(1988) "Lacan et la fonction symbolique du père à l'adolescence", *Adolescence*, vol. 1, n. 6. Paris

DURKHEIM, Émile
(1897) *Le suicide: étude sociologique.* Paris: PUF, 1960.

FERENCZI, Sándor
(1924) "Thalassa, essai sur la théorie de la génitalité". Em: *Psychanalyse*, tome II. Paris: Payot, 1990.
(1929) "L'enfant mal accueilli et sa pulsion de mort". Em: *Psychanalyse*, tome IV. Paris: Payot, 1990.

FIGUEIRA, Sérvulo A.
(1981) *O contexto social da psicanálise.* Rio de Janeiro: Francisco Alves.

FISCHER, Werner & LADAME, François
(1979) "Premiers résultats de recherche sur les tentatives de suicide des adolescents : l'itineraire pré-suicidaire", *Revue de Médécine Sociale et Preventive*, n. 24. Génève, p. 49–52.

FREITAS, Elsa
(1989) "Seu jeito", *Fórum de Construção do Corte Freudiano.* Inédito.

FREUD, Sigmund
(1893) "Über den psychischen Mechanismus hystérischer Phänomene". Em: *Studienausgabe*, vol. 5. Frankfurt: S. Fischer, 1972.
(1894) "Die Abwehr-Neuropsychosen". Em: *Gesammelte Werke*, vol. 1. Frankfurt: S. Fischer, 1952.
(1895a) "Entwurf einer Psychologie". Em: *Aus den Anfängen der Psychanalyse.* London: Imago, 1950.
(1985b) "Manuskript G". Em: *Aus den Anfängen der Psychanalyse.* Ob. cit.
(1896) "Zur Psychotherapie der Hysterie". Em: *Studienausgabe*, vol. Ergänzungsband, 1975.
(1987) "Manuskript N". Em: *Aus den Anfängen der Psychanalyse.* Ob. cit.
(1900) "Die Traumdeutung". Em: *Studienausgabe*, vol. 2, 1972.
(1905a) "Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie". Em: *Studienausgabe*, vol. 5. Ob. cit.

(1905b) "Bruchstück einer Hysterie-Analyse". Em: *Studienausgabe*, vol. 6. Ob. cit.
(1905c) "Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten". Em: *Studienausgabe*, vol. 4. Ob. cit.
(1905d) "Die Psychopathologie des Alltagslebens". Em: *Gesammelte Werke*, vol. 4. Ob. cit.
(1907a) "Der Wahn und die Träume in W. Jensens 'Gradiva". Em: *Studienausgabe*, vol. 10. Ob. cit.
(1907b) "Über 'Fruehlings Erwachen' von Frank Wedekind". Em: *Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung*, vol. 1. Frankfurt: S. Fischer, 1976.
(1908) "Hysterische Phantasien und ihre Beziehung zur Bisexualität". Em: *Studienausgabe*, vol. 6. Ob. cit.
(1909a) "Analyse der Phobie eines fuenfjährigen Knaben". Em: *Studienausgabe*, vol. 8. Ob. cit.
(1909b) "Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose". Em: *Studienausgabe*, vol. 7. Ob. cit.
(1909c) "Der Familienroman der Neurotikes". Em: *Studienausgabe*, vol. 4. Ob. cit.
(1910a) "Suicide in childhood". Em: *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society*, vol. 2. New York: International University Press, 1967.
(1910b) "Über den Gegensinn der Urworte". Em: *Studienausgabe*, vol. 4. Ob. cit.
(1910c) "Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Manne". Em: *Studienausgabe*, vol. 5. Ob. cit.
(1911a) "Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens". Em: *Studienausgabe*, vol. 3. Ob. cit.
(1911b) "Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia". Em: *Studienausgabe*, vol. 7. Ob. cit.
(1912a) "Totem und Tabu". Em: *Studienausgabe*, vol. 9. Ob. cit.
(1912b) "Über die allgemeine Erniedriegung des Liebeslebens". Em: *Studienausgabe*, vol. 5. Ob. cit.
(1912c) "Zur Dynamik der Übertragung". Em: *Studienausgabe*, vol. Ergänzungsband. Ob. cit.
(1913a) "Zwei Kinderluegen". Em: *Studienausgabe*, vol. 5. Ob. cit.
(1913b) "Das Motiv der Kästchenwahl". Em: *Studienausgabe*, vol. 10. Ob. cit.
(1914a) "Zur Einführung des Narzissmus". Em: *Studienausgabe*, vol. 8. Ob. cit.
(1914b) "Der Moses des Michelangelo". Em: *Studienausgabe*, vol. 10. Ob. cit.
(1914c) "Erinnem, Wiederholen und Durcharbeiten". Em: *Studienausgabe*, vol. Ergänzungsband. Ob. cit.

(1914d) "Zur Psychologie des Gymnasiasten". Em: *Studienausgabe*, vol. 4. Ob. cit.
(1915a) "Triebe und Triebschicksale". Em: *Studienausgabe*, vol. 3. Ob. cit.
(1915b) "Das Unbewusste". Em: *Studienausgabe*, vol. 3. Ob. cit.
(1915c) "Zeitgemässes über Krieg und Tod" Em: *Studienausgabe*, vol. 9. Ob. cit.
(1917a) "Trauer und Melancholie" Em: *Studienausgabe*, vol. 3. Ob. cit.
(1917b) "Eine Kindheitserinnerung aus 'Dichtung und Wahrheit". Em: *Studienausgabe*, vol. 10. Ob. cit.
(1917c) "Libidoentwicklung und Sexualorganisationen" [Conferência 21]. Em: *Studienausgabe*, vol. 1. Ob. cit.
(1917d) "Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre". Em: *Studienausgabe*, vol. 3. Ob. cit.
(1918a) "Das Tabu der Virginität". Em: *Studienausgabe*, vol. 5. Ob. cit.
(1918b) "Aus der Geschichte einer infantilen Neurose". Em: *Studienausgabe*, vol. 3. Ob. cit.
(1919a) "Ein Kind wird geschlagen". Em: *Studienausgabe*, vol. 7. Ob. cit.
(1919b) "Das Unheimliche". Em: *Studienausgabe*, vol. 4. Ob. cit.
(1920a) "Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität". Em: *Studienausgabe*, vol. 7. Ob. cit.
(1920b) "Jenseits des Lustprinzips". Em: *Studienausgabe*, vol. 3. Ob. cit.
(1921) "Massenpsychologie und Ich-Analyse" Em: *Studienausgabe*, vol. 9. Ob. cit.
(1922) "La tête de Méduse". Em: *Résultats, idées, próblemes II (1921–1938)*. Paris: PUF, 1987.
(1923a) "Das Ich und das Es". Em: *Studienausgabe*, vol. 3. Ob. cit.
(1923b) "Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert". Em: *Studienausgabe*, vol. 7. Ob. cit.
(1924a) "Das oekonomische Problem des Masochismus". Em: *Studienausgabe*, vol. 3. Ob. cit.
(1924b) "Neurose und Psychose". Em: *Studienausgabe*, vol. 3. Ob. cit.
(1925) "Die Verneinung". Em: *Studienausgabe*, vol. 3. Ob. cit.
(1926a) "Hemmung, Symptom und Angst". Em: *Studienausgabe*, vol. 5. Ob. cit.
(1926b) "Die Frage der Laienanalyse". Em: *Studienausgabe*, vol. Ergänzungsband. Ob. cit.
(1927a) "Der Humor". Em: *Studienausgabe*, vol. 4. Ob. cit.
(1927b) "Die Zukunft einer Illusion". Em: *Studienausgabe*, vol. 9. Ob. cit.
(1928) "Dostoievski und die Vatertoetung". Em: *Studienausgabe*, vol. 10. Ob. cit.
(1930a) "Das Unbehagen in der Kultur". Em: *Studienausgabe*, vol. 9. Ob. cit.
(1930b) "Goethe-Preis". Em: *Studienausgabe*, vol. 10. Ob. cit.

(1932) "Warum Krieg?" [Carta a Einstein]. Em: *Studienausgabe*, vol. 9. Ob. cit.
(1933a) "Die Zerlegung der psychischen Persoenlichkeit" [Conferência 31]. Em: "Neue Folge der Vorlesungen zur Einleitung in die Psychoanalyse". Em: *Studienausgabe*, vol. 1. Ob. cit.
(1933b) "Angst und Triebleben" [Conferência 32]. Em: *Studienausgabe*, vol. 1. Ob. cit.
(1933c) "Die Weiblichkeit" [Conferência 33]. Em: *Studienausgabe*, vol. 1. Ob. cit.
(1933d) "Aufkhrungen, Anwendungen und Orientierungen" [Conferência 34]. Em: *Studienausgabe*, vol. 1. Ob. cit.
(1937) "Endliche und Unendliche Analyse". Em: *Studienausgabe*, vol. Ergänzungsband. Ob. cit.
(1939) "Der Mann Moses und die monotheistische Religion". Em: *Studienausgabe*, vol. 9. Ob. cit.
(1940) "Abriss der Psychoanalyse – Die Psychoanalytische Technik". Em: *Studienausgabe*, vol. Ergänzungsband. Ob. cit.

FRIEDMAN, Maurice e outros
(1972) "Attempted suicide and self-mutilation in adolescence: some observations from a psychoanalytic research project", *International Journal of Psychoanalysis*, n. 53.

GODIN, Jean-Guy
(1987) "Actes et fantasme", *Actes de l'École de la Cause Freudienne*, n. 12: l'acte et la répétition. Paris

GOETHE, Johann Wolfgang
(1774) "Die Leiden des jungen Werther". Em: *Goethes Werke*, vol. 6. Basileia: Birkhauser Verlag.
(1812–4) "Dichtung und Wahrheit". Em: *Goethes Werke*, vols. 10–11. Basiléia, Birkhäuser Verlag, 1944.

GORCEIX, Antonie & ZIMBACCA, N.
(1968) "L'empoisonnement volontaire chez l'adolescent". Em: *Études sur le suicide*. Paris: Masson.

GOROG, Jean-Jacques
(1992) "L'éveil du printemps, ou la question sexuelle à l'adolescence". Em: *Destins de l'adolescence*. Rennes: Presses de l'Université Rennes.

GUTTON, Philippe
(1985) "Adolescences: un pluriel à l'étude des historiens", *Adolescence*, vol. 3, n. 1. Paris.

HAIM, André
(1971) *Les suicides des adolescents*. Paris: Payot.

HALL, Granville Stanley
(1904) *Adolescence*, vol. 1. New York: Appleton.

HANNS, Luiz Alberto
(1996) *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago.

HARNICK, J.
(1924) "The various developpments undergone by narcissism in men and women", *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 5.

HERDER, Johann Gottfried von
(1767) "Über die neuere deutsche Literatur". Em: *Sturm und Drang – Kritische Schriften*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1963.

HEYASSOF, R.
(1985) "Un moment de butée", *L'Ane*, n. 22. Paris

JEAMMET, Pierre
(1984) "Expériences psychotiques et adolescence", *Adolescence*, vol. 3, n. 1. Paris.

JONES, Ernest
(1923) "Einige Probleme des jugendlichen Alters", *Imago*, n. 9.

JURANVILLE, Alain
(1984) "Du passage à l'impasse chez Virginia Woolf", *Adolescence*, vol. 2, n. 2. Paris

KANT, Immanuel
(1783–4) "Was ist Aufklärung?". Em: *De Boor/Newald Geschichte der deutschen Literatur*. Munique: C. H. Beck, 1990.

KEISER, Sylvan
(1952) "A manifest Oedipus complex in an adolescent girl", *The Psychoanalytical Study of the Child*, vol. 3.

LACAN, Jacques
(1948) "L'Agressivité en psychanalyse". Em: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.
(1950) "Fonction de la psychanalyse en criminologie". Em: *Écrits*. Ob. cit.
(1951) "Interventions sur le transfert". Em: *Écrits*, Ob. cit.
(1953a) "O mito individual do neurótico". Em: *Falo – Revista Brasileira do Campo Freudiano*, n. 1, 1988.
(1953b) "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse". Em: *Écrits*. Ob. cit.
(1953–4) *Le Séminaire, Livre I: Les écrits techniques de Freud*. Paris: Seuil, 1975.
(1954) "Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la 'Verneinung' de Freud". Em: *Écrits*, Ob. cit.
(1954–5) *Le Séminaire, livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1978.
(1955–6) *Le Séminaire, livre III: Les psychoses*. Paris: Seuil, 1981.
(1957) "D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose". Em: *Écrits*, Ob. cit.
(1958a) "La direction de la cure et les principes de son pouvoir". Em: *Écrits*, Ob. cit.
(1958b) "Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir". Em: *Écrits*. Ob. cit.
(1958–9) "Le Séminaire, Livre VI: Le désir et son interprétation". Inédito.
(1959–60) *Le Séminaire, Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1986.
(1960) "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: 'Psychanalyse et structure de la personnalité'". Em: *Écrits*. Ob. cit.
(1960–1) *Le Séminaire, Livre VIII: Le transfert*. Paris: Seuil, 1992.
(1961–2) "Le Séminaire, Livre IX: L'identitication". Inédito.
(1962–3) *Le Séminaire, Livre X: L'angoisse*. Paris: Seuil, 2004.
(1963) "Kant avec Sade". Em: *Écrits*, Ob. cit.
(1964) *Le Séminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1973.
(1966-7) "Le Séminaire, Livre XIV: La logique du phantasme". Inédito.
(1967) "Proposition du 9 octobre". Em: *Acte de fondation et autres textes*. Tiré à part de l'Annuaire 1982 de l'Ecole de la Cause Freudienne.
(1967–8) "Le Séminaire, Livre XV: L'Acte psychanalytique". Inédito.
(1969–70) *Le Séminaire, Livre XVII: L'Envers de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1992.
(1972) "L'Étourdit", *Scilicet* 4. Paris: Seuil.

(1972–3) *Le Séminaire, Livre XX: Encore*. Paris: Seuil, 1975.
(1974a) *Télévision*. Paris: Seuil.
(1974b) "Prefácio a *O despertar da primavera*"; Em: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
(1975–6) *Le Séminaire, Livre XXIII: Le sinthome*. Paris, Seuil: 2005

LADAME, François
(1985) "Ruptures et séparations", *Adolescence*, vol. 3, n. 1. Paris

LALANDE, André
(1980) *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF.

LAMY, Maria Inês de Moura
(1991) "Corpo e discurso na adolescência: um caso clínico". Em: *Cadernos de Psicanálise*, vol. 9, n. 12. Ob. cit.

LAUFER, Moses
(1976) "The central masturbation fantasy, the final sexual organization, and adolescence", *The Psychoanalytic Study of the Child*, n. 31, p. 297–316.
(1981) "Adolescent breakdown and the transference neurosis", *International Journal of Psychoanalysis*, n. 62, p. 51–9.
(1983) "Psychopathologie de l'adolescent", *Adolescence*, vol. 1, n. 1. Paris.
(1986) "Perte d'objet et deuil à l'adolescence", *Adolescence*, vol. 4, n. 2. Paris

LAURENT, Éric
(1988) "Mélancholie, douleur d'exister, lâcheté morale", *Ornicar?*, n. 47. Paris.

LEBOVICI, Serge e CAPLAN, Gerald
(1969) *Adolescence*. New York/London: Basic Books.

LEGENDRE, Pierre
(1989) *Le crime du Caporal Lortie: traité sur le père*. Paris: Fayard.

LEGER, Claude
(1985) "Une invention", *L'Ane*, n. 22. Paris.

LÉVI-STRAUSS, Claude
(1958) *Anthropologie structurale*. Paris: Librairie Plon.

(1973) *Anthropologie structurale deux*. Paris: Librairie Plon.
(1985) *La potière jalouse*. Paris: Librairie Plon.

LORAND, Sandor
(1967) "Adolescent depression", *International Journal of PsychoAnalysis*, n. 48.

MAHLER, Margareth
(1971) "A study of the separation-individuation process and its possible application to borderline phenomena in the psychoanalytic situation", *The Psychoanalytic Study of the Child*, n. 26.

MALE, Pierre
(1984) "Psychose à son début: discrimination", *Adolescence*, vol. 2, n. 1. Paris.

MANNONI, Octave
(1984) "L'adolescence, est-elle analysable?" Em: *La crise d'adolescence*. Paris: Denöel.

MASSON, Jeffrey M.
(1985) *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887–1904)*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

MASTERSON, James F.
(1972) *Treatment of the borderline adolescent: a developmental approach*. New York: John Wiley & Sons.

MATET, Jean-Daniel & WACHSBERGER, Herbert (orgs)
(1994) La *conclusion de la cure: variété clinique de la sortie de l'analyse*. Association de la Fondation du Champ freudien. Paris : Eolia.

MATHIS, Paul
(1975) "Éthique et sexuation", *Lettres de l'École Freudienne*, n. 16. Paris.

MENARD, Augustin
(1988) "L'acting-out et le passage à l'acte", *Ornicar?*, n. 45. Paris.

MENNINGER, Karl
(1933) "Psychoanalytic aspects of suicide", *International Journal of Psychoanalysis*, n. 14.

MILLER, Jacques-Alain
(1984–5) "1,2,3,4,". Curso na Universidade de Paris VIII. Inédito.
(1985) "C.S.T." Em: *Clinica bajo transferencia*. Buenos Aires: Manantial.
(1987) "Direção do tratamento". Em: *Clinica lacaniana*. São Paulo: Biblioteca Freudiana Brasileira, p. 83–102.
(1987–8) "Ce qui fait insigne". Curso na Universidade de Paris VIII. Inédito.

MORVAN, Odile
(1986) "Suicide et perversion?", *Adolescence*, vol. 4, n. 2. Paris.

MOZZONE, Claude
(1987) "Les passages à l'acte", *Actes de l'École de la Cause Freudienne*, n. 12: l'acte et la répétition. Paris.

MUSIL, Robert
(1906) *Die Verwirrungen des Zoeglings Törless*. Hamburg: Rowolt, 1978.

NAVEAU, Pierre & MILLER, Domiinique
(1986) "Franz Alexander, 1891–1964", *Ornicar?*, n. 39. Paris

PERROT, Michelle
(1985) "La fin du charivari", *L'Ane*, n. 22. Paris

PETOT, Jean-Michel
(1985) "Inhibitions et difficultés à l'âge de la puberté", *Adolescence*, vol. 3, n. 1. Paris.

PLATÃO
(~380 A.C.) "Fédon". Em: *Oeuvres complètes*, vol. 1. Paris: Gallimard, 1950.
(~375 A.C.) "Le banquet". Em: *Oeuvres complètes*, vol. 1. Ob. cit.

QUINET, Antonio
(1991) *As 4+1 condições da análise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
(1997) *Teoria e clínica da psicose*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.

QUINET, Antonio (org.)
(1999) *Extravios do desejo: depressão e melancolia*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos.

RACAMIER, Paul-Claude
(1984) "À propos d'adolescence et psychose", *Adolescence*, vol. 2, n. 1. Paris.

RAPPAPORT, Raphael
(1985) "L'horloge physiologique", *L'Ane*, n. 22. Paris.

RASSIAL, Jean-Jacques
(1990) *L'adolescent et le psychanalyste*. Paris: Rivages.
(1999) "Adolescência e modernidade". Conferência pronunciada no Congresso da Escola Lacaniana.

REGNAULT, François
(1985) *Dieu est inconscient*. Paris: Navarin.

ROBERTIE, Louis de la
(1984) "L'adolescent et la famille". Em: *Crise d'adolescence*, Ob. cit.

ROUDINESCO, Elisabeth
(1997) *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

SAUVAGNAT, François
(1992) "La crise d'adolescence telle que la voyaient les premiers psychanalystes". Em: *Destins de l'adolescence*. Ob. cit.

SCHMIDEBERG, Melitta
(1936) "A note on suicide", *The International Journal of Psychoanalysis*, n. 17.

SHAKESPEARE, William
(1599) *Hamlet*. Harmondsworth: Penguin, 1968.
(1611) *The tempest*. Harmondsworth: Penguin, 1968.

SHAPIRO, Roger & ZINNER, John
(1972) "Projective identification as a mode of perception and behavior in families of adolescents", *International Journal of Psychoanalysis*, n. 53.

SIBONY, Daniel
(1984) *La haine du desir*. Paris: Christian Bourgois.

SÓFOCLES
(–450 A.C.) *Tragédies*. Paris: Gallimard, 1973.

SPIEGEL, Leo A.
(1951) "A review of contributions to a psychoanalytic theory of adolescence", *The Psychoanalytic Study of the Child*, n. 6.

VALAS, Patrick
(1986) "Freud et la perversion", *Ornicar?*, n. 39. Paris

VÁRIOS AUTORES
(1968) *Scilicet 1*. Paris: Seuil.
(1976) *Scilicet 6/7*. Paris: Seuil.

WADE, Nancy L.
(1987) "Suicide as a resolution of separation-individuation among adolescent girls", *Adolescence*, vol. 22, n. 85. Paris.

WEDEKIND, Frank
(1891) *L'éveil du printemps* [*Fruehlings Erwachens*]. Paris: Gallimard, 1974

WERFEL, Franz
(1920) *Nicht der Moerder, der Ermordete ist schuldig*. Frankfurt: S. Fischer, 1991.

WINNICOTT, Donald W.
(1974) *Playing and reality*. Middlesex: Pelican Book.

ZALTZMAN, Nathalie
(1986) "Baiser la mort? Une sexualité mélancolique", *Topique – Revue Freudienne*, n. 38. Paris.

ZYGEL, Charles
(1984) *Crise d'adolescence*. Paris: Denöel.

POSFÁCIO À TERCEIRA EDIÇÃO

ENTRE ESCRITA E SINTOMA: A VIOLÊNCIA NA ADOLESCÊNCIA[1]

A VIOLÊNCIA COMO SINTOMA

Lacan insiste em sublinhar que o inventor do sintoma, no modo como vale para a psicanálise, foi Karl Marx, a ponto de este ser, a cada vez que retoma o tema, independentemente do texto e do contexto, da época de seu ensino e das articulações feitas, sua primeira referência. Além disso, é interessante observar que isso sempre se associa a um pequeno texto do ainda jovem economista, no qual ele analisa justamente o suicídio, tema pelo qual iniciei minha pesquisa sobre a adolescência, há vinte e cinco anos! A violência a que assistimos hoje nos laços sociais cotidianos é sintoma de algo que, nesses mesmos laços sociais, "não anda, é uma pedra no meio do caminho,

1 Este posfácio se baseia em texto escrito a convite do Simpósio Écriture de Soi et Symbolisation de la Violence: le Passage Pubertaire, realizado em 9 de outubro de 2009 em Paris, por ocasião do Colóquio Internacional Aux Sources de la Violence: de l'Enfance à l'Adolescence, organizado pela Fédération Française des Psychologues et de Psychologie.

bem mais, é o que não cessa de se repetir para atravancar a marcha" (Lacan, 1974).[2]

Parto dessa acepção do sintoma, desenvolvida por Jacques Lacan em particular em seu terceiro discurso em Roma, em 1974. Para Freud, o sintoma era um compromisso entre os investimentos eróticos do isso, a regressão promovida pelo supereu, que força uma desfusão pulsional, e a angústia do eu diante do supereu (Freud, 1926: 270). Em termos lacanianos, vertentes do real de cada uma das três instâncias freudianas. "Chamo de sintoma o que vem do real. [...] O sentido do sintoma não é aquele com o qual nós o alimentamos para sua proliferação ou extinção, o sentido do sintoma é o real" (Lacan, 1974). Não qualquer real.

Em sua genealogia do sintoma, Lacan visa à relação do próprio sintoma com os discursos, às relações de poder como promotoras de gozo, na via aberta por Freud em "Mal-estar na cultura", ao escrever que a cultura produz culpa, que é "angústia da perda do amor, angústia 'social' ['*soziale' Angst*]" (1930: 251). A tese freudiana decorria desta constatação: na experiência, observa-se que o Bem e o Mal nada têm a ver com o que seria bom ou mal para o sujeito – no sentido de que alguma coisa pode fazer bem ou mal. A origem do Bem e do Mal está alhures, e Freud a encontra nas figuras da autoridade: inicialmente, os pais e seus substitutos; depois, o supereu, que é herdeiro deles (: 251–3). É das figuras de autoridade que depende o amor que o sujeito espera – e demanda – do Outro. A associação dessa assertiva com o texto sobre a psicologia das massas (Freud, 1921) ratifica que toda psicologia individual é também uma psicologia social, justificando a "angústia 'social". A angústia da perda do amor do Outro social leva o sujeito a tomar para si parâmetros que não têm a ver com o que

2 Essa versão da tradução de "A terceira", de Jacques Lacan, pode ser encontrada no sítio da Association Lacanienne Internationale. Note-se que a referência à pedra no meio do caminho, inspirada em nosso imortal e genial poeta Carlos Drummond de Andrade, conota a expressão francesa "ce qui se met en croix dans ce charroi". Cf. http://www.freud-lacan.com/articles.

lhe faria bem ou mal, embora quanto mais o sujeito renuncia ao que é bom para ele, mais se sentirá culpado, pois menor a dialetização do que lhe é exigido pelas figuras de autoridade. Aqui, a culpa diz respeito à covardia em bancar o próprio desejo, custe o que custar! Culpa, sintoma do que não anda bem com o sujeito na relação com seu desejo, e que pode se repetir indefinidamente, sendo determinado, como vimos: 1) pelo recalque dos investimentos eróticos do isso; 2) pela regressão a um estádio anterior promovida pelo supereu, que barra o acesso ao desejo, promovendo uma desfusão pulsional – mais freqüentemente, o desinvestimento e a depressão; e 3) pela angústia do eu diante do supereu, impedindo-o de qualquer ação como sujeito dividido, ou seja, como sujeito do inconsciente.

Se a isso se acrescentam razões externas – por exemplo, uma *Versagung*, e a ausência de amor do Outro é, evidentemente, uma dessas razões –, alimenta-se a influência da consciência pesada no supereu, a angústia de não ser amado, a "angústia 'social'". "Cada renúncia pulsional se torna, então, fonte dinâmica da consciência, aumentando cada vez mais sua rigidez e sua intolerância" (Freud, 1930: 255). Não é justo isso o que acontece com os adolescentes, e não foi isso o que Freud denunciou, em 1914, em seu texto sobre a psicologia do secundarista?

Em 1905, Freud afirmara que o trabalho mais importante da puberdade é o corte, a separação da autoridade dos pais, que se dá a partir do momento em que o sujeito já não pode velar a castração do Outro, ou seja, que o Outro não pode tudo, é barrado e, em conseqüência, só sustenta o sujeito simbolicamente. De resto, o sujeito é só (Alberti, 2004). Toda adolescência, portanto, é um trabalho de elaborar não só a própria castração, quando o sujeito se dá conta de suas próprias impossibilidades, mas sobretudo a falta do Outro, ou seja, a castração do Outro, dos pais e de seus substitutos, razão pela qual a separação em questão quer dizer o desligamento tanto da presença e da vigilância dos pais quanto dos paradigmas de acordo com os quais a criança foi o objeto deles.

Na puberdade, uma separação dessa ordem não ocorre sem agressividade, uma vez que comporta certa dose de narcisismo como meio

de resistir ao reconhecimento da castração. O fato de o adolescente ser, com freqüência, seu agente, não impede que possa ser também seu objeto... Muitas vezes, aliás, ele acaba se tornando inclusive objeto da agressividade da sociedade.

Uma breve digressão: é preciso distinguir a agressividade fálica, referida ao desejo – "a agressividade, como diz Freud, nasce com o objeto" (Lacan, 1965-6, aula de 22 de dezembro de 1965), ou seja, é inerente à relação de objeto –, da agressividade decorrente da exigência de recalcar um desejo, de deixá-lo em segundo plano, por exemplo, quando a moral do poder impõe um regime ditatorial, mesmo que velado. Essa segunda agressividade diz respeito à pulsão de morte muito mais do que a primeira, haja vista aquele que se *a*sujeita[3] a isso já não estar presente como sujeito do desejo. Desse modo, a amarração fálica da agressividade, tal como foi considerada por Freud necessária à função sexual masculina, para conquistar justamente o objeto do desejo, já não se sustenta, não se liga, no sentido da *Bindung* freudiana, provocando a desunião das pulsões agressivas, a violência. Com efeito, a única forma de barrar a violência dirigida ao objeto é aquela imposta pelo amor quando lhe atribui o brilho fálico contrário à agressividade mortífera.

O jovem sofre de todo jeito: como objeto, quando a sociedade quer impor novos limites – por exemplo, nova ordem para o acesso às universidades, limitando as possibilidades de ascensão de jovens, ou a imposição da lei do silêncio nos bailes *funk*; e como sujeito, pois mesmo quando volta sua agressividade para os pais ou substitutos, tentando atingi-los onde são mais frágeis, não deixa de atingir a si mesmo nos ideais que eram os seus.

A adolescência é o momento em que o sujeito deve se separar da autoridade dos pais, mas também é o momento em que o sujeito

3 Jogo de palavras que associa o sujeito à posição de objeto *a*, ou seja, identifica a posição do sujeito como objeto do Outro, que é, como vimos, paradigma do lugar que a criança tem para os pais e do qual o sujeito adolescente procura se separar.

mais precisa de certa garantia de amor, do amor como dom,[4] isto é, a fiança de poder avançar na separação sem sucumbir à "angústia 'social". Muitas vezes, quando isso não anda, quando é atravancado, os adolescentes o denunciam por meio da rigidez e da intolerância, como Freud observou em 1930.

Lacan, por sua vez, ao propor que o sintoma é o que vem do real, observa um tênue limite: de um lado, o sintoma individual, a denunciar que algo não anda bem com o sujeito, conforme o compromisso discutido acima acerca do real nas três instâncias freudianas; do outro, o sintoma que evidencia que algo não anda bem no discurso do mestre contemporâneo, também chamado por ele de discurso do capitalista. Desde sempre, aliás, o discurso do mestre identifica os jovens como o grupo que "é uma pedra no meio do caminho", o que não cessa de se repetir para impedir "que as coisas andem, no sentido de que elas dão conta de si mesmas de maneira satisfatória [...], ao menos para o mestre" (Lacan, 1974), e isso em toda e qualquer cultura! Há adolescentes que não tardam a se desembaraçar disso; outros têm mais dificuldade.

DO NECESSÁRIO AO IMPOSSÍVEL

Lacan, no entanto, vai mais longe em "A terceira", ao propor que o sintoma é o que não cessa de se escrever do real, uma vez que é uma insistência do real que se imiscui, atrapalha, angustia e persistirá, enquanto houver mal-estar na cultura, o que, no melhor dos casos, é para sempre, pois seria pior obnubilá-lo definitivamente... O sintoma se repete ou se desloca, razão pela qual, para que a psicanálise opere, é preciso abrir a via de "domá-lo até o ponto em que a linguagem possa fazer dele equívoco" (Lacan, 1974). Para tornar isso

4 "O que está em jogo na *Versagung* é essa alguma coisa que é menos e mais o amor de quem pode fazer o dom – no caso de isso ser dado. Seu objeto é menos o objeto e mais o dom" (Lacan, 1956–7: 101).

um pouco mais compreensível, introduzo quatro categorias que nos serão fundamentais: necessário, impossível, contingente e possível. Trata-se de categorias que partem não tanto do significante, da letra ou mesmo da linguagem – apesar de dizerem respeito aos três –, e sim do escrito, do que pode e do que não pode se escrever.[5] Parecem-me, portanto, particularmente úteis para abordar a função da escrita na adolescência.

Lacan, após proferir seu Seminário durante vinte anos, precisa: real, simbólico e imaginário são os três registros da realidade de cada sujeito; realidade psíquica, como a queria Freud, mas não toda. Por isso, são três consistências que se amarram de um modo (borromeano), em que é isso que as mantém como consistências. Quando uma delas não se articula com as outras duas, toda a amarração se desfaz e a realidade psíquica sofre o efeito de graves conseqüências. A realidade de um sujeito se estrutura assim porque somos seres falantes, porque o inconsciente é estruturado como uma linguagem ou ainda porque, no campo da fala e da linguagem, é um significante que representa o sujeito para outro significante, o que, evidentemente, reduz um sujeito a ser somente tal significante no momento dessa representação. Sabemos, todavia, que essa redução não nos satisfaz, pois há um mundo, às vezes vários mundos, para além dela! Justamente por isso, a realidade subjetiva não se contenta em ser uma articulação de significantes, mesmo se esta a engendra. Além dela, há o que não pode ser simbolizado, o real que ex-siste ao significante. Ora, porque cada um desses três registros é uma consistência, e mesmo assim a realidade psíquica só se constitui em decorrência da amarração deles, cria-se uma hiância que nos obriga a operar com o impossível.

O impossível, que havia sido identificado por Lacan com a castração, é então inserido entre o necessário, de um lado, e o contingente e o possível, do outro, nos seguintes termos: 1) o *necessário* se escreve.

5 Minhas referências aqui são, fundamentalmente, estes dois seminários de Lacan: *O Seminário, livro 20: mais, ainda* (1972–3) e "Le Séminaire, Livre XXI: Les non-dupes errent" (1973–4).

Isso não só quer dizer que o necessário já está escrito, determinado, como o destino oracular, mas também que, quando algo se torna necessário, escreve-se facilmente, pode ser estabelecido, donde: o necessário é o que não cessa de se escrever (Lacan, 1972–3: 86); 2) se alguma coisa é *impossível*, não se escreve. Nada a amarra, nem a nomeia, nem nos permite apreendê-la. Por exemplo, quando propõe seu objeto *a*, Lacan o chama de "*a*" porque não tem nome – como o *Ding* freudiano, ele não se associa (Freud, 1895). Além de estar fora do simbólico, o objeto *a* é causa do desejo, objeto da angústia, mais-de-gozar, que sempre, a cada vez, divide o sujeito em razão de sua impossível cifração (: 87); 3) o *contingente*, conforme o momento e condições que não se podem prever, acontece, pode acontecer; onde não cessava de não se escrever, isso, de repente, de forma absolutamente momentânea, cessa de não se escrever. Não ficará assim por muito tempo, mas pode acontecer, por exemplo, no amor. Embora o encontro seja impossível porque dois sujeitos sempre tomam o outro do amor como objeto, e cada um de seu jeito, pode ocorrer que, por um tempo, cuja duração é muito variável, como sabemos, haja encontro! Isso é contingente, donde a contingência impõe à relação sexual que ela seja, "para o ser falante, somente um encontro" (: 87), no qual isso pode eventualmente – Lacan chega a dizer "raramente" – acontecer!; 4) o *possível*, traduzido pelo fato de que alguma coisa, quando já não encanta, nem surpreende mais ou arrebata, ou seja, quando já perdeu sua contingência, cessa. O possível ocorre quando isso cessa porque, então, se escreve, deixa de ser contingente, o que Lacan exemplifica com as intermináveis cartas, nas quais o sujeito escreve seu amor já desprovido de toda e qualquer dimensão de encontro.

O campo em que, mais freqüentemente, o sujeito busca orientar-se quanto a isso é o do amor. Como Lacan observa, "o deslocamento da negação, do cessa de não se escrever ao não cessa de se escrever, da contingência à necessidade, é o ponto de suspensão [as reticências] ao qual se apega todo amor" (Lacan, 1972–3: 132). É então, contudo, que ele corre o risco de fazer o sujeito se perder, pois "todo amor, que

só subsiste do cessa de não se escrever, tende a deslocar a negação do não cessa de não se escrever, não cessa... não cessará" (: 132), ou seja, ao possível. Na literatura, seu paradigma é Werther, personagem do jovem Goethe que, em seu amor adolescente, recusa-se a enfrentar o impossível.

Em resumo, do impossível ao possível, do necessário ao contingente, o sujeito adolescente se experimenta em tentativas de elaborar a castração do Outro e dos encontros que tem com o real, já sem a ilusão da infância de que os pais podem protegê-lo. De que real se trata?

A VIOLÊNCIA E O REAL

Antes mesmo de "A interpretação dos sonhos" (1900), Freud observou os dois reais que valem para a psicanálise: o sexo e a morte. Ele os articulou em seus textos sobre o esquecimento, com o exemplo paradigmático do nome Signorelli (Alberti, 2008). Qualquer um que veja a obra de Signorelli em Orvieto, na Itália, não poderá deixar de perceber a angústia que deve ter tomado conta dos pecadores diante do juízo final lá pintado. De um lado, os suplícios mortais que rasgam os corpos; de outro, corpos nus, castigados, cujo erotismo salta aos olhos! Morte e sexo, os dois reais da condição humana, em que há, de um lado, o ser-para-a-morte, de Heidegger, e, de outro, o ser-para-o-sexo, pelo qual a psicanálise lança o sujeito para além da condição heideggeriana e introduz uma subversão: "Estaríamos à altura do que parece que somos chamados a sustentar, em função da subversão freudiana, a saber, o ser-para-o-sexo?", Lacan pergunta aos psicanalistas, em 1967 (: 365). Quanto ao ser-para-a-morte, no momento em que somos dois, é da morte do outro que se trata, o que "explica a esperança que depositamos no ser-para-o-sexo" (: 365). Embora a via libidinal imponha o sexo como impossível, ao contrário da morte, o ser-para-o-sexo pode ser experimentado infinitas vezes!

O adolescente se confronta "como sujeito justamente com essa emergência real do sexual" (Costa-Moura, 2008: 117), e essa confron-

tação se dá de modo a exceder, necessariamente, "a estrutura lógico-simbólica", recaindo sobre ele o encargo de efetuá-la, assumi-la em nome próprio, "à custa de sua própria condição de sujeito desejante", razão pela qual de fato habita "este fio de navalha" (: 120). Dito de outro modo, a adolescência é o momento em que o sujeito se confronta com esses dois impossíveis de uma maneira nova. *Antes*, ele acreditava nos pais, que lhe permitiam velar a falta no Outro; na adolescência, como indicado por Freud, o sujeito já não pode crer na capacidade dos pais de defendê-lo dos encontros com o real.

Ao longo da infância, o sujeito construiu suas referências identificatórias, que o sustentam. Para a criança, inscreveram-se, como ocorre nos mitos, histórias infantis e a cultura de forma geral, tratando-se de um necessário que não cessa de se escrever. Com a quebra das idealizações infantis que tornavam possível diversas coisas – por exemplo, a crença infantil de que entre mamãe e papai haveria relação sexual –, uma mudança está prestes a acontecer! Quando ela ocorre via destruição do pai ou dos ideais, como em *Os irmãos Karamazov*, de Dostoievski, nada mais é possível – lembremo-nos de que Freud, já em 1917, fez equivaler o pai e os ideais. Nada mais ser possível, todavia, é algo bem diferente do impossível. Quando nada mais é possível, não há inclusive a adolescência como a travessia de um túnel aberto pelos dois lados (Freud, 1905).

Existe, de todo modo, outra maneira de o sujeito encontrar a vacilação dos ideais: ele é lançado do possível para o impossível! As experiências se sucedem e podem levá-lo a situações em que os encontros com o real se impõem cada vez mais. Sendo o impossível o que não cessa de não se escrever, podemos, então, propor que, na adolescência, escrever é uma tentativa de fazer cessar o que não cessa de não se escrever.

Sigamos essa hipótese com Goethe e sua personagem Werther. As cenas de seu livro homônimo são muito próximas daquelas vividas pelo próprio Goethe. Não há dúvida de que a Lotte de Werther é a mesma de Goethe – na vida deste, Charlotte Buff e, depois, Kestner –, e que o jovem escreveu seu texto em decorrência de sua própria

paixão. Muitos anos depois, Goethe escreveria, em *Dichtung und Wahrheit*, que ele tinha sido tomado de um desespero tão grande, que só pensava em terminar com a própria vida, chegando a dormir com uma arma ao seu lado. Certo dia, no entanto, tendo se dado conta de que não conseguiria atirar uma bala na cabeça, soltou uma gargalhada e decidiu escrever sua história; pela via do escrito, conseguiu amarrar alguma coisa do que lhe acontecera, sem que isso corrigisse o apaixonado que continuou a ser ao longo de toda sua vida, o que testemunha que, mesmo quando, de maneira contingente, isso cessa de não se escrever, é apenas por algum tempo. Num de seus poemas, escrito muitos anos depois dessa experiência, lê-se: "Isso e aquilo poderia afligir-me se/ Já não o tivesse escrito em versos".[6]

No caso de Goethe, portanto, por tê-lo escrito, o impossível pode cessar. No caso da personagem Werther, todavia, o romance se constrói como se fosse uma seqüência de cartas que pudesse contar o encontro com Lotte. As cartas, ao contrário do impossível que separa o jovem do objeto de seu enamoramento, tornam o encontro possível, mas apenas na imaginação dele, que permanece na ilusão, na "completude imaginária, da grande síntese naturalista do pré-romantismo do final do século XVIII"; preferindo, por fim, a solidão e "uma compaixão de si próprio, escolhendo manter-se apaixonado" (cf. capítulo 6) e suicidando-se, em vez de encarar a castração e a impossibilidade de seu amor. O que, na aurora do romantismo, a história de Werther faz valer é, portanto, justamente que isso cessa de se escrever, por se escrever nas cartas em que já não há sombra do encontro que arrebatara o jovem. Em seus escritos, Werther se ilude quanto à possibilidade do amor. A consequência é o pior, uma violência da qual Goethe, com seu escrito, pode escapar.

6 "Mich könnte dies und das betrüben,/ Hätt ich's nicht schon in Versen geschrieben", poema *Zahme Xenien III*. Cf. Alberti (1997).

O romance *Hell*, de Lolita Pille, que descobri por ser referência para uma adolescente que me vinha ver havia alguns anos, não escapa à mesma orientação: é por meio da escrita que a autora pode atravessar o momento em que corria risco de morrer, desta vez em razão da facilidade com que conseguia drogas e vivia à procura de excentricidades – moça da elite parisiense, a ela nada parecia impossível. Com efeito, a personagem *Hell* cai, mas Lolita, como o jovem Goethe, escapa! Da mesma forma, parece-me que ali onde ela era, surge a escritora, permitindo-nos retomar a máxima freudiana *Wo Es war soll Ich werden* [onde isso era devo advir] (Freud, 1932: 516).

A história de *Hell* é tão autobiográfica quanto a de Werther, à diferença de que, enquanto Goethe deixou de escrever textos autobiográficos, Lolita Pille continua a fazê-lo. Ano passado, publicou seu terceiro livro e, ao falar dele, deu mostras de permanecer no registro da identificação, ao dizer que seu livro era sua alma: "O livro constitui a mim mesma"[7], ou quando, numa entrevista, após ter sido pedido a ela que falasse não de sua alma, e sim de seu livro, respondeu: "Mas é a mesma coisa!". Ela escreve para poder sobreviver, mesmo sem possuir o dom que tinha, por exemplo, o maior escritor de lingua alemã – coisa de que, aliás, tem plena consciência.

Aos 26 anos, Lolita Pille afirmou com todas as palavras: "Se eu não tivesse escrito, talvez estivesse morta". Com uma linguagem próxima à das histórias em quadrinhos – "falo o contemporâneo" –, ela se diz algo "extenuada, alcoolista, revoltada, insubmissa", descrevendo bastante bem a situação do jovem de hoje na cultura ocidental, que já não sabe como se separar dos paradigmas que o tomam como objeto porque estão todos pulverizados – e mesmo que atinja alguns deles, tantos outros restarão!

7 Todas as falas de Lolita Pille foram traduzidas por mim da entrevista que a autora deu ao programa de televisão de Laurent Ruquier no dia 24 de maio de 2008. Disponível em http://www.dailymotion.com/relevance/search/lolita

Diz, em resumo, viver "na nostalgia de uma revolução", em função da fragilidade do direito individual nos dias de hoje, pois o discurso do mestre contemporâneo se traduz por um regime ditatorial bem maquilado, chamado por Lacan em 1974, como vimos, de discurso do mestre contemporâneo ou discurso do capitalista. E observa: "Não agirei, não lutarei. Não sei qual revolução poderíamos fazer, tampouco o que mudar; estou decepcionada, desenganada, no fim das minhas forças... e tudo o que posso fazer é escrever romances que misturem meu desespero pessoal, minha angústia pessoal" com a literatura, em que sempre há uma história de amor impossível. A jovem, todavia, também é suficientemente crítica quanto ao fato de que tudo isso não é novo, "isso tem dois mil anos, é tão velho como o homem [...], sua travessia por esse mundo cruel, sua vontade de possuir sua própria morte quando ainda está vivo [...]. Vejo a sociedade, os discursos políticos e não compreendo nada! Afinal de contas, isso nem é feito para ser compreendido! [Meu último livro] é sobre minha perplexidade política".

Após ter sofrido bastante para escrevê-lo – o *Crepúsculo de cidade* levou quatro anos para ser concluído –, Lolita Pille, como se estivesse na aurora do romantismo, faz com que, apesar de tudo, isso chegue a cessar de não se escrever, ao escrevê-lo. Como Stanley Hall observou em 1904, a adolescência equivale ao movimento literário *Sturm und Drang*, do qual, precedendo o romantismo alemão, Goethe saía ao escrever seu livro sobre Werther. Nos dois últimos séculos, a violência dessa tempestade e dessa pressão, do que não cessa de não se escrever, dessa experiência da adolescência que nasce num momento histórico preciso, depois do Iluminismo, encontra no escrito uma simbolização que pode ser, nos melhores casos, contingente e, em outros, possível. Desde *Os sofrimentos do jovem Werther*, de Goethe, todavia, é sintoma do que não anda e se põe como pedra no caminho, sintoma do que não cessa de se escrever do real.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Sonia

(1997) "Em Goethe". Em: CARNEIRO RIBEIRO, Maria Anita & MOTTA, Manoel Barros da (orgs.) *Os destinos da pulsão: sintoma e sublimação*. Rio de Janeiro, Contra Capa, p. 215–26.

(2004) *O adolescente e o Outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

(2008) "O lugar da sexualidade para a psicanálise". Em: ALBERTI, Sonia (org.) *A sexualidade na aurora do século XXI*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, p. 21–38.

COSTA-MOURA, Fernanda

(2008) "Função ética do erotismo e adolescência". Em: ALBERTI, Sonia (org.) *A sexualidade na aurora do século XXI*. Op. cit., p. 111–24.

FREUD, Sigmund

(1895) "Entwurf einer Psychologie". Em: *Aus den Anfängen der Psychanalyse*. London: Imago, 1950.

(1900) "Traumdeutung". Em: *Studienausgabe*, vol. II. Frankfurt: S. Fischer, 1972.

(1905) "Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie". Em: *Studienausgabe*, vol. V. Ob. cit., p. 37–146.

(1914) "Zur Psychologie des Gymnasiasten". Em: *Studienausgabe*, vol. IV. Ob. cit., p. 235–40.

(1917) "Trauer und Melancholie". Em: *Studienausgabe*, vol. III. Ob. cit., p. 193–212.

(1921) "Massenpsychologie und Ich-Analyse". Em: *Studienausgabe*, vol. X. Ob. cit., p. 61–134.

(1926) "Hemmung, Symptom und Angst". Em: *Studienausgabe*, vol. VI. Ob. cit., p. 227–310.

(1930) "Das Unbehagen in der Kultur". Em: *Studienausgabe*, vol. IX. Ob. cit. p. 191–270.

(1932) "Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit". Em: *Studienausgabe*, vol. I. Ob. cit., p. 496–516.

HALL, Granville Stanley

(1904) *Adolescence*, vol. 1. New York: Appleton.

LACAN, Jacques
(1956–7) *Le Séminaire, Livre IV: La relation d'objet*. Paris: Seuil, 1994.
(1965–6) "Le Séminaire, Livre XIII: L'Objet de la psychanalyse". Inédito.
(1967) "Allocution sur les psychoses de l'enfant". Em: *Autres écrits*. Paris: Seuil, 2001, p. 361–72.
(1972–3) *Le Séminaire: Livre XX: Encore*. Paris: Seuil, 1975.
(1973–4) "Le Séminaire, Livre XXI: Les non-dupes errent". Inédito.
(1974) "La troisième". Em: *Lettres de l'École freudienne*, n.16, Paris, 1975, p. 177–203.

abreagieren: ab-reagir. Freud, ao conceituar o aparelho psíquico com base no princípio de prazer, faz uso do modelo energético para determinar a necessidade da descarga de uma excitação que ultrapassa o limiar baixo e homeostático. A abreação é uma reação do organismo – por extensão, do psiquismo – ao aumento da excitação, na qual há descarga. [76]

Abschiedsbrief: carta de despedida. No caso Dora, Freud evoca uma carta que a jovem teria deixado em sua escrivaninha, pela qual se despede da vida. Essa carta é encontrada por seu pai, que, preocupado, marca uma consulta para a filha com Freud. [87]

Agieren: substantivo do verbo agir. Observe-se que a raiz está presente também na palavra *Abreagieren*. Freud verifica que toda ação é determinada pelo funcionamento psíquico; na primeira tópica, este é regulado pelo princípio de prazer; na segunda, pelo mais-além do princípio de prazer. [75–8]

Agierenwollen: querer agir. Ao formular o conceito de transferência, Freud nota que, entre outras coisas, ela se desenrola na repetição, na luta entre querer e não querer saber, e querer agir, situada metonimicamente por Freud em relação à luta entre analista e analisante, intelecto e vida pulsional. [78]

agierte: imperfeito do indicativo do verbo agir. [78]

Akt: ato. [71–2]

Aktion(en): ato(s) e ação(ões). [66–9, 79]

Andrang: força represada; pressão. Substantivo que se refere à pressão que uma grande quantidade de líquido, uma multidão (por exemplo, de pessoas) exerce sobre um obstáculo e/ou trilhamento; canalização. [52]

Anfall: ataque; acesso; crise; aparição repentina (de uma fenomenologia). O radical *Fall* é o caso e o verbo *fallen* corresponde a cair. [88]

Aufschub der motorischen Entladung: postergação da descarga motora. [68]

Bändigung(en), bändigen: substantivo e verbo de amarração(ões); domar; subjugar; amansar. [10, 52, 95–6]

Bejahung: afirmação. Em 1925, Freud a contrapõe à *Verneinung* (negação). [155–8]

Bewusstsein: consciência. [109]

Bindung(en): ligação(ões); junção (ões); compromisso(s). [10, 72, 272]

Blutschuld: dívida de sangue; homicídio; assassinato. [105]

Bruchstück: fragmento. [87]

Dasein: conceito filosófico, normalmente traduzido por ser-aí. [66]

die Verdrängungen benehmen sich wie Dämme gegen den Andrang der Gewässer: os recalcamentos se comportam como diques (ou trilhas, caminhos, canais) contra a pressão das águas. [52]

Ding: Coisa. Diferente de *Sache* (coisa), segundo a leitura que Lacan faz da obra de Freud; em última instância, *Ding* é a coisa inominável e *Sache*, o objeto da demanda e, portanto, passível de significantização. [128, 275]

Drang, Drängen, drängenden, drängendes: força. Na teoria das pulsões, a força pulsional. [52–3]

Einheitlichkeit des Ichs: unidade do eu. [76]

Einzelner: cada um. [223]

Ermannung: virilização. [49–51]

Erregungsgrösse: quantidade de excitação. [33]

Ersatz: equivalente, substituto. [75]

Entmannung: eviração. [48–9]

Es: isso (na tradução da editora Imago, *id*). [40]

Fiktion: ficção. [169]

Frische Tatkraft: força renovada para o ato. [75]

Genitalprimat: primado da genitalidade. [122]

Genuss: gozo. [112, 123, 133, 238, 248]

Genussreiche Selbstquälerei: torturas de si mesmo plenas de gozo. [33]

gerissen: rasgado. [109]

Gewalt; gewalttätiger Akt: violência; ato de ação violenta; impetuosidade; veemência. [71]

Gewissen: consciência moral. [98]

gotisch: godo, gótico. [134]

handeln: agir, negociar. [65]

Handlung: ação, negócio; fazer. [67–71, 76–9]

Heldentat: ato heróico. [79]

Hilflosigkeit: desamparo. [67, 78, 126–8, 147–8]

Ich: eu (na tradução da editora Imago, *ego*). [40, 125, 136]

Ichspaltung: divisão, esquize do eu. [35]

Ideal-Ich: eu ideal. [178]

Ich-Ideal: ideal do eu.

Jugendalter: idade da juventude, traduzido aqui por adolescência. [24]

Jugendlich: jovem, traduzido aqui por adolescente. [24]

Kultur: cultura. [73–6]

Lebensnot [*ananké*]: necessidades da vida. [194]

Lust: prazer. [69, 123]

Nebenmensch: complexo do Outro, do semelhante ou, ainda, do parceiro; próximo. [126–7]

Niederkommen: cair e parir. [84–8, 104, 141–7]

ohnmächtig: impotente; fraco; desmaiado. [108]

Probeaktion, Probehandeln: ação de experimentação. [68]

Pubertätsalter: idade da puberdade ou, simplesmente, puberdade. [25]

Realität, Realitätszeichen: realidade, marca da realidade. [169]

Rücksicht auf Darstellbarkeit: em consideração à representabilidade, figurabilidade. [81]

Schädlichkeit(en): prejuízo(s); nocividade(s); dano(s). [190]

Schreck: susto, horror, terror. [102]

Schutzbedürftigkeit: necessidade (exigência) de proteção. [220]

Seelenkrankheit: doença da alma, da psique. Freud, à semelhança de seus contemporâneos, utilizava o significante *Seele* (alma) para falar do que, hoje, chamamos de psíquico. [50]

Seelenleben: vida psíquica. [26]

Sehnsucht: nostalgia, saudade. [147]

Selbsterhaltungstrieb: pulsão de autoconservação. [69, 76]

Selbstopferung: sacrifício de si. [105]

Selbstverschuldet: ato de endividar-se; culpar-se a si mesmo. [52]

Sexualakt: ato sexual. [71–3, 175]

Sexualspannung: tensão sexual. [33]

Sturm: tempestade. [52]

Tat(en): ato(s). [72–80, 157, 220]

Tätigkeit: atividade. [50]

Tatsache: fato; realidade, aquilo sobre o qual se pode dizer: "É assim", implicando, portanto, o que não cessa de se escrever. [73]

Todestrieb: pulsão de morte. [40, 76, 92]

Traumdeutung: interpretação do sonho. [67, 100, 124]

Trieb; Triebverzicht(e): pulsão; renúncia(s) pulsional(ais). [69, 73, 98, 128]

Tun; tun: atos no sentido de feitos; fazer, agir. [70]

Überich: supereu (na tradução da editora Imago, *superego*). [40, 109]

Übersehen, Übersehbar: 1) ter uma visão geral, que abrange tudo a ser visto; avistar; examinar 2) não ver, não poder ser visto; não notar. [89]

Ungebändigt immer vorwärts dringt: forçando sempre adiante, sem amarração. [53]

Untat; untätig: malfeito, crime; inativo, aquele que não faz nada. [74]

Vatermörder: 1) tipo de gola; 2) parricida. [213]

Vatersehnsucht: nostalgia do pai. [148, 223]

Vaterzüge: traços do pai. [74]

Verdrängung(en): recalcamento(s) ou recalque(s). Mecanismo específico da neurose em face da castração. [108]

Verehrung: idealização, veneração, honra, respeito. [157]

Verlangen: demanda infinda, exigência. [147]

Verleugnung: desmentido. Mecanismo específico da perversão em face da castração. [94]

Verlust: perda. [33]

Verneinung: negação. [68, 94]

Versagung localizada entre o simbólico e o real, é traduzida freqüentemente por *frustração*. Diz respeito a uma falha na *Bejahung*, bem como a um modo de resistência em que a Lei do pai não se efetiva por inteiro. *Sagen* significa dizer, afirmar, ao qual o radical *Ver* dá idéia de algo que se manifesta contrariamente a essa ação. Lacan, em *O Seminário, livro 4*, refere-se a ela nos termos de um desengajamento; desconsentir. [271–3]

Verstimmung: perda ou mudança de humor; melindre. [108]

Verwerfung: foraclusão, rejeição. Mecanismo específico da psicose em face da castração. [42, 158]

Vorstellung(en), **Vorstellungsrepräsentanz(en)**: representante(s), idéia(s), em Freud; significante(s), em Lacan; representante da representação ou representante representativo. [129, 194]

Wahrheit: verdade. [169, 278]

Weltanschauung: conceito filosófico, normalmente traduzido por visão de mundo. [51–3, 168]

Wiederbejahung: reafirmação. [155–6]

Wiederholung, wiederholen: repetição, repetir. [72, 76]

Wiederholungsaktion(en): ação(ões) de repetição. [67, 76]

Wiederholungszwang: compulsão à repetição. [193]

Wille: vontade. [69]

Willenskraft: força volitiva. [69]

Willensakt: volição. [68]

Wirklichkeit: verdadeira realidade; real verdade. [214]

Wo Es war soll Ich werden: onde isso era devo advir. [118–21, 125]

Wunsch: desejo. [147]

Zwangshandlung(en): ação(ões) obsessiva(s). [76]

ESSE SUJEITO ADOLESCENTE parte da constatação de que o psicanalista não sabe o que é melhor para esse sujeito, nem pretende explicá-lo. Atento não só às vicissitudes do encontro necessariamente faltoso com o real do sexo, como também às tentativas, determinadas vezes bem-sucedidas, de suicídio, este livro de Sonia Alberti, servindo-se das referências fundamentais de Freud e Lacan, revigora os estudos psicanalíticos dedicados à adolescência, momento decisivo da vida de todo sujeito. Além de ampla bibliografia, da remissão a fontes históricas e literárias, e de um glossário de termos psicanalíticos em alemão, a terceira edição, totalmente revista, foi acrescida de um posfácio que resume as últimas contribuições da autora para a clínica psicanalítica com sujeitos adolescentes.

RIOS AMBICIOSOS

ISBN 978-85-7740-060-7

9 788577 400607

contra CAPA

SONIA ALBERTI Psicanalista. AME da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano. Professora Adjunta do Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Procientista e Pesquisadora do CNPq. DEA do Champ freudien (1988) e Doutora pela Universidade de Paris X, Nanterre (1989), realizou seu pós-doutorado no Instituto de Psiquiatria da Universidade Federal do Rio de Janeiro (2004). Autora de *Crepúsculo da alma: a psicologia no Brasil no século XIX* (Contra Capa, 2003) e de numerosos artigos publicados no Brasil e no exterior, organizou para a editora Rios Ambiciosos os livros *Autismo e esquizofrenia na clínica da esquize* (1999), *Pesquisa e clínica em psicanálise* (2000, com Luciano Elia) e *Retorno do exílio: o corpo entre a psicanálise e a ciência* (2004, com Maria Anita Carneiro Ribeiro).