

# PUC

**VERA MARIA POLLO FLORES**

**A POLÍTICA DO DESEJO  
ESTUDO PSICANALÍTICO SOBRE HISTERIA  
E SEXUALIDADE FEMININA**

**TESE DE DOUTORADO**

**DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA**

**Rio de Janeiro, 24/11/97**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO**

**RUA MARQUÊS DE SÃO VICENTE, 225 - CEP 22453-900**

**RIO DE JANEIRO - BRASIL**

**N.Cham. 150 F364 TESE UC**

**Título A política do desejo**



**Ex.1 PUCB**

**0132907**

Vera Maria Pollo

**A POLÍTICA DO DESEJO  
ESTUDO PSICANALÍTICO SOBRE HISTÉRIA  
E SEXUALIDADE FEMININA**

**TESE DE DOUTORADO**

**DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO**

— 1997 —

Vera Maria Pollo

**A POLÍTICA DO DESEJO  
ESTUDO PSICANALÍTICO SOBRE HISTÉRIA  
E SEXUALIDADE FEMININA**

Tese apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC/RJ como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica.

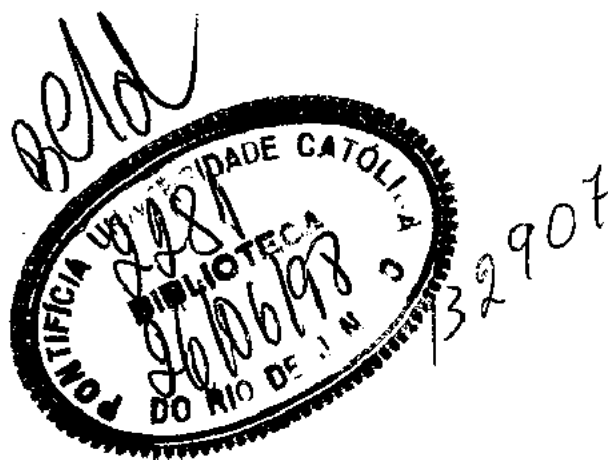
Orientador: Teresinha Féres-Carneiro

**DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO**

— Rio de Janeiro, 24 de novembro de 1997 —

UC-00074198-8



150  
F364  
TESE UC

Para Maria Anita, que quis essa tese  
quase tanto quanto eu

e para Jorge, que me ajudou a querê-  
la

# RÉSUMÉ

Nous partons de l'énoncé selon lequel "on ne fait plus d'hystériques comme avant". Nous nous proposons d'évaluer les dédoublements de ce véritable lieu commun, tout en lui proposant quelques réponses venant de la théorie et de la clinique psychanalytiques. Tout d'abord, nous cherchons à démontrer que les différentes images de la femme qui tout le long des siècles ont accompagné les conceptions médicales de l'hystérie, cherchaient à colmater la béance existante entre la savoir médical et le corps de la femme. En opposition, nous signalons que de leur lieu de création littéraire, Euripide et Apulée ont su anticiper les interprétations psychanalytiques de "l'acte de femme" et du sujet du désir.

Nous démontrons comment la psychanalyse a fait cesser la bascule permanente entre le symptôme et la cause dans l'hystérie par l'introduction d'un nouveau concept de cause et de vérité. Nous indiquons les intersections entre les doctrines psychanalytiques de l'hystérie et de la sexualité féminine, notamment à partir des enseignements de Freud et de Lacan, tout en faisant appel à des fragments de notre pratique analytique afin de discuter l'hystérie féminine dans la contemporanéité. Nous analysons la rencontre de Freud et Lacan dans l'approche des concepts d'angoisse, d'adolescence et de sexuation, tout comme le retour de ce dernier au débat des années 30 sur la sexualité féminine.

Dans la partie finale, nous travaillons plus en détail les notions de structure, et de politique de l'hystérie, passant brièvement par deux théories linguistiques. Nous mettons la politique de l'hystérie en opposition à ce qui pourrait être appelé "une politique des femmes", ainsi qu'à la politique de l'analyste. Nous faisons appel à quelques films récents et à deux biographies de femmes afin de montrer que, si le symptôme de l'hystérie connaît des changements dans sa forme externe, sa structure discursive demeure inchangée.

Nous concluons alors que la politique qui en découle est celle du désir, dans son appel au nouveau dans l'ordre désirable et dans son appel au lieu d'exception de l'idéal contraire à la servitude humaine.



# ÍNDICE

|  |    |
|--|----|
| RESUMO.....  | 4  |
| INTRODUÇÃO .....   | 5  |
| PARTE I .....  | 24 |
| CAPÍTULO I .....   | 24 |
| CONCEPÇÕES MÉDICAS E FIGURAS DE MULHER .....                               | 24 |
| 1. Tal é a origem das mulheres .....                                       | 25 |
| 2. Entre o saber médico e o corpo da mulher .....                          | 27 |
| 3. Sensual porém assexuada: a mulher histérica na medicina científica..... | 29 |
| 4. Ou a essência ou a imagem, Salpêtrière ou Nancy .....                   | 35 |
| 5. E foi decretada a morte da histeria .....                               | 37 |
| 6. Mas a histeria renova o guarda-roupa .....                              | 45 |
| CAPÍTULO II .....  | 48 |
| MULHER E PATOLOGIA NO MITO ANTIGO.....                                     | 48 |
| 1. A Medéia de Eurípedes .....   | 51 |
| 2. Medéia, "o ato da mulher" .....   | 58 |
| 3. A Psiquê de Apuleio .....   | 61 |
| 4. Psiquê, "o nascimento do sujeito do pathos" .....                       | 67 |
| PARTE II .....   | 70 |
| CAPÍTULO III.....  | 70 |
| O SINUOSO CAMINHO DA SEXUALIDADE FEMININA .....                            | 70 |
| 1. O enigma da mulher .....  | 71 |
| 2. A mulher faz signo da morte.....  | 72 |
| 3. "A menina é um homenzinho" .....  | 77 |
| 4. "O agente sedutor é regularmente a mãe" .....                           | 86 |
| CAPÍTULO IV .....  | 89 |

|   |     |
|---|-----|
| A ESTRUTURA DA HISTERIA.....                              | 89  |
| 1. O sintagma: estrutura da histeria.....                 | 90  |
| 2. Histeria e relações simbólicas .....                   | 91  |
| 3. Sintomas históricos e fantasias sexuais .....          | 99  |
| 4. Da “esterilidade” à “luta contra o pai” .....          | 103 |
| 5. Sintoma histórico e identificações.....                | 107 |
| PARTE III .....   | 114 |
| CAPÍTULO V.....   | 114 |
| A HISTERIA DE ANGÚSTIA.....                               | 114 |
| 1. Questões acerca da “neurose de angústia”.....          | 115 |
| 2. Neurose e histeria de angústia.....                    | 116 |
| 3. As três neuroses.....                                  | 121 |
| 4. Angústia e castração .....                             | 129 |
| 5. Herbert Graf, o pequeno Hans.....                      | 142 |
| 6. A poesia viva da fobia de Hans.....                    | 145 |
| 7. Uma histeria contemporânea .....                       | 156 |
| 8. Do filum do pai ao objeto <i>a</i> .....               | 164 |
| CAPÍTULO VI.....  | 177 |
| “HISTERIA E... ADOLESCÊNCIA?”.....                        | 177 |
| 1. Do “reforço pulsional” ao “despertar dos sonhos”.....  | 180 |
| 2. Os três sonhos de Márcia e o desejo feminino.....      | 184 |
| 3. A perversão entre aspas de Glória: o olho do pai ..... | 191 |
| 4. Adolescência, histeria e sexualidade feminina .....    | 195 |
| 5. Sublimação, repetição e latência .....                 | 197 |
| 6. Passagem ao ato, adolescência e sintoma .....          | 204 |
| CAPÍTULO VII .....  | 211 |
| O DEBATE DOS ANOS 30 E O RETORNO DE LACAN .....           | 211 |
| 1. O debate sobre o falo .....                            | 212 |
| 2. O retorno de Lacan.....                                | 222 |

|  |     |
|--|-----|
| 3. O falo e a lógica da sexuação.....                        | 232 |
| CAPÍTULO VIII .....  | 241 |
| A QUESTÃO, O DISCURSO E O TIPO CLÍNICO .....                 | 241 |
| 1. "Só há estrutura de linguagem" .....                      | 242 |
| 2. A histeria interroga o que é ser mulher .....             | 250 |
| 3. A histeria no inter-jogo dos discursos.....               | 259 |
| 4. A estrutura se faz representar pelas identificações ..... | 270 |
| CAPÍTULO IX .....  | 282 |
| HISTERIA E POLÍTICA .....                                    | 282 |
| 1. O lugar do ideal do eu.....                               | 283 |
| 2. A política da psicanálise .....                           | 286 |
| 3. Um discurso contra a "ilusão filosófica" .....            | 293 |
| 4. Uma política de mulheres .....                            | 297 |
| 5. A política do "ao menos um" .....                         | 309 |
| 6. A histeria confundida com a personalidade.....            | 314 |
| 7. Bertha Pappenheim: o retorno às origens.....              | 319 |
| 8. A "maestrina" ou o apelo a um desejo novo .....           | 323 |
| CONCLUSÃO.....   | 328 |
| BIBLIOGRAFIA.....  | 338 |

## RESUMO

Partimos do enunciado lugar-comum, segundo o qual “não se fazem mais histéricos como antigamente”, para avaliar seus desdobramentos, e encontrar-lhe algumas respostas da teoria e clínica psicanalíticas. Inicialmente, procuramos demonstrar que as diferentes figuras de mulher, que, ao longo dos séculos, acompanharam as concepções médicas de histeria, visavam tamponar a hiância entre o saber médico e o corpo de mulher. Em contraposição, mostramos que Eurípedes e Apuleio, do lugar da criação literária, souberam antecipar as interpretações psicanalíticas do “ato de mulher” e do sujeito do desejo.

Esclarecemos de que modo a psicanálise fez cessar a báscula permanente entre o que é sintoma e causa na histeria, pela introdução de um novo conceito de causa e de verdade. Apontamos as interseções entre as doutrinas psicanalíticas da histeria e da sexualidade feminina, privilegiando os ensinamentos de Freud e de Lacan, e recorremos a fragmentos de nossa prática clínica, para debater a histeria feminina na contemporaneidade. Analisamos o encontro de Freud com Lacan na abordagem dos conceitos de angústia, adolescência e sexuação, bem como o retorno deste último ao debate dos anos trinta sobre a sexualidade feminina.

Na parte final, trabalhamos mais detalhadamente as noções de estrutura e política da histeria, com uma breve passagem por duas teorias de linguística. Contrapusemos a política da histeria ao que poderia ser chamado “uma política de mulheres”, e à política do analista. Lançamos mão de alguns filmes recentes e duas biografias de mulheres, para mostrar que, paralelamente às mudanças na forma externa do sintoma da histeria, sua estrutura permanece inalterada.

Concluimos, então, que a política que decorre de sua estrutura é a política do desejo, em seu apelo ao novo na ordem desejante e ao lugar de exceção do ideal contrário à servidão humana.

# INTRODUÇÃO

Enunciar “não se fazem mais histéricas como antigamente”, tornou-se hoje um lugar-comum, que se estende do pensamento leigo ao de psiquiatras e psicanalistas das mais diversas orientações. Psicanalistas de renome, como J. B. Pontalis, J.-A. Miller e S. Zizec observam as mudanças fenomênicas da histeria. Na opinião de Pontalis (1994), os psicanalistas diagnosticam cada vez menos as neuroses que Freud definia como transferenciais, e parecem não encontrar na sua clínica quadros etiquetáveis de neuroses simples. A maior parte dos casos dos “Estudos sobre histeria”, observa ele, seria facilmente reconhecível em nossos dias sob a rubrica *borderline*. Zizec e Miller (1992) estão de acordo, quanto a identificar nos chamados “fenômenos fronteirços” a forma contemporânea da histeria. Para esses autores, modificou-se a forma do sintoma histórico, mas não sua estrutura ou matéria. Ou seja, mudou o que J. Lacan (1966) denominou de “o envelope formal do sintoma”.

Por outro lado, dentro de uma postura bastante radical, o psiquiatra francês E. Trillat (1991) conclui sua *História da histeria*, declarando que seus enigmas jamais foram decifrados, porque seus sintomas nunca existiram. Motivo pelo qual, ao longo dos anos a histórica teria sido apenas revestida de “atributos”. E, agora, ela estaria morta, “levando consigo seus enigmas para o túmulo”. Na sua opinião, estaríamos vivemos uma histericização ampla do social, que operaria a conversão da própria histeria de conversão, e somente a medicina psicossomática estaria procurando decifrar essa conversão segunda. Tais são os argumentos do referido autor, que se situa entre os que subscrevem a recente CID-10.\* Esta, por

---

\* Classificação Internacional de Doenças, publicada sob os auspícios da Organização Mundial de Saúde. Porto Alegre : Artes Médicas, 1993.

sua vez, embora tenha suprimido de seu texto o vocábulo "histeria", manteve o diagnóstico de "transtorno somatoforme", no qual identifica sete formas.

Numa posição que pode ser dita intermediária, situa-se a teoria do *self* e do narcisismo, de grande impacto nos Estados Unidos, sobretudo a partir dos anos setenta. Otto Kernberg (1975), um de seus principais representantes, propõe a distinção entre "personalidades histéricas" e "personalidades histriônicas", restringindo a gravidade sintomática apenas a esta última. Curiosamente, o grande teórico do "narcisismo patológico" e do espectro das "organizações *bordeline*", não é aquele que verifica essa possível substituição diagnóstica da histeria, por considerá-la quase equivalente à normalidade, na era em que vivemos, definida como a época do "grande eu patológico".

O mais rápido exame da bibliografia acerca da histeria é suficiente para que se constate, a um só tempo, sua amplitude e seu caráter polêmico. Bem antes que Lacan, relendo Freud, acentuasse a ambiguidade homofônica entre história e histeria, a história da histeria consistiu sempre num verdadeiro conflito de fronteiras entre registros diferentes do saber. Ela foi sendo marcada, no passar dos anos, pela aquisição, e perda subsequente, de uma série de denominações compostas: histero epilepsia, histeria traumática, histeria hipnóide, etc. Até o advento da psicanálise, oscilava, sistematicamente, o que se entendia por causa e por sintoma da histeria, e, inclusive, sua ligação preferencial ao sexo feminino.

Instigada pela questão sobre o que mudara, finalmente, na histeria, consideramos necessário avaliar seus desdobramentos e encontrar-lhe possíveis respostas. A partir deste ponto, pusemo-nos ao trabalho. A presente tese será dividida em quatro grandes partes, que se estendem do que iremos chamar de As bordas pré-psicanalíticas da histeria ao esclarecimento, na parte final, da estrutura e política do sujeito histórico. As partes dois e três versarão, respectivamente, sobre a retomada do percurso freudiano, em sua leitura dos "desejos de mulher" e do desejo na histeria, e sobre o encontro de Freud com Lacan, através dos conceitos de angústia, adolescência, e sexuação. Defenderemos que, sob o sintoma analisável e

cambiável da histeria, sua estrutura discursiva se manteve constante. No sujeito histérico, a psicanálise encontrou, desde seus primórdios, o entrecruzamento do saber inconsciente e da *pólis*. A histeria foi, e permaneceu sendo, pois é este o seu destino, a política do apelo ao novo e ao lugar de exceção do ideal.

Pois bem, o primeiro capítulo, "Concepções médicas e figuras de mulher", parte de Platão, mais precisamente do diálogo *Timeu*, no qual se encontra a assertiva de que o útero – *hysteròs*, em grego – é um animal a errar impulsivamente pelo corpo da mulher, ávido de alimento. O salto do mito platônico ao humoralismo de Galeno, pondo fim à idéia de errância do útero, é referido por alguns historiadores como de fundamental importância no debulhar do caminho em direção à medicina científica da histeria. Recorreremos a algumas concepções médicas da histeria, e daremos relevo às sucessivas imagens de mulher que lhes são contemporâneas procurando mostrar sua interdependência. Na hiância entre o saber médico e o corpo feminino, veremos brilharem, uma a uma, a imagem da mulher-animal, da romântica, a auto-incendiária, a hiper sensual, até chegarmos à "sensual porém assexuada" mulher-criança de Pierre Janet.

Decretou-se a morte da histeria, mas, no discurso analítico, ela apenas renovou seu guarda-roupa. Entretanto, Renée Descartes foi passagem obrigatória. No Século das Luzes, seu *cogito* marcou o advento do moderno sujeito da ciência, e da teoria dos jogos. A medicina pariu o seu último rebento, a psiquiatria, e tiveram lugar as querelas entre Escolas. Entre Salpêtrière e Nancy, localizadas sobre o mesmo solo, instalou-se toda a distância que separa a concepção da histeria como essência, sintoma real ou entidade clínica, daquela que a inscreve sob o lema do puro imaginário: a imagem, e nada além da imagem. Menos do que o corpo histérico, estava em pauta, a nosso ver, o desejo de mestria sobre ele. Se Salpêtrière foi acusada da escola de formação de artistas, e circo de mulheres desfalecidas, Nancy não se furtou a contribuir para o que Henri Ey com precisão iria qualificar de "a nebulosa psiquiatria".

Uma vez alcançado o final do século XIX, o corte epistemológico representado pela psicanálise vem subverter, entre outras, as noções de causa e de verdade. Na impossível desarticulação da teoria e da clínica, timbre que é próprio ao campo freudiano, impõe-se a releitura de casos-paradigma e o recurso ao texto literário. Herança charcotiana talvez, pois Freud soube retirar de cada mestre o que lhe parecia confiável. A literatura adquiriu na teoria psicanalítica os seus títulos de nobreza. Herança freudiana certamente, o método de Lacan se caracterizou pela imagem permanente das ferramentas teóricas da psicanálise, através de escritos clássicos. Assim, não apenas a clínica, mas também a tragédia, a comédia, uma história milesiana e fragmentos de um romance, irão perpassar a maior parte dos capítulos dessa tese. De saída, iremos ler *Medéia* e *Psiquê*, numa espécie de retorno à Antiguidade grega e à letra latina.

No capítulo dois, "Mulher e patologia no mito antigo", nosso intuito será mostrar o que já sabiam, Eurípedes e Apuleio, acerca do ato da mulher, do gozo feminino extraterritorial ao falo, e do sujeito do *pathos*, emergência histórica, singular e universal, da divisão histórica. Não nos restringiremos ao pensamento dos comentadores, o que seria equivalente a reduzir Medéia ao ódio feminino e Psiquê à curiosidade da mulher. Mas buscaremos as contribuições de Freud e de Lacan, visando demonstrar que o lugar do objeto pode ser dito feminino, na medida em que escapa à trama significante. Demonstraremos, igualmente, que sem a perda do objeto de amor e da satisfação narcísicos, não há acesso possível ao desejo e à Volúpia, que é filha de Amor (Eros) e Psiquê.

Na segunda parte da nossa tese, Com Freud: dos desejos de mulher ao desejo na histeria, refaremos "o sinuoso caminho da sexualidade feminina", e a temporalidade retroativa do sintoma à identificação histórica. Freud, "homem de desejo", nas palavras de Lacan, deparou-se com o eterno enigma do feminino e quis saber. No esforço pelo deciframento, ele verificou que o mito atribuiu desde sempre à mulher o lugar de signo da morte, e o articulou aos impasses da relação homem-mulher. Freud agiu ao modo do etnólogo, e da melhor estirpe lévi-straussiana,



analisando as diferentes substituições míticas do ser-feminino. A partir daí, elaborou teoricamente o trajeto que conduz o sujeito-criança, biologicamente feminino, à assunção de uma posição sexuada. Ele constatou nesse trajeto a existência de dois grandes obstáculos, que correspondem à significação fálica do complexo de castração e à relação mãe-filha. Verificou que, durante a chamada "fase fálica", a menina é um homenzinho, e que, para ambos os sexos, numa etapa logicamente anterior, "o agente sedutor é regularmente a mãe". Não se absteve de denunciar que o ódio é, freqüentemente, a única resolução possível, o avatar quase necessário, da relação da menina com a própria mãe. E mais, que se trata de um desfecho que vem contaminar a relação da menina com o pai, e a futura vida sexual de uma mulher. Ponto de origem, observou ele, da inveja, ciúme e rancor, do sexo feminino em relação ao masculino.

No percurso da clínica freudiana, e especificamente da clínica da histeria, mostraremos a passagem da concepção pluralizada de "sintomas", equivalentes à série dos elos mnêmicos ou relações simbólicas inconscientes, à sua concepção no singular. A estrutura completa do sintoma histérico, correspondente a uma neurose grave e de longa duração, inclui as pulsões, as fantasias, o recalque, a culpa e as identificações. Destacaremos a relevância da correspondência Freud-Fliess, em que Freud analisa não apenas seus percalços pessoais, mas também a construção de suas hipóteses teóricas, passo a passo, e as subseqüentes retificação ou ratificação. Assim veremos, por exemplo, que o conceito de identificação histérica, elaborado em detalhes no ano de 1921, já fora enunciado desde 1899, na assertiva de que "a trajetória da histeria, e de sua variante a neurose obsessiva, é a da identificação com a pessoa amada". Pontuaremos que Freud jamais abandonou a teoria do trauma fundador. No entanto, ele a reviu, retificou sua noção de trauma, e lhe deu maior complexidade, a ponto de concluir, em 1937, que as neuroses traumáticas, e entre elas as duas modalidades da histeria, são de longe as mais susceptíveis aos desdobramentos de uma análise.

O capítulo "Do sintoma à identificação e vice-versa" tem início com a observação de que o sintagma "estrutura da histeria", ao contrário do que se poderia supor, foi forjado pelo próprio Freud. Tal sintagma enuncia a constatação clínica quase imediata de uma lógica inerente ao sintoma histérico. Em seguida, passaremos pela descoberta, que tanto decepcionou seu anseio científico, de que o pai do sujeito histérico constitui-se, em primeira instância, no personagem de uma fantasia desejante. Nessa mesma ocasião, ao deduzir a *proton-pseudos* da histeria, lhe é possível definir o sintoma histérico como o advento do símbolo no lugar da Coisa (*das Ding*). E, imediatamente, Freud observa que a cena histérica se dirige expressamente ao Outro, "pessoa pré-histórica e inesquecível". Podemos então dizer que praticamente todas, ou quase todas, as primeiras formulações freudianas acerca da histeria se mantiveram inabaláveis, no decorrer de seu *work in progress*

Ele se deu conta de que o sujeito histérico, embora preferencialmente feminino do ponto de vista biológico, construía também fantasias correspondentes ao sexo masculino. Ou melhor, que o sintoma poderia compor-se de fantasias tanto femininas, quanto masculinas, e que ele era, nesse caso, o parceiro sintomático do sujeito, num ato sexual que dispensava o outro. As histéricas traziam à sua lembrança o personagem de Tirésias, ora homem, ora mulher, mas também o mito platônico da androgenia. De suas bocas Freud soube ouvir que a relação sexual só é plenamente satisfatória e complementar no sintoma, ou na fantasia, em que se realiza o imaginário do amor, que soma dois em Um.

Histeria e sexualidade feminina nunca se superpuseram, ponto a ponto, no texto freudiano. Mas jamais sua interseção permaneceu vazia. Nas duas oportunidades em que Freud abordou, em 1931 e 1932, respectivamente, a "Sexualidade feminina" e a "Feminilidade", os termos que usou para qualificá-las já haviam, de algum modo, qualificado a histeria. Ele referiu-se à alternância de períodos entre a masculinidade e a feminilidade, à importância do amor que as mulheres parecem dedicar a vida inteira ao pai, e à fantasia "que toca no real" de

terem sido seduzidas originariamente pela mãe. Por isso, na década de trinta, ele voltou a dizer que a neurose histérica é tipicamente feminina.

Mas foi a função do pai, ao bascular teoricamente da perversão à construção do supereu e do ideal do eu, que lhe serviu de sinal patognômico num diagnóstico diferencial da histeria. Assim, por exemplo, em 1915, no ensaio postumamente descoberto sobre as neuroses transferenciais, Freud distingue entre a função opressora e esterilizante que o pai desempenha nas psiconeuroses narcísicas e a “luta contra o pai” das psiconeuroses transferenciais. Por ter-se indagado permanentemente sobre o que é ser um pai, mas também por ter-se mostrado sempre “dócil às histéricas”, ele elevou o pai à altura do ideal, e concebeu a edipianização do sujeito como um processo ao mesmo tempo patro e androcêntrico.

Por outro lado, Freud verificou nas mulheres em geral uma “relação nada desprezível”, porquanto forte e constante, com a vida pulsional. Trabalhando, nessa ocasião, com o binômio pulsão (*trieb*)/cultura (*kultur*), situou as mulheres sob o primeiro elemento e os homens sob o segundo, pois reconheceu a insuficiência do binômio atividade/passividade, para dar conta dessa distinção. Mas o fato é que sobre o feminino, mais precisamente sobre o “ser mulher”, sua opinião final foi de que tudo permanecia como antes, enigmático e sem resposta. Ele então avaliou que havia uma questão aberta, a que deu o nome de “o pré-edipiano nas mulheres”, sem perder portanto o seu principal referencial teórico-mítico.

As elaborações freudianas mais tardias no que diz respeito à histeria puderam precisar melhor o cruzamento entre o que é da ordem do universal e o que se restringe ao particular. Nesse cruzamento, Freud situou não apenas o supereu, e o ideal do eu, mas toda a dialética intra-subjetiva: identificação/escolha/ identificação. Ele distinguiu três modalidades ou tipos de identificação, que se estendem do primeiro laço social do ser humano, desejo fundador, pré-histórico e pré-subjetivo, de “ser o pai”, passando pela regressão de uma escolha de objeto mediatizada pela culpa inconsciente, até o protótipo de uma grande crise histérica. Na ocorrência de uma epidemia, a identificação expressa a relação direta de sintoma a sintoma,

subjacente à qual se encontra o desejo de desejo, ou desejo de ocupar o lugar de um outro desejante. No sintoma histérico podem ser encontradas as três identificações, e nele se lê o enunciado que Lacan soube deduzir de Freud: não há diferença entre o sujeito do coletivo e o sujeito do individual. Pois o inconsciente se estende do sintoma à identificação e vice-versa.

A parte três de nosso trabalho, intitulada O encontro de Freud com Lacan: angústia, adolescência e sexuação parte da constatação do que nos parece passível de ser lido como o retorno atual do recalçamento teórico-clínico do conceito psicanalítico de angústia. Mais forte, a nosso ver, do que a tendência contemporânea ao apagamento do diagnóstico de "histeria de conversão", foi o súbito esquecimento da "neurose de angústia". Por isso, no capítulo cinco, "A histeria de angústia", voltaremos aos primeiros passos da teoria freudiana, para reler o debate de Freud com a neurologia e a psiquiatria de sua época. Em oposição ao neurologista norte-americano, G. M. Beard, Freud escreveu "Sobre os critérios para destacar da neurastenia uma síndrome particular intitulada: neurose de angústia". E respondeu às críticas de L. Lowenfeld, psiquiatra de Munique, com a publicação de um novo texto sobre o mesmo tema.

Porém antes dessa volta aos idos de 1895, levantaremos algumas questões que concernem o debate sobre as relações entre a neurose e angústia, a partir de categorias diagnósticas extremamente novas. Nos perguntaremos qual a relação da moderna "síndrome do pânico", e até mesmo da enigmática cifra L.E.R., ou "lesão do esforço repetido", com as elaborações de Freud sobre o real da angústia. Pois ele sempre concebeu o trauma na ordem sexual, e jamais aceitou que se dissociasse angústia e castração, como vinham fazendo, já nos anos 20, O. Rank, M. Klein e E. Jones, entre outros.

Freud começou detectando a expectativa angustiada da neurose, correlata ao enfraquecimento do desejo sexual, e avaliou-a independente do mundo externo, portanto indemonstrável. Verificou que sua predominância no sexo feminino, podia ser explicada como uma espécie de resíduo do que chamou, então,

de “uma doença histérica na juventude”. Nessa articulação primeira entre as neuroses atuais, e as três neuroses transferenciais, é possível observarmos que o corpo histérico já se apresentava como o núcleo comum, a base propriamente estruturante, sobre a qual poderiam emergir na qualidade de “superestruturas” os diferentes sintomas fóbicos, conversivos ou obsessivos. A angústia serviu a Freud de elemento clínico diferencial entre as neuroses, conforme se trate do temor de castração do eu, encontrado na histeria de angústia, do temor de perda do amor, na histeria de conversão, do temor da morte, ou da culpa social, encontrados na neurose obsessiva. Mas, independentemente de sua modalidade, a angústia só se presentifica a partir do encontro do sujeito com a castração do Outro, que é também sua própria castração.

A teoria freudiana da angústia, aos moldes da do trauma, foi sofrendo retificações e desdobramentos, que levaram os psicanalistas a falar na existência de duas diferentes teorias da angústia. Procuraremos mostrar que Freud operou, na realidade, uma expansão conceitual, para incluir a angústia anterior ao recalque, que inclusive o determina, e que ele acabou chamando, na falta de melhor termo, de “angústia automática”. Reconheceu que a noção de “neurose atual” teria sido a principal razão de seu desvio, ao acreditar que toda angústia era libido transformada. Retificou a relação entre a angústia e a libido, esclarecendo que, após o recalque, a angústia vem ocupar o lugar que era anteriormente ocupado pela libido, para funcionar como um sinal de alerta, aviso intrapsíquico da proximidade do perigo. Na qualidade de único afeto do sujeito, nos termos do próprio Freud, ela tem por função impedir a reprodução de situações traumáticas, das quais o desamparo biológico do bebê humano é apenas o protótipo exemplar, após a castração.

Ao reler a teoria freudiana da angústia, Lacan enfatizou sua função de afeto que não engana. Esclareceu que a angústia é da ordem da certeza, e dela só se pode sair por meio de uma ação. A partir daí ele definiu “o agir” como a subtração da certeza à angústia, e dedicou todo seu seminário do ano letivo 1962-1963 ao estudo desta. Identificou na passagem ao ato, o apelo ao Outro do simbólico, isto é,

a subjetivação do que, até então, se encontrava no estatuto de objeto. Se, Freud acentuou “a natureza secundária da relação da angústia com seus objetos”, Lacan para definir tal relação, recorreu à dupla negação, asseverando que “a angústia não é sem objeto”. Ela é mesmo equivalente à “queda do objeto”, um dos nomes lacanianos da castração inconsciente e real.

No subcapítulo “Angústia e castração”, iremos retomar a planificação (*mise à plat*) do nó borromeano, através da qual Lacan opera a mostraçã dos três pontos de fuga subjetiva. Estes correspondem, na sua leitura, à inibição, ao sintoma e à angústia. Enraizada no imaginário, a inibição encontra seu ponto de basta no simbólico. Tendo origem no simbólico, o sintoma corresponde ao que estanca no real. Sendo deflagrada no real, a angústia se delimita no imaginário. No entanto, seria impossível abordarmos a relação entre a angústia e a castração, sem passarmos pelo caso-paradigma do então menino Herbert Graf. Aquele que se tornou um dos mais famosos cenógrafos de ópera da primeira metade desse nosso século, legou-nos um texto autobiográfico. Neste encontramos os detalhes do que representou o homem Sigmund Freud no seio da família Graf. Freud havia enunciado que “Hans e sua fobia ousavam desenvolver-se sob o signo dos meios de transporte”, Herbert Graf viria a escrever que os passeios de automóvel foram sempre sua distração predileta de adulto. Nessa biografia, iremos conferir também algumas das previsões de Lacan acerca de sua saída edipiana “atípica”, e de sua curiosa posição heterossexual.

Na passagem que intitulamos “A poesia viva da fobia de Hans”, mostraremos que a metáfora é, simultaneamente, efeito de sentido e furo no real, emergência do desejo e produção da causa. Só há causa, pôde dizer Lacan, e causa de desejo, após a emergência do desejo. Se na histeria de angústia o desejo é “prevenido”, isso se deve à impossibilidade de desconhecer a angústia quando se está frente ao Outro do desejo, e apenas o significante fóbico o recobre.

No subcapítulo “Uma histeria contemporânea”, aprenderemos que as históricas não fogem mais do instrumento de seu gozo, mas podem, indo ao outro

extremo, transmutarem-se em “pastoras do gozo”, entregando-se de forma cega à pulsão sexual, sem que saibam o porquê. Lançando mão de um fragmento clínico, analisaremos a tese recente de G. Morel (1995), segundo a qual as mulheres de hoje em dia se deparam com a disjunção do que antes se reunia em torno do Édipo freudiano: a demanda de amor, o gozo sexual e a maternidade. A pseudo “síndrome do pânico” de uma mulher se deixa ver como uma autêntica histeria, rica em sintomas conversivos, endereçados, como antigamente, ao Outro do saber médico, que a cumula de respostas vãs. Por outro lado, ela nos ensina novas formas de inscrição do impasse entre os sexos, e modalidades de laço mãe-filho igualmente novas.

A última parte do capítulo “A histeria de angústia” procurará desdobrar os principais argumentos teórico-clínicos, através dos quais Lacan nos conduz do *filum* do pai ao objeto *a*, quer dizer, da resposta mítica freudiana à sua resposta algébrica. Opondo ao mito o matema, Lacan recomendou aos analistas que se esforçassem por alcançar um desejo diferente do de uma origem biológica, desejo que seguramente foi o seu. Freud havia ponderado que todo ser humano necessita encontrar pelo menos uma causa demonstrável, e que a escolha a favor do pai é uma aquisição cultural extremamente relevante, se a comparamos ao matriarcado. Para Lacan, todo desejo de uma origem biológica desemboca necessariamente no “pai-orangotango”, mas há que se ir além do mito, na clínica como na teoria. Há que servir-se do pai, mas para chegar a dispensá-lo. Podemos então substituir o supereu de Freud pela instância do significante-mestre, a partir da constatação de que não há pai do significante, como não há nome que convenha ao pai.

Mas falar da função do pai na histeria é, a nosso ver, dar voz à adolescência, e sobretudo à adolescência feminina. No capítulo seis, “Histeria e... adolescência?”, partiremos de um enunciado de Freud, que encontramos no Projeto. Segundo ele, na medida em que a pessoa adolescente sofre necessariamente de lembranças sexuais, “todo adolescente traz em si o germe da histeria”. Após um breve passeio pela etimologia do vocábulo “adolescente”, trabalharemos os dois

construtos freudianos sobre esse período da vida humana, quais sejam, o reforço pulsional e o segundo desfecho da organização genital. Freud admite que a atração dos protótipos infantis faz da puberdade uma escansão verdadeiramente sintomática. Com Lacan, trabalharemos o necessário “despertar dos sonhos”, e a distância que separa o amor que se faz na poesia do ato sexual. Para tanto ouviremos duas adolescentes, Márcia, de 12 anos, e Glória, de 18.

A primeira, jovem anoréxica, nos relatará os sonhos em que se vê às voltas com a virilidade do Outro materno, e sua demanda insaciável. No renascer do Édipo feminino, ela faz apelo ao pai da exceção. Na ausência de resposta de seu próprio pai, ela nos ensina que a demanda é intransitiva, e que o desejo pode situar-se *in extremis*, no limite entre a vida e a morte. Ensina-nos, igualmente, que o gozo histórico da privação, na anorexia, é recusa do objeto da necessidade, para fazer existir um mais-além do objeto, que consiste na gratuidade do amor. Ela aponta a dualidade de gozos que caracteriza o sujeito feminino, e indaga sobre o caminho em direção à posição feminina.

Glória, a segunda adolescente cujo tratamento abordaremos, deixa ver uma amargura em relação aos homens em geral, que nos faz lembrar “A jovem homossexual de Freud”. Mas sua demanda de amor também se dirige ao pai, e é dele que ela ainda espera uma palavra, que a retire do que há de indecível na sexualidade feminina entre a significação fálica e a ausência do significante d’A mulher. Ou, como ela o enuncia, entre o que faz “tudo, todos” e o que é “único, única”, sem igual. A partir de seu discurso, abordaremos alguns aspectos da homossexualidade feminina na neurose.

Para tratar da sintomática própria à adolescência, nos arriscaremos a compor algumas tríades. Elas são: adolescência/histeria/sexualidade feminina, sublimação/repetição/latência, e passagem ao ato/adolescência/sintoma. Verificaremos que a operação da latência, antecessor imediato da adolescência, tanto pode ser aproximada do mecanismo da compulsão à repetição, *Wiederholungszwang*, quanto do mecanismo da sublimação, que faz surgir no mundo



o que é da ordem da criação e de poesia. Verificaremos também que a eventual passagem ao ato na adolescência pode ser entendida como a pulsão emergindo no limite do discurso, quando a epistemofilia da latência fez o simbólico recobrir por completo o imaginário e o real. Assim, o enunciado freudiano segundo o qual o jovem tem como tarefa produzir a contradição entre a velha e a nova geração, pode ser traduzido, em termos lacanianos, como a tarefa de dedução de que a civilização corresponde aos diferentes semblantes fálicos, entre os quais se situam os semblantes do pai.

No capítulo seguinte, abordaremos a querela do falo. Como indica o título dado ao capítulo sete, "O debate dos anos trinta e o retorno de Lacan", trata-se de um momento datável ao longo da história psicanalítica. Nele, lançaremos mão das contribuições teóricas de Ernest Jones, Karen Horney, Helen Deutsch e Joan Rivière, referentes à sexualidade feminina. A "querela do falo" expressa divergências conceituais entre Freud e seus contemporâneos, mas desvela a ousadia de discípulos que não temiam contrapor-se ao Mestre. Freud anteviu os protestos que suas elaborações iriam provocar nas feministas, e no próprio meio psicanalítico. Mas não se absteve de qualificar suas colegas de "mais homens que mulheres", e seus colegas de "psicanalistas com posições feministas". Respondeu que sua clínica não corroborava o Édipo precoce de Melanie Klein, e tampouco verificava a existência de desejos femininos primários, como haviam concebido E. Jones, K. Horney, R. Mac Brunswick e H. Deutsch.

Jones, a quem Lacan se referiu como "verdadeiro modelo num gênero difícil", faz autênticas acrobacias teóricas, para enunciar o que diz estar latente no texto freudiano. Postula que a fase fálica se divide em dois momentos: proto e deuterio, dos quais apenas o segundo, a seu ver, seria encontrado na menina. Em outras palavras, somente "a feminilidade já ferida" da menina poderia ocasionar seu empuxo à fase fálica. Horney o acompanha, argumentando que a existência da masturbação vaginal vem atestar a existência de desejos femininos bem precoces, ligados ao conhecimento da cópula e da função receptiva da vagina. Também

Deutsch sustenta a existência de desejos maternais na menina, enunciando que o parto é uma orgia de gozo masoquista, e o orgasmo é seu símile parcial. Rivière, por sua vez, escreve acerca da mascarada feminina, e conclui não haver diferença alguma entre a mascarada e a verdadeira feminilidade. Nas palavras desta última, o lema do feminino em geral se expressaria no refrão seguinte: nada devo exigir, não devo sequer pedir, é preciso que me seja dado.

Na década de 50, Lacan decide analisar a situação atual do ensino da psicanálise, observando que as referências ao falo, ao Édipo e à castração haviam desaparecido da clínica e da teoria. Convoca então seus alunos a reanimarem com ele esse "debate defunto". Freud havia constatado que as análises por ele conduzidas esbarravam sistematicamente no mesmo obstáculo. No caso das mulheres, a *penisneid*, ou desejo de vir a ter o pênis/falo imaginário, parecia erguer-se ao final do tratamento analítico, como um rochedo insuperável. No caso dos homens, o repúdio à feminilidade, entendido como posição de passividade diante dos outros do mesmo sexo, parecia sofrer o mesmo destino.

A primeira contribuição de Lacan foi distinguir, do lado do Outro entre o desejo edipiano pela mãe e o desejo da Mãe, e, do lado do sujeito, entre o desejo de ter o falo e aquele, mais primitivo, de ser o falo que completaria imaginariamente a mãe. O pequeno Hans, Psiquê e Hamlet foram os três personagens principais, ou melhor, os três escritos, de que Lacan se utilizou na produção desse desdobramento, e aos quais retornaremos. Ele conclui que o sujeito deve renunciar a ser o falo, para inscrever-se na relação de quem "não é sem tê-lo". A dupla negação, que verificamos caracterizar a relação entre a angústia e o objeto, vem caracterizar também, como veremos, a relação entre o sujeito e o falo.

Ora, na década de 70, Lacan elabora sua lógica de sexuação, e nela o falo é empregado a título de função matemática. Com dois quantificadores: o universal e o existencial, e a função fálica, ele constrói um quadro com divisões verticais, lado-homem e lado-mulher, e divisões horizontais. A parte superior comporta sempre dois enunciados, correspondendo aos dois diferentes

quantificadores e, na parte inferior, se o sujeito deve ser inscrito no “lado-homem”, o objeto só pode inscrever-se no “lado-mulher”. Há também flechas que atravessam a linha divisória inferior, indicando o que um homem pode representar para uma mulher, e o que uma mulher pode representar para um homem. Para esclarecer essas divisões e atravessamentos, na terceira parte do capítulo 7, reproduziremos o quadro lógico da sexuação, tal como o encontramos no seminário 20, *Mais, ainda*. Sua visualização é necessária, para entendermos porque Lacan pôde dizer que o sujeito masculino só alcança o Outro sexual por intermédio do objeto a de sua fantasia, enquanto uma mulher necessariamente se duplica neste intuito, pois só se relaciona com o Falo na identificação viril, e só alcança o homem se souber posicionar-se enquanto objeto de uma fantasia.

Finalmente, na quarta parte de nossa tese, analisaremos *Com Lacan: da estrutura à política da histeria*. Referir-se à estrutura, em psicanálise, é antes de mais nada verificar que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”. Este enunciado e o de que “o inconsciente é o discurso do Outro”, são os dois aforismos do discurso lacaniano. Lacan reconheceu que, a partir desta sua contribuição pessoal, o inconsciente não pode mais ser abordado sem referência à linguística. O Curso de Linguística Geral de Ferdinand de Saussure, promovendo o algoritmo que institui a barra entre o significante e o significado, representa nas palavras de Lacan: “a formalização do ponto de convergência das diferentes Escolas de Linguística, em sua etapa moderna”. Em Roman Jakobson, por outro lado, ele foi buscar a definição das leis do automatismo significante, quais sejam, as leis da metáfora e da metonímia. Tendo participado do movimento estruturalista francês, Lacan se serve da noção de estrutura para esclarecer não apenas o funcionamento do significante independente do sujeito, mas também as noções de afeto e de saber.

Após termos trabalhado o conceito de estrutura no texto de Lacan, isolaremos o que nos parecem ser suas três principais teses acerca da histeria: A primeira tese enuncia que a neurose histérica interroga o que é ser uma mulher. A segunda, que o discurso da histeria versa, necessariamente, sobre os impasses

sexuais. E a terceira assevera que, no tipo histérico, a estrutura corresponde ao jogo das identificações.

Mostraremos que sua primeira tese começa a ser elaborada no seminário 3, cujo tema é todavia as psicoses. Uma boa parte desse seminário é dedicada ao esclarecimento do registro do simbólico, e por isso Lacan se depara, desde então, com a falta do significante d'A mulher, que é o pano de fundo da questão da histeria. Nesse momento, ele define a neurose, em geral, como a questão que o ser coloca ao sujeito, antes mesmo de seu advento ao mundo, e de sua emergência como efeito do significante. A neurose histérica se especifica na interrogação sobre o que é ser uma mulher, e suas variantes. Subjacente ao sintoma histérico, inclusive em pacientes do sexo masculino, é possível demonstrar a prevalência de duas fantasias inconscientes: a de gravidez e a de corpo despedaçado, responsáveis, principalmente essa última, pela semelhança fenomênica entre a histeria e a psicose.

Ao falarmos de "A histeria no interjogo dos discursos", procuraremos mostrar, inicialmente, quem é que fala no sujeito da histeria e a quem ele se dirige. Mostraremos que uma histérica, ao situar o mais-gozar no lugar que corresponde à verdade, leva o Outro à produção de um saber. A clínica virá mais uma vez em nosso auxílio, através de um caso que demonstra um ponto de junção entre o discurso da histeria e a ciência, no que ambos podem se ocupar do real do sexo. O secular "enigma da mulher" ganha, em Lacan, os matizes mais nítidos do enigma do gozo das mulheres. Se as histéricas recusam inscrever-se nele de forma duradoura, sabem no entanto apontá-lo. Seu discurso esclarece que o discurso do analista só pode fazer "um pouco de cultura" com o inconsciente, pois este lhe ex-siste. Esclarece, também, o discurso do mestre, que, como o seu, não tem a ver com "a cópula nua e crua", mas com o gozo que se desloca no deslizamento da cadeia significante.

Releremos Dora, ou "Fragmentos da análise de um caso de histeria", bem como "O sonho do salmão defumado", quer dizer, o sonho da "bela açougueira" que desejava, mas não queria, que seu marido lhe desse caviar. Contrapondo os sonhos

dessa duas histéricas, Lacan deduziu e esclareceu as articulações entre o sintoma, o desejo e o gozo na histeria. Assim podemos dizer que, se o sintoma histérico implica em não-saber, é por corresponder ao significante no real do corpo, e porque seu desejo só se sustenta na insatisfação. Seu gozo é, então, marcado pela privação. Uma histérica, pôde dizer Lacan, deixa à Outra o instrumento de seu gozo sexual, como forma de alcançar no significante o mais-gozar. Mas isso já não é tão evidente em nossos dias, o que tivemos ocasião de comentar ao trabalharmos, no capítulo cinco, uma histeria contemporânea.

A tese topológica de Lacan vem mostrar que a neurose resulta do enlaçamento de dois toros, o toro do sujeito e o do Outro. Esse enlaçamento inverte as relações entre a demanda e o desejo do sujeito e a demanda e o desejo do Outro, de modo que o sujeito histérico se caracteriza por fazer do objeto do desejo do Outro o seu próprio objeto-causa. O filme *Persona* de I. Bergman nos servirá para ilustrar, de forma magistral, a inversão histérica na personagem de Alma, a enfermeira. Sua identificação com a atriz Elyzabeth Vogler permite ver que o recobrimento do sujeito por uma imagem de mulher, faz existir a Outra, criando a possibilidade de que haja a adoração e o questionamento do ser feminino. A estrutura histérica é jogo de identificações, e a estratégia do sujeito unilateraliza a castração no parceiro sexual, evitando desse modo assumir a sua.

O último capítulo, dedicado a "A política da histeria", começa por analisar o lugar do ideal-do-eu na histeria, como ponto de convergência do sujeito e da pólis. Distinguiremos entre o eu-ideal, duplo narcísico do sujeito, e a função simbólica e mediadora do ideal-do-eu. Esclareceremos que o ideal pode ser materno ou paterno, mas que apenas esse último funciona como causa de desejo para o sujeito, capaz de afastá-lo da servidão do amor especular.

Enfatizaremos que a política da psicanálise, ao tomar a seu encargo o sujeito da histeria, não visa à liberdade ou ao progresso em sentido amplo, mas à queda das identificações, em que ele pode permanecer aprisionado e servil. É a política da desidentificação, que se sustenta na ética do bem-dizer e aposta no

impossível de que um sujeito “diga tudo”. Não é a política no seu sentido dicionaresco e vulgar, porque não se sustenta na dicotomia clássica entre a verdade e a mentira, ou na crença imaginária do “todos iguais”, que caracteriza e suporta a “pastoral política”.

A partir de algumas pontuações do filósofo Alain Badiou (1995), analisaremos a idéia de grupo que se depreende do ensino de Lacan, para mostrar que a política do analista não se sustenta na ilusão filosófica da continuidade grupal, que se baseia no suposto sentido compartilhado. A estrutura da histeria ensina à psicanálise que o jogo das identificações nada tem a ver com o senso comum, e que a análise de um sujeito de determinado tipo clínico em nada ajuda na de um outro sujeito do mesmo tipo.

Posto que a neurose histérica se encarna preferencialmente no gênero feminino, indagar sua política implica em indagar também o que pode ser dito acerca da política das mulheres. Lançaremos mão de uma comédia de Aristófanes e de uma revista brasileira dos anos 20, escrita e dirigida exclusivamente por mulheres. Então nos depararemos com a mesma ausência de diálogo homem-mulher, que a clínica psicanalítica nos ensina, e o mesmo embate do sujeito histérico contra os ideais de uma época e de um espaço. A política da histeria, em sua radicalidade, demonstra que a luta desejante para que haja “ao menos um” homem digno desse nome, é construção de um ideal contrário à servidão, e desconhecimento de que “todo ideal é servo da sociedade”. Nesse sentido, o sujeito histérico pode ser dito *borderline*, principalmente quando se entende que essa linha se localiza na margem que divide o novo e o antigo, o já dito e o por dizer.

Traremos as contribuições mais recentes de três autores psicanalíticos: C. Millot, G. Morel e S. Zizec, que construíram teses próprias sobre o sujeito da histeria. A primeira defende que os históricos atuais são os últimos opositores à expansão crescente do discurso da ciência. Morel elabora as relações entre histeria e sexualidade feminina, recorrendo ao hexágono lógico de Blanché, e sustenta que “uma mulher sempre excede sua histeria”. S. Zizec, por sua vez, procura mostrar

como o "histérico pequeno-burguês" equivale ao "traidor" do sistema burocrático em que vivemos, mas oscila entre situá-lo como aquele que se esquia de sua missão simbólica ou que a cumpre.

Falar em "ideal", na psicanálise, nada tem a ver com falar em "personalidade". Mas iremos resgatar a noção kernberguiana de "personalidade histérica", para mostrar que o afastamento dos conceitos freudianos, e a substituição da estruturação subjetiva por noções biologizantes e desenvolvimentais, só pode resultar na defesa de mudanças técnicas e na proliferação indefinida de categorias: personalidade *borderline*, histérica, histriônica...

Com Bertha Pappenhein faremos o retorno às origens, indagando a partir de alguns dados biográficos porque esse sujeito, cujo nome entrou não apenas nos anais de casos da psicanálise, mas também na história alemã dos "Benfeitores da humanidade", se pronunciou de forma desfavorável ao discurso da psicanálise. Com a biografia da Chiquinha Gonzaga, que inscreveu seu nome na história da evolução da música brasileira, analisaremos o apelo histérico à emergência de um desejo novo. As duas nos mostrarão como, de fato, a novidade do desejo está na dependência da novidade do ideal, e do empenho subjetivo em realizá-lo. De ambas diremos que viveram como "um Homem entre os homens", fazendo-se deles admiradas e amadas, mas revelando, ao mesmo tempo, que a identificação simbólica da histeria é, de fato, masculina. Ela implica na construção do "pai do nome", o sintoma que amarra juntos o real, o simbólico e o imaginário de um sujeito, a partir de um modo singular de gozar do próprio inconsciente, e que, por isso, pode ser chamado de *sinthomem*.

A política da histeria é, então, a política do desejo, diante da qual a posição de neutralidade é necessariamente insustentável. E a polêmica imemorial em torno dela apenas o confirma. Para que não se corra o risco de cair ingenuamente no elogio da histeria, faremos a ressalva de que nem toda subversão desejante é necessariamente oportuna.

**PARTE I**

**CAPÍTULO I**

**CONCEPÇÕES MÉDICAS E FIGURAS DE  
MULHER**



"[...] a histérica é o que a histeria não pode dizer [...]"  
(G. Wajeman, 1989)

## 1. Tal é a origem das mulheres

Na necessidade de distinguir entre o que sempre é, mas do qual nunca se pode dizer que esteja em determinado tempo ou lugar, e o que está sempre em transformação, sendo impossível dizer dele que simplesmente é, tem início a fala de Timeu, no diálogo platônico do mesmo nome. Segundo nos informa Luc Brisson (1995), o Timeu de Platão é preferencialmente classificado como *eikòs lógos*, palavra ou conhecimento verossímil, no interior da oposição *mûthos/lógos*. Não é classificado portanto como mito, por não se tratar de uma história sobre deuses e deusas, mas sobre o nascimento do universo, dos homens e da sociedade.

Para nós começa assim em Atenas, e no século IV antes de nossa era dita "cristã", a idéia de que o útero é um animal ávido de alimento, a errar pelo corpo da mulher, na ânsia de fazer seus próprios filhos.\* Os exegetas da história da histeria são unânimes em reconhecer que a passagem da concepção platônica do útero ao humoralismo de Galeno, no século I d.C., é a primeira ruptura inovadora no que viria a ser a teoria médica da histeria. Rompe-se a idéia de que o corpo humano é verdadeiramente um microcosmo, em tudo e por tudo comparável ao macrocosmo.

Mas vejamos primeiro o que nos diz Platão. De fato, tendo concebido o universo como um grande corpo, dotado de uma parte visível e outra invisível, concebeu também o homem como o resultado da reunião da matéria e do espírito, o qual participa da razão e da harmonia. O ser humano participaria da alma divina ou celeste, com sede na cabeça, mas em seu corpo se localizariam mais três tipos de alma, estendendo-se do pescoço ao umbigo: a alma aérea, a aquática e a terrestre, das quais se originaram posteriormente os animais. Cada corpo humano era afeito a

---

\* Na opinião de E. Trillat (1986), cuja História da Histeria abordaremos a seguir, Platão e Hipócrates, amigos e contemporâneos, apenas retomaram crenças egípcias milenares, de cerca de 2.000 a.C.

um astro de tal modo que, tendo vivido estritamente o destino que lhe coubera, podia retornar a ele para ali habitar e ser feliz, segundo sua própria condição. Se no entanto tivesse fracassado na primeira encarnação, fosse em relação ao tempo de vida ou à conduta, sua alma celeste voltaria num corpo de mulher. E se persistisse no mal, conforme o pecado cometido, viria a ser uma ou outra espécie de animal. Assim desdobrava Platão o imaginário humano, visando dar conta do real da geração.

O corpo inteiro seria escravo da cabeça, pois nela se localizariam as revoluções divinas. Redonda como o universo, para evitar que ela se embaraçasse em demasia com as protuberâncias e os buracos da terra, fora-lhe dado o veículo de um corpo. A loucura humana, dizia Platão, consiste em tomar o diferente como igual, e o igual pelo diferente, porque as sensações atravessam o corpo e atingem a alma. Num corpo desproporcional e dissimétrico, a alma seria inevitavelmente afetada. Com uma alma excessivamente ardorosa, o corpo adoeceria. Uma boa educação deveria incluir exercícios de ginástica, o estudo da matemática e da filosofia. Pois aquele que compreendesse as revoluções externas, compreenderia necessariamente as revoluções internas.

Platão identificou no homem a existência de dois desejos: um que vem do corpo e tem por objeto o alimento, outro que vem de sua participação no divino e cujo objeto é o pensamento. Mas nas páginas finais de seu *Timeu*, enunciou que o ser humano é filho de animal:

[...] É por isso que, nos machos, os órgãos genitais são geralmente insubmissos e autoritários, como animais surdos à voz da razão, e, que arrastados por apetites furiosos, querem comandar em toda parte. Também nas mulheres e pelas mesmas razões, a chamada matriz ou o útero é um animal que vive nelas com o desejo de fazer filhos. Quando fica muito tempo estéril após o período da puberdade, tem dificuldade em suportá-lo, indigna-se, erra por todo o corpo, bloqueia os condutos do hálito, impede a respiração, causa um mal-estar extremo e ocasiona doenças de todas as espécies, até que, quando o desejo e o amor unem os dois sexos, eles possam colher um fruto, como numa árvore, e semear na matriz, como num sulco, animais invisíveis pela sua pequenez e ainda informes, fazê-los crescer e depois, dando-os à luz, acabar a

geração dos animais. Tal é a origem das mulheres e de todo o sexo feminino.

(*Platão*, tradução de M. G. de Bragança, 1969, p. 308)

## 2. Entre o saber médico e o corpo da mulher

Porém não foi Platão, e sim Hipócrates, que a medicina decidiu nomear seu pai, prestando-lhe até hoje o juramento:

Prometo que, ao exercer a arte de curar, mostrar-me-ei sempre fiel aos conceitos da honestidade, da caridade e da ciência. Penetrando no interior dos lares, meus olhos serão cegos, minha língua calará os segredos que me forem revelados, os quais terei como preceito de honra. Nunca me servirei da profissão para corromper os costumes ou favorecer o crime. Se eu cumprir este juramento com fidelidade, goze eu, para sempre, a minha vida e a minha arte, de boa reputação entre os homens. Se eu infringir ou dele me afastar, suceda-me o contrário.

(*Hipócrates*, 460 a.C.)

Atribui-se tradicionalmente a Hipócrates a responsabilidade por ter inscrito a histeria entre as principais doenças do sexo feminino. Todavia, em publicação recente, o psiquiatra francês Etienne Trillat (1986) observOU que o vocábulo "histeria" não é encontrado nas Obras Completas de Hipócrates. Segundo esse autor, ele teria sido acrescentado por Littré a todas as passagens, das 250 páginas do tomo VII de suas Obras, dedicadas às doenças das mulheres, sempre que se encontrava, por outro lado, o sintagma "sufocação da matriz".

Trillat nos propôs mais uma outra descoberta. Na sua opinião, o texto de Hipócrates se mostra ambíguo, situando a sufocação ora do lado da mulher, ora do lado da matriz. Entre o saber médico e o corpo da mulher, que lhe escapa, instalou-se assim uma primeira imagem de mulher. Partindo da sobreposição platônica útero/animal, o recobrimento do primeiro pela figura inteira da mulher preparou o terreno para o deslocamento simples e imediato, no qual foi a vez da mulher ser transformada em equivalente ao animal.

Oriundo da Ásia menor, Galeno (século I d.C.) se instalou em Roma e tornou-se o médico oficial da linhagem dos imperadores. Em seu tratado *Dos lugares afetados*, aderiu ao pensamento de Hipócrates, segundo o qual a continência sexual adocece a mulher, mas refutou Platão, argumentando que o útero não é susceptível de elevar-se até o estômago, e, menos ainda, até o diafragma. Nessa época, a medicina dava início à dissecação de animais.

Em Galeno, como nos mostra P. Bercherie (1991), a histeria era considerada efeito da retenção do “esperma feminino”. Pensava-se que ela produzia um determinado humor – mais tarde chamado de “vapor” –, que alcançava os centros nervosos. Já não era a migração do útero, na falta de alimento, tampouco a suspensão da menstruação, como para outras doenças do sexo feminino, mas a suspensão específica da semente da mulher. A descoberta da ovulação deveria aguardar até o século XIX, com o advento das pesquisas fisiológicas.

Antes disso, no século XVII, a descoberta da circulação sangüínea veio abalar a teoria humoralista de Galeno. Verificou-se que as artérias não são vazias, e, portanto, se os pneumas platônicos não as podem atravessar, tampouco são capazes de fazê-lo os humores. Deu-se o ocaso da idéia de que doença de mulher é sinônimo necessário de sufocação, ou entupimento. No entanto, é bom lembrar desde já, as histéricas sempre souberam fazê-la renascer.

Entretanto, na batalha dos médicos e dos inquisidores, a própria histeria deixou-se “sufocar” à sombra da melancolia. Salvo nos processos contra “as bruxas” da Idade Média, a histeria, tal como a deixara a Antiguidade clássica, só viria a ser retomada na medicina da Renascença. Foi nesse período que os humores se transformaram em “vapores” e surgiram as histéricas “vaporosas”. Os vapores eram descritos como efervescências viciosas.

Em sua tese de doutorado *Le Maître et l’Hystérique* (O mestre e a Histérica), G. Wajeman (1982) defendeu que o vocábulo histeria “sustenta ainda, por meio da injúria, uma imagem específica de mulher”. Na sua opinião, jamais fechou-se, e jamais se fechará, essa hiância entre o campo da medicina e o corpo da

mulher. Diante da insuportabilidade desse vazio, a construção de imagens visando tamponá-la impõe-se como um recurso de que se lança mão sem se dar conta disso a nível consciente. Tais imagens são designadas sempre pelo mesmo nome: histeria. A injúria faz par com a incompletude do saber, transformando a histeria em doença injuriada, senão injuriante. É bem o que se viu nas diferentes teorias médicas, que emergiram sucessivamente, a partir do chamado Século das Luzes. No Tratado do Homem de R. Descartes (século XVII), a medicina dita "científica" localizou o verdadeiro ponto de partida do saber médico, considerando-o uma cisão definitiva com o mito anterior.

Ora, para a psicanálise, e sobretudo após o ensino de J. Lacan (1901-1981), o *cogito* cartesiano é igualmente considerado a introdução de um novo conceito de ciência, em que certeza e verdade comparecem pela primeira vez disjuntas. No seu seminário 11, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, Lacan (1964) chamou a atenção para o fato de que Freud, ao se referir ao inconsciente, utilizou o mesmo termo de Descartes: *gedanken*, pensamentos. Há que se marcar, todavia, que o *cogito* freudiano e o cartesiano não são equivalentes, posto que este tampona a falha que aquele toma a seu encargo. A hiância entre o corpo e o saber pode também ser dita como o intervalo entre o sujeito real e o Outro da linguagem. Em outras palavras, entre o lugar da enunciação e a série dos enunciados. *Cogito ergo sum*, penso então sou, pontuou Lacan nessa ocasião, foi o "traço de contrabando" da filosofia cartesiana. Descartes suturou com o ser o que a medicina que o antecedeu havia suturado com imagens.

### **3. Sensual porém assexuada: a mulher histérica na medicina científica**

No campo da medicina científica, a histeria foi inicialmente assunto de neurologistas. Ela era classificada como "doença cerebral primitiva", idiopática e não

simpática. Em outras palavras, era pensada enquanto disfunção de um órgão, provocada pela alteração de um outro órgão, ou seja: disfunção cerebral provocada por distúrbios uterinos. Observamos, desde então, no interior das teorias médicas que vão sendo gradativamente elaboradas, um movimento de construção, desconstrução e reconstrução, aos moldes da dialética hegeliana: tese, antítese e síntese.

Explicamo-nos melhor. Oscilava não apenas a causalidade histérica, como o que se entendia por sintoma da histeria. Em algumas épocas, apenas as grandes crises eram levadas em consideração no diagnóstico diferencial. Em seguida, eram sobretudo os pequenos sintomas isolados, e, posteriormente, ambos: as crises e os sintomas menores. Oscilava também sua restrição ou não ao sexo feminino. A histeria foi vista como doença exclusiva de mulheres, depois como doença comum aos dois sexos em igual proporção e, finalmente, doença não exclusiva mas predominantemente feminina. Nessa báscula incessante, ela foi ganhando e perdendo suas denominações compostas: histero-epilepsia, histeria traumática, psicose histérica, delírio histérico psicastênico e outras.

Foi no momento em que se criou a unidade do grupo dos vapores, síntese que incluía a hipocondria e a histeria, que a ênfase anterior nas grandes crises histéricas foi deslocada para os chamados "pequenos sintomas nervosos": o estado constante de tristeza, a agitação e indecisão, os sonhos com mortes e com a volta dos mortos, o pensamento constante de incurabilidade e alguns outros. Essa síntese, operada por Sydenham, explicava a predominância feminina da doença pela importância etiológica das paixões. Consideradas o principal agente nas perturbações do equilíbrio nervoso, elas faziam das mulheres, segundo as concepções médicas, seres mais sensíveis do que os homens.

Até meados do século XIX, a controvérsia maior girou em torno da idéia de se reservar as denominações de "histeria" e "hipocondria" para os sintomas mais individualizados, e denominar "fundo nervoso" a hiper-reatividade difusa comum a ambas as doenças. P. Bercherie (1991) situou em Georget, aluno de Esquirol, a

responsabilidade pela primeira diferenciação entre fatores predisponentes e fatores desencadeantes. Os fatores predisponentes à histeria e à hipocondria seriam, a seu ver, a hereditariedade, o fundo nervoso e os costumes anti-higiênicos. As duas doenças se diferenciariam, no entanto, quanto aos fatores desencadeantes: as emoções violentas, no caso da histeria; os estados prolongados de tristeza, no caso da hipocondria.

Em pouco tempo, surgiu a denominação “neurastenia” para designar a predisposição às diferentes neuroses, em substituição à antiga denominação “fundo nervoso”. Houve, nesse momento, uma aproximação da histeria com a melancolia. Porque a neurastenia, também chamada de neuropatia proteiforme, correspondia a uma variedade quase infinita de sintomas, as grandes crises, isto é, os acessos espasmódicos e convulsivos, voltaram ao centro da cena, como caráter diferencial da histeria.

Pois bem, na listagem dos fatores predisponentes à histeria, surgiram novas curiosas imagens de mulher. Entre elas podemos citar: a mulher sensual, que G. Wajeman definiu como “uma mulher mais mulher que as outras por seu físico”, e a auto-incendiária, que foi descrita por C. Guionnet (1989). Ainda no século XVIII, visando explicar o fenômeno de alguns cadáveres encontrados totalmente carbonizados dentro de habitações residenciais, construiu-se, no interior da França, a teoria da combustão humana espontânea. Baseada em Descartes, no tratado acima referido, essa teoria postulava que determinadas mulheres, posteriormente reconhecidas como velhas e alcoólatras, possuíam o *ignis lambens*. Ou seja, considerava-se que elas eram capazes de fazer jorrar faíscas de seus cabelos e roupas, absolutamente inócuas para as pessoas que as circundavam, mas não para si mesmas.

Guionnet ressaltou o fato de que a química acabara de isolar o fósforo nessa época, e inscreveu essa concepção como um momento de transição das “bruxas” da Idade Média à “alienadas” do século XVIII. A seu ver, haviam deixado de existir os principais motivos para a queima das feiticeiras, quais sejam, a

Briquet, para dizer que as histéricas não se inclinam, em absoluto, aos prazeres sexuais. Muito pelo contrário, “seus desejos e apetites venéreos são nulos”. Às suas vozes juntaram-se, posteriormente, as vozes duras como pedras de dois Pedros emitentes: Pierre Charcot e Pierre Janet. Delas falaremos adiante. Por ora, queremos destacar que a própria medicina dita “esclarecida” se outorgou o dever de afastar a histeria de uma imagem “vergonhosa” de mulher. Briquet se revoltou contra a imagem que o levava a lembrar-se do verso do poeta: “É Vênus inteiramente agarrada à sua presa”. Com esse intuito, ele acumulou 430 observações clínicas e hierarquizou os sintomas da crise histérica em prodrômicos, concomitantes e seqüenciais. Mas não rompeu completamente com a metáfora “nervosa” da histeria, pois acreditava numa predisposição nervosa hereditária, de cuja intensidade dependeria o grau de atividade que seria exigido do fator desencadeante. Todavia, foi ele o primeiro clínico a considerar que os fenômenos histéricos eram regidos por leis, e que cada um deles teria seu tipo, ou protótipo, numa determinada ação vital.

Presenciou-se, nessa ocasião, uma discrepância entre a psiquiatria alemã e a francesa. Aquela, tendo em Griésinger seu fundador, elaborou a noção de “loucura histérica” como doença crônica, passível de se apresentar sob a forma de melancolia ou mania. A psiquiatria francesa, por seu lado, acentuou cada vez mais o caráter psicológico da histeria: seu aspecto de doença aguda. A psiquiatria alemã não rejeitou o erotismo difuso da histeria, mas deu ênfase às chamadas “mentiras histéricas”, e fez surgir uma visão destas como forma de perversidade. Embora ela tenha identificado “o prazer histérico em enganar e induzir os outros ao erro”, incluiu a histeria entre as formas de psicose, entendidas como modificações doentias do corpo humano causadas por representações. Em 1981, Jean Claude Maleval buscou reabilitar a noção de “loucura histérica”, por considerar que a principal herança deixada pela intromissão da corrente alemã na sua vizinha francesa fora a permanente confusão entre histeria e psicose.

Após o movimento de “dessexualização da histeria”, certamente associado à romantização da imagem social da mulher, a psiquiatria francesa serviu de campo



à monumental querela entre as Escolas de Nancy e Salpêtrière. Nancy defendeu o sintoma histérico como pura imagem. A Escola de Salpêtrière, ao contrário, identificou-o como uma essência.

#### 4. Ou a essência ou a imagem, Salpêtrière ou Nancy

Formada por Charcot e seus discípulos, a Escola de Salpêtrière visava aplicar na psiquiatria um método de inspiração neurológica. Ela buscava a constituição do “tipo”, pelo agrupamento de todos os sintomas possíveis de serem encontrados na histeria. E acreditava que os progressos da anatomopatologia acabariam por identificar, um dia, a lesão anatômica da histeria. Em outras palavras, em oposição ao lema de Nancy: “a histeria é pura imagem e nada além da imagem”, Charcot acreditou na existência do “sintoma real”, por trás das mais variadas e exageradas *mises-en-scène*, como pontuou Wajeman.

Em suas palavras:

[...] ali onde os histéricos traziam uma interrogação, uma hesitação acerca do sexo que lhes cabia, o discurso médico de Charcot visava fechar-lhes a boca com a assertiva: ‘é histeria, uma entidade clínica’.

(1982, p. 136. Tradução nossa).

A histeria paradoxalmente proliferou diante desse discurso. Nesse sentido Wajeman pôde dizer também que o sintoma histérico se multiplica ao infinito, quando o médico crê na sua realidade, mas tende ao evanescimento, quando é considerado uma simulação.

Nas famosas Lições de Quarta-feira, com o objetivo explícito de construir o “tipo”, Charcot privilegiou as formas amplas e espetaculares. Dedicou-se ao estudo de exemplos retirados da literatura e dos casos de sintomatologia máxima. Mais uma vez, o sintoma das crises prevaleceu sobre os sintomas menores. E a medicina registrou desde então a formalização do grande ataque histérico, tal como a elaborou Charcot. Ele se compõe de quatro períodos sucessivos, a saber:

- 1) fase epileptóide (auras de todo tipo)
- 2) fase do "clownismo" (que inclui o "arco em círculo")
- 3) fase alucinatória ou de vivência do passado (onde podem ser encontradas atitudes passionais e de êxtase)
- 4) fase do delírio onírico (que ele chamará "delírio de ação", para distinguí-lo da fase anterior, eminentemente teatral e expressiva).

A Escola de Salpêtrière fez pesquisas com o hipnotismo, que era anteriormente estudado na França sob o nome de "magnetismo animal" ou "mesmerismo". Definiu a hipnose como "neurose artificial de essência histérica", e interessou-se depois pela histeria masculina, sendo conduzida a algumas constatações bastante instigantes. Foi observado que, diferentemente da histeria feminina, predominavam na histeria masculina as formas frustas, não o grande ataque. Além disso, a sintomatologia neurológica aparecia nos homens sob uma forma mais simples e banal, ao passo que o fator traumático parecia mais freqüente.\* O chamado "caráter histérico" mostrou-se também transformado. Ao contrário das histéricas cultas, fisicamente débeis e emocionalmente instáveis, os homens podiam pertencer à camada popular, ser fortes, robustos e, inclusive, dotados de pequena sensibilidade. Mas, sobretudo, mostravam-se menos instáveis.

Já no seio da Escola de Nancy, foram os nomes de Bernheim e Babinsky que vieram ao primeiro plano. Ambos criticavam em Charcot e seus discípulos o que denominaram de "cultura da histeria". Parecia-lhes que Salpêtrière era uma verdadeira escola de formação de artistas, prontos para encenar o que o mestre e seus adeptos desejavam ver. A Escola de Nancy, por outro lado, acentuava a chamada "sugestionabilidade histérica", considerando os histéricos como semifarsantes, simuladores inconscientes, capazes de se comportarem "como se",

---

\* Tratava-se do trauma concebido como choque físico ou lesão: acidentes de trem, de rua ou de trabalho, brigas, etc.

isto é, como se estivessem conscientes. A histeria foi então classificada entre as “mitomanias”, constituindo, especificamente, a mitomania das síndromes. E Babinski fez surgir o termo “pitiatismo”, para caracterizar o sintoma histérico como um comportamento-signo, que corresponde à cristalização de uma imagem, cuja leitura é sempre a mesma. Em sua forma reduzida, o vocábulo entrou na língua quotidiana como o “piti histérico”.

## 5. E foi decretada a morte da histeria

O caminho da emigração definitiva da histeria, do campo da neurologia para o semi-nato campo da psiquiatria, cujos contornos ela própria ajudara a delinear, venceu no século XIX seus últimos obstáculos. A psiquiatria alemã identificara-lhe a causalidade nas representações metálicas, enquanto sua vizinha francesa enfatizara-lhe o teatro e a sugestionabilidade, pois até mesmo Pierre Charcot, ao se interessar pela histeria masculina, deparara-se com a debilidade das pseudo-síndromes neurológicas. O solo na França era então propício a fazer ecoar a voz de um Pierre Janet (1859-1947):

[...] Não devemos nos enganar grosseiramente e pensar que é amor essa necessidade infantil que elas têm de serem conduzidas e consoladas.

(Janet apud Bercherie, 1991, p. 89).

Formado pela École Normale Supérieure, ou “convento de meninos” no dizer de Romain Rolland, P. Janet foi professor de filosofia, antes de trabalhar ao lado de Charcot em Salpêtrière. Como S. Freud, e com a distância de alguns poucos anos, ele concluiu sua formação médica sob a influência da personalidade, dita “esmagadora e especular”, de Charcot. Presenciou “o circo” das mulheres desfalecidas, a remissão de seus sintomas sob hipnose, e certamente ouviu o professor sentenciar: há nisso “a coisa genital”. Se a mesma sentença fez enigma aos dois jovens, observou C. Clément (1997), bem diferentes foram as respostas que

cada um lhe deu. Pois o fato é que, em 1899, Freud era apenas membro-participante do Congresso Internacional de Hipnotismo Experimental e Terapêutico, mas Janet era ainda um de seus organizadores. Titular e catedrático de “Psicologia experimental e comparada” no Collège de France, Janet inscreveu-se na fileira dos que se esforçaram por elidir o erotismo tradicionalmente atribuído à histeria, acusando a psicanálise nascente de “dogma do pansexualismo”. Publicou cerca de 20 obras, entre as quais o volume *De l’angoisse à l’extase* (Da angústia ao êxtase) que foi recentemente objeto de pesquisa da autora acima referida. Nas suas 694 páginas, encontrou-se a descrição minuciosa dos 22 anos em que Janet acompanhou uma histérica delirante, Madeleine, cognome: O Bode. Ao que ela acrescentou, no dia em que o comissário da polícia a inquiriu, que se chamava desse modo porque desejava “expiar os pecados do mundo”, “não dar a conhecer o passado e não comprometer a família”.

A respeito da obra de Janet, adepto do “método estilográfico” – anotação sistemática de tudo que lhe diziam os doentes –, podemos encontrar opiniões radicalmente divergentes. Segundo P. Bercherie (1991), psiquiatra, historiador da psiquiatria e estudioso da epistemologia psicanalítica, Janet teria alcançado, com décadas de avanço, algumas das principais contribuições da teoria freudiana da histeria. Contudo para C. Clément (1993), filósofa e também historiadora da psicanálise, é suficiente constatar o objetivo terapêutico exclusivo de Janet, para avaliarmos o quão distante ele permaneceu da prática analítica. Em suas palavras, Janet procurava “reconduzir seus doentes a um semblante de ação social eficaz” e seu conceito de ação real e eficaz nada tem a ver com o registro lacaniano do real. Além disso, em diferentes ocasiões, Janet teria citado Freud por “ouvir dizer”, sem nenhum rigor. C. Clément nos trouxe um bom exemplo do jugo normativo do mestre-médico, verificável nas palavras com que ele definiu seu próprio conceito de ciência

[...] É preciso introduzir a quantidade no estudo das condutas, levando em consideração a potência e a eficácia das ações. As ações são reações do ser vivo às diferentes propriedades do mundo exterior, e estas reações introduzem no mundo modificações mais ou menos consideráveis, mais ou menos

extensas no espaço e no tempo. Da eficácia das condutas depende o seu valor e, conseqüentemente, os caracteres que permitem considerá-las como normais ou doentias”.

(P. Janet apud C. Clément, 1993, p. 224)

Bercherie, por outro lado, acentuou o postulado janetiano da “dissociação histórica da personalidade”, oposto aos distúrbios de nível funcional, e retomou sua definição das “mentiras históricas” como uma confusão particular entre a imagem e o real, considerando-os, ao que tudo indica, como antecessores de conceitos psicanalíticos. Mas o fato é que Janet dividiu as atividades psicológicas em dois graus, sem levar em conta as leis que regem o inconsciente, e diferenciou entre os estigmas e os sintomas históricos propriamente ditos. As atividades inferiores seriam os reflexos e automatismos, mas a capacidade de síntese ou atividade superior mostrar-se-ia preferencialmente prejudicada na histeria. Janet empregou o nome de “estigmas” para as lembranças com alta carga emocional, e reservou a classificação de “sintomas da histeria” para os efeitos da redução do campo da consciência, principalmente a abulia e as dificuldades de memória e de concentração.

A posição positivista de Janet, que recebera uma educação religiosa, mas não crescera no seio de uma família ardorosamente praticante, e seu interesse maior em precisar a “abulia histórica”, conduziram-no à noção de *psychasténie* (fraqueza psíquica, preguiça mental ou covardia de viver) e à definição do “delírio psicastênico”. Neste se percebe ainda um resíduo da influência de Charcot principalmente no destaque que ele havia dado ao “delírio de ação”, como ponto terminal da grande crise, que pode no entanto estar presente ou ausente. Segundo Janet parecem existir

[...] Por um lado, ações lentas, vacilantes, acompanhadas de um sentimento de insatisfação que chega ao sentimento do sacrilégio, mas esses atos são mais ou menos adaptados às circunstâncias, e são cercados de deliberações e discussões demasiado longas, mas relativamente corretas. Do outro lado, ações muito rápidas, violentas, estáveis, acompanhadas de um sentimento da mais completa satisfação. Esses atos não são absolutamente adaptados, são precedidos por uma idéia e, conseqüentemente, não são impulsos completamente elementares, mas são acompanhados por uma só idéia, sem nenhuma tentativa de comparação e deliberação.

(P. Janet apud C. Clément, 1993, p. 224)

Quanto a nós, podemos nos perguntar precisamente porque será que aquele que soube enunciar tão claramente que “todo aquele que se ocupa de histéricas nunca mais é um homem comum”, não ousou enunciar o conceito psicanalítico da transferência? Da mesma forma, nos é possível responder que certamente isso se deu porque lhe agradava o lugar do mestre. Pois Janet listou os “problemas de caráter” da histeria (entusiasmos passageiros, desesperos exagerados e rapidamente consoláveis, convicções irracionais e impulsos, uma espécie de desgosto contínuo e... a fantasia ininterrupta) e aconselhou a “direção de consciência” como forma de manejá-los, acreditando-a uma barreira eficaz contra a angústia.

No escrito *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, também conhecido como Primeiro Discurso de Roma, Lacan (1953) criticou de forma rigorosa e irônica a tendência psicanalítica de então, seu desvio em relação à prática freudiana. Nessa ocasião, ele observou ironicamente:

[...] Eis que somos pensadores novamente, eis restabelecidas as distâncias que é preciso saber guardar com os doentes, da qual sem dúvida nós abandonamos um pouco rápido demais a tradição tão nobremente expressa nestas linhas de Pierre Janet sobre as pequenas capacidades da histérica comparadas às nossas alturas: ‘Ela não entende nada da ciência [...] Se imaginarmos a falta de controle do seu pensamento, em vez de nos escandalizarmos com suas mentiras, que aliás são muito ingênuas, nos surpreenderemos, antes, que ainda reste tanta honestidade, etc.’.

(*J. Lacan* (1953), 1966, p. 306)

“Guardar distâncias” parece ter sido o que Janet bem soube fazer com sua paciente Medeleine. Principalmente a distância que separa a crença no saber completo do amor de transferência, que visa, como todo amor, a promover a falta-a-ser do Outro, isto é, sua incompletude. Se o “filósofo” não fugiu diante daquela que lhe expunha abertamente todo seu desamparo e suas fantasias, como fez Breuer diante de Anna O., foi porque o protegiam as paredes do hospital. Ou talvez porque sua convicção nos meios “científicos” fosse ainda mais sólida que a do outro. Pois o fato é que sua paciente que apresentava, desde a infância, um verdadeiro florilégio

de sintomas conversivos: falta de ar, eczemas, tremores ao menor ruído, catalepsia, ar sombrio e taciturno e maneiras místicas, poderia ter-lhe ensinado muitas coisas. Não foi, porém, o que se passou. Janet não soube, ou não quis, escutar a natureza simbólica de seus sintomas, como por exemplo o fato de que suas lesões no pé surgiam nas datas correspondentes à Paixão de Cristo. Ele preferiu fazê-la buscar simplesmente o agente físico, pelo qual ela se infligia, voluntária ou involuntariamente, as lesões. Como preferiu acreditar que não havia interesse em discutir os êxtases de Madeleine, suas “imobilidades felizes”, como ele as denominava, porque não mais se estava na Idade Média. Anteriormente, ele próprio havia observado que seus êxtases apresentavam “os caracteres essenciais de todos os êxtases dos místicos mais autênticos”.

Ora, quando Madeleine se deu conta de que Janet não compartilhava de suas crenças e que seu discurso lhe era indiferente, o médico viu nisso a manifestação de um senso crítico, enfim despertado. Mas eram “gritos de paixão”, como bem interpretou C. Clément. Pois, na verdade, Madeleine lhe dizia sentir o coração dilacerado, atingido por uma dor atroz. Ela se perguntava como podia ter perdido todo o pudor, abrindo-se com ele “como com mais ninguém”. Argumentava que lhe fazia bem saber que ele a considerava louca. Pedia-lhe que não a abandonasse, que não se esquecesse da “pobre doente” com “necessidade de indulgência e perdão”. E chegou inclusive a demandar-lhe que jamais interrompesse suas ordens, pois mesmo quando ele não mais tivesse para dar-lhe “nem um olhar, nem uma palavra”, ela ainda assim desfrutaria por saber-se “em suas mãos, à sua inteira disposição”.

Para Janet, seu pensamento era débil, como soem sê-lo o das crianças, dos retardados e dos “povos primitivos”. E ele aguardava que a menopausa viesse convergir com seus esforços, ajudando-o a extirpar as paixões de Madeleine. Embora tendo anotado, palavra por palavra, o que lhe ditava sua “psicastênica”, ao longo de oito anos consecutivos de enclausuramento, Janet no entanto não escutou o que ela quis fazer-lhe ouvir: que uma histérica deseja transformar-se em “precioso

objeto de discurso". Tampouco parece ter-se interessado pelo caminho que sua paciente lhe abria na direção de indagar acerca do gozo feminino e, inclusive, dos pontos em que este se encontra com o gozo místico. Insistia no valor etiológico da fragilidade da inserção social e concluiu que Madeleine foi sempre uma "pseudo-extática".

O sintoma "orgástico", como manifestação conversiva de fantasias bissexuais, ou ato sexual que dispensa o parceiro encarnado, presentificando-se num só corpo, foi soletrado por Madeleine com todas as letras:

Sinto em minha boca um beijo perpétuo [...] sinto enormes doçuras sobre os lábios e, no ventre que se contrai, sobressaltos verdadeiramente divinos... . Todo o meu corpo é fremente quando Deus aplica em tudo suas mãos ardentes, que ele faz passar suavemente, é indefinível, parece que desmaio no prazer que sinto. Sinto-me mais e mais suspensa no ar, se diria que meu corpo apoia-se numa corda larga passada entre as pernas e que esta corda comprime as partes, que faz impelir para dentro. Dá-se algo na vesícula, coloca-se um lacre na abertura e este incômodo para urinar não é de fato um, mas uma volúpia... . Experimento com enorme freqüência no interior como no exterior tremores suaves que são tão particulares que não posso explicá-los.

(Apud C. Clément, p. 52)

A divisão própria ao sujeito do inconsciente, porquanto desejante, foi também enunciada com clareza:

Há em mim duas vontades que se combatem. Ao lado de um grande desejo de partir, há outro, não menor, que é o de ficar retida e ser impedida de afastar-me daqui; ou eu sou uma louca monstruosa ou uma grande culpada, há duas pessoas em mim, é insuportável.

(Idem, p. 58)

Janet preferiu nomeá-la de "dissociação da personalidade". Mas C. Clément observou que, se Madeleine tivesse nascido na Índia, talvez tivesse sido venerada como Ramahrishma. Se ela tivesse encontrado Freud, e não Janet, diremos nós, não teria entrado no rol das mulheres débeis ou crianças, no seio do que Henry Ei precisamente adjetivou como "a nebulosa psiquiatria".

Henry Ei é igualmente considerado um médico positivista, mas, segundo Wajeman, ele pode ser considerado um exemplo do positivismo "da melhor estirpe".



Em sua opinião, a histeria, por sua capacidade de imiscuir-se no seio de quase toda doença orgânica, seria a mais grave e paradoxal das doenças da patologia geral. Afirmá-la uma "doença mental" era, a seu ver, torná-la equivalente a uma espécie de "nada". Assim, aos moldes ainda de Charcot, que buscara isolar a histeria-tipo, Henry Ey enfatizava a necessidade de se isolar a "personalidade histórica", pano de fundo ou ponto de origem, sem o qual não se poderia falar em sintoma histórico.

Sua postura crítica levou-o a dizer que Babinsky, ao descrever as verdadeiras crises neurológicas, descreveu sobretudo "o que não é histeria". Criticou também a prematura conclusão a que haviam chegado neurologistas de renome, segundo a qual a histeria não existe, pois reduz-se à simples aparência, ou à identificação com as crises sindrômicas. Em suas palavras; "as manifestações históricas apresentavam-se sempre como não sendo o que pareciam ser". Henry Ey parece ter apontado a diferença que a psicanálise enunciaria bem mais tarde, com Lacan, entre o imaginário e o semblante. Ou seja: entre a imagem, como espelho narcísico do eu da consciência, e o semblante que conjuga, na aparência, o simbólico e o real.

Ele chamou a atenção para o fato de que:

[...] a expressividade, o sentido, o caráter significativo dos fenômenos históricos não coincidem com os signos objetivos de hemiplegia, de hipertonia ou de coréa, doenças associáveis pelo método anátomo-clínico a uma lesão localizada do sistema nervoso.

(*Henri Ey* apud *P. Bercherie*, 1991, p. 235)

A histeria não está morta, foi sua resposta à neurologia que o antecedeu. É necessário esclarecê-la, foi sua invectiva à psiquiatria que o acompanhava. Tal não é contudo a opinião mais recente de E. Trillat. Seu cuidadoso volume, *História da Histeria* (1986) nos serviu, entre outros, de orientação nas concepções médicas da histeria, mas não podemos partilhar de suas conclusões. Segundo ele, a psiquiatria nunca chegou a oferecer explicações para os "extravagantes fenômenos históricos", quais sejam: os estados de profundo sono letárgico ou catalepsia; a potencialização das forças motoras em jovens aparentemente frágeis; a torção do

corpo em arco de círculo; as anestésias, que se deslocam de um a outro lado do corpo; a insensibilidade à dor, que torna possível ter seu próprio braço atravessado por uma agulha, e alguns outros. Na sua opinião ainda, somente a moderna medicina psicossomática, de origem sobretudo americana, estaria evocando em nossos dias a questão psicanalítica freudiana das relações entre as “psiconeuroses de defesa” e as “neuroses atuais”, entre os traumas infantís e a vida sexual presente. Assim, embora reconhecendo que o diagnóstico de histeria está na dependência direta do corpo teórico subjacente à abordagem clínica, e admitindo que um diagnóstico de “doença psicossomática” pode originar-se de um exame superficial de uma histeria de conversão, ele considera que o “pseudo-sintoma histérico” necessariamente desaparece, desde que o médico não se faça seu cúmplice. Trillat se inscreve tardiamente na fileira dos alunos da Escola de Nancy.

Ele chega a enunciar, nas páginas finais de sua obra, a ausência de sintomas da histeria:

[...] na verdade, o interesse por essa personalidade não é novo: uma a uma, bruxa, vaporosa, criatura sensível, delicada e sonhadora, mas igualmente caprichosa, extravagante, imprevisível, mentirosa quando necessário, mitômana, lúbrica e perversa; conforme a época e o humor dos autores, por falta de sintomas, revestiu-se a histérica de atributos.

(*E. Trillat*, 1986, p. 284)

Para esse psiquiatra, que considera estarmos vivendo uma histericização ampla do social, o “teatro privado” da histeria teria se tornado inútil. A história da histeria teria sido a de uma “redução” no sentido culinário do termo, quer dizer, a história da evaporação que acompanha lentamente a transformação do preparado, diferente da subtração ou de um simples desfolhamento. Sua conclusão é contundente e nos espanta. Ele afirma: “A histeria está morta, isto é claro. Ela levou consigo seus enigmas para o túmulo”.

## 6. Mas a histeria renova o guarda-roupa

A tese de um *continuum* entre a histeria e as doenças psicossomáticas tem pelo menos duas décadas, e não é exclusiva de Trillat. Ela se sustenta na idéia de que é possível evitar o retorno do recalçado no sintoma histérico, e na dicotomia entre a sociedade e o sujeito. Ou melhor, na confusão entre o sujeito e o indivíduo, que lhe serve de suporte, mas que é por ele atravessado. Se ela define a doença psicossomática como conversão da histeria de conversão, ou conversão de segundo grau, é porque acredita que a sociedade contemporânea consegue reprimir a insistência mesma do inconsciente.

A histeria teria então perdido seus trajes “ridículos, estranhos e desconcertantes” e deixara de lado “o atrativo e o charme”, nos termos de Trillat. Ora, em 1922, na seção introdutória ao artigo “Uma neurose demoníaca do século XVII”, Freud já havia nos advertido com todas as letras de que

Não precisamos ficar surpresos em descobrir que, ao passo que as neuroses de nossos pouco psicológicos dias de hoje assumem um aspecto hipocondríaco e aparecem disfarçadas como enfermidades orgânicas, as neuroses daqueles antigos tempos surgem em trajes demoníacos.

(S. Freud (1922), 1969, p. 91)

Com Lacan (1966), passamos a denominar os trajes do sintoma de seus “envelopes formais”. O trajeto freudiano, que abordaremos adiante, partiu do sintoma analítico como interpretável, para nele verificar, posteriormente, uma satisfação que lhe pareceu insuperável: a reação terapêutica negativa, o masoquismo primordial e a pulsão de morte. Também o trajeto de Lacan, acentuou J.-A. Miller (1989), começou por mostrar o valor de mensagem do sintoma e terminou situando-o como uma maneira particular de gozar do inconsciente.

A palavra grega *sumptōma*, cujo prefixo significa a síntese ou a reunião, indica o que se produz ao mesmo tempo, o que coincide. Há sempre dois lados ou dois elementos no sintoma. A psicanálise nos ensina que o sintoma é dor e mal-estar, o que não funciona bem e faz sofrer. “Não há sintoma sem a referência a uma determinada sinfonia que estaria perturbada por uma dissonância”, metaforizou

Miller. Mas, por outro lado, o sintoma satisfaz, pois o sujeito se deixa aprisionar em seu sintoma.

Quando Lacan se referiu ao “envelope formal do sintoma”, indicando a distinção entre a forma (mensagem) e a matéria ou fundo (satisfação ou gozo), reconheceu no seu interesse pela clínica do sintoma o caminho que o conduziu da psiquiatria à psicanálise.

Singularmente, porém necessariamente, é o que cremos, fomos conduzidos até Freud.

Pois a fidelidade ao envelope formal do sintoma, que é o verdadeiro rastro clínico, que aprendíamos a gostar, conduziu-nos a esse limite em que ele se inverte em efeitos de criação.

(*J. Lacan*, 1966, p. 66. Tradução nossa)

Na trilha freudiana, Lacan se indagou acerca das mudanças fenomênicas da histeria, e concluiu como o fizeram outros, que o teatro histérico já não é o mesmo. Mas ninguém, antes de Lacan, ousou responsabilizar o próprio discurso analítico por seu desaparecimento. Foram os analistas, pontuou Lacan, que restituiram à histeria a verdade que lhe é própria: sua satisfação a nível inconsciente, seu desejo de desejo, sua demanda do objeto do desejo do outro.

Mudou a forma do sintoma, mas esta permanece como envoltório do gozo inconsciente. Podemos dizer, como o fez Miller, que o processo psicanalítico tem por objetivo operar a dissociação entre a matéria do sintoma e sua forma, historicamente datável/geograficamente localizável. Na oportunidade em que participou de uma mesa redonda no Collège de Médecine (Colégio de Medicina) sobre o tema “Psicanálise e Medicina”, Lacan (1967) identificou as várias nuances de uma demanda consciente de ajuda ou tratamento. Entre elas, ele mencionou a possibilidade da demanda corresponder ao simples pedido de autenticação por parte do Outro da ciência do lugar de “doente”. Artifício inconsciente do sujeito, para manter-se mais confortavelmente onde ele está. Basta lembrar aqui a fala da paciente de Janet do quanto lhe era importante saber que ele a considerava uma “louca” e se ocupava em dirigi-la.

Na hiância entre o saber constituído e o que do corpo humano dele se esquiva permanentemente, pois não se deixa aprisionar na rede firme dos significantes, verificamos a emergência das imagens médicas de mulher. Esse não é outro que o lugar onde a medicina mais recente localizou suas "doenças psicossomáticas". Aos médicos, e também aos psicanalistas, Lacan propôs uma substituição terminológica. Sugeriu-nos trocarmos o sintagma "doença psicossomática" pelo que lhe pareceu mais rigoroso: falha epistemo-somática, quer dizer, falta-a-saber sobre o corpo.

Em 1970, ele justificou o emprego do feminino gramatical ao falar de histeria "por ser o gênero em que ela mais freqüentemente se encarna". Mas surpreendeu seus contemporâneos, pronunciando três anos depois, em cadeia nacional de rádio e televisão francesas, a frase que hoje se tornou lugar-comum: "A mulher não existe", um aforismo do discurso psicanalítico freudiano. Sobre a aparente falta de atualidade\* da histeria, Lacan se mostrou incisivamente categórico:

[...] Quando a histérica prova que, uma vez virada a página, ela continua a escrever no verso e, inclusive, na página seguinte, não se compreende. No entanto, é fácil: ela faz lógica".

(J. Lacan, 8 de junho de 1971, sem. inédito. Tradução nossa).

Em nossos dias, a histérica faz a lógica do gozo feminino. Mas de que modo e em que circunstâncias, é assunto que abordaremos ao longo de todo esse ~~deixar~~ estudo. A histeria renova<sup>12</sup> seu guarda-roupa. Comprou vestidos novos. Será que suas peças íntimas permanecem as mesmas?

\* Em francês: *être à la page* significa estar a par dos últimos acontecimentos ou na "crista da onda", no auge da moda.

## **CAPÍTULO II**

# **MULHER E PATOLOGIA NO MITO ANTIGO**

*"Pois as imagens e os símbolos na mulher não poderiam ser isolados das imagens e dos símbolos da mulher".  
(J. Lacan, 1958)*

Destacamos a série de figuras de mulher, que o discurso médico, ao longo dos séculos, fez girar em torno da histeria: da "mulher-animal", da medicina considerada pré-científica, passando pela auto-incendiária, a romântica, a sensual, a alienada e, finalmente, a "mulher-criança" de P. Janet. Na visão de Isaías Pessotti (1994), além do discurso médico, o discurso mítico também associou, desde sempre, a mulher e a loucura. As personagens de Medéia e Fedra, da poesia trágica de Eurípedes, corresponderiam às primeiras descrições completas de loucura, no sentido médico do termo, ou seja, uma doença que acarreta estigma e implica, conseqüentemente, na necessidade de tratamento. Segundo esse autor, o furor guerreiro dos personagens masculinos de Homero, que aparece sob a denominação de "mania", ainda não pode ser considerado uma representação da loucura, porque não acarretava nenhum estigma e dependia da potência e determinação divinas. Tratava-se de algo determinado por fatores externos ao homem. Com a passagem da epopéia à poesia trágica, começa a surgir a causalidade passional, de que, na sua opinião, a psicanálise constituiu um retorno, posto que o homem só consegue conceber três modelos diferentes de causalidade: as forças externas, as paixões e o corpo próprio. Pessotti destaca, assim, o momento histórico de interiorização dos conflitos e observa que, em Eurípedes, como em Ésquilo, há conflitos entre a razão e o instinto, entre dois ou mais amores, entre o amor e o ódio, ou, mesmo, entre o desejo e a vergonha, como na tragédia de Hipólito.

No capítulo "A estrutura da histeria em Freud", veremos de que modo a psicanálise, na verdade, introduz um novo conceito de causalidade. Todavia, ela não dispensa o estudo da literatura, porque entende que a poesia modifica o mundo. No dizer de Freud (1935) o poeta é guia da humanidade, como escreveu em carta a Thomas Mann, por ocasião de seu sexagésimo aniversário. Ele encontra a justa combinação da palavra e da imagem, o material ideo-plástico, que lhe possibilita

“passar sua fantasia ao mundo”. É aquele que sabe, independentemente da experiência analítica, trazer luz ao seu próprio inconsciente, fazendo um bom uso dele. E, com isso, alterar toda a trama discursiva, de que são presas os sujeitos humanos.

Embora tenha feito algumas restrições às interpretações de Freud sobre alguns textos literários e obras de arte, sobretudo as do “Moisés de Michelangelo” e da “Gradiva de Jensen”, que lhe pareciam tentativas vãs de interpretar o inconsciente do artista, Lacan (1959) também reconheceu a anterioridade e determinação da criação poética sobre as formações psíquicas e chegou a dizer, por exemplo, que Marguerite Duras mostrava saber, em seus romances, tudo aquilo que ele ensinava nos seus seminários, sem jamais ter comparecido a nenhum (1965).

Se nos ocupamos em reler os textos de Medéia e Psiquê, pinçando versos de um e outro, nosso intuito é exemplificarmos, com a primeira, o que a psicanálise considera como o gozo feminino fora-da-lei e, com a segunda, o surgimento do *pathos*, “no universal e no particular para todos e para cada um, um momento histórico”. Medéia pode ser considerada “o exemplo mais radical do que significa o que é mulher como mais além do que é mãe”. No extremo quase oposto à posição de Medéia, Lacan pôde dizer de Psiquê que, embora se tratando de uma figura literária feminina, ela não é mulher e sua tragédia nada tem a ver com as relações homem-mulher. Mas ela exemplifica as relações da alma e do desejo, isto é, a escapada do desejo, quando o sujeito histórico quer curar a castração imaginária.

Vê-se, então, que na interpretação psicanalítica, Medéia não é a simples tragédia do ódio feminino, como tampouco Psiquê se restringe à história da curiosidade feminina, aspectos que os comentadores, de uma e outra, sempre acentuaram. Elas nos servem de instrumentos que demonstram aspectos bem delimitados e restritos da teoria psicanalítica como um todo, exemplificam pontos de junção entre o universal e a singularidade clínica.



## 1. A Medéia de Eurípedes

Faremos uso da tradução direta do grego, de Mário da Gama Cury (1991), que nos diz, em seu prefácio, considerar essa tragédia “um dos mais finos e profundos estudos feitos por Eurípedes da alma feminina”. Ao relatar-nos os acontecimentos que antecedem a abertura da tragédia, ele também observa, na mesma linha de raciocínio de Pessotti, que embora Medéia fosse conhecida nas lendas da Antigüidade enquanto feiticeira ou bruxa, dotada de poderes mágicos extraordinários, nem ela, nem Jasão, atribuem seus erros ao destino ou a algum deus vingador, mas aos seus próprios atos. A tônica da Medéia seria, a seu ver, o ódio sobre-humano.

Desse modo, Gama Cury associa “alma feminina” e “ódio sobre-humano”. Adiante veremos como interpretar psicanaliticamente essa associação.

Mas, quais são as palavras que compõem o texto de Eurípedes?

Na tragédia de Medéia, a primeira a falar é sua Ama, que resume brevemente sua história e observa o estado deplorável em que se encontra a personagem principal:

[...] e jaz sem alimento, abandonando o corpo ao sofrimento, consumindo só, em pranto, seus dias todos desde que sofreu a injúria do esposo; nem levanta os olhos, pois a face vive pendida para o chão; como um rochedo, ou como as ondas do oceano, ela está surda à voz de amigos, portadora de consolo.  
(31-37)

Logo ficamos sabemos que, para seguir e proteger Jasão, com o coração ardentemente apaixonado, Medéia traíra seu pai, abandonara amigos, família e pátria e, além disso, incentivara o crime patricida.

Numa espécie de retorno da traição à traidora, Medéia encontra-se, então, abandonada por seu homem, pai de seus dois filhos, cujo objetivo é casar-se com a filha de Creonte, rei de Corinto, a cidade que os abrigara.

A personagem da filha de Creonte, que viria a ser a segunda esposa de Jasão, em nenhum momento comparece em cena. Sequer seu nome próprio é

mencionado. Sabe-se que é doce e meiga, mas que não lhe agradam os filhos de Medéia.

Por outro lado, a Ama insiste na impossibilidade de conter os atos de Medéia. E refere-se a seu ódio ou cólera, em três ocasiões quase consecutivas. É o que encontramos nos versos 56-57:

“Ela é terrível, na verdade, e não espere a palma da vitória quem atrai seu ódio.”

nos versos 11-112:

“Ela por certo não refreará a cólera até haver vibrado sobre alguém seus golpes”.

ou ainda nos versos 189-190:

“Não é com pouco esforço que se pode frear a cólera de minha dona!”

A Ama qualifica de feroz o olhar que Medéia dirige aos outros. Ela adverte o Preceptor dos filhos desta, com as seguintes palavras:

“não lhes permitas chegar perto de uma mãe desesperada; vi-a olhando-os ferozmente, como se meditasse alguma ação funesta”.

(108-110)

que são quase as mesmas palavras, com que fala às demais criadas:

“[...], mas ela nos olha, a nós, criadas, com o olhar feroz de uma leoa que teve filhotes”

(207-209)

Enquanto sua Ama atribui-lhe, desse modo, os piores olhares e intenções, Medéia lamenta não haver morrido e parece apenas desejar a morte:

“Como sou infeliz! Que sofrimento o meu, desventurada! Ai de mim! Porque não morro?”

(115-116)

“Qual o proveito de viver ainda?  
Ai! Ai! Que venha a morte! Que eu me livre,  
abandonando-a, desta vida odiosa!”

(161-163)

Medéia se queixará um pouco adiante de que as mulheres sejam as principais vítimas, não da loucura, mas do sofrimento:

“Das criaturas todas que tem vida e pensam, somos nós, as mulheres, as mais sofredoras.”

(258-259)

Sua lamúria, por ter nascido mulher, é longamente desdobrada em considerações acerca da relação homem-mulher. Poderíamos classificá-la como um curioso manifesto feminista, do século V a.C.

Medéia refere-se ao alto preço, que paga uma mulher, para conquistar um homem, o qual se transformará em dono do seu corpo e do qual não sabe, de antemão, o comportamento que terá em relação a ela. Uma mulher não pode prever, segundo Medéia, se seu esposo será mau ou bom, e se deverá enfrentar ou não a vergonha de deixá-lo. Em suas palavras, as mulheres podem ser rejeitadas pelos homens, mas não podem rejeitá-los e a relação homem-mulher é algo que não se ensina ou que, pelo menos, não é ensinada pelos pais. Sua queixa prossegue:

“Depois entrando em novas leis e hábitos,  
temos de adivinhar para poder saber,  
sem termos aprendido em, casa...”

(266-268)

Acompanhemos, então, seu manifesto:

[...] Quando um marido se cansa da vida do lar, ele se afasta para esquecer o tédio de seu coração e busca amigos ou alguém de sua idade; nós, todavia, é numa criatura só que temos de fixar os olhos. Inda dizem que a casa é nossa vida, livre de perigos, enquanto eles guerreiam. Tola afirmação! Melhor seria estar três vezes em combates, com escudo e tudo, que parir uma só vez!

(274-283)

Em outras palavras, Medéia verbaliza o quanto gostaria de ser homem, o quanto os inveja, para, em seguida, expor sua censura ao sexo feminino. Seja porque a mulher vezes sem número é temerosa ou, paradoxalmente, porque ela é de todas as criaturas a mais sanguinária! Falta à mulher, nas palavras de Medéia, a referência de um meio-termo, um mediador, entre duas atitudes extremadas: o temor e a conduta sangüinária.

Passo seguinte, desta feita dialogando com Creonte, que vem ordenar o seu exílio, e de seus dois filhos, Medéia coloca-se no que poderíamos chamar um lugar de exceção. Lamenta possuir a fama, lamenta ter recebido um saber maior

que o ordinário, embora não tão grande assim. Ela pensa que, de qualquer modo, sua ciência atrai de alguns o ódio, a hostilidade de outros (344). Esse lugar de exceção retornará alguns versos adiante: "Sem dúvida sou diferente em muitas coisas dos mortais" (665-666).

A partir daí, ela toma sua decisão e passa a elaborar um plano de vingança contra Jasão, que, por sua vez, a descreve como uma mulher insubmissa às decisões dos mais fortes ou dotada de uma língua mórbida que desencadeia tempestades.

Esse plano implica em três etapas preliminares:

1. conseguir que Creonte a deixe ficar mais um dia em Corinto;
2. encontrar um refúgio para si no exílio;
3. conseguir que Jasão lhe permita presentear a mulher rival.

Creonte é o primeiro a ceder à demanda de Medéia, embora não sem reconhecer seu próprio erro. Cedendo, ele lhe diz:

"Minha vontade nada tem de prepotente e a piedade já me foi funesta antes."  
(393-394)

Da boca de Medéia ouviremos, literalmente, que sua estratégia é uma premeditação, um jogo de semblantes. Pois ela reconhece para si:

"Lisonjeei Creonte para meu proveito e minhas súplicas foram premeditadas."  
(415-417)

Numa espécie de eco ao anterior manifesto feminista de Medéia, o Coro da tragédia, composto por quatro mulheres de Corinto, entoam os seguintes versos:

"Não vejo a hora em que se louvará o nosso sexo e não mais pesará sobre as mulheres tão maldosa fama."  
(476-478)

Medéia diz-se reduzida a nada, possuída por um amor insensato e enganada em suas esperanças. O Coro observa que o amor sem freios mistura-se ao veneno do desejo.

Ao encontrar Egeu, um velho amigo, obtém dele o juramento de que a receberá em suas terras, por ocasião do exílio, prometendo-lhe, em troca, que usará

suas artes para fazer dele um pai, pois este lastima-se de não conseguir ter filhos. Nesse novo jogo de semblantes, Egeu observa seu olhar triste, sua expressão sofrida, mas também sua linguagem cheia de prudência.

Medéia, pela segunda vez, obtém o que demanda, fazendo apelo à compaixão do outro:

"Compadece-te de mim,  
tem piedade de meu imenso infortúnio!"  
(806-807)

Esse jogo, como dissemos, faz parte do plano de Medéia, que inclui a morte da noiva de Creonte e de seus próprios filhos. Ao posterior espanto do Corifeu, que lhe indaga se ousará mesmo exterminar seus próprios filhos, Medéia irá responder:

"Matando-os, firo mais o coração do pai."  
(936)

Eis, então, o objetivo último do seu plano: ferir o coração do homem que lhe foi infiel.

Mais interessante, portanto, é seu jogo de semblantes junto a Jasão. Este procura convencê-la de que, casando com a filha do rei, estaria garantindo um futuro mais condigno para os filhos que tem em comum.

Num primeiro momento, ela o acusa de traidor, procurando lembrar-lhe tudo que fizera por ele:

"Traí meu pai, eu, sim, e traí a família  
para levar-te a lolco (foi maior o amor que a sensatez)".  
(547-549)

Adiante, ela se dirá desprotegida e só, mas será acusada por Jasão de estar projetando nele sua própria culpa. É o que se lê no diálogo seguinte:

Medéia: "Insulta-me! Sabes que estás seguro aqui, mas eu  
devo partir desprotegida e só."  
(698-699)

Jasão: "Foi tua a escolha. Não ponhas a culpa em outros."  
(700)

Num terceiro momento, ela exhibirá sem pudor uma máscara extremada, demandando-lhe compreensão e perdão, sob a aparência de arrependimento. É o que lemos nos seguintes versos:

“Imploro, Jasão! Peço-te perdão por tudo  
que já te disse; debes ser compreensivo  
em meus momentos de exasperação, depois  
das provas incontáveis da paixão recíproca.  
Eu mesma ponderei e até me censurei:  
Por que tamanha insensatez e hostilidade  
contra decisões razoáveis, infeliz?”  
(981-987)

Seu objetivo é conseguir que Jasão permita que seus próprios filhos levem, de sua parte, dois presentes à futura esposa. Esses dois presentes, a que o Coro se referirá como a perdição dourada, constituem-se num véu e num diadema de ouro, ambos envenenados. Sob eles, a noiva irá arder em chamas assassinas. Medéia tem certeza – quanta certeza eu tenho (1212), dirá ela – de que seus venenos não serão inócuos. Esta certeza lhe advém de sua própria filiação, pois Medéia era filha do rei Aietes e, portanto, neta do Sol.

Na tragédia de Medéia, como na de Antígona, não parece haver mais do que um único momento de hesitação, rapidamente superado. Trata-se do momento em que Medéia, admitindo sua própria dor, indaga-se:

“Será que apenas pra amargurar o pai  
vou desgraçá-los, duplicando a minha dor?”  
(1191-1192)

Em continuidade ao manifesto feminista, teremos ainda ocasião de ouvir o Coro reconhecer que a inexistência de filhos poupa aos mortais mágoas e incontáveis males:

“Apregoamos que os mortais alheios  
ao casamento e à procriação  
desfrutem de maior felicidade  
que os pais e mães.”  
(1238-1241)

A insubmissão ou irreverência maior de Medéia retornar-lhe-á, nas palavras do Mensageiro:

“Como, Medéia? Teu juízo está perfeito,  
ou estás louca? Logo após exterminar

a família real demonstras alegria  
em vez de estremecer ouvindo esta notícia?"  
(1279-1282)

Este fará também uma referência à incompatibilidade entre a vida humana e a felicidade, seja ao afirmar que os mortais vivem como se fossem sombras ou ao dizer, literalmente, que criatura alguma é venturosa até o fim.

O Coro, por sua vez, entoará um apelo derradeiro para que Medéia não execute seu plano até o fim, que não mate sua própria carne. E define sua intenção como um delírio criminoso:

"Ah! Infeliz! Por que tanto furor,  
e tão feroz avassalou sua alma,  
presa desse delírio criminoso?"  
(1445-1447)

Mas Medeia não volta atrás em seus desígnios. Ela alcança, assim, seu objetivo, que é, na verdade, matar Jasão, mantendo-o, ao mesmo tempo, em vida, ou seja, transformá-lo em morto-vivo.

Ao Corifeu, que lhe vem anunciar a morte dos filhos, Jasão responde:

"Que dizes! Ai de mim! Mataste-me, mulher!"  
(1494)

E diante de Medéia, exclama:

"Ah! Monstro odioso, infanticida infame!"  
(1587)

Jasão implora-lhe que o deixe, ao menos, sepultar e chorar seus próprios filhos. Mas Medéia, a cujas demandas responderam como vimos: Creonte, Egeu e o próprio Jasão, não cede nem mesmo a essa demanda.

"Tu os mataste!"  
(1593)

diz Jasão.

"Para que sofresses!"  
(1594)

responde-lhe Medéia, que não o deixará sequer tocar os corpos dos filhos mortos, levando sua vingança ao limite do inumano.

Jasão pode apenas lamentar sua própria paternidade:

"Antes eu nunca os houvesse gerado."

(1607)

## 2. Medéia, "o ato da mulher"

Para o binômio freudiano mulher-pulsão, há seu correspondente em Lacan: mulher-ato. Ao escrever sobre *A Juventude de Gide ou a carta do desejo*<sup>\*</sup>, Lacan (1958) define o ato da mulher como o que perfura o ser do homem amado. Ele coloca, nessa ocasião, em paralelo, os atos de Medéia e de Madeleine, queimando, uma a uma, as cartas de amor que lhe escrevera André Gide. Para este, suas cartas eram "seu filho", pois as considerava "talvez a mais bela correspondência de todos os tempos". Em seguida, Lacan enuncia em forma exclamativa: "Pobre Jasão parte à conquista do toção dourado da felicidade, ele não reconhece Medéia!" Mas, o que pode ser: reconhecer Medéia?

Numa conferência intitulada "De Mulheres e Semblantes II"<sup>\*\*</sup>, J.-A. Miller (1992) desenvolve as observações de Lacan acerca de Medéia. Ele nos informa que Hesíodo, em sua Teogonia, parece ter sido o primeiro autor a referir-se à "raça das mulheres", que, na literatura grega antiga, é associada à aparência, *ikelon*, ao engano, *dolos*, e à peste, *pema*. Podemos então dizer jocosamente com Miller, que "caluniar as mulheres é algo que começou há muito tempo". Por outro lado, ao enfatizar que Medéia é a ilustração da mulher para-além da mãe, ele nos faz ver que o ato de Medéia não é propriamente um "filicídio", o passar por cima de todo o carinho humano, mas a transformação de algo que lhe aparece como um déficit, a infidelidade ou perda do homem amado, em "arma própria", para explorar uma região além-fronteiras ou sem marcas. Ela não se situa no lugar do Outro da demanda, que é o lugar da patologia feminina expressa na nostalgia do sujeito pelo que ele acredita

\* Em francês: *lettre* tem o sentido duplo de "carta" e "letra".

\*\* Conferência pronunciada em Buenos Aires, em 10 de março de 1992, e publicada em *De mujeres y semblantes, cuadernos del pasado* nº 1, 1993.



ter um dia possuído, mas encontra-se no lugar daquela que "não tem". E, nisso, o texto de Eurípedes é estritamente freudiano, fazendo equivaler a mulher e o "não ter". Nesse lugar, observou Lacan (1967), uma mulher ama e cria algo. Medéia criou a arma para alcançar o homem, que lhe escapara. Longe de mostrar-se incapaz de amar, ela testemunha, preferencialmente, o que Freud (1921) acentuara: que "na cegueira do amor, o ódio pode ser levado ao diapásão do crime".

Sublinhamos as palavras do texto, que vão preparando a inevitabilidade do ato conclusivo, seus jogos provisórios de semblantes, que chamamos de "manifesto feminista" e "lugar de exceção", e o momento-ápice da oscilação, em que Medéia se dá conta de que pode vir a duplicar sua própria dor. Destacamos a certeza fantasística ou fantasmática, que se instalara no momento imediatamente anterior ao crime, quanto à sua capacidade própria para o mal. Medéia, neta do Sol, diz ter certeza da eficácia de seus venenos, para, em seguida, indagar-se se ela ainda tem alguma coisa a perder. O texto nos fala em "matar a própria carne" e em "delírio criminoso", para em seguida, reconhecer que o objeto em jogo, na verdade, é Jasão, aquele que deverá restar como um morto-vivo.

Se o que há de verdadeiro numa mulher tem a ver com a distância que interpõe-se entre a posição feminina e o lugar da mãe, Miller também acentua, na supracitada conferência, o que há de insuportável ou de "tiquê" nesta posição do "ser mulher".

[...] Verdadeira mulher só se pode dizer de uma a uma, e numa ocasião, porque não é certo que uma mulher possa manter-se na posição de uma verdadeira mulher. É algo que, só se pode dizer como tiquê: Essa é uma verdadeira mulher, pode-se dizer somente num grito de surpresa, seja de maravilha ou de horror, e talvez apenas quando se percebe que se toca, que se faz ver, que a mãe não tamponou nela o baldoeiro.

(1992, pp. 90-91)

Podemos observar que Medéia, concede inicialmente a Jasão sua própria castração, no sentido de que aceita ocupar o lugar de causa de desejo ou de objeto que responde à sua fantasia de homem. É ele próprio quem observa que, antes da tragédia, Medéia só se deixava dominar por Eros ou Amor. No artigo Ciúmes

Femininos, G. Morel (1996) enumera os quatro aspectos maiores dessa figura poética de Eurípedes. Em primeiro lugar, seu aspecto "só mulher", isto é, daquela que visa provocar um rasgão no ser do homem, destruir seu objeto, mesmo que isto lhe custe a destruição do que também é seu. O segundo aspecto diz respeito ao fato de que se trata de alcançar o gozo, que Lacan denominou "fora-da-lei" ou não regulado pela castração e pelo falo. O terceiro diz respeito ao ciúme, que leva uma mulher ao arrebatamento, essa ultrapassagem, esse para-além ou rompimento do quadro da fantasia. No arrebatamento, uma mulher não se sustenta mais na "fantasia de dom", em que ainda lhe seria possível criar, na ilusão do amor, substitutos para o falo materno, imaginário e faltoso. O quarto aponta a forma ciumenta, que C. Lévi-Strauss (1986) qualificou de "ciúme amoroso ou de proprietária".

O antropólogo nos ensina que a Deusa Terra, símbolo da mulher, equivale à deidade ciumenta, que só distribui seu saber em troca da castidade dos oleiros que lhe são consagrados. Quando o ciúme é tomado como exigência de fidelidade – essa exigência imemorialmente "feminina" –, seu objetivo é manter a junção na ruptura, manter juntos o que está sob ameaça de disjunção, visando transformar a conjunção em *status quo*. Na tragédia, a disjunção corresponde ao surgimento de uma paixão indomável, ciumenta, ávida de vingança. Ela deixa a nu, em outros termos, o que há de excessivo no gozo feminino, quando este não é mais contido pelo amor, que funciona como uma espécie de caixinha para o gozo.

Há um fundamento psicanalítico para o sentimento de horror que Medéia nos inspira. Ela levantou o véu do falo, mostrando o que é a castração sem máscara: o abrir mão de todo e qualquer valor ou brilho fálico-fetichista, isentar-se à troca, dispensar, na vertente oposta à da histeria, tudo que faz história e geração. Porém, como dissemos acima, ela só demonstra a patologia feminina enquanto contra-exemplo. Ela é a ausência da perversão feminina que se encontra no aprisionamento mãe-filho, a nível fantasmático. Nesse nível, a criança pode representar apenas um pedaço de carne, equivalente ao objeto cristalizado na

fantasia da mãe. Correlativamente, a mãe também perde, nessa satisfação, toda via de acesso à sua própria verdade. São algumas observações feitas por Lacan (1969) em suas Duas anotações acerca da criança, tais como ele as endereça a Jenny Aubry (*J. Lacan* [1969], "Deux notes sur l'enfant", *in* *Ornicar? Révue du champ freudien*, n. 37, Paris Navarin, 1986, pp. 13-14).

Então Medéia, essa tragédia clássica de Eurípedes, serve à Psicanálise e aos psicanalistas de demonstração, por contra-exemplo, do potencial feminino à perversão na relação mãe-filho, quando este substitui o interesse pelo parceiro masculino, e de demonstração direta do que Miller definiu como "a estrutura do ato da mulher": ter como meta o ser do homem, para além de todos os semblantes de justiça, piedade, medo ou liberdade.

### 3. A Psiquê de Apuleio

No que diz respeito a Psiquê, a segunda figura poética feminina que iremos trabalhar, usaremos a versão francesa de Jean-Louis Bory (1975). Psiquê é a personagem central de uma entre as inumeráveis histórias, que compõem o livro de Apuleio: *O asno de ouro* ou *as metamorfoses*.

Luccius Apuleius nasceu na África, no ano 125 da nossa era, e sua obra é escrita em latim. Na opinião de J. L. Bory, que o prefacia, o texto de "O asno de ouro" é uma espécie de fábula, inclusive fábula educativa, cuja moral ele assim resume: a curiosidade é um vilão defeito. Esse gênero de prosa recebia o nome da História milesiana, pois seu primeiro autor parece ter sido um certo Aristides de Milet. As milesianas eram contos engraçados, de tom bastante livre e, propositadamente, cínicos, cujo texto-tipo seria a *Matrona de Efésio*, que faz parte do *Satiricon*. Como fonte de inspiração, os autores milesianos recorriam tanto aos mitos, quanto às epopéias e às tragédias.

Apuleio nos introduz em seu texto com as seguintes palavras:

“Tu ficarás maravilhado vendo os seres humanos mudarem de natureza e condição para adquirir uma outra forma, depois, por um movimento inverso, transformarem-se de novo neles próprios”.

Como uma cena dentro da cena, ou uma curta história no interior de uma história maior, Psiquê será narrada dentro de *O asno de ouro*. Uma velha é convocada pelos soldados para acalmar uma jovem aristocrata, que havia sido capturada. Logo de início, a velha aconselha a jovem não se deixar atemorizar pelas mentirosas imagens dos sonhos diurnos e observa que os sonhos noturnos anunciam, com freqüência, exatamente o contrário do que neles está representado.

Psiquê é a história de uma jovem, caçula de três irmãs e filha de reis. Se a beleza de suas irmãs já era grande, diz-nos o texto, a de Psiquê é sobre-humana. Faltam palavras aos homens, para louvá-la com justeza. Chamam-na de Vênus e adoram-na como se fosse deusa. Mas nenhum homem consegue aproximar-se dela, admirando-a como uma estátua habilmente esculpida.

Sua tragédia tem assim início com a revolta da deusa Vênus diante de um duplo de si própria, porém mortal, como acentua o autor. Da mesma forma, poderíamos dizer que Vênus é um duplo de Psiquê, ou melhor, que a personagem central dessa história é, desde o início, uma personagem dupla e que ela se chama Vênus-Psiquê.

Era só o que me faltava, exclama a deusa, ter que suportar, quando invocam o nome que nos é comum, não saber se a homenagem não está sendo prestada à minha substituta e ver minha imagem sendo carregada em todos os lugares por uma jovem destinada a morrer!

(*Apuleio*, pp. 111-112. Tradução nossa)

Em cólera, Vênus chama seu filho Amor, cujos maus modos testemunham seu desprezo pela moral pública e lhe implora vingança, em nome do amor materno. Ela deseja que Psiquê, ainda virgem, seja possuída de amor pelo pior dos homens. Os termos usados para caracterizar a personagem de Amor corresponderiam, numa linguagem leiga e atual, ao que chamaríamos de um autêntico pilantra ou até de um mau caráter. O texto o descreve como um invasor

de casas alheias, instigador de adultérios, enfim, como alguém que não respeita nada nem ninguém. Amor, filho de Vênus, só faz subverter normas e costumes.

Na terra, o rei, pai de Psiquê, infeliz com a infelicidade da filha, que só fazia chorar na solidão, decide interrogar o oráculo. Este lhe aconselha expor a filha no alto de um rochedo, vestida para um himeneu fúnebre, já que ele não deveria esperar um genro nascido da raça humana e sim um monstro cruel. Decreta-se o luto público. Todavia o oráculo é obedecido, e Psiquê é abandonada no alto de um rochedo. Em seguida, ela é conduzida por Zéfiro, o mais suave dos ventos, ao fundo de um vale profundo. Com muito cuidado, é colocada sobre uma relva florida, onde permanece longo tempo adormecida. Ao acordar, enfeitiçada pela beleza do lugar, Psiquê, segundo as palavras do texto, ultrapassa o limiar, arrastada por sua incoercível curiosidade. Ela examina cuidadosamente as maravilhas que tem sob seus olhos. A "curiosidade" e a "simplicidade" serão as características que a marcarão, do princípio ao fim da história.

Tem início, nesse momento, um período de intensa felicidade para Psiquê. Mas é um período em que ela não tem a visão de nenhum ser humano. Dos inúmeros lacaios que a servem, no palácio em que vive, Psiquê conhece apenas a voz. Ela é servida por vozes. Amor torna-se seu amante de todas as noites, mas proíbe-lhe também sua visão. A situação permanece nesse estado, até que as irmãs começam a procurá-la, e Psiquê é tomada pelo desejo de encontrar-se com elas. Amor a adverte inúmeras vezes para não seguir os conselhos das irmãs invejosas, que certamente a instigarão a desejar ver o marido. Mas toda sua advertência é vã. Sua curiosidade fúnebre causará a dor e a desgraça de ambos.

Temerosas de que um marido divino viesse a fazer de Psiquê, já grávida, uma deusa, as irmãs convencem-na de que se encontra em terrível perigo: o filho, que ela traz em seu ventre, deve ser um pequeno monstro, filho de um pai-monstro, que, certamente, os devorará, no auge de sua gravidez. Psiquê decide, finalmente, que terá a visão do marido e, se necessário, o matará. Vem, em seguida, o milagre

da transformação da Psiquê-amada em Psiquê-amante. Essa transformação é provocada pela “magnífica visão de Amor deitado no leito”.

Vejamos o que diz o texto:

Assim que a luz clareou todo o mistério do leito, ela viu o mais charmoso e o mais delicioso de todos os monstros, o próprio Amor, deus da graça, graciosamente deitado. Diante dessa visão, a própria luz da lâmpada se fez mais alegre e viva e a navalha arrependeu-se da sua lâmina cortante [...]. Ela (Psiquê) vê sobre esta cabeça dourada uma cabeleira intocada, totalmente impregnada de ambrosia, um pescoço branco como leite, faces rosadas onde vagueiam anéis harmoniosamente entrelaçados [...]. Foi assim que, inocentemente, Psiquê passou a amar Amor.

(*Apuleio*, pp. 129-130. Tradução nossa)

Poderíamos dizer que, nesse momento, o amor e o desejo de morte nascem juntos para Psiquê. Em seguida à visão do marido, ela desejou matar-se, enfiando no próprio peito a lâmina que preparara para ele. Só não o fez, porque o metal fugiu de suas mãos sacrílegas. Sua agressividade é, então, dirigida para Amor, provocando o acidente, em que uma gota de óleo fervendo cai da lamparina sobre o ombro direito do deus. Amor é gravemente ferido. A culpa, no entanto, é atribuída à lamparina:

“Ah! Lâmpada audaciosa e temerária, vil serva do amor, queimas o deus de todo ardor, quando foi um amante qualquer, a fim de gozar por mais tempo, mesmo durante a noite, do objeto de seus desejos, que inventou-te um dia!”.

Outro aspecto que, a nosso ver, merece ser destacado no texto, é a característica narcísica de seu amor. Psiquê ama a alvura de um corpo, em tudo semelhante ao seu. É dele que ela faz o objeto de seus desejos. O deus Amor, por outro lado, dá-se conta, imediatamente, de que realizara o mandato materno e o oráculo divino: Psiquê tornara-se prisioneira de um desejo irresistível por um homem infeliz. Com o objetivo de cuidar de seu próprio ferimento, ele retorna ao quarto materno, expulsando Psiquê de seus braços. Assim, ao amor pela própria imagem corporal, segue-se algo da ordem de uma perda.

Lançada no mundo, ela fará várias tentativas de suicídio, ao mesmo tempo em que, temerosa, cultuará todas as divindades. A primeira que ela encontra, diz-lhe com voz meiga:

"[...] teu passo inseguro e trêmulo, essa palidez imensa, esses suspiros ininterruptos e, mais ainda, teus olhos abatidos, mostram que sofres do mal de amor".

Se Psiquê é constantemente impedida de suicidar-se, consegue, entretanto, nesse período de infelicidade extrema, vingar-se das irmãs, levando-as ao suicídio. Ela se torna astuciosa e usa a mesma mentira com as duas. Diz-lhes que Amor, por vingança, prometera casar-se com elas, mencionando inclusive seus nomes. Presas nessa armadilha bem construída, cada uma, sucessivamente, abandona seu marido-rei e corre na direção do rochedo, ao qual Psiquê fora anteriormente conduzida, na esperança de que se repetisse com elas o destino da irmã caçula. Mas o vento condutor não aparece, e ambas se esfacelam no abismo, seus corpos servindo de alimento às bestas e pássaros selvagens.

Vênus, por sua vez, é chamada pelo pássaro imaculado, para que saia do banho interminável e fique a par dos acontecimentos. Revolta-se enormemente ao saber que o filho tem por amante o duplo de sua própria beleza e, mais ainda, ao saber que ele será pai, chamando-o de parricida, entre inúmeros outros insultos. Declara uma espécie de maternidade independente, dizendo-lhe que tudo que ele possui, recebera tão somente dela. Amor, nas palavras de sua mãe, era desprovido de herança paterna.

O pássaro, que informa Vênus, a adverte de que:

"[...] não há mais volúpia, não há mais graça, tudo é selvagem, rústico, grosseiro, não há mais uniões conjugais, amizades entre os camaradas, afeto filial, nada senão desordem e um desgosto insuperável pelos laços queridos que foram esquecidos". Como se os maus ofícios de Amor, subitamente, tivessem sido transformados em bons ofícios, porém ausentes.

Vênus pede às amigas que ajudem-na a localizar Psiquê. Estas não desejam contrariá-la, mas, temendo as malvadezas de Amor, dirigem-lhe uma fala de censura:

"[...] será que você ignora que ele é um rapaz e é jovem? Mãe precavida, espionará você eternamente as brincadeiras de seu filho? Você, que espalha o desejo em todos os lugares, na sua própria casa, impedirá os Amores de amar?"

Vênus não se deixa intimidar por nenhuma fala e decide levar até o fim seu propósito de vingar-se de Amor e Psiquê. Esta irá encontrando, uma a uma, as deusas amigas de Vênus, que, impedidas de lhe dar abrigo, tampouco tem a coragem de fazê-la prisioneira. Aconselham-na sempre a fugir o mais rápido possível. Até que Psiquê vai bater à casa da própria Vênus. A partir daí, ela será submetida a uma série de provas. Em primeiro lugar, Vênus chamará as servas Preocupação e Tristeza para atormentar Psiquê. Em seguida, ela própria rasgará suas vestes em pedaços, esbofeteará seu rosto e corpo, e lhe dará várias ordens, humanamente irrealizáveis.

Entre o cumprimento de uma ordem e outra, Psiquê fará suas tentativas vãs de suicídio, seja jogando-se da nascente do rio, seja do alto de uma torre, ou de um rochedo escarpado. As deusas não estão de seu lado, mas toda a natureza e até as obras da engenharia humana parecem estar a seu favor. Sem fazer o que quer que seja com suas próprias mãos, será ajudada de forma a poder cumprir todas as ordens de Vênus. A última tarefa é trazer dos Infernos a caixa da beleza eterna de Proserpina. Nesse momento, mais uma vez, Psiquê se deixa vencer por sua curiosidade incoercível e fúnebre. No caminho de volta, não resiste à tentação de abrir a caixa proibida. Cai imediatamente em profunda letargia. Todavia Amor já se encontrava curado e, desta feita, pede a Júpiter que o ajude.

O texto nos informa, a seguir, de que, no teatro do céu, diante da assembléia de todos os deuses, Júpiter ordena que retirem de Amor todas as oportunidades de adultério, e que freiem sua impetuosidade de jovem. Seu objetivo é que Amor conserve Psiquê, a possua e, nos seus braços, goze sempre daquela



que ama. Para isso, Júpiter transforma Psiquê em deusa, e a história se conclui no seguinte dizer:

“[...] Foi assim que Psiquê passou, conforme as regras, para a potência de Amor e, quando chegou a hora, nasceu-lhes uma filha, que chamamos de Volúpia”.

#### **4. Psiquê, “o nascimento do sujeito do *pathos*”**

Para além da história de uma jovem bela, mas que sofre de uma terrível curiosidade, Psiquê é também a história do percurso de uma personagem feminina em direção à Volúpia. Poderíamos dizer que o texto nos mostra, com clareza, que o amor pelo belo em nada se diferencia do amor pelo duplo, com suas satisfações provisórias. E que o caminho que conduz, da “inocência” à Volúpia, impõe à jovem inumeráveis provas, aparentemente invencíveis e irrealizáveis. Uma história de amores e semblantes, de rivalidades e duplicidades, cuja personagem central, simultaneamente, transforma-se de amada em amante, e de jovem mortal em deusa eterna. A duplicidade se desloca ao longo da história, pois, se Psiquê se transforma em deusa, desaparece o duplo humano de Vênus. Restam duas imagens femininas, igualmente belas e divinas. Por outro lado, ao passar da posição de amada à de amante, a personagem desloca-se também da felicidade à infelicidade. O mito faz retorno ao ponto de partida. Recupera finalmente a felicidade, porém sob outra condição: não mais a felicidade de uma mortal, mas a de uma deusa.

Amor, por sua vez, aparece conjugado à graça de viver, à lembrança dos laços queridos. Sua posição é paradoxal. Com sua presença, os laços se confundem e podem se desfazer. Sem ela, não há laços, há o esquecimento. A solução que o mito encontra, para manter sua presença, é da ordem de uma subtração: é preciso que Amor perca algo, que perca sua impetuosidade. Resta-lhe, todavia, um gozo, do qual ele jamais se separará.

Finalmente, o novo elemento que ocupará a cena, na geração seguinte, será Volúpia, filha de Amor e Psiquê. Ela é, assim, produto da união do Amor, que comporta a perda, com a beleza, que se torna perene, embora estática. O corte temporal faz o tempo se tornar a fixação de um instante. De Amor, serão retiradas as ocasiões de adultério. À Beleza, se acrescentará o divino, uma espécie de extraterritorialidade: o que é da terra sobe aos céus, assim como já era possível aos deuses a descida à terra. E todas essas últimas transformações foram efetuadas pela introdução de um terceiro, um outro deus. Júpiter se intromete no par anteriormente dual. Sua ação se baseia no reconhecimento de fatos pretéritos. Amor lhe fora útil no passado, prestara-lhe alguns serviços.

Como dissemos na introdução desse capítulo, se um texto literário ou uma obra de arte de outro tipo interessa ao psicanalista, é porque lhe permite demonstrar teoricamente alguma coisa que é da ordem da sua experiência. É o que faz Lacan retomar, no seminário sobre A transferência, o texto de Apuleio e o quadro do pintor maneirista Zucchi, que reproduz a cena em que Psiquê tem “a magnífica visão de Amor deitado no leito”. Em total acordo com as palavras do texto, Lacan (1961) usa como argumento, para demonstrar que “Psiquê não é uma mulher”, o fato de que “ela deu inicialmente um mau passo, do qual ela nem mesmo é culpada, pois o ciúme de Vênus só provém de considerá-la uma rival”. O que nos exemplificam a história e o quadro, em que Psiquê aparece segurando uma arma de guerra oriental – uma cimitarra, como esclarece Lacan – é o surgimento da ameaça de castração no interior da conjuntura amorosa. De saída, Psiquê não é sujeito e deverá ser iniciada aos mistérios de Eleusis, isto é, do falo. O afastamento de Amor tornou-se necessário, para que ela se desse conta de que ele era “o desejo mascarado e desconhecido”. Saciada em suas necessidades, ela não podia perceber a discordância que separa o objeto da demanda daquilo que “no Outro, está no lugar do desejo”. Antes, Psiquê não corria atrás de nada. Após a perda “desse corpo em tudo semelhante ao seu”, instaura-se a estratégia histórica de lidar imaginariamente com a castração, ou seja, de buscar alcançar o desejo através da imagem. Tem

início a série de provas e peripécias, que acometem o neurótico, na confusão entre a demanda e o desejo, e no aprisionamento à fantasia histórica de que há apenas um objeto agalmático. Mas, como dissemos também, é na conjunção do universal com o particular que tem origem a patologia. E a forma mítica em que Psiquê nos revela essa conjunção está no casamento do divino supra-temporal com o mortal temporalizado no instantâneo. Há uma certa troca de poderes, pela qual Psiquê “toma corpo”. E ela terá que reencontrar, na infelicidade, a figura do desejo, “que ela quis desvelar e apreender”.

Volúpia, como lembramos anteriormente, é a terceira geração do mito, que tem início na Beleza e faz-se seguir pelo Amor. É o caminho que vai da plena saciedade mítica à satisfação narcísica com a imagem e, num terceiro momento, ao sujeito do *pathos*. Só então, isto é, somente a partir desse lugar de sujeito, uma mulher poderá dirigir-se à posição sexuada. Para isto, ela deverá percorrer “o sinuoso caminho da sexualidade feminina”, em linguagem freudiana, ou as “etapas do encaminhamento da mulher”, nos termos de Lacan.

## **PARTE II**

### **CAPÍTULO III**

# **O SINUOSO CAMINHO DA SEXUALIDADE FEMININA**

*"[...] de modo que a masculinidade e a feminilidade puras permanecem sendo construções teóricas de conteúdo duvidoso"*

*(S. Freud, 1925)*

## 1. O enigma da mulher

Podemos afirmar que a teoria freudiana desenvolve-se em torno de dois grandes eixos ou duas interrogações maiores: o que querem as mulheres? o que é ser um pai? Estava aí o desejo do homem Freud, para quem "tornar-se mulher" e indagar "o que é uma mulher" são duas coisas essencialmente diferentes, embora possam sobrepor-se parcialmente na clínica. Que o caminho da sexualidade feminina seja sinuoso, com mais voltas que o da sexualidade masculina, é uma das conclusões a que ele chega, em decorrência das relações recíprocas entre os complexos de Édipo e de castração. Quanto ao "ser da mulher", como no que diz respeito ao dom artístico, a psicanálise, na sua opinião, não chegara a dizer nada de essencial. Mas, se ela pudera deduzir a co-existência de fantasias masculinas e femininas, subjacentes ao sintoma histérico plenamente desenvolvido, explicara também uma pequena parte do secular enigma: o enigma do sexo feminino ou enigma da mulher.

*[...] no transcorrer da vida de algumas mulheres, enuncia Freud, existe uma repetida alternância entre períodos em que ora a masculinidade, ora a feminilidade, predominam. Isso explicaria, ao menos parcialmente, o secular enigma da mulher.*

*(S. Freud, [1933] 1969, pp. 160-161)*

Aos moldes de Tirésias\*, o adivinho, cego, que mudava de sexo a cada

---

\* Tirésias – o mais célebre de todos os adivinhos gregos, pertencia ao ciclo tebano. Segundo o mito, quando passeava no Monte Cilene, ou no Monte de Citéron, o jovem Tirésias separou duas serpentes que se acasalavam. Imediatamente foi metamorfoseado em mulher. Sete anos depois, acontecendo-lhe passar pelo mesmo lugar, e encontrar em idêntica situação outro casal de serpentes, separou-as com um pedaço de pau e retomou o sexo primitivo. Um dia em que Zeus e Hera discutiam para saber quem tinha maior prazer no amor, se o homem ou a mulher, resolveram consultar Tirésias, que havia tido a dupla experiência. Tirésias afirmou que os deleites do amor se constituíam na base de nove para um, a favor da mulher. Conta-se que Hera, irritada por ver assim revelado o grande segredo do seu sexo, destruiu-lhe a visão (cf. Ruth Guimarães, *Dicionário da Mitologia Grega*. São Paulo, Ed. Cultrix, 1982, p. 300).

sete anos, as mulheres lhe parecem ter tido a visão do proibido, isto é, do acasalamento no real.

Para efeitos didáticos, dividiremos o discurso freudiano em três momentos, que não correspondem exatamente à cronologia de sua obra, mas ao que nos parecem seus três principais enunciados acerca do caminho da sexualidade feminina. Eles são:

- o da inexistência de uma autêntica atração entre os sexos
- o de que, nessa pseudo atração, a primazia é do falo
- o de que o verdadeiro sedutor da menina é a mãe.

## **2. A mulher faz signo da morte**

Tendo começado a trabalhar com a hipótese de uma complementariedade entre os sexos, isto é, a existência de uma masculinidade e uma feminilidade “puras”, que corresponderiam às experiências de prazer e desprazer igualmente “puras”, isentas de mistura, bem cedo, Freud vê cair por terra sua hipótese. Nas duas ocasiões, em que parafraseia o dito nepoleônico, enunciando que “a anatomia é o destino”, sua visada é marcar uma espécie de disposição psíquica bissexual, onde o psíquico parece coincidir com a descoberta da bissexualidade do embrião humano. Ele deixa claro, por outro lado, o que há de momentoso, de revolucionário, para o ser humano criança, ao defrontar-se com a castração da mãe. Em outras palavras, a anatomia é o destino, mas, só o é, na medida de suas conseqüências psíquicas. Freud considera que:

[...] todos os indivíduos humanos, em resultado de sua disposição bissexual e da herança cruzada, combinam em si características tanto masculinas, quanto femininas, de maneira que a masculinidade e a feminilidade puras permanecem sendo construções teóricas de conteúdo incerto.

(S. Freud, [1925] 1969, p. 320)

Freud logo se dá conta de que a propalada atração entre os sexos, que os poetas tanto cantam em versos, revelava-se, na sua clínica, uma autêntica relação de hostilidade, seja por parte dos homens, seja por parte das mulheres. Ele enuncia que, para os homens, “não é apenas o primeiro coito com uma mulher que constitui tabu e sim a relação sexual de um modo geral, de forma que se pode dizer que “a mulher inteira é tabu”. Os homens lhe parecem ver nas mulheres pessoas “estranhas e inimigas”, por cuja fraqueza temem ser contaminados. As mulheres, por sua vez, parecem invejar os homens, mais do que amá-los. Estas não se afastam dos primeiros maridos, que já não amam, conclui Freud: “porque ainda não completaram sua vingança contra eles”. São movidas pela “inveja do pênis”, enuncia Freud, sem nenhum medo de ferir as feministas. Sua clínica não foge ao saber das escritoras. Poetas, de um lado, poetisas, do outro, ele observa que:

[...] Por trás dessa inveja do pênis, manifesta-se a amarga hostilidade da mulher contra o homem, que nunca desaparece completamente na relação entre os sexos e que está claramente indicada nas lutas e nas produções literárias das mulheres emancipadas.

(S. Freud, [1917] 1969, p. 190)

A posição que um homem pode assumir diante de sua mulher é situada, por Freud, em dois extremos: o de uma “verdadeira sujeição sexual”, quando foi a mulher que o curou de sua “impotência psíquica”, ou a posição de distância, colocada pelo medo de que ela, a mulher, ser estranho e inimigo, o enfraqueça. Na verdade, Freud (1912) já reconheceu no “selo da impotência psíquica”, em sentido estrito e/ou metafórico, a marca do “comportamento sexual na civilização”. Observara, no entanto, uma diferença entre mulheres e homens, no que diz respeito à escolha de objeto. Para alguns homens, parece impossível conciliar afeto e erotismo, amor e desejo, numa só mulher. Operam inconscientemente uma depreciação do objeto sexual, e uma supervalorização do objeto amado, pois este último é “um sub-rogado, um substituto mais direto do objeto incestuoso”. As mulheres, por outro lado, podem mais facilmente fazer coincidir as duas correntes na direção de um mesmo homem. O que explica, para Freud, sua possível frigidez é

aquilo que também marca sua vida erótica: a proibitividade. Condição de depreciação, lado masculino, condição de proibição, lado feminino, esta última seria conseqüência, segundo Freud, de uma contenção sexual mais longa, aliada à permanência da sensualidade a nível da fantasia. O resultado seria que muitas mulheres só poderiam ter acesso ao gozo, em relações secretas, mantendo, entretanto, uma fidelidade: coincidência entre o amor e o desejo. Há matizes sutis no que Freud denomina, nessa ocasião, de "impotência sexual psíquica": os homens depreciam seus objetos sexuais, as mulheres os escondem.

Sob a denominação de "repúdio da feminilidade", que Freud considera mais precisa que a de Adler, "protesto masculino", ele irá situar, em 1937, no texto "Análise terminável e interminável" o que considerou uma "notável característica da vida psíquica dos seres humanos": a luta sem tréguas contra a castração, característica esta que é comum aos dois sexos, que apenas assume expressões diferentes num e noutro. Nas mulheres, ela se manifesta como essa *penisneid*. Nos homens, como o medo de se mostrarem passivos em relação a outros homens. Freud considera a rejeição do feminino, essa espécie de *Verwerfung* da posição-mulher, uma rocha de origem – *Gewachsenem fels* – em que a experiência psicanalítica encaixa. Se ele não afasta a hipóteses de um casamento feliz, é por considerar que um homem pode posicionar-se enquanto filho, na relação com uma mulher, e que esta pode fazer-se de mãe, na relação com seu homem. Donde se conclui que a relação não é mais homem-mulher, ela é, antes, a relação mãe-filho, única que pode excluir a quotidiana mescla de sentimentos de amor e de ódio. Na relação com o filho menino, a mãe pode obter, a seu ver, "uma satisfação sem limites", porque "este é, sem exceção, o mais perfeito, o mais livre de ambivalência de todos os relacionamentos". Ele é, também já o dissemos o modelo da perversão feminina por excelência.

Freud (1915) já se colocara enquanto homem de desejo, ao escrever suas Observações sobre o amor transferencial. O manejo da transferência lhe parece muito mais difícil que o da interpretação, na clínica psicanalítica com mulheres. Ele



compara o amor das mulheres a uma irrupção do real: um grito de incêndio quando se está assistindo a uma peça, *coup de théâtre*, o imprevisto do teatro. Manejo difícil, diz Freud, porque o analista não pode satisfazê-las, nem tampouco deixar que o anseio amoroso desapareça. Cabe-lhe inventar, a vida não lhe oferece modelo algum, sobre o qual plasmar sua ação. Mas o amor serve à resistência e, nesse sentido, ele se posiciona claramente, ao dizer que:

[...] São talvez os desejos de mulher mais sutis e inibidos em seu propósito que trazem consigo o perigo de fazer um homem esquecer sua técnica e sua missão médica no interesse de uma bela experiência. [...] mas quando foram os químicos proibidos, devido ao perigo, de manejar substâncias explosivas, que são indispensáveis, por causa de seus efeitos?

(S. Freud, [1915], 1969, 220-221)

Num exercício do que seus contemporâneos chamavam de “psicanálise aplicada”, acreditando tratar-se de uma aplicação da teoria psicanalítica fora das fronteiras da clínica, mas do que Lacan chamou de “psicanálise teórica”, por considerar que o recurso a textos literários pode servir para afinar os instrumentos teóricos psicanalíticos, Freud (1913) compilou mitos, comédias, contos de fada e tragédias, num artigo intitulado O tema dos três escrínios, para analisar a relação homem-mulher. Colocou, lado a lado: Shakespeare, Apuleio, Grimm, e as mitologias grega, greco-romana e germânica, para encontrar-lhes um ponto comum na situação em que um homem deve escolher entre três mulheres. Sua análise, a nosso ver, pouco ou quase nada deve às de Claude Lévi-Strauss, identificando equivalências, permutações e inversões míticas, as mais variadas. Ela demonstra, por exemplo, como o termo “escolha” corresponde, de fato, a uma não escolha, ou seja, à mais completa obediência ao destino, uma manifestação da compulsão inconsciente do sujeito a repetir. O termo “matar”, trazer a morte, transmuta-se na voz passiva e aparece sob a forma de “estar morto”. Pode aparecer também sob um contrário, onde “amar” substitui o “matar”, ou numa expressão contraditória, quando é a beleza, a sabedoria ou a lealdade, que substituem o termo “morto”. Desta feita, Freud conclui não por duas, mas por “três inevitáveis relações”, que um homem terá com

uma mulher. Ela representa, necessariamente, seu primeiro objeto de amor, isto é, a mãe; em segundo lugar, representa o objeto sexual, que vem substituir a mãe; e, em terceiro a morte, como em vários exemplos dos mitos. Mas, a seu ver, toda substituição deixa sempre um certo resto, que possibilita a leitura do termo substituído. Assim, Freud sugere que a mudez de certas personagens femininas deve ser interpretada como a substituição da morte ocasionada pela mulher:

mulher muda  
mulher mortífera Freud não pára aí. Sob as figuras das três fiandeiras mitológicas,

ele lê as representações do inevitável, do acidental e da disposição inata. Ou seja, os três elementos que, conjugados, sobredeterminam o sintoma neurótico: Átropos

≡ o inelutável

Láquesis ≡ o acidental

Cloto ≡ o inato

É possível dizer que essas três representações míticas da mulher correspondem à hereditariedade ou constituição sexual (o inato), à disposição devida à fixação da libido (o acidental), e à experiência traumática (o inelutável). Desse modo, o esforço por dizer a mulher é equivalente a "Os caminhos da formação do sintoma (1916)". Por outro lado, se as categorias de "mulher bela" e "mulher feia" comparecem juntas numa só história, como em Cinderela de Grimm, trata-se de um indício de uma "natureza dupla" da mulher. Elas não correspondem exatamente a duas mulheres, embora sejam assim figuradas. A categoria "mulher muda" invertendo-se na de: "mulher que traz a morte", representa também, segundo Freud, uma modalidade específica de amor feminino: o amor que cala. É o que lhe ensina, sobretudo, a personagem de Cordélia, que, na tragédia do Rei Lear, é a mulher correspondente ao homem que escolhe o chumbo. Essa não-escolha ou escolha absolutamente pré-determinada aponta o inexorável, o objeto perdido para sempre ou o impossível da relação sexual. Diz Freud: "Cordélia torna-se irreconhecível, indistingüível como o chumbo, permanece muda, ama e cala". Não é apenas a mulher amada, que, para um homem, vem substituir o objeto-mãe, enquanto signo de morte. Para Freud, esse é de certo modo o lugar de qualquer mulher a partir da

perspectiva masculina, porquanto se trata de uma substituição insatisfatória, fadada ao fracasso. “A mãe continua contaminando a mulher para o filhote do homem”, enuncia Lacan sobre o mesmo tema. Quando é que a substituição da mãe pela mulher pode não deixar resto? Quando é que a relação homem-mulher pode ser plenamente realizada? Freud adianta uma resposta:

“[...] Mas é em vão que um homem anseia pelo amor de uma mulher, como o teve primeiro de sua mãe; só a terceira das Parcas, a silenciosa Deusa da Morte, tomá-lo-a nos braços”.

Ao concluir que algumas mulheres podem ocupar seus anos de maturidade “numa luta sem tréguas com os maridos”, numa relação *fac-símile* da que tiveram originariamente com suas mães, Freud (1932) reconhece uma “defasagem” da vida amorosa de homens e mulheres. Em outras palavras, ele reconhece uma consequência do que teorizara como uma “inversão”, nas meninas, das relações recíprocas entre o Édipo e a castração, tal como as identificara inicialmente nos meninos.

Essa “defasagem” entre a vida amorosa de homens e mulheres, postulada por Freud, ou esse seu questionamento da lendária atração entre os sexos, anterior ao postulado da “primazia do falo”, podem ser considerados índices do que Lacan (1973) colocará na forma de aforismo: “não há relação sexual”. Isto é, não há relação sexual que se escreva no inconsciente, pois nele se escrevem apenas os impasses sexuais.

### **3. “A menina é um homenzinho”**

Freud deduz o desenvolvimento sexual da menina a partir da análise da vida erótica de mulheres. Entretanto há uma menina freudiana, isso é inegável. Para seus primeiros seguidores, essa menina tinha um nome. Ela se chamava Anna Freud ou “a menina da Interpretação dos sonhos”, como relata Elizabeth Young-

Bruehl (1992) em Anna Freud, uma biografia. Em carta a Fliess, Freud elogiava o espírito atrevido e aventureiro da filha caçula, apelidando-a, inclusive, de "diabinho negro". Anna, por sua vez, queixou-se de que o pai só enxergava os "encantos femininos" de Sophia e Mathilde. Mais tarde, Anna Freud será chamada por seu pai de "Antígona". A noite em que ela falou sonhando: "Anna Freud... morango, morangos silvestres, omelete, pudim!", trocando letras em sua fala ainda incorreta, é mencionada três vezes, ao longo do texto da *Interpretação dos Sonhos*, como exemplo de sonhos de criança, em que há realização direta de desejo. Entretanto, não nos parece correto afirmar que Anna Freud possa ser considerada "a menina freudiana", porque essa, como dissemos, foi, antes de mais nada, uma construção teórica, feita a partir de mulheres adultas, que Freud teve em análise.

Em vários textos da década de 20, como *A organização genital infantil* ou *Algumas conseqüências psíquicas da distinção sexual anatômica*, ele aponta a primeira dissimetria entre os complexos de Édipo da menina e do menino: este vê-se forçado a sair do Édipo, "fatídica combinação de amor por um dos genitores e de ódio pelo outro", quando se depara com o complexo de castração; a menina, inversamente, depara-se primeiro com a castração, e encontra no Édipo uma "posição de refúgio". A clínica lhe ensina que muitas mulheres parecem jamais sair do Édipo e, mais do que isso, que "uma intensa ligação com o pai" pode nem mesmo ser indício de neurose. Afirma tê-la observado, inclusive, em "mulheres normais".

Porque não citarmos também Sibylle Lacan (1994) nesse ponto? Aos 54 anos, ela publica um livro, cujo título já é, por si, significativo: *Um pai*. Sibyle afirma ter odiado seu pai por muitos anos. "Poderia ter sido diferente?", indaga-se ela, a certa altura. E expressa todo seu ciúme, ao falar da relação do pai com sua meio-irmã Judith, a propósito da qual ela tinha a impressão de ouvir o pai freqüentemente enunciar: "Eis aqui minha filha, aqui minha filha única, eis aqui minha filha amada". Poderia haver um testemunho mais contundente da observação freudiana acerca da intensidade do amor inexorável de algumas mulheres por seus próprios pais?

Por outro lado, o que Freud vê de sinuoso no caminho da sexualidade feminina resume-se, brevemente, em três linhas-mestras:

1. a necessária passagem pela sexualidade masculina, ou seja, por uma fase de atividade fálica;
2. a dificuldade em abandonar a posição edipiana de refúgio, cuja principal conseqüência, a seu ver, é a construção de um supereu menos inexorável;
3. uma pré-história de sedução pela mãe, que pode se prolongar para além do quinto ano de vida, porque, nesse caso, conclui Freud, "a fantasia toca o chão da realidade".

A descoberta desse terceiro elemento é o que ele considera como "algo de finalmente característico" do desenvolvimento sexual da menina. Ela não é Electra\*, reconhece Freud, mas tampouco um pequeno Édipo. Ele não a localiza em nenhum mito específico, mas acentua que a relação mãe-filha é fadada a terminar em ódio, um ódio intenso que pode durar a vida inteira, contaminando, como vimos, sua posterior relação com os homens.

Outros elementos contribuem para a sinuosidade do caminho. Averso a universalizações, Freud, desde cedo, reconhece no entanto a tendência universal do sujeito humano a fixar-se em seus primeiros objetos. Compelido a postular um "narcisismo primário", observa que todo ser humano toma ele próprio e "a mulher que cuida dele" como seus primeiros objetos sexuais. O auto-erotismo é a satisfação pulsional característica dessa condição narcísica primeira. Além disso, há uma espécie de insaciabilidade originária, pois "mais parece que a avidez da criança pelo primeiro alimento é completamente insaciável, que a criança nunca supera o sofrimento de perder o seio materno".

---

\* Electra – numa das versões do mito, havia uma Electra na constelação das Plêiades. Conta-se que quando Zeus a perseguia, para possuí-la, ela procurou refúgio junto à estátua de Atena e foi, com suas irmãs, transformada em estrela. Em outra versão, ela é filha do casamento maldito de Agamenon e Clitemnestra. Foi perseguida pela própria mãe, que matou o marido e a amante deste, Cassandra. Electra protegeu o irmão caçula, Orestes, do ódio assassino da mãe.

Qual seria, então, a diferença entre o narcisismo dos homens e o das mulheres? Vimos que há uma espécie de “escolha forçada” dos homens por mulheres-mães, isto é, aquelas que possam entrar como substitutas do primeiro objeto. Mas Freud considera que pode haver uma transferência “do narcisismo ao objeto sexual”, configurando o que denominou de “uma escolha narcísica”, que se diferencia de “uma escolha de ligação” ou “verdadeira escolha objetal”. Esta última pode, a seu ver, resultar numa “compulsão neurótica”, com empobrecimento do eu em favor da valorização do objeto, pois, afinal, Freud não vê diferença entre o “estar apaixonado” e a hipnose. Ele distingue, por outro lado, entre a idealização ou supervalorização do objeto, e a sublimação enquanto destino da pulsão.

Ao amor anaclítico, onde se escolhe alguém aos moldes da “mulher que alimenta” ou do “homem que protege”, ele opõe uma outra forma de amar, que denomina de “amor narcísico”. Escolhe-se alguém aos moldes do eu, o que o sujeito é ou foi, ou da instância do ideal do eu, o que o sujeito gostaria de ser.. Chama-lhe a atenção a atitude fria de algumas mulheres, também denominadas “narcisistas” ou “narcísicas”, que não amam senão a si próprias.

[...] As mulheres, especialmente se forem belas ao crescer desenvolvem certo autocontentamento que as compensa pelas restrições sociais que lhes são impostas em sua escolha objetal. Rigorosamente falando, tais mulheres amam apenas a si mesmas... .

(S. Freud, [1914] 1969, p. 95)

O fascínio que essas mulheres exercem sobre os homens parece, à primeira vista, decorrer exclusivamente de considerações estéticas, posto que são belas, mas sua condição é estrutural. O narcisismo primitivo submerge parcialmente ao recalque e, desse modo, inconscientemente insiste. Freud constrói, nesse momento, uma série curiosa de seres “fascinantes”: as mulheres belas, os animais felinos, os grandes criminosos, as crianças e os humoristas. Todos teriam traços narcísicos acentuados, fazendo apelo à “forma feminina de vida erótica”. Freud considera que algumas mulheres conseguem passar da escolha narcísica à objetal, quando se tornam mães. O filho pode representar, para elas, um objeto externo, em

que investem amor. Amar aos moldes narcísicos pode ser “amar o objeto possuidor da excelência que falta ao eu”. Ou melhor, não é amar o objeto, mas o traço do objeto, que, introjetado, transformou-se em “ideal sexual” do sujeito. O filho, que é visto como objeto estranho, entrou na equação simbólica: pênis  $\equiv$  bebê. Sua conclusão é que não é sem riscos amar um outro ser como ideal, podendo ser a fonte de um sentimento de culpa (angústia social) ou de perturbações psicóticas, quando “essa espécie de sublimação” simplesmente involui. O amor que os pais, em geral, dedicam aos filhos corresponde ao “narcisismo secundário”, uma certa recuperação do narcisismo recalcado.

Na verdade, há uma certa oscilação no texto freudiano entre considerar o Édipo da menina mais simples ou mais complexo que o do menino. Essa oscilação se justifica. Por um lado, Freud (1925) considera que a menina é mais decidida quanto à castração. Seu interesse pelos genitais do sexo oposto parece-lhe mais intenso e precoce: “ela faz seu julgamento e toma sua decisão num instante. Ela o viu, sabe que não o tem e quer tê-lo”. Enquanto o menino está sofrendo a ameaça de castração, trata-se, para a menina, de “uma castração consumada”. Em outras palavras, nesse momento, ela tem os pés mais presos ao chão e não toma o visto pelo não visto. Mas Freud irá rever sua formulação, ao se referir ao repúdio da feminilidade nos dois sexos. Ele, de qualquer modo, acentua a diferença entre uma castração ameaçada e outra consumada. Se a organização genital apresenta alguma diferença, na infância e na idade adulta, é que, na primeira, os seres humanos não dividem-se em homens e mulheres, mas entre castrados e não-castrados. Freud considera que a polaridade homem-mulher só é alcançada na puberdade, sendo precedida pela polaridade ativo-passivo da primeira infância, a seguir: castrado e não-castrado, polaridade correspondente à fase fálica e origem do período de latência, que se estende até o advento de um novo desfecho da organização genital, na puberdade. A existência do que ele denomina de dois “desfechos da organização genital”, embora o segundo seja totalmente condicionado

pelo primeiro, é o que, a seu ver, responde pela característica de uma origem bifásica da sexualidade humana.

A dificuldade extra, que se impõe à menina, motivo pelo qual Freud considera seu Édipo mais complicado que o do menino, é sua necessidade de trocar não só o objeto, ou seja, de dirigir-se da mãe para o pai, mas também de zona erógena; o clitóris pela vagina. Na organização genital infantil, para os dois sexos, só existe um. Ela é, a rigor, a fase da atividade masturbatória e da primazia fálica, responsável pela depreciação social das mulheres, que pode chegar, inclusive, ao horror inconsciente. Para Freud, não há conhecimento originário da vagina, que possibilite sua entrada numa equação simbólica. A primazia do falo foi pivô de um debate acirrado, que se tornou conhecido como “o debate dos anos 30” e que será objeto de um capítulo adiante. Ao pensamento de Freud, nessa época, opunham-se suas colegas psicanalistas: Melanie Klein, Karen Horney, Helen Deutsch, Jeanne Lampl-de Groot, Ruth Mack Brunswick, e os colegas homens que ele não hesitou em chamar de “psicanalistas com posições feministas”: Karl Abraham e Ernest Jones. O fato é que psicanalistas, homens e mulheres, pareciam surdos ao enunciado freudiano de que a castração não era exatamente do órgão genital e sim do falo, pois “o significado do complexo de castração só pode ser corretamente apreciado se sua origem na fase da primazia fálica for também levada em consideração”.

Na puberdade, e só então, “sujeito, atividade e posse do órgão” combinam-se sob o epíteto “masculinidade”, enquanto o lado feminino engloba a posição de objeto e a passividade. Considerando, ao final, que a distinção homem-mulher, que se baseia apenas na oposição ativo-passivo é bem mais de ordem social do que estrutural, Freud (1933) se indaga como alguém pode alcançar a posição de objeto sem passar, necessariamente, por uma grande atividade. A homossexualidade feminina nunca, ou quase nunca, reconheceu Freud, deriva diretamente do “complexo de masculinidade” da menina, outro nome que ele dá à sua atividade fálica. Não há sexualidade feminina propriamente dita que dispense a passagem pela menininha-homem. Não há passividade que dispense larga dose de



comportamento ativo. As mulheres são as primeiras aranhas da cultura, fazedoras de fios e destinos, fiandeiras como as personagens míticas. Trata-se, para Freud, de unir os pelos pubianos, para melhor esconder o que desagrada à visão. Tecedoras de tranças, de tecidos, de teias e de tramas, nelas enredam suas próprias vida e a dos que as cercam. Mas é a “intriga refinada”, nas palavras de Lacan (1953), em *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, um traço característico da histeria feminina?

Retomando a diferença entre o complexo de castração da menina e o do menino, Freud afirma que este último é mais desinteressado e indeciso frente ao sexo da mulher, e esconde ou disfarça em dois raciocínios o que viu. Tais raciocínios, ele os encontra claramente enunciados no caso do Pequeno Hans. E formulam-se nas seguintes palavras:

- o pênis dela ainda é pequeno, mas logo crescerá;
- ele estava ali, alguém o retirou.

É como se o menino não visse o visto, cobrindo-o com o véu do pensamento, lançando mão do mecanismo perverso, do desmentido, *Verleugnung* da castração. O Édipo parecerá a Freud, na década de 20, vir sofrendo uma extensão clínica “sempre crescente”. Isso não o impede, todavia, de constatar que, na latência, o Édipo do menino, sofre um autêntico processo de dissolução, *Untergang*, ou demolição, *Zertrümmerung*. O Édipo é, nos termos freudianos, um cruzamento, interseção entre a ficção e o vivido, a hereditariedade e a experiência, o mais singular e o universal ou, ainda, o entrecruzamento da onto e da filogênese. O significado da ameaça de castração é sempre *après-coup* e há que se passar, segundo Freud, pela visão dos órgãos genitais femininos.

Quando a menina, à diferença do menino, aceita a castração como “fato consumado”, ela perde na opinião de Freud, um importante elemento da construção do supereu. No lugar do temor da perda do órgão, que serve de imagem ao falo, na ausência deste, seu temor restringe-se à possível perda do amor. Então ele conclui que falta um componente sádico na sexualidade da menina, e que seu tipo erótico é

mais afetuoso. Trata-se, como vimos, do que se transformará na possibilidade da concentração amor-desejo sobre um único objeto. Mais tarde, Freud (1933) reconhecerá que as características de menor autoconfiança e menos agressividade das meninas são produtos exclusivamente sociais e que desaparecem, quando levamos em consideração os sujeitos, realmente, um a um, isto é, quando respeitamos a singularidade de cada caso. Por outro lado, subsiste a necessidade, que é portanto estrutural, de que o "desejo de pênis" seja substituído pelo "desejo de filho".

Estamos de acordo com Colette Soler (1993), em dizer que Freud nos dá a entender que uma mulher pode amar o pênis sem o homem, quando seu desejo é produzir o filho, ou que ela pode amar o homem sem o pênis, se este representa um mero substituto da mãe ou, de um pai puramente ideal. Há, pelo menos, quatro traços de caráter da menina, que Freud considera tipicamente femininos e que interpreta como possíveis transformações da *penisneid* originária: a maior intolerância à masturbação, que pode se transformar, a partir do recalque em verdadeira compulsão; o ciúme; a persistência ou rigidez de uma determinada fantasia masoquista expressa na fórmula consciente: "bate-se numa criança"; finalmente, a relação de hostilidade, ou até de ódio, com a mãe. A menina pode fugir da masturbação, para dar um basta à comparação clitóris-pênis. Seu ciúme é a transformação mais simples da inveja. Quanto à rigidez da fantasia "bate-se numa criança", Freud nos sugere substituímos o "bate-se" por "acaricia-se" e o termo "criança" por "clitóris", para encontrarmos, sua raiz inconsciente. Finalmente, na relação mãe-filha o que sucede é que a menina culpa a mãe "por lhe ter dado um órgão tão insatisfatório".

Toda essa rebelião interna à menina, se passa na chamada "fase fálica", quando então, se abrem, para ela, três caminhos diferentes, dos quais deve escolher apenas um. Ela deve:

1. ou suprimir a atividade fálica e, com ela, a sexualidade;
2. ou abrir mão de apenas uma parcela de atividade fálica;

dificuldade da separação mãe-filha, ele situa inclusive o núcleo do posterior “medo paranóico de ser envenenada”. E postula que as relações libidinais da menina com a mãe vão adquirindo, gradativamente, as características da sexualidade oral, sádico-anal e fálica. Observa que a menina deseja, simultaneamente, receber e ofertar um bebê à mãe. Ou seja, preencher seu desejo de menina de obter um bebê-pênis, e também o de sua mãe, ofertando-lhe esse mesmo objeto. Em outras palavras, ela se oferece à mãe como o objeto que realizaria seu desejo.

Assim como listara os traços de caráter da menina, Freud (1933) lista os traços da mulher por oposição ao homem. Esta lhe parece dotada de um menor senso de justiça, menor capacidade de sublimação e menos interesses sociais. Novamente, o social se mistura ao que é da estrutura, pois um supereu que não alcança a impessoalidade e inexorabilidade do supereu masculino, é decorrência de um Édipo mais longo, isto é, de uma ligação ao pai, também mais duradoura. Agora Freud não duvida mais de que o caminho da sexualidade feminina é mais sinuoso que o da masculina, porque lhe espanta a “rigidez psíquica” de algumas mulheres por volta dos trinta anos. O caminho da sexualidade feminina, em alguns casos, “parece exaurir completamente as possibilidades da pessoa”. Eminentemente irônico em relação às analistas que com ele debatiam, Freud não faz novas concessões: “as senhoras mesmas constituem o problema [...]. Isto não se aplica às senhoras; neste ponto, são mais masculinas do que femininas”. Não lhes permitirá mais que se oponham ao fato de que o clitóris é a principal zona erógena das meninas na fase fálica, e que o significado do complexo de castração exige a condição da “primazia do falo”.. Se, nos homens, o esforço por ser masculino, é desde o início, egossintônico, nas mulheres, esse mesmo esforço, inicialmente, também o é, antes que se tenha estabelecido o desenvolvimento para a feminilidade. Ele deixa sua marca, e esta se chama “repúdio da feminilidade”, comum a homens e mulheres, parte integrante, como vimos, do enigma maior do sexo.

Referindo-se à resistência de algumas mulheres à psicanálise, Freud as denomina de “filhas da natureza”, sensíveis tão somente à “lógica da sopa com

3. ou manter a atividade fálica, agarrando-se à esperança de vir, futuramente, a obter um pênis.

Esses três caminhos aproximam-se, a nosso ver, das três grandes estruturas clínicas: psicose, neurose e perversão, sem sobrepor-se por completo. Freud tanto dirá que o agarrar-se à expectativa de vir a ter o pênis ou “permanecer homem na fantasia” pode levar à homossexualidade feminina (1931), quanto que ela não decorre do “complexo de masculinidade” (1933). Ele fala em supressão completa da sexualidade, aproximando-a assim do mecanismo psicótico da *Verwerfung* (1925), mas também denomina de “inibição neurótica” essa primeira via (1933). Seja como for, ele reconhece, na segunda via, o que chama de “caminho da sexualidade feminina normal”. Considera que a identificação da menina com a mãe pode lhe facilitar a substituição de uma parcela de atividade por passividade, o que corresponde, na verdade, a uma substituição de objeto sexual: a mãe é substituída pelo pai. Trata-se, também, como vimos, de uma substituição a nível do desejo: o filho no lugar do pênis. Na menina, o Édipo se faz possível e é introduzido pela castração. É movida pelo desejo de obter um filho, que ela se dirige ao homem que lhe está mais próximo, mais à mão, diríamos, e esse homem é seu pai. O “desejo do pênis” permanece, entretanto, sendo “um desejo *par excellence* feminino”.

Se há uma certa cronologia do desenvolvimento sexual da menina, ela se escreve em três etapas:

1. Identificação com o pai (porque é sempre com ele, segundo Freud, o primeiro laço identificatório) e amor pela mãe (porque é também esse o primeiro objeto de amor, para os dois sexos).
2. Atividade fálica e castração (pensamento classificatório: seres humanos divididos entre castrados e não-castrados).
3. Refúgio no Édipo e metaforização do pênis em filho.

Na primeira etapa, seria mais correto falarmos de sexualidade e agressividade em potencial, pois tais impulsos situam-se, nessa ocasião, apenas na categoria do possível. Por outro lado, o falo aparece enquanto necessário e o Édipo

enquanto contingente, para que a menina "que é um homenzinho" ingresse no sinuoso caminho da sexualidade feminina.

#### **4. "O agente sedutor é regularmente a mãe"**

Vimos como Freud enunciou que, finalmente, descobrira algo de específico ao desenvolvimento sexual da menina, ao descobrir sua fantasia de sedução pela mãe. Ele, assim, o enuncia:

"[...] E agora encontramos mais uma vez a fantasia de sedução na história pré-edipiana das meninas, contudo o sedutor é regularmente a mãe [...] a fantasia toca o chão da realidade".

Nesse momento, ele nos aconselha a pesquisarmos a "pré-história da mulher", expressão com que se refere à sua ligação sedutora com a mãe, que, a seu ver, pode ir além do quarto ou quinto ano de vida, e que se relaciona intimamente à etiologia da histeria e ao "destino sexual da mulher". Denomina essa ligação de "fase tipicamente feminina", opondo-a, ao "complexo da masculinidade da menina", e afirmando que não teme decepcionar-se. Ele revê sua decepção antiga, em que ouvindo suas primeiras histéricas, acreditou na sedução real pelo pai. Freud observa, agora, que a mãe, ou quem quer que a substitua, desperta sensações prazerosas no corpo da menina através dos cuidados higiênicos. Uma vez que o despertar de sensações prazerosas ocorre também nos meninos, ele é levado a postular que a menina é, desde o início, "mais propensa a intensos investimentos objetivos". Parece-lhe que a tendência universal à fixação do primitivo objeto, de algum modo potencializa-se na menina.

Acreditamos que essa sua explicação metapsicológica só pode decorrer de constatações clínicas, e que Freud se punha a responder à questão: "porque as mulheres tão freqüentemente odeiam seus maridos?", que ele já desdobrara na questão subjacente: "porque elas odeiam tão freqüentemente suas mães?". Na

bolinhas”, em suas exigências de satisfação no amor (1915). Essa espécie de insaciabilidade feminina é, novamente, expressa nos termos de que “existe uma relação particularmente constante entre feminilidade e vida pulsional, que não devemos desprezar”. Esse é, talvez, um dos últimos binômios do texto freudiano. Não se trata, simplesmente, do binômio: mulher-vida pulsional. Pensamos que ele é, rigorosamente, a expressão de uma necessária coincidência, a nível da teoria, entre o que pode ser dito “feminino” e o que é da ordem da pulsão. E seu ponto de ancoragem não é outro senão a sedução por parte da mãe, a desastrosa relação mãe-filha, observada por Freud nas mulheres de seu convívio social, em suas analisandas, em suas colegas analistas e nos psicanalistas homens, mas com “posições feministas”.

## **CAPÍTULO IV**

### **A ESTRUTURA DA HISTERIA**

*“Em grande número de casos, a neurose histérica representa apenas a intensificação excessiva daquele influxo típico do recalçamento, que apagando a sexualidade masculina, permite o aparecimento da mulher”.*

(S. Freud, 1908)

## **1. O sintagma: estrutura da histeria**

Freud e Lacan concebem a histeria como uma estrutura. A expressão “estrutura da histeria”, ao contrário do que se poderia pensar, é de autoria freudiana e data dos primórdios da teoria psicanalítica das neuroses. Ela pode ser encontrada no texto de Freud, de 1895, *A psicoterapia da histeria*. Por volta dessa mesma época, ele também utiliza a expressão “arquitetura da histeria”. Entendemos que tais expressões de algum modo antecipam sua posterior equação etiológica da neurose, também conhecida como “série complementar” da causação da neurose, pois se se trata de uma arquitetura ou de uma estrutura, isso implica numa conjunção de elementos e, principalmente, na posição de cada um, no interior do conjunto, e em suas relações mútuas. Em outras palavras, numa dinâmica, numa tópica e numa economia. Se a histeria, em sua concepção psicanalítica, foi sempre equivalente a uma estrutura, devemos atribuí-la, a nosso ver, à genial intuição freudiana de uma causalidade até então desconhecida, que invertia o aforisma em voga: cessada a causa, cessam os efeitos. Desde *Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: uma comunicação preliminar*, publicação conjunta de Freud e Breuer, em 1893, a questão da causalidade histérica é referida como uma espécie de “corpo estranho”, no interior do indivíduo. O que vemos é a necessidade de um conceito limítrofe ou de fronteira, que se refira simultaneamente ao dentro e ao fora, ao corpo e ao estranho. A mesma necessidade que se imporá na descrição das chamadas “idéias histerogênicas”, também chamadas de “idéias limítrofes”, e na posterior definição do conceito de pulsão.

Na opinião de Bercherie (1984), o primeiro dos quatro modelos teóricos freudianos, que já se encontra concluído em 1900, traz uma concepção do aparelho



mental impregnada das idéias associacionistas e evolucionistas (sobretudo as de Spencer e Jackson) e da psicofisiologia dessa época. A histeria e o sonho seriam as principais referências clínicas desse modelo, cujos conceitos-chaves: o inconsciente, o recalçamento e o processo primário, comportariam, desde então, o essencial da teoria freudiana da sexualidade. Neste primeiro modelo, o que se observa, ainda segundo Bercherie, é uma concepção de sexualidade implicando na passagem do anárquico ao hierarquicamente organizado, do auto-erotismo da infância ao domínio da pulsão genital organizadora, na vida adulta.

Para operarmos, de nossa parte, uma delimitação da doutrina freudiana acerca da histeria, destacaremos quatro datas diferentes, que nos parecem corresponder a quatro importantes marcos, no interior desta doutrina: 1895, 1908, 1915 e 1921. A primeira data, 1895, é, como vimos, o ano de publicação de *A psicoterapia da histeria*. Em 1908, Freud escreve: *Fantasias históricas e sua relação com a bissexualidade* e *Algumas observações sobre os ataques históricos*. Em 1915, temos seu 12º ensaio metapsicológico: *Neuroses de transferência: uma síntese*. Em 1921, ele dedica um dos capítulos da *Psicologia das massas e análise do eu* ao estudo psicanalítico do fenômeno da identificação, onde se refere à estrutura completa do sintoma histórico. Essa seqüência diz respeito, em linhas bem gerais, à importância sucessiva da sexualidade infantil traumática, da bissexualidade fantasmática e das identificações implicadas no complexo de Édipo, na determinação da sintomatologia histórica.

## **2. Histeria e relações simbólicas**

Freud qualifica seu texto de 1895, *A psicoterapia da histeria*, de “uma espécie de insulto a Charcot e aos próprios pacientes”. Se Freud considera estar insultando alguém, que, ao mesmo tempo, reconhece enquanto Mestre, e aos que o procuram na condição de doentes, acreditamos poder dizer que isso acontece

porque Freud, o pesquisador, não consegue recuar diante do que lhe aparece como verdade clínica: o que transforma a experiência quotidiana em trauma, o que impede uma ab-reação, seja via linguagem ou via ação, é indubitavelmente a natureza sexual da referida experiência. Tal ponto aparecia ainda como uma espécie de impasse, no corpo da Comunicação Preliminar. Neste há uma certa vacilação entre ser a ausência de reação que leva ao trauma, ou vice-versa. Agora Freud decide pela seguinte seqüência: sexual  $\equiv$  traumático  $\rightarrow$  não-inscrição na linguagem (onde  $\equiv$  significa "equivalente a" e  $\rightarrow$  significa "implicando em"; em lógica, uma relação de implicação é lida da seguinte maneira:  $p \rightarrow q$  logo, se  $q$  então  $p$ ).

Mas, como aparece, pela primeira vez, em Freud, a estrutura da histeria? Ele nos diz, literalmente, em 1895, que a histeria é "uma estrutura de três elementos", dois elementos correspondendo a arranjos morfológicos e o terceiro a um arranjo dinâmico. Ele, assim, os enumera:

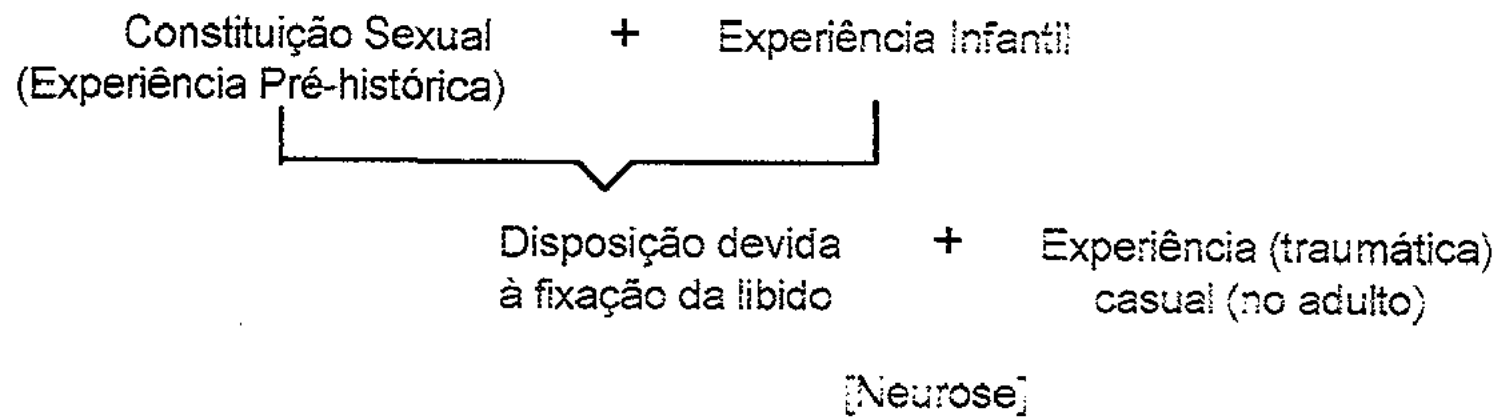
1. um arquivo de lembranças
2. um núcleo traumático
3. um fio lógico

O arquivo de lembranças ou de impressões mnêmicas da infância deverá ser consultado, diz-nos Freud, como se consulta um arquivo de documentos, ou seja, do mais recente ao mais pretérito, em ordem cronológica inversa.

O núcleo traumático é o responsável pelas resistências que irão se manifestar ao longo do tratamento psicanalítico, e essas resistências se tornarão cada vez maiores, quanto mais próximos do núcleo estivermos.

Quanto ao fio lógico da histeria, elemento dinâmico, Freud o compara ao Lance do Cavalo no Jogo do xadrez. Podemos puxá-lo da periferia, afirma ele, mas devemos saber que andarás sempre em ziguezague.

Mais tarde, numa de suas conferências na Clark University, intitulada Os caminhos da formação dos sintomas, Freud propõe um diagrama em forma de árvore genealógica, para a causação da neurose em geral. A estrutura da neurose é visualizada, então, da seguinte forma:



(Freud, [1916] 1969, p. 423)

O interessante é que Freud situa, nesse momento, o trauma como uma contingência da vida adulta, e, acrescentando um elemento de pré-história à experiência infantil, refere-se a ambos como uma “disposição”. Se existe uma sobredeterminação dos sintomas, não há nenhum elemento que seja necessário e suficiente ao mesmo tempo.

Aos moldes de Polônio (em Hamlet), Freud afirma: há método na loucura histérica. Situando-se em radical discordância das teorias neurológicas de sua época, ele é levado a afirmar que um paciente histérico pode ser tratado como um indivíduo normal:

“[...] pois podemos fazer as mesmas exigências quanto à ligação lógica e motivação suficiente numa sucessão de pensamento, mesmo se ele se estender até o inconsciente, de um paciente histérico como de um indivíduo normal [...]”.

Freud se vê compelido a enunciar: “os histéricos não possuem cérebros anormais, como os *dégénérés* e *déséquilibrés*”. Esse enunciado, que nos parece quase risível hoje em dia, representava, no entanto, a ousadia de um discípulo enfrentando o mestre, e, certamente por esse motivo, Freud lança mão nesse artigo que escreve em francês dos termos: *dégénérés* e *déséquilibrés*, que o tradutor, coerentemente, manteve na língua original..

Vimos que há três grandes marcos, historicamente datáveis, na teoria freudiana da histeria. No entanto, é comum falar-se em “teoria do trauma” (do afeto estrangulado ou da ab-reação) e “teoria da fantasia”, como se se tratasse de teorias inconciliáveis. O próprio Freud fornece um argumento favorável a isso, ao escrever a Fliess, em 21 de setembro de 1907: “não acredito mais na minha Neurótica”.

Freud não acredita mais na sedução precoce e real da criança por parte de um pai perverso. Não pode mais acreditar na sua célula elementar de parentesco:

primeira geração → perversão

segunda geração → histeria e conseqüente esterilidade

Se o que, até então, lhe parecia real, aparece-lhe, agora, como fantasia, impõe-se-lhe, também, a dedução de que a realidade psíquica é fantasmática – “não há diferença”, diz Freud, “entre a verdade e a imaginação, investida pelo afeto” – e de que não há nenhum acesso direto ao real, por meio da experiência psicanalítica. Ele reconhece que nem mesmo nos delírios mais profundos, em nenhum momento, havia encontrado o que ansiosamente buscara: “o segredo das experiências da infância”.

É curioso constatar essa espécie de decepção de Freud, como ele próprio o admite, porque, antes disso, já vinha acentuando que o trauma nada mais era do que “a lembrança do trauma” e que a emoção do susto (o susto traumático) era, na verdade, uma dor psíquica (cf. seu texto de 1895, Projeto de uma psicologia científica para neurólogos). Em outras palavras, Freud já conceituara a “proton-pseudos histérica”. O eu do indivíduo, segundo Freud, teria chegado muito tarde para inibir ou neutralizar, através do desvio da atenção, o investimento de uma imagem mnêmica liberadora de desprazer.

Se o essencial da teoria freudiana da sexualidade está pronto até 1900, como propõe Bercherie (1984), podemos dizer que o essencial da teoria freudiana da histeria, encontra-se também esboçado nessa mesma época. Explicamo-nos melhor. No texto *A psicoterapia da histeria*, por exemplo, há uma primeira referência ao fenômeno da transferência, a *Übertragung*. Freud a define como uma ligação falsa ou um falso elo entre um desejo atual do paciente e a pessoa do analista. Uma *mésalliance* que produz o mesmo efeito que o desejo outrora recalcado e que é responsável pelo fato da cena analítica ocupar tanto espaço na cena da vida dos pacientes. A análise parece competir com a vida, é o que ele nos dá a entender nessa ocasião. Por outro lado, ao lermos cuidadosamente sua

correspondência com Fliess, podemos observar que nela comparecerão os seguintes elementos integrantes da histeria: a cena sexual infantil da ordem de “uma experiência primária de desprazer de natureza passiva”, o fracasso da função defensiva do eu; a relevância das fantasias e impulsos a elas associados e, finalmente, o papel decisivo da identificação. Em 4 de outubro de 1897, Freud escreve a Fliess:

“[...] Se a histeria e sua variante, a neurose obsessiva, distinguem-se da paranóia, por serem alo-eróticas, é porque sua principal trajetória é a da identificação com a pessoa amada”.

Também a propósito dos ataques histéricos, Freud já havia escrito que deveríamos concebê-los como ações que “na sua maior parte, visam uma outra pessoa pré-histórica, inesquecível, que nunca é igualada por nenhuma outra posterior” (cf. carta 52, *Freud*, 6 de dezembro de 1986). Era sua forma de opor-se à concepção dos ataques histéricos como simples descargas afetivas e de reconhecer neles, não apenas um destinatário – Pierre Janet, como vimos no capítulo anterior, também o reconheceria – mas um destinatário desde sempre perdido, porquanto “pré-histórico”.

Seria, no entanto, impreciso, afirmar que não há mudanças sensíveis nas elaborações freudianas acerca da histeria. Podemos dizer que elas são antecipadas, na correspondência Freud-Fliess, mas, de modo algum, que encontram-se prontas em 1900. Veremos que os elementos “fantasias” e “impulsos” só se esclarecerão definitivamente, quando passarem a ser referenciados aos complexos de Édipo e castração e que a distinção entre a paranóia e a neurose, com base na diferenciação única entre o auto e o alo-erotismo cairá por terra, com a descoberta de um narcisismo primário estruturante.

É curioso também observar que há uma espécie de passagem de uma concepção de “sintomas histéricos” à de “sintoma histérico”, do plural ao singular.

Quando Freud (1895) concebe o sintoma como “símbolo mnêmico” e afirma: “quase se pode dizer que o símbolo histérico substituiu completamente a

coisa" (cf. seu Projeto), ele se refere a uma verdadeira cadeia de sintomas e distingue entre "os elos dos sintomas intermediários" e "os sintomas da doença propriamente dita". Temos aí um Freud ligado às teorias associacionistas de sua época, como lembra Bercherie (1984), mas temos também, seguramente, um Freud que, no dizer de Lacan, antecipa algumas teorias lingüísticas. Ao conceber a histeria como encadeamento de "símbolos" (significantes) ou de "idéias limítrofes" – "idéias patogênicas" ou "extravagantes", dirá também Freud – que apossam-se do corpo, ele chega a definir a relação causal da histeria como "uma relação simbólica" e nos dá alguns exemplos. Na discussão do caso de Fräulein Elisabeth Von R. (caso 5 dos Estudos sobre histeria, 1895), Freud afirma que a simbolização é um meio-caminho entre a auto-sugestão e a conversão, e que "a histeria restaura o significado original das palavras". Um sintoma histérico de dor precordial, por exemplo, poderia corresponder à idéia não enunciada, ou melhor, assim enunciada no corpo: "apunhalou-me até ao coração". A dor entre os olhos de sua outra paciente, Frau Cäcilie M., a que Freud se refere na discussão desse mesmo caso, corresponderia à idéia de que a avó lhe dirigira um olhar acusatório "penetrante", quando, aos quinze anos, estava deitada em sua cama.

Ao se referir, posteriormente, a esse momento inicial da sua prática, anterior ao uso da associação-livre, Freud (1914) reconhecerá que a técnica psicanalítica consistia em focalizar as situações que haviam ocasionado a formação do sintoma e as outras anteriores ao momento de irrupção da doença. A análise do mecanismo de formação dos sonhos e dos sintomas históricos levam-no, então, a formular as leis que regeriam os pensamentos inconscientes: o chamado "processo primário", ou seja, os mecanismos de condensação e deslocamento, correspondendo ao que hoje conhecemos como metáfora e metonímia. É por isso que Lacan afirma que Freud antecipou a própria lingüística. Voltaremos a esse ponto adiante.

Freud nos adverte:

“E nós psiquiatras não podemos escapar à suspeita de que melhor entenderíamos e traduziríamos a língua dos sonhos se soubéssemos mais sobre o desenvolvimento da linguagem”.

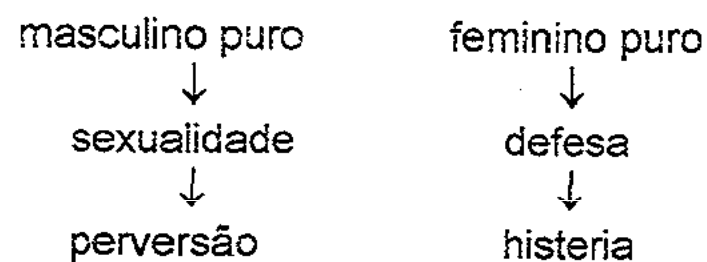
Os sintomas histéricos, no plural, coincidem para Freud com a língua dos sonhos e com o processo primário de pensamento. Nesse sentido, também eles devem ser lidos como hieróglifos, em cujo caso a interpretação psicanalítica equivale a um deciframento ou, como diz Freud, à “arte da interpretação”. O analista é concebido como um intérprete que lê o significado.

Em 1910, Freud escreve um pequeno artigo, intitulado *A significação antitética das palavras primitivas*, baseando-se na leitura de um trabalho do filólogo Karl Abel, publicado em 1884. Seu objetivo é estabelecer um paralelo entre o trabalho dos pensamentos inconscientes e uma peculiaridade da língua egípcia mais arcaica. Nesta, o filólogo demonstrara a existência de inúmeras palavras com duplo significado, um dos quais era o exato oposto do outro. A evolução da língua teria implicado em estágios intermediários, culminando na supressão da ambigüidade originária. Freud chama a atenção para o fato de que a antítese, na fala, resolvia-se na escrita, pelo acréscimo de alguns sinais alfabéticos, logo em seguida à palavra; menciona o fato de que na opinião do filólogo essa característica poderia ser estendida a outras línguas (semita e indo-européia) e que também haveria nelas, além da possibilidade de inversão do sentido, uma freqüente inversão do som das palavras, como encontrada nas brincadeiras das crianças.

Além da passagem dos sintomas ao sintoma histérico, uma segunda observação se impõe a nós: o deslocamento do binômio de oposição originário; histeria x perversão, ao binômio: neuroses transferenciais x neuroses narcísicas, ao longo da primeira década deste século (como se vê, por exemplo, no artigo metapsicológico de 1915, *Neuroses de transferência: uma síntese*).

Para sermos mais precisos, devemos no entanto dizer que o primeiro binômio jamais desaparecerá por completo, transformando-se, por exemplo, no enunciado: “a neurose é o negativo da perversão”. Perderá entretanto seu caráter

de radical dicotomia, com a descoberta das fantasias perversas de alguns neuróticos (cf. seu texto *Bate-se numa criança*, 1919). Dissemos radical dicotomia porque, na carta 52 da correspondência Freud-Fliess, a que nos referimos anteriormente, Freud opõe a perversão, como “liberação do excesso de prazer sem nenhuma mistura de desprazer”, às neuroses de defesa, como “liberação de excesso de desprazer”. Ele considera que a perversão só seria possível “num ser puramente masculino”, enquanto as neuroses de defesa ocorreriam em “pessoas verdadeiramente femininas”. No entanto, constatando que, na vida adulta, uma pessoa poderia passar da histeria à perversão, através de um período intermediário de angústia, ele então afirma que a histeria é menos “sexualidade repudiada” do que “perversão repudiada”. Esquematizando o que Freud escreve nessa ocasião, teríamos o seguinte quadro:



Nessas suas primeiras elaborações teóricas acerca da histeria, Freud chega a denominar o recalque ou a defesa, usadas então como sinônimos, de “fator feminino”, opondo-os à libido ou “fator masculino”. Mas, rapidamente, como vimos, Freud afasta essa distinção tão radical entre perversão e histeria, para trabalhar sobre uma nova descoberta. Em dezembro de 1899 (cf. carta 125 da correspondência Freud-Fliess), ele se refere ao “elo faltoso” em sua teoria da sexualidade: a descoberta do auto-erotismo, então definido como o erotismo sem qualquer finalidade psicosexual, que exige somente sensações locais de satisfação. É o início da subdivisão entre psiconeuroses transferencias e psiconeuroses narcísicas.



### 3. Sintomas histéricos e fantasias sexuais

Chegamos ao que denominamos de “segundo marco na teoria freudiana da histeria”, através da escrita de um texto sobre fantasias históricas e, logo em seguida, de um outro sobre o ataque histérico. No primeiro, Freud se refere às fantasias que aparecem sob a forma de “devaneios”, ou seja, àquelas que aparecem enquanto fantasias ou sonhos diurnos, para buscar-lhes as raízes inconscientes. Elas são satisfações, diz-nos Freud, de desejos primários, recalcados, de privações ou de simples anseios. O ataque histérico é definido como a irrupção involuntária de uma fantasia, que se tornara inconsciente. Os sintomas histéricos receberão a mesma definição e Freud acentua a co-existência neles de duas fantasias sexuais: uma de caráter feminino, outra de caráter masculino. Mas o importante é que os sintomas são também concebidos como “um retorno a um modo de satisfação sexual que era real na vida infantil”, isto é, um retorno ao auto-erotismo.

Freud identifica nada menos que nove características, que compõem, em suas palavras, “uma visão progressiva da natureza dos sintomas histéricos”. Os sintomas histéricos são:

1. símbolos mnêmicos
2. substitutos das experiências traumáticas, produzidos por conversão
3. expressão da realização de um desejo
4. realização de uma fantasia inconsciente que serve ao desejo
5. uma significação sexual
6. o retorno à sexualidade infantil
7. um compromisso entre pulsões opostas
8. uma representação com significação sexual
9. uma significação simultaneamente masculina e feminina

Podemos nos perguntar se a progressão a que Freud se refere diz respeito à construção dos sintomas histéricos ou à sua própria construção psicanalítica, elaboração gradativa sobre a natureza destes sintomas. Parece-nos, que nos dois casos, a resposta é positiva. Isso porque sua primeira definição foi,

como vimos, a de que os sintomas histéricos correspondiam a símbolos mnêmicos. Por outro lado, nesse artigo que estamos trabalhando, Fantasias histéricas e sua relação com a bi-sexualidade, Freud afirma que, num sintoma de longa duração ou numa histeria grave, inevitavelmente, encontraremos a realização de duas fantasias sexuais: uma masculina, outra feminina.

Dentro de uma visão progressiva, portanto, poderíamos dizer que a histeria, segundo Freud, tem início quando um significante (símbolo) vem no lugar da Coisa (*das Ding*), da mãe enquanto Outro primordial do sujeito ou do que Freud também denomina de "outro pré-histórico". Segue-se o aspecto conversivo desse significante, ou seja, o fato de que ele não se inscreve numa cadeia de pensamentos, mas no corpo. Nesse ponto, como mostra Freud, já se trata de um sujeito desejante (cf. item três da lista correspondente à sua visão progressiva). Acresce-se a isso, a fantasia inconsciente, que permite a manutenção ou continuidade do desejo, bem como a formação de novos sintomas, da ordem de um compromisso entre pulsões. A fantasia, dotada de uma significação sexual ou fálica, como dirá Lacan, é, no dizer freudiano, o retorno, recuperação e fixação de uma satisfação sexual infantil e, simultaneamente, uma parcela, senão a totalidade, da vida sexual atual dos sujeitos histéricos.

Ao discutir a característica nº 8, qual seja, a representação com significação sexual dos sintomas histéricos, Freud faz a curiosa observação de que a existência de muitos sintomas pode corresponder à existência de uma só fantasia ou a uma espécie de insuficiência fantasística, ao passo que duas fantasias, sendo uma feminina e outra masculina podem corresponder a um só sintoma, porque essa dualidade parece operar uma certa resolução da anterior floração sintomática.

Podemos dizer, ainda, que, nesse momento, Freud concebe o sintoma histérico completo como o ataque histérico ou uma espécie de passagem ao ato dessa duas fantasias, masculina e feminina. Ele nos traz o exemplo da paciente que, com uma de suas mãos, apertava seu próprio vestido contra o corpo ao mesmo tempo em que, com a outra mão, o afastava. Freud deduz daí que ela agia,

simultaneamente, “como uma mulher” e “como um homem”. Em outras palavras, ela realizava sozinha, através de gestos contraditórios, uma relação entre os dois sexos. Ela realizava, assim, a atração ou relação sexual, a propósito da qual Freud (1931) diria, mais tarde, que a encontramos bem mais na poesia que na vida.

No pequeno artigo especificamente dedicado a Algumas observações gerais sobre ataques histéricos, Freud constrói uma listagem semelhante à que acabamos de comentar. Na visão progressiva do ataque histérico, ele situa:

1. a existência de um ato de satisfação auto-erótica
2. o acoplamento ao ato de uma fantasia
3. a renúncia ao ato, mas não à fantasia
4. o recalçamento da fantasia, cuja expressão fica então restrita ao ataque histérico
5. o retorno do recalçado, cuja insistência por expressar-se é uma de suas principais características: o recalçado inconsciente *insiste* em vir à luz; o retorno do recalçado é a recuperação de uma satisfação perdida.

Nesse artigo de 1908, Freud rompe com a dicotomia histeria/ psicose, com base na simples distinção entre psiconeuroses alo e auto-eróticas, porque identifica, literalmente, o auto-erotismo pretérito dos sujeitos histéricos. Estamos bem próximos do ano de 1911, quando Freud publicará Sobre o narcisismo: uma introdução, onde define o auto-erotismo como “a satisfação própria à condição do narcisismo primário”. É com relação ao narcisismo secundário ou resgate de narcisismo, próprio à instância do ideal do eu, que se poderá então diferenciar entre as psiconeuroses transferencias e as psiconeuroses narcísicas.

Mas, em 1908, temos ainda a lista das quatro características ou mecanismos de construção das fantasias que podem fazer com que o ataque histérico se torne um sintoma ininteligível. Freud se refere ao mecanismo da condensação de várias fantasias numa só (representação num só sujeito de traços correspondentes a vários sujeitos); à identificação múltipla (vários personagens

correspondendo ao mesmo sujeito; mecanismo exatamente contrário ao anterior); à inversão das inervações neurônicas (como o desejo de dar um abraço em alguém que se transforma numa abertura dos braços em sentido exatamente contrário ou o *arc en cercle*, expressando o desejo da postura também contrária: de receptividade ou acolhimento sexual, desejo de ser penetrado pelo órgão masculino) e à inversão da ordem cronológica. A propósito dessa última característica, ele observa que um ataque que começa por convulsões pode muito bem representar um coito às avessas, ou seja, começando pelo orgasmo. Isso porque as fantasias sexuais inconscientes, subjacentes ao ataque, também se encontrariam construídas em ordem cronologicamente inversa.

Podemos dizer que esse artigo de Freud sobre os ataques histéricos é, todo ele, bastante esquematizado. Uma nova listagem comparece, a respeito das leis de desencadeamento do ataque. São elas:

1. a associação entre o presente e o passado (entre um desejo atual e um desejo pretérito inconsciente);
2. a associação entre o pensamento e o corpo, ou uma associação “organicamente” operada;
3. a lei que ele denomina de “fuga para a doença”, diante de uma situação de vida insuportável; um real impossível de suportar;
4. a lei do ganho secundário, que corresponde ao endereçamento do sintoma a um outro, que não é qualquer um, mas um substituto encarnado do “outro pré-histórico. O adiamento do ataque, visando a obtenção desse ganho secundário, diz Freud, é o que o faz parecer um simulacro.

Freud mantém ainda, nessa ocasião, o emparelhamento libido/masculinidade e recalque/feminilidade. São interessantes suas duas frases conclusivas:

[...] Podemos observar com freqüência que aquelas jovens que mostravam natureza e tendências masculinas nos anos anteriores à puberdade, são justamente as que se tornam

históricas daí em diante. Em grande número de casos, a neurose histérica representa apenas uma intensificação excessiva daquele influxo típico do recalçamento que, apagando a sexualidade masculina, permite o aparecimento da mulher.

(*S. Freud*, [1908], 1969, p. 238)

Histeria e feminilidade caminharão juntas ao longo do texto freudiano, sem todavia sobrepor-se ponto a ponto, como dissemos no primeiro capítulo. Na década de 30, Freud retorna à mesma associação. Todavia, nessa ocasião, por uma única vez – a qual nos parece ter passado desaparecida à maior parte dos teóricos posteriores da psicanálise – ele fará a observação de que “à libido, como tal, não podemos atribuir nenhum sexo”. Não discutiremos, no momento, as elaborações freudianas acerca da sexualidade feminina, pois serão objeto de um outro capítulo. Queremos, todavia, deixar acentuado, desde agora, que tais elaborações são, igualmente, responsáveis por uma outra assertiva de Freud, que também parece ir no sentido contrário de suas elaborações e assertivas anteriores. Estamos nos referindo à importância, que o texto freudiano dá, nesse momento conclusivo, à “aceitação do acaso”, como o resultado de “um longo desenvolvimento intelectual”, o acesso contingente e raro, diríamos nós, ao que ele também denomina como “um supereu impessoal”.

#### **4. Da “esterilidade” à “luta contra o pai”**

Dizemos que o ano de 1915 também se inscreve como uma importante data no que diz respeito à teoria freudiana da histeria. Nessa época, Freud está dialogando com Ferenczi, que lhe propõe a construção de uma analogia entre a evolução da espécie humana e a das psiconeuroses. A rigor, a teoria freudiana sempre implicou numa determinada interseção entre a filogênese e a ontogênese. É nela que situa-se, por exemplo, o conceito freudiano de “supereu”, bem como o que se pode deduzir quanto à construção de um desenvolvimento psíquico ideal. Mas Freud denomina essa interseção, pelo menos nesse momento, de um exercício

“lúdico”. Ele parece nos dizer que devemos encará-la com grandes reservas, se queremos nos situar na perspectiva da ciência.

Em *Neuroses de transferência*: uma síntese, artigo que, pode ser lido como uma resposta de Freud ao apelo de Ferenczi, a ponto de só ter sido encontrado recentemente, no espólio deste último, ele constrói um quadro seqüencial englobando um amplo espectro de psiconeuroses. A primeira delas, ou seja, a que se observa em idade mais precoce, é a neurose ou histeria de angústia, que, segundo Freud, seria anterior ao quarto ano de vida. Ele a considera inclusive uma neurose “quase incondicional”, expressão que, a nosso ver, não remete à ausência de determinação etiológica, mas a uma espécie de etiologia universal ou de neurose de desenvolvimento. Em outras palavras: uma passagem necessitada pela própria estruturação do psiquismo humano. Segue-se a ela, a histeria de conversão e, por fim, no extremo oposto, a melancolia-mania, cujo surgimento se aproxima, juntamente com o da paranóia, dos “anos de maturidade”. A histeria, nesse texto, aparece claramente subdividida em duas formas: de angústia e de conversão. A segunda delas, a histeria de conversão, é conceituada enquanto “recalcamento totalmente exitoso”, onde formação de substitutos e sintoma tornam-se indiferenciados. Confluência perfeita, diz ainda Freud, e “nada mais resta separado”. Nada mais resta separado, quer dizer, temos o sintoma coincidindo com a mais pura manifestação do inconsciente. Ou ainda: sujeito do inconsciente, formações do inconsciente e sintoma histérico transformando-se em expressões equivalentes, intercambiáveis. Na histeria de conversão, diz-nos Freud, estamos diante de uma regressão do eu – por oposição à regressão da libido, na neurose obsessiva – ou da confusão entre pré-consciente e inconsciente, representação de palavra e representação de coisa. O caráter tópico do recalcamento é entendido como a forclusão, *Verwerfung*, da representação de palavra. Se a histeria fora anteriormente definida como a presença de um significante (símbolo mnêmico) no lugar da Coisa, ela, agora, o é, como a ausência de um significante, cujo recalcamento foi “totalmente exitoso”. Qual?, podemos, então, nos perguntar.

A histeria de conversão é, no dizer de Freud, o sintoma que se faz presente anteriormente à aquisição da fala ou, na terminologia lacaniana, ao momento em que o sujeito, tomando posse da linguagem, inverte sua posição de sujeito falado a sujeito falante e, conseqüentemente, desejante. Dentro de sua analogia lúdica, Freud escreve:

[...] Da sintomatologia da mesma (a histeria de conversão) deduzimos que o homem ainda não possuía a fala, quando, vencido pela necessidade, se impôs não procriar, portanto, ainda não havia erguido o sistema *pcs* acima do *ics*. Sob a influência das proibições, regridem para a histeria de conversão os que estiverem com essa disposição, especialmente as mulheres. Essas proibições pretendem desligar a função genital, ao mesmo tempo em que impressões precoces, muito estimulantes, pressionam para a atividade genital.

(S. Freud, [1915], 1987, p. 76)

A conversão histórica, assim concebida como um sintoma anterior à aquisição da fala, é também delimitada por Freud enquanto um conflito entre excitação genital x recalçamento. Essa dualidade, como vimos, era inicialmente, menos específica, pois se expressava nos termos: masculino x feminino, prazer sexual x desprazer sexual ou, ainda: perversão x neurose de defesa.

A propósito de caso Dora (Fragmento da análise de um caso de histeria), Freud (1905 [1901]) empregara a expressão "complacência somática", para referir-se a essa espécie de anterioridade do sintoma inscrito no corpo ao seu surgimento enquanto sintoma da fala. Freud, ele próprio complacente em relação às suas históricas, dirá Lacan (1969-1970), no seminário XVII, não teria percebido tratar-se bem mais de uma recusa que de uma complacência: uma recusa do corpo ao significante que determina a castração. Retomaremos esse ponto ao discutirmos a estrutura da histeria em Lacan.

Queremos acentuar, no entanto, uma espécie de continuidade do pensamento freudiano, perceptível em sua analogia lúdica. Em 1895, na célula elementar de parentesco, Freud se referira à "histeria, na segunda geração, e conseqüente esterilidade". O termo "esterilidade" desdobra-se agora, em 1915,

nessa espécie de imposição ou, até mesmo, da decisão, poderíamos talvez dizê-lo, de não procriar. Em outras palavras, Freud associa a histeria com uma ruptura na cadeia geracional. Se consultarmos, entretanto, não apenas a carta 52 de sua correspondência com Fliess, mas o conjunto delas, veremos que esse outro binômio freudiano: histeria/esterilidade comparece, desde sempre, em sentido metafórico. Pois nessas cartas encontramos, com freqüência, a queixa de Freud de que sua própria histeria prejudicava seu estado de ânimo e sua produção intelectual. Parafraseando a assertiva de Lacan (1958) a respeito da falta de idéias próprias do paciente de Ernst Kris poderíamos perfeitamente dizer: "esterilidade, sim, mas quanto ao mental".

Desdobrando um pouco mais sua analogia entre o desenvolvimento das neuroses e o da história da humanidade, Freud irá situar as neuroses narcísicas (demência precoce, paranóia e melancolia-mania) no tempo anterior ao das sociedades patriarcais, onde os indivíduos encontravam-se ainda submetidos ao pai opressor. As neuroses transferenciais (histeria de angústia, histeria de conversão e neurose obsessiva), por outro lado, corresponderiam às sociedades posteriores à horda primitiva e à vitória da fraternidade, ou seja, às sociedades divididas em grupos de irmãos homossexuais, unidos pelo laço do assassinato do pai. Em oposição à "opressão do pai" ou ao "pai ciumento da era glacial" das neuroses narcísicas, encontramos, na sua opinião, a "luta contra o pai", nas neuroses transferenciais.

Freud levanta duas grandes objeções à sua analogia, que são, curiosamente, a produção das neuroses narcísicas nas mulheres e a continuidade do pai opressor, mas, nesse momento, situa a infertilidade no nível dos filhos submetidos à opressão paterna. Ainda uma vez, ele conclui seu jogo lúdico com um lembrete acerca do enigma da mulher:

O triunfo sobre o pai deve ter sido fantasiado e planejado através de gerações, antes de sua realização. Estender à mulher as disposições produzidas pela opressão paterna parece criar ainda maiores dificuldades. Os destinos da mulher



naqueles tempos primitivos ocultam-se para nós num mistério especial.

(*S. Freud*, [1915], 1987, p. 81)

Podemos situar a “esterilidade histórica”, ao longo do pensamento freudiano acerca da histeria, na série metafórica que assim se enuncia: primeiramente, encontramos sua referência à indiferenciação entre a representação de palavra e a representação de coisa; segue-se a expressão “complacência somática” e, nesse momento, ou seja, o ano de 1915, o postulado da existência, nas neuroses ou psiconeuroses narcísicas, de uma verdadeira “luta contra o pai”. Essa inibição intelectual – esterilidade quanto ao mental, como dissemos acima – aparece claramente, em Freud, como uma dificuldade em relação ao pai: não saber fazer um bom uso deste.

## **5. Sintoma histórico e identificações**

Se as primeiras históricas impulsionaram Freud ao estudo do desenvolvimento da linguagem ou, inclusive, às suas descobertas em teoria lingüística, como nos faz ver Lacan, podemos nos perguntar a que estudo impulsionaram-no as históricas que a elas se seguiram. Com base na construção dos complexos de Édipo e de castração e na teoria freudiana das identificações, não nos parece ousado afirmar que a segunda geração freudiana de históricas levou-o a construir sua teoria psicanalítica da cultura. Em outras palavras, foi também a histeria ou o sintoma histórico, no singular, que ensinou a Freud que “o coletivo é também o sujeito do individual”, palavras com que Lacan traduz seu pensamento.

Em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), Freud dedica todo o capítulo sete ao estudo do fenômeno da identificação, distinguindo entre a escolha de objeto de amor e uma outra forma de laço ou ligação com um objeto. Ele situa a mãe como primeiro objeto de amor e o pai como primeiro objeto de identificação, tanto para o menino quanto para a menina. Em seguida, distingue três diferentes

modalidades de identificação e, não por acaso, lança mão de três possibilidades para o sintoma histérico.

O primeiro tipo de identificação, que Freud considera passível de existir antes de qualquer sexualização do objeto, refere-se, segundo ele, ao pai “que gostaríamos de ser”, e opõe-se à escolha do objeto com base naquilo que “gostaríamos de ter”. Trata-se de um primeiro esforço subjetivo de modelagem do eu, mecanismo cuja representação metapsicológica Freud considerava, em 1921, estar ainda inacabada.

A propósito da segunda identificação, Freud nos diz literalmente: “Esse é o mecanismo completo da estrutura de um sintoma histérico”. Como então conceber o que Freud denomina, nessa ocasião, de estrutura histérica, senão constatando sua total equivalência ao complexo de Édipo, igualmente concebido como uma estrutura? Desta feita, é a menina, ao desenvolver o mesmo sintoma doloroso de sua mãe, que lhe serve de exemplo. Seu desejo hostil edipiano em relação à mãe, a levaria ao desejo de ocupar o lugar desta, ao desejo de ser a mãe para ter o pai. Se assim ocorre, pode-se deduzir a existência de uma escolha sexual objetual pelo pai e, simultaneamente, de um sentimento inconsciente de culpa, porque identifica-se com a mãe no seu sofrimento. Mas Freud constata também que o sintoma-sofrimento pode ser o do pai, como no caso de sua paciente Dora. E, a partir daí, esclarece mais duas características do fenômeno da identificação, quais sejam:

1. de que ela pode ser a regressão de uma anterior escolha de objeto;
2. de que é parcial e extremamente limitada, pois toma emprestado um só traço – *Einzigzug* – da pessoa que é o objeto.

Com o terceiro tipo de identificação, Freud explica o mecanismo da crise de histeria, enquanto epidemia ou fenômeno coletivo. É o exemplo das moças do internato, que todas desejam estar no lugar de uma só, que teria recebido uma carta do namorado. Denomina-a uma identificação pelo desejo ou pelo sintoma, já que é a partir do desejo ou sintoma, comum ao grupo, e não anteriormente a ele, que os

sujeitos desenvolvem simpatias e afinidades egóicas. Ocorre primeiro a identificação ao sintoma, à qual se segue, num segundo momento, a identificação à “pessoa-objeto”.

Que elementos estão, desse modo, implicados no sintoma histérico e na estrutura, que como vimos, é posterior à crise histérica? Podemos identificar três elementos diferentes:

1. impulsos hostis e amorosos, dirigidos, no interior do complexo de Édipo, ao pai e à mãe, que aí comparecem;
2. mecanismos de identificação e escolha de objeto, considerando-se a possibilidade de uma escolha regredir à identificação;
3. a existência do sentimento de culpa, mediatizando esse processo de inversão ou regressão: da escolha à identificação.

Para acentuar a total relevância do mecanismo da identificação, Freud acrescenta que ela pode remodelar o eu num de seus aspectos mais importantes, qual seja, seu caráter sexual, e que é a responsável pelo destacamento da instância do “ideal do eu” em relação ao “eu” primitivo.

Parece-nos grande e significativo o salto teórico que Freud opera, em 1921, em consequência de sua segunda tópica do aparelho psíquico. A “luta contra o pai” transformou-se na identificação ao pai, que o neurótico gostaria de ser ou de ter, e o “assassinato do pai” aparece, agora, na vertente da regressão da escolha de objeto à identificação, mediatizada pelo sentimento de culpa: pai morto = pai identificado. No lugar anteriormente ocupado pela “segunda geração” encontramos, então, o eu do sujeito, que adquire tão somente um traço, *Einzigzug*, do objeto amado ou odiado. Desse modo, as figuras parentais desdobram-se na construção das três grandes instâncias psíquicas: Eu, Ideal do eu e Supereu, sendo, essa última, mais claramente situada na vertente da abertura da ontogênese à filogênese. Definido enquanto herdeiro do complexo de Édipo, que age no interior do sujeito como um imperativo categórico, o supereu também obedece a uma série, que tem

início no pai, mas que pode chegar à impessoalidade da cultura, passando inicialmente pelos substitutos paternos e, entre eles, os mestres.

Podemos dizer que Freud chegou a um nível sofisticado de elaborações no que diz respeito à função paterna na histeria, embora, a respeito da função materna, sua obra pareça ter ficado de certo modo inconclusa. Ao escrever seu artigo sobre "Sexualidade feminina", ele se refere à descoberta de novas idéias:

[...] Entre estas acha-se a suspeita de que essa fase de ligação com a mãe está especialmente relacionada à etiologia da histeria, o que não é de surpreender quando refletimos que tanto a fase quanto a neurose são caracteristicamente femininas [...].

(S. Freud, [1931] 1969, p. 261)

Curiosamente, "feminino" passa a ser quase sinônimo de "pré-edipiano" nesse texto, mas esse último pode, a nosso ver, ser posto em conexão com a "vida pulsional", pois Freud (1932) também nos diz que parece existir "uma relação particularmente constante entre feminilidade e vida pulsional" (cf. Conferência XXXIII, *Feminilidade*). Uma certeza impõe-se a Freud quanto à sedução materna na origem da histeria. Ele se lembra do desgosto com que fora forçado a reconhecer a inveracidade dos relatos históricos sobre a sedução paterna, para dizer que, desta feita, em que o sedutor é regularmente a mãe, "a fantasia toca o chão da realidade".

Cumpre-nos indagar o estatuto final da noção de trauma na teoria freudiana das neuroses e, especificamente, da histeria. Se Freud afirma, por um lado, sua compreensão de que o sintoma histórico deriva de fantasias e não de ocorrências reais também, afirma, em seu texto *Análise terminável e interminável* que

[...] Quanto mais forte for o fator constitucional, mais prontamente um trauma conduzirá a uma fixação, deixando atrás de si um distúrbio desenvolvimental; quanto mais forte for o trauma, mais certamente seus efeitos prejudiciais se tornarão manifestos, mesmo quando a situação pulsional é normal. Não há dúvida de que uma etiologia do tipo traumático oferece, de longe, o campo mais favorável para a análise [...].

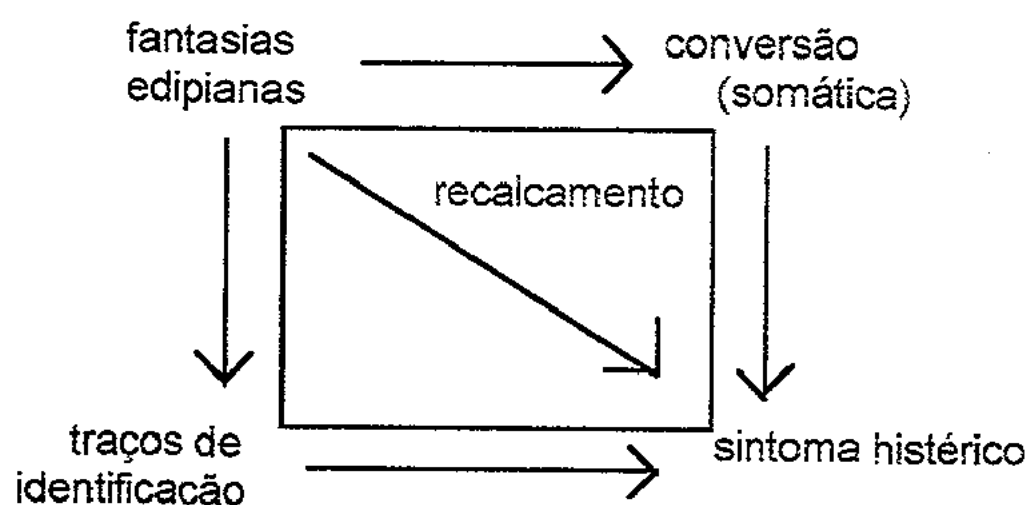
(S. Freud, [1935] 1969, pp. 251-252)

Acreditamos poder desse modo concluir que o conceito freudiano de trauma, dentro do viés da operacionalidade traumática, subdivide-se, ao menos no que diz respeito à etiologia da histeria, numa fantasia de sedução com respeito ao pai e num misto de fantasia e sedução real, no que diz respeito à mãe. A sexualidade opera de forma traumática porquanto diz respeito ao impossível de que a relação "pai-mãe" inscreva-se, no inconsciente, como relação "homem-mulher".

Dissemos que a primeira geração de histéricas de Freud levou-o à descoberta de uma causalidade, até então inédita, das chamadas "doenças mentais" e que a segunda geração pode ser considerada responsável pela construção dos assim chamados "os textos sociais" de Freud, porque ela o levou à elaboração do conceito psicanalítico de "identificação". Esse traço do objeto, que pode vir a ocupar o lugar do "ideal do eu", torna os sujeitos simplesmente iguais uns aos outros ou identificados em seus "eus". Sobre a base dessa semelhança, exercem-se os diferentes fenômenos de massa, que Freud (1921) já encontra listados em teóricos anteriores: as ligações homossexuais; o prejuízo da atividade intelectual com a tendência correlativa à prática de atos insensatos; enfim, os fenômenos classicamente denominados de "histéricos", quais sejam: a sugestionalidade, a tendência à simulação, à imitação e à impulsividade. As histéricas parecem ter ensinado a Freud aquilo que, ele confessa ter aprendido com "dissabor": que o pai é, antes de mais nada, uma fantasia ou uma idéia de pai, enquanto a mãe é bem mais da ordem de um capricho ou gozo sem amarras simbólicas. Em linguagem lacaniana, diríamos hoje, que as histéricas ensinaram a Freud que o pai é apenas um "semblante", mas que, "a Mãe continua contaminando a mulher para o filhote d'homem".

Que a estrutura, em Freud, seja equivalente à representação recalçada, é o que Lacan (1974) irá ler na carta 52 da correspondência Freud-Fliess. As especificidades desse recalque na histeria, onde, no dizer de Freud, "a lembrança se comporta como evento", foi o que procuramos demonstrar nesse capítulo. Nós o articulamos aos demais conceitos freudianos de fantasia inconsciente, impulso,

trauma, identificação, complexos de Édipo e castração. Eles nos parecem, não apenas conceitos clínicos, mas os conceitos-chaves, que, surgindo em diferentes momentos do texto freudiano, constituem, com o recalque, o quadrilátero freudiano da estrutura do sintoma histérico. Propomos o seguinte esquema:



O recalque, em sua temporalidade extensiva e diagonal, não meramente pontual, como a dos demais elementos, – o que equivale a dizer que seu efeito pode, ocasionalmente, curto-circuitar o de um outro elemento – permanece sendo, de um a outro extremo das elaborações freudianas acerca da histeria, a modalidade em que o significante (lembranças, idéias, etc...) transforma-se numa anatomia imaginária. Ele se transforma na existência de uma atração sexual absolutamente singular, quando não de uma relação, do sujeito consigo mesmo, sem que ele o saiba, a nível de um saber consciente. Mas, ele conduz o outro ao saber. Não estaria Freud antecipando, dessa forma, a definição de Lacan (1975), que encontra no sintoma o verdadeiro “parceiro sexual do sujeito”?

Além disso, o ensinamento último de Lacan acerca da histeria, como veremos no capítulo VIII, diz respeito ao tipo clínico. Tipo do grego *týpos* significa cunho, molde ou sinal e, também, letra impressa ou composição tipográfica. Ora, Freud nunca procurou construir uma caracterologia, mas legou-nos, como adendo último à sua teoria da libido, um pequeno escrito de 1931 intitulado “Tipos libidinais”. Espécie de avesso de sua teoria das neuroses, nesse momento, Freud não infere mais o infantil a partir do adulto ou o psiquismo sadio a partir da patologia. Trata-se, antes, da articulação rigorosa entre o psíquico, o amor, a sociedade e a cultura. Freud descreve três tipos puros: o erótico, o obsessivo e o narcísico, enfatizando

sua raridade, pois o mais comum são os tipos mistos ou combinados, muito embora a combinação perfeita isto é, o tipo erótico-obsessivo-narcísico seria, a seu ver, "a norma absoluta" ou "a harmonia ideal", que escapa à ordem da existência.

Na correlação entre saúde e patologia, o tipo erótico estaria para a histeria como uma espécie de substrato, do mesmo modo que o tipo obsessivo para a neurose do mesmo nome, e o tipo narcísico para as psicoses, que Freud tantas vezes denominou "psiconeuroses narcísicas". Entre as principais características do tipo erótico, encontramos a prevalência do Isso ou das pulsões sobre as demais instâncias subjetivas, quais sejam, o eu e o supereu. Além disso, "eróticos" são aqueles que demandam ser amados mais do que amar, que se mostram fenomenicamente dependentes de seus semelhantes, apoiando-se nos outros sem oferecer-lhes apoio, e transformando sua angústia de castração em "medo de perda do amor". A pulsão agressiva é neles pouco intensa e manifesta e, do ponto de vista da cultura, não se constituem em veículos de conservação, como os sujeitos do tipo obsessivo, ou de transformação, como os do tipo narcísico. É no tipo erótico-obsessivo, que Freud localiza "a dependência simultânea de objetos humanos contemporâneos e de resíduos dos pais e educadores, elevada ao seu mais alto grau".

Desse modo, Freud nos lega mais essa palavra acerca da histeria: a possibilidade de pensá-la como resíduo-transformado de uma posição subjetiva que, na tensão entre o amor e a cultura, o imaginário e o simbólico, ou entre a relação a dois e a relação indivíduo-multidão, distende sempre o fio na direção de Eros, a união dos opostos, ou mito da harmonia imaginária.

## **PARTE III**

### **CAPÍTULO V**

#### **A HISTERIA DE ANGÚSTIA**



*"[...] a angústia é correlativa do momento em que o sujeito está suspenso entre um tempo, em que ele não sabe mais onde está, em direção a um tempo onde ele será alguma coisa na qual jamais poderá se reencontrar".*  
(J. Lacan, 1957)

## 1. Questões acerca da "neurose de angústia"

Cedo, muito cedo em sua obra, como vimos no capítulo anterior, Freud recusa a diferenciação entre histerias hipnóticas e traumáticas. Ainda no século XIX, no entanto, ele sustenta a necessidade de distinguir entre histeria, neurose obsessiva e neurastenia e argumenta a favor de uma terceira modalidade neurótica, que aparece, inicialmente, sob a denominação de "neurose de angústia". Em 1894, numa interlocução com o neurologista norte-americano G. M. Beard, considerado o principal expoente das neurastenias, Freud escreve: Sobre os critérios para destacar da neurastenia uma síndrome particular intitulada "neurose de angústia". Posteriormente, ele nos falará em duas modalidades de histeria: de angústia e de conversão, a primeira aparecendo, em determinadas ocasiões, como sinônimo de "fobias", que são seus principais sintomas. Lacan, ao longo de toda sua obra, como por exemplo, em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960), parece ter optado por nomear as três modalidades neuróticas simplesmente como: fobia, histeria e neurose obsessiva, sem deixar de referir, no entanto, a existência de um "núcleo histérico", comum às diferentes neuroses.

O que pensar quando alguém se apresenta hoje em dia, no consultório de um psicanalista, dizendo-se portador de uma "síndrome do pânico"? Uma nova modalidade neurótica ou uma nova denominação para a neurose de angústia? Chamamos a atenção para o desaparecimento do termo "histeria" da contemporânea CID-10. Todavia, novas classificações diagnósticas continuam a surgir, não apenas no campo da medicina psiquiátrica, como, também, na especialidade mais recente: a chamada "medicina do trabalho". Assim, fala-se não apenas em "síndrome do pânico", fala-se também em "doenças do estresse", "lentificação depressiva",

“síndrome depressiva maior”. Deslocando-nos um pouco no campo médico, encontramos a “lesão do esforço repetido” ou L.E.R. Se tais diagnósticos inexistem no campo psicanalítico freudiano, os psicanalistas não estão eximidos do dever de se posicionarem nos debates de seu tempo, sem considerar que a depressão, o pânico, ou ainda o “estresse”, possam ser qualquer espécie de sintoma coletivo, que caracterizaria nosso final de século.

Ao abordar a clínica da depressão, Serge Cottet (1996) defende o argumento de que a psicanálise não pode trabalhar no sentido de dissolver oposições tão necessárias, como as que se dão entre o normal e o patológico, o endógeno e o exógeno, ou a etiologia psíquica e a etiologia orgânica. É o que a ordem médica parece vir fazendo, perdendo com isso “alguns de seus significantes mais sólidos”. Significantes binários, que a noção de síndrome depressiva, entre outras, parece vir vem ajudando a apagar. Em consequência desse fato, ele sustenta o ponto de vista de que o psicanalista se encontra frente a duas alternativas:

ou bem refazer a sintaxe da clínica contra as galimácias do DSM III, em uma ‘língua mais estrita’, ou bem levar em conta um real talvez negligenciado até então, inclusive esquecido, pela psicanálise.

(S. Cottet, 1996, p. 30)

Com base nessas considerações iniciais, podemos então nos perguntar: por que Freud falou primeiro em “neurose de angústia”, antes de falar em “histeria de angústia”? Porque Lacan retomou a expressão freudiana: “núcleo histérico”? Qual a contribuição da histeria no surgimento desses significantes novos: identificação depressiva, síndrome de pânico, L.E.R.? De que real eles se fazem máscara, como todo e qualquer significante? São perguntas que, a nosso ver, aguardam respostas da psicanálise.

## **2. Neurose e histeria de angústia**

No final do século passado, como dissemos, Freud acreditava que a abrangência excessiva do diagnóstico de “neurastenia”, tornava-o desprovido de

qualquer validade. Por outro lado, havia determinados sintomas físicos de tal modo “ligados entre si”, que mereciam, a seu ver, a denominação de “síndrome”. Freud se refere, por exemplo, à hiperestesia auditiva, ao *pavor nocturnus* de adultos e crianças, às taquicardias, dores gástricas, distúrbios respiratórios e alguns outros. Por trás deles, uma espécie de “expectativa angustiada” e constituindo, todos eles, modalidades de crises de angústia ou seus equivalentes. Por um lado, esses sintomas tinham algo em comum com as fobias da neurose obsessiva, por outro, delas se afastavam. Isto é, havia neles transposição ou transferência do afeto, mas este não lhe parecia originar-se em representação alguma, invalidando, nesse caso, o mecanismo de substituição simbólica. Como nas histerias de conversão, os pacientes apresentavam parestesias, alta sensibilidade à dor e tendência às alucinações, mas estas não podiam ser interpretadas como alucinações histéricas. Os sintomas da neurose de angústia pareciam-lhe, antes, sucedâneos dos sintomas das demais neuroses, sustentados num decréscimo extremamente acentuado da libido sexual ou desejo psíquico. Como uma espécie de “alienação entre as esferas psíquica e somática”, mais freqüente em mulheres do que em homens, “algo estaria impedindo o trabalho de elaboração psíquica da energia sexual”.

Podemos pensar que faltava a Freud a precisão do conceito de “recalque” ou, até mesmo, do de “inconsciente”, mas o fato é que se tratava de acentuar a importância do que se formulará, mais tarde, como a possibilidade de erotização de toda e qualquer função corporal ou, simplesmente, “subjetivação do órgão”. Assim, Freud escreve nessa ocasião:

[...] Quando se penetra no mecanismo das duas neuroses, tanto quanto foi possível descobri-lo até aqui, vêm à tona certos aspectos que confirmam que a neurose de angústia é, realmente, o equivalente somático da histeria.

(S. Freud, [1894] 1969, p.115)

Tratava-se, em outros termos, de acentuar a conexão vida sexual-angústia-histeria, sendo essa última concebida então como sintoma feito de palavras. Mas o artigo de Freud não encontra boa aceitação no meio psiquiátrico a que se dirige. No ano seguinte, Leopold Lowenfeld, psiquiatra que exercia clínica em

Munique, publica-lhe uma crítica severa. Freud não se deixa abater e escreve sua Resposta às críticas a meu artigo sobre a neurose de angústia.

Ele via no coito interrompido, que era prática corrente contra a gravidez, a principal perturbação sexual que funcionava como um fator necessariamente predisponente à neurose de angústia, opondo-se à teoria do susto de Lowenfeld. Ou seja, Freud sustentava, desde então, que a angústia se origina na relação do sujeito com o Outro do sexo, diferente de uma simples concussão mecânica. Os sintomas da neurose de angústia eram reconhecíveis por meio de três principais características: sua relação com a *vita sexualis* dos sujeitos, sua predominância feminina e sua indemonstrabilidade externa. Em muitas mulheres, esses sintomas apareciam como uma espécie de “neurose de angústia congênita”, herdada ou adquirida, mas “sem nenhum distúrbio externamente demonstrável”. Na sua opinião, haveria muitos pontos em comum, ainda não suficientemente considerados, entre a sintomatologia da histeria e a da neurose de angústia, de modo que em muitas dessas mulheres deveria ser possível descobrir “uma doença histérica na juventude”.

Síndrome marcada pela irritabilidade generalizada, podemos ver nela os primeiros rastros do que virão a ser, para Freud, os “traços de caráter” de uma neurose de longa duração. Enquanto “expectativa angustiada”, no entanto, ela foi a precursora, a nível teórico, do conceito psicanalítico de “histeria de angústia”. Na elaboração deste, em sucessivas ocasiões, Freud irá nos dizendo:

1. que a histeria de angústia é uma “neurose quase incondicional”;
2. que ela é a neurose da infância por excelência;
3. que se trata de um trabalho lógico de operar ligações simbólicas, *Verarbeitung*, ou de “fornecer à angústia um conteúdo mental”;
4. que seu mecanismo equivale à fuga, em termos motores, tratando o perigo interno como se ele fosse externo;
5. finalmente, que os sintomas fóbicos da histeria de angústia representam o retorno à forma totêmica de pensar, ao mesmo tempo em que possibilitam definir psicanaliticamente o sintoma como função

subjetiva, uso extravagante de um órgão, à diferença da simples inibição motora.

A hipótese metapsicológica de que toda angústia seria libido transformada pelo recalque sustenta-se, desde o início, com dificuldade. Ela se transformará na proposição tópica ou topológica de que a angústia pode surgir no lugar da libido, numa certa alternância excludente: ou angústia ou libido. Em 1909, ele observa que o trabalho lógico da histeria de angústia não obtém êxito em retransformar angústia em libido, que uma certa dose de libido permanece recalcada para sempre, não sendo possível aos sintomas da histeria retomar o contato com os complexos originais, que foram a fonte da libido. O resultado é que a histeria de angústia assemelha-se a um processo contínuo de desenvolvimento de fobias. Nessa ocasião, ele diz:

[...] Nada lhe resta a não ser cortar o acesso a todo possível motivo de desenvolvimento da angústia, erigindo barreiras mentais da natureza de precauções, inibições ou proibições; e são essas estruturas protetoras que aparecem para nós sob a forma de fobias e que constituem aos nossos olhos a essência da doença.

(S. Freud, [1909] 1969, p. 96)

Em 1925, quando Freud retifica a metapsicologia da angústia, ele situa na indiferenciação teórica inicial entre processos no Eu e processos no Isso a principal fonte do equívoco de sua primeira hipótese. Nessa ocasião, colocando em paralelo as três neuroses transferenciais, restringe à “histeria de conversão” a possibilidade de se falar num certo “triunfo do recalque”, pela ausência quase completa de angústia e pela transformação de libido em inervação somática. A histeria de angústia lhe aparece, então, mais próxima ao trabalho da neurose obsessiva, embora nesta última também se possa chegar “até o ponto em que a sujeição a todos os tipos de restrições e inibições pode substituir por completo a angústia”.

Freud se refere, nesse momento, ao seu conceito anterior de “neurose de angústia”, sob a denominação mais ampla de “neuroses atuais” – que incluem também a neurastenia –, para nos dizer que tratava-se de explicar os ataques de angústia e a expectativa angustiada, com as ferramentas de que dispunha até então.

Mas, paradoxalmente, ele conclui que as observações que fez naquela época permaneciam válidas, sendo impossível negar que a libido pertencente ao Isso está sujeita à perturbação oriunda do recalque. Ou seja, que sua análise das fobias estava correta. É exigível sustentar que a angústia nas fobias infantis não é libido transformada, mas que a libido é necessariamente transformada pelo recalque, como se observa nas neuroses dos sujeitos adultos.

Com base, então, na distinção entre o que ocorre no Eu e o que ocorre no Isso, entre a reação automática de angústia e a angústia parcialmente reproduzida como sinal de perigo no Eu, Freud retoma a diferença entre psiconeuroses e neuroses atuais. Ele afirma que, nas psiconeuroses, o processo típico é a ativação pelo Isso de uma das situações de perigo no Eu, induzindo-o a emitir o sinal de angústia. Nas neuroses atuais, estabelece-se uma situação análoga ao trauma do nascimento, que é seguida pela angústia automática. Não haveria, nesse segundo caso, a intermediação do Eu. Por outro lado, com base na assertiva de que uma psicose facilmente se desenvolve sobre numa neurose atual – harmonizando, como diz Freud, seus primeiros achados e suas descobertas mais recentes –, podemos dizer que seu conceito de “neurose atual” aproxima-se do que Lacan chamou, em *Função e campo da fala e da linguagem* (1953), de “núcleo histérico”, comum às diferentes neuroses. Ele é equivalente ao fator traumático casual na vida adulta (na série etiológica das neuroses), isto é, ao acúmulo da libido que escapou ao recalque e não encontrou derivação motora. A histeria de angústia, por outro lado, corresponderia sobretudo, senão exclusivamente, às fobias da infância.

A distinção entre processos no Isso (neuroses atuais) e processos no Eu (psicose) encontrará expressão, nas últimas formulações de Lacan sobre o gozo, como em seu seminário R.S.I. (1974-1975) em que distingue o gozo que implica no Outro do corpo, o Outro do outro sexo, e aquele que implica no Outro do significante, o gozo fálico, que “ex-siste ao interior do corpo”. Este último, a nosso ver, tem relação com o que Freud chamou de “processos no Eu”, quando o sujeito procura adaptar-se ao sintoma, conferindo-lhe uma significação. Devemos, ressaltar

então que, para ambos, a angústia envolve ou circunda o gozo, que existe ao interior do corpo.

À propósito do retorno fóbico ao totemismo, Freud admitiu um esclarecimento às avessas. Foram as fobias infantis, por serem episódios quase regulares no desenvolvimento sexual do sujeito humano, que ajudaram-no a esclarecer a essência das sociedades totêmicas. Ou seja, Freud não partiu do totemismo para explicar as fobias infantis. Ele partiu da clínica e, nela sobretudo, do que hoje conhecemos como O caso Hans. Observou que o desenvolvimento da análise não acompanhava, passo a passo, o da neurose, infinitamente mais rica em detalhes. Quase setenta anos depois, Lacan iria fazer um comentário semelhante:

[...] A fobia do pequeno Hans, mostrei que era isso: lá onde ele levava Freud e seu pai a passear, mas onde, desde então, os analistas têm medo.

(J. Lacan, [1973] 1993, p. 48)

### 3. As três neuroses

Se a expressão inglesa *work in progress* nos parece adequada para descrever o conjunto da teoria psicanalítica freudiana, ela o é, sobretudo, no que diz respeito ao conceito de angústia. É instigante encontrarmos Freud, em 1925, voltando a referir-se às “neuroses atuais”, e a forma como ele o faz. Elas foram as responsáveis pelo seu equívoco na compreensão psicanalítica da angústia, levando-o a dar uma ênfase excessiva ao fator econômico: transformação de libido em angústia; foram mal pesquisadas ao longo dos anos, pois nenhum autor, na sua opinião, havia se lembrado de verificar se as neuroses de guerra não seriam, na verdade, modalidades de neuroses atuais; além disso, as neuroses atuais não se sobrepõem às psiconeuroses transferenciais, pois histeria de angústia não é sinônimo de neurose de angústia. Mas Freud decide manter o seu conceito, atribuindo às neuroses atuais o lugar de suporte ou base das psiconeuroses

transferenciais. Ele opera desse modo uma espécie de inversão teórica: já não é a neurose atual, que se instaura sobre uma histeria ou neurose obsessiva pretéritas, mas a neurose transferencial, que é suportada pela neurose atual, decréscimo de libido e emergência de angústia. Enquanto suporte, as neuroses atuais se tornam equivalentes ao trabalho empreendido pelo eu, no sentido de poupar-se à angústia, mantendo-a, durante algum tempo, em suspensão. Esse trabalho é o da formação de sintomas, sobre o qual a transferência pode se instalar. Como se Freud quisesse restringir, efetivamente, as psiconeuroses transferenciais ao trabalho em análise, reservando a expressão “neuroses atuais” para o trabalho extra-analítico, trabalho que chamaríamos, com Lacan (1960): uma “transferência selvagem”, ou seja, sem destinatário.

No ensaio metapsicológico recentemente encontrado, *Neuroses de transferência: uma síntese*, Freud se referia à temporalidade retroativa da neurose: “quanto mais tarde a neurose se apresentar, tanto mais a libido regredirá para uma fase mais precoce”. Nessa ocasião, empregara indiferentemente as expressões “neurose de angústia” e “histeria de angústia”, e englobando tanto as psiconeuroses transferenciais, quanto as narcísicas, oferecera-nos a seguinte série:

Histeria de angústia — Histeria de conversão — Neurose obsessiva —  
Demência precoce — Paranóia — Melancolia-mania

Em 1925, ele retoma o caso Hans, para revisar quase toda a sua metapsicologia: angústia, defesa, recalque, formação de sintomas, resistências, ganho secundário da doença e outros. Observa que não se pode falar em psiconeurose transferencial onde não há destruição do complexo edipiano, mas que são exatamente as fobias infantis que nos deixam ver sem ambigüidade como a formação de sintomas tem exatamente esse objetivo: escapar à castração e destruir a pulsão, ou melhor apagá-la ou transformá-la. No seminário *A angústia* (1960-1961) e no escrito contemporâneo *A subversão do sujeito* (1960), Lacan também destaca a “radicalidade”, que torna impossível desconhecer a presença do desejo do Outro na angústia, se este é recoberto apenas pelo significante fóbico. O sujeito da



neurose escapa à castração, porque identifica a falta do Outro com sua demanda, ocasião em que ele próprio se eclipsa, fixando-se no objeto de sua fantasia.

Quando Hans, no auge da angústia, enuncia que seu pipi “está preso no mesmo lugar é claro” e que “ele vai ficar maior quando eu crescer”, Freud não duvida do que foi dito. O menino acabara de expressar uma insatisfação profunda e suas palavras eram “autoconsoladoras”. Anteriormente seu órgão genital, narcisicamente investido, só lhe fornecera prazer. Agora, suas palavras indicavam a instauração do recalque e, com ele, da histeria de angústia, a partir da qual “não há mais objeto algum que satisfaça”. Em 1925, Freud distingue, desse modo, entre a histeria de angústia ou fobia da criança e a neurose de angústia do adulto, neurose atual, sobre a qual pode se desenvolver uma outra neurose, esta transferencial. Então, ele estabelece alguns pontos de junção e disjunção entre a histeria de angústia, a de conversão e a neurose obsessiva, que, daqui em diante, chamaremos simplesmente de “as três neuroses”, como Freud o fez eventualmente e Lacan, de forma sistemática.

Não é nosso objetivo nos alongarmos na comparação das três neuroses, mas acreditamos que alguns pontos merecem ser destacados. Com Freud, por exemplo, podemos diferenciar entre a angústia de castração do eu, encontrada nas fobias infantis, a angústia de perda do amor, na histeria de conversão, e a angústia de morte, na neurose obsessiva. Não se trata de três tipos diferentes de angústia e sim de manifestações ou roupagens novas, possibilitadas, na sua opinião, pela divisão do aparelho psíquico em Isso/Eu/Supereu/Ideal do Eu. Podemos associar a angústia de perda do amor com a instância inalcançável do ideal do Eu, tal como Freud associa a angústia de morte com o Supereu e o sintoma da neurose obsessiva ao conflito entre o Eu e o Supereu, severo e cruel.

Freud (1925) diferenciou entre os sintomas histéricos, em geral, e os sintomas obsessivos, não apenas em relação à modalização da angústia, mas também quanto à localização intrapsíquica do conflito e quanto à modalidade de relação sujeito-objeto, que é fixada na fantasia. Acentuou que, na histeria, o conflito

maior é entre o Eu e o mundo externo e que há o contra-investimento na percepção, sob a forma de uma alucinação negativa: a não percepção da situação de perigo. O resultado é uma certa amnésia do trauma e, muitas vezes, uma aparente ausência de angústia. Isso o leva a pensar que a relação entre a angústia e a formação de sintomas não é simples ou direta e a propor duas modalidades de ataques histéricos: “universais, típicos e inatos”, prováveis reproduções de experiências pré-individuais, e “ataques recentes e individualmente adquiridos”, que se originam em “símbolos mnêmicos”, ou seja, significantes.

Para Lacan (1956), uma das possíveis definições do Inconsciente freudiano é “a exterioridade do simbólico em relação ao homem”. A eclipse do sujeito sob o significante da demanda, corresponde à forclusão do sujeito enquanto real. As fobias infantis o testemunham com clareza, fazendo o sujeito equivaler, por exemplo, ao nome de um animal. O sujeito é, nesse caso, o significante que surge do conjunto dos significantes. Os “outros reais”, observará Lacan são “Outros significantes na contemporaneidade do sujeito”. Antes do seu nascimento, o sujeito já é “um pólo de atributos”, isto é, de “significantes mais ou menos ligados num discurso”. Recoberto num Outro, nesse lugar, ou a partir dele, é-lhe necessário articular-se ou emergir. Freud o enunciou como “a construção do eu”, subitamente ameaçada na angústia de castração da criança, cuja fobia, para desenvolver-se, necessita encontrar um signo. No caso de Hans, tratou-se do signo dos meios de transporte. A partir daí, Hans e sua fobia “tomaram coragem para desenvolver-se”. Freud observou, a certa altura, que Hans estava procurando resolver tanto o enigma da vida, quanto o enigma da morte. Diremos que ele se deparara com a questão histórica, “sem a qual o sujeito não pode ascender à noção de sua facticidade com relação ao sexo próprio”. E, também, com a questão obsessiva, que joga com a facticidade de sua própria existência, isto é, inscreve-a, simultaneamente, como factual e fictícia, da ordem do fato e da ficção significante.

As idéias e atos obsessivos possibilitam a Freud (1925) verificar o que ele chama de “bi-fasia do sintoma”, uma espécie de seqüência do preventivo-racional ao

desfazer-mágico, um certo “fazer e desfazer o mesmo”, para o qual ele nos propõe as metáforas sugestivas: esforço por “dissipar com um sopro” ou emprego da “magia negativa”. Esses sintomas, mais do que os histéricos propriamente ditos, são também os que lhe permitem definir a neurose como uma espécie de revolta, “vingança do Isso”, quando o sujeito opõe-lhe o recalque. Nos termos freudianos, o recalque confere fixidez e independência às pulsões do Isso, que procura excluir. De forma marginal ao eu, “o recalcado é um fora-da-lei”, que se manifesta na compulsão à repetição. Os sintomas da neurose obsessiva verificam o modo pelo qual o Isso penetra no Eu, através do Supereu, e o quanto esse último pode ser cruel com o próprio sujeito. Por isso, Lacan pôde dizer que a pergunta acerca do desejo do Outro – *Che vuoi? Que queres?* – é a melhor ilustração da função do Supereu,

[...] Há no homem um significante que marca sua relação ao significante, e a isso se chama o supereu. Existem, mesmo, muito mais que um deles, e a isso se chama os sintomas.

(*J. Lacan*, [1957], 1995, p.216)

Ao triunfo da amnésia do trauma, vitória do recalque ou “mudez no sujeito falante”, de que dão testemunho os sintomas conversivos da histeria, opõe-se, nas fobias e sintomas obsessivos, a luta incessante por desfazer o trauma. Esta constitui-se numa luta “curiosamente difusa e estritamente condicionada”, com que Freud caracterizou as fobias infantis, ou na característica obsessiva, de se remeter as idéias umas às outras, tendo a morte como mediador único e constante. Ele deduziu que os sintomas obsessivos eram equivalentes do sentimento de culpa, ou melhor, uma forma de desconhecê-lo, revelando a incidência do recalque sobre algumas manifestações da pulsão de morte: sentimento inconsciente de culpa e agressividade.

[...] Na maioria delas (as idéias obsessivas), a verdadeira enunciação do impulso instintual agressivo é totalmente desconhecida do eu, exigindo uma boa dose de trabalho analítico para torná-la consciente.

(*S. Freud*, [1925] 1969, p. 140)

Tendo identificado três etapas na construção do sintoma obsessivo: o contra-investimento, as formações reativas e a vigilância ao desprazer, observou que

a segunda e terceira etapas eram também encontradas nas fobias. Num primeiro momento, o sujeito fóbico contra-investe na percepção, “contra-investimento externo”, comum às histerias de angústia e de conversão, à diferença do contra-investimento na idéia: “isolamento” ou dissociação entre a idéia e o afeto, da neurose obsessiva. Mas, num segundo momento, o retorno do recalçado se faz ver nas formações reativas da neurose, entendidas por Freud como “traços quase universais de caráter”, comuns aos sujeitos fóbicos e obsessivos: o asseio e consciência crítica exacerbados, sentimentos de piedade igualmente fortes. Esses últimos o levam, inclusive, a empregar, tanto para as fobias, quanto para os sintomas obsessivos, a expressão “religiões individuais”. Para Freud – insistimos nesse ponto – não foi o estudo da religião totêmica que o ajudou a esclarecer o mecanismo das fobias, mas o estudo das fobias infantis que trouxe alguma luz à compreensão dessa “ordem social e religiosa primitiva”. Por outro lado, o sintoma de conversão histérica, sendo “o único que elimina a luta contra a pulsão”, torna difícil detectar formações reativas na histeria e, sobretudo, pensá-las nos termos de uma certa universalidade. Podemos traduzir essa curiosa observação de Freud, dizendo que, para ele, os sujeitos histéricos, mais ainda que os obsessivos, só podem ser contados um a um. Pois bem, sutil e preciso como Freud soube sê-lo, ele observou que, em algumas histerias, a formação reativa ou traço de caráter era o principal sintoma, que se revelava no “apego tenaz a um objeto”. Por exemplo, na ligação intensa de uma histérica com seus próprios filhos, sem que isso signifique, em momento algum, que se trata de uma mulher que se interessa por crianças ou que tem uma disposição afetuosa ampla em relação aos outros.

Encontra-se, aqui, um novo ponto de disjunção entre as neuroses histéricas e obsessiva. Ao “apego ao um”, próprio da histeria conversiva, Freud opõe, como característico da neurose obsessiva, “um afrouxamento de relações na escolha de objeto”. No escrito *Função e campo da fala e da linguagem*, (1963), Lacan procura lembrar aos analistas o que lhes é necessário saber para responder ao sujeito em análise. Em primeiro lugar, reconhecer o lugar em que o sujeito situa

seu eu, saber para quem e a partir de quem, ele coloca sua questão neurótica. Sem isso, não é possível saber qual o desejo, cujo reconhecimento o sujeito espera ou a qual objeto ele se dirige. Desdobrando, então, o enunciado freudiano sobre a diferença entre o que se manifesta, na histeria, como “apego” e, na neurose obsessiva, como um “afrouxamento”, Lacan nos lega o comentário perspicaz:

O histérico captura esse objeto numa intriga refinada e seu ego está no terceiro por meio de quem o sujeito goza, onde sua questão se encarna. O obsessivo arrasta para a gaiola do seu narcisismo os objetos, em quê sua questão se repercute no álibi multiplicado de figuras mortais e, dominando sua acrobacia, dirige a homenagem ambígua na direção da gaiola, onde ele mesmo tem o seu lugar, aquele do mestre que não pode ver-se.

(*J. Lacan*, [1953], 1966, pp. 303-304)

Nesse ponto, encontramos uma das poucas “orientações técnicas” de Lacan, acerca da diferença no manejo transferencial por parte do analista, caso esteja tratando de um sujeito histérico ou de um obsessivo. Para o sujeito histérico, “fazer reconhecer onde se situa sua ação”, para o obsessivo, cabe ao analista “dar-se a reconhecer no espectador invisível da cena, a quem o une a mediação da morte”. Sobre o manejo transferencial num caso de histeria, Lacan nos propõe, ainda, uma “vacilação calculada da neutralidade”, que todavia não mascare o desejo do analista, para que possa, nesse caso, “valer mais do que uma interpretação”. Existe, na sua opinião, e contrariamente ao que ocorre na neurose obsessiva, uma falha na identificação narcísica do sujeito histérico. Se a neutralidade em jogo numa análise é sempre a do significante, podemos entender que uma vacilação da neutralidade significante representa uma doação por parte do analista, inclusive uma doação imaginária, um gesto: aceitar dinheiro falso, isto é, aceitar, por um determinado tempo evidentemente, o pagamento apenas via significantes. Pois uma mulher histérica

experimenta-se nas homenagens dirigidas a uma outra, e oferece a mulher em quem ela adora seu próprio mistério ao homem cujo papel ela assume, sem poder gozar dele.

(*J. Lacan*, [1957], 1966, p. 452)

Enquanto o obsessivo está o tempo inteiro procurando enganar a morte, através de estratégias as mais variadas, o histérico encontra-se na busca sem tréguas do que é ser uma mulher. Uma mulher histérica necessariamente engana seu desejo, que é de um outro, ao qual ela não pode satisfazer, como não se satisfaz na identificação narcísica.

A díade freudiana apego/afrouxamento será reescrita matematicamente por Lacan, no seminário *A transferência* (1960-1961). Para a relação sujeito-objeto na fantasia da histeria ele nos propõe a seguinte grafia:  $\frac{a}{(-\varphi)} \diamond A$ . Para a fantasia da neurose obsessiva:  $A \diamond \varphi (a, a', a'', a''', \dots)$ . A fantasia histérica pode ser lida da seguinte maneira: há um outro que não sofreu a castração imaginária e/ou um Outro que é absoluto, vivo, e sem falha. Diferentemente, a fantasia obsessiva lê-se como: não há Outro vivo e absoluto e/ou todos os outros eroticamente se equivalem. O sujeito histérico fantasia um objeto metafórico e substitutivo, mas que não pode ser ele, enquanto o sujeito obsessivo, a partir do significante fálico imaginário:  $\varphi$ , situa o objeto numa constante metonímia, espécie de: "todos brilham por igual" ou "não há Um que brilhe por si só".

Fantasias diferentes implicam em formas desejantes diferentes. Se o obsessivo nega o desejo do Outro e constrói sua fantasia de modo a acentuar, sob a variedade incessante do objeto, a permanência do sujeito ou seu "impossível desfalecimento", o histérico furta-se ao lugar do objeto e sustenta o desejo do Outro, enquanto insatisfeito. Já o fóbico procura lançar mão de apenas um objeto-significante, como forma de prevenir-se ou tamponar o que é da ordem da falta ou do desejo. Desejo impossível, desejo insatisfeito e desejo prevenido, foram os sintagmas que pareceram a Lacan os mais rigorosos, na definição do que são, na realidade, diferentes estratégias neuróticas. No entanto, elas visam o objetivo único e comum, que o próprio Freud já enunciara como o "escapar à castração", e que Lacan posteriormente desdobrou no "escapar à castração do Outro".

#### 4. Angústia e castração

Num apêndice ao texto freudiano sobre neurose de angústia, de 1894, James Strachey chama a atenção para o fato de que, embora Freud acentue o elemento antecipatório da angústia – “expectativa angustiada” – e a ausência de objeto, entendido como “conteúdo mental”, ele discute, em pelo menos três textos, as várias nuances semânticas da palavra alemã *Angst*. Freud ora a aproxima, ora a distancia dos cognatos *Furcht*, medo, e *Schreck*, susto. Strachey lembra que não se trata de um termo psiquiátrico, mas de um vocábulo da linguagem quotidiana. *Angst*, segundo relata, é aparentado a *eng*, palavra alemã que designa “estreito” ou “restrito”, referência aos sentimentos asfixiantes que acompanham o estado de angústia.

Fala-se, com freqüência, na existência de duas teorias freudianas da angústia. De fato, são duas teorias, se considerarmos que a primeira nos propõe a transformação da libido recalcada em angústia, ao passo que a segunda refere que a libido não se transforma em angústia, mas que uma surge no lugar da outra. Em 1909, Freud define a angústia como transformação do impulso libidinal que sucumbiu ao recalque, impulso oriundo de fantasias edipianas tomadas inconscientes. Freud ainda não postulava a pulsão de morte e parecia ver, na relação erótica entre Hans e sua mãe, a mola principal de sua fobia. No caso do menino, a angústia se expressaria, imaginariamente, pelo temor de perda do órgão peniano e, no caso da menina, pelo da perda do amor de um adulto significativo. Para ambos, ela implicaria na significação de uma ameaça anterior, que não surtira efeito de enunciação no momento original. Tampouco despertara, nessa ocasião primeira, sentimentos de vergonha consciente ou de culpa inconsciente.

Freud mostrou-se sempre radicalmente contrário a situar o afeto de angústia no momento do nascimento, como quis Otto Rank, ou mesmo no desmame, como quiseram Melanie Klein e Ernest Jones, entre outros. O nascimento, o desmame e, principalmente, a perda diária das fezes correspondem, no seu ponto de vista, a situações que, de algum modo, preparam o sujeito para a angústia de

castração, fornecendo-lhe o material que, a posteriori, pode servir de representante imaginário da castração. Mas o afeto em jogo, nessas situações, não é a angústia, e sim a dor ou o luto pela perda do objeto. Com a construção da segunda tópica do aparelho psíquico, ele pôde se indagar, mais claramente, acerca das relações entre a angústia, o eu e o supereu, introduzindo a preciosa distinção entre a "idéia de angústia" e a "angústia de castração" ou "afeto de angústia". A primeira poderia surgir mesmo numa psicose, enquanto a segunda seria reservada à neurose.

[...] A idéia de angústia do menino russo de ser devorado por um lobo não encerrava, é verdade, qualquer sugestão de castração, pois a regressão oral pela qual passara a afastara para muito longe da fase fálica [...]. Constituiu um triunfo da repressão que a forma pela qual sua fobia foi expressa não devesse mais encerrar qualquer alusão à castração.

(S. Freud, [1925] 1969, p. 130)

A verdadeira questão, que Freud se coloca, nesse momento tardio de sua obra, consiste em saber se a angústia de castração pode ser pensada como marca do supereu, linha divisória entre o recalque propriamente dito e o recalque originário, entre a *Verdrängung* e a *Urverdrängung*. Ele conclui que o afeto de angústia, essência da fobia, não se origina a partir do recalque, mas no próprio agente recalcador. O eu é a sede de angústia e a angústia nas fobias é angústia de castração do eu. Ele, então, refaz seu ponto de vista anterior: "Foi a angústia que produziu o recalque e não, como eu anteriormente acreditava, o recalque que produziu a angústia".

Ao longo do texto *Inibições, sintomas e angústia*, Freud (1926) postula a existência de uma "angústia automática" e de uma angústia intencionalmente reproduzida, que funciona como sinal de alerta ou de perigo no eu do sujeito, motor do recalque, por oposição à angústia dele oriunda. Ele a denomina, ainda, "experimento de prova", que tem, para o psiquismo, a função das vacinas imunológicas para o corpo biológico. O sujeito consegue reproduzir, na e através da angústia, de forma reduzida e deslocada, a situação traumática pretérita. Ela é equivalente à introdução no organismo da dose reduzida de um determinado vírus ou bactéria, visando à produção dos anticorpos necessários ao combate desse mesmo



agente nocivo. A angústia é, para Freud, seu próprio anticorpo. Num certo sentido, podemos dizer que o sujeito passa do afeto à idéia de angústia, considerando que os significantes ou representações de palavras funcionam, simultaneamente, como veículos da pulsão e suas anticatexias, contra-investimentos ou anticorpos.

Do afeto de angústia passa-se ao complexo de castração, através da significação da ameaça original, significação fálico-subjetiva. Sem a primazia do falo, o afeto de angústia é desprovido de sentido. Esse ponto será longamente debatido no capítulo sobre a querela do falo ou debate dos anos 30. Lacan nos esclarece, sobretudo no escrito *A significação do falo* (1958), que o que está em jogo no complexo de castração é o falo materno ou imaginário, de que o pênis ou clitóris são “suportes lastimáveis”.

Temos, assim, o afeto automático de angústia – onde o adjetivo “automático” nos parece equivalente a “estrutural” – e a angústia que, posteriormente ao recalque, ocupa o lugar onde antes se encontravam os impulsos edipianos. Trata-se de uma expansão conceitual, requerida, a nosso ver, pela necessária inclusão do conceito de angústia na temporalidade retroativa própria ao inconsciente. Se, clinicamente, a angústia é contemporânea do recalque ou, pelo menos, seu sucedâneo direto, é o próprio funcionamento inconsciente que conduz à exigência lógica de uma angústia que lhe seja anterior. É o fato com que Freud se depara na análise do pequeno Hans. Este lhe oferece os fundamentos para afirmar que a histeria de angústia é o trabalho lógico de significação fálica da castração, momento quase evolutivo, ou melhor, momento de superposição entre a estrutura e o desenvolvimento e, por isso, uma neurose “quase incondicional”. A fobia de Hans lhe serve também de fundamento na assertiva de que a neurose da infância não condiciona necessariamente a neurose da vida adulta, embora a neurose adulta implique na necessária descoberta de uma “neurose infantil”. Aparente paradoxo, Freud estabelece uma nuance entre a neurose de infância – sintomas que aparecem no período de latência – e a neurose infantil do adulto, onde o “infantil” equivale ao

*nonsense* e à antigüidade dos “determinantes de angústia”. A neurose infantil do adulto é a leitura retroativa de um passado.

Com base nessa nuance entre a neurose da criança e a “neurose infantil” do adulto, Michel Silvestre (1987) nos faz ver que a latência, para além do que é da ordem do desenvolvimento, pode ser vista como “o momento de compreender”, inerente à estrutura ou tempo lógico do significante e que, muitas vezes, ao analista cabe apenas deixar a criança “fazer sua neurose tranqüilamente”.

Em 1925, Freud distingue entre as inibições – qualquer órgão se presta à inibição, que não é necessariamente patológica –, a angústia neurótica, ou melhor, a angústia sentida em fobias de animais, que é “o medo de castração do eu”, e o sintoma, “signo e substituto de uma satisfação pulsional que não ocorreu”. Ele admite que o recalque pode modificar não apenas o objeto da pulsão, mas sua própria natureza, transformando, como ocorreu em Hans, o ódio pelo pai em medo de cavalo. Ele afirma que o sintoma passa a executar o papel anteriormente executado pela pulsão. Em suas palavras: “do sintoma provém, doravante, o mal”. O que é seguro, no texto freudiano, é que a diferenciação Isso/Eu/Supereu é concomitante à formação dos primeiros sintomas da neurose da criança, e que a subjetivação da angústia, que condiciona essa diferenciação, é feita sob a primazia fálica do complexo de castração.

Embora Freud, a certa altura, tenha distinguido entre o medo ou “angústia realística”, porquanto provida de objeto, e a angústia neurótica ou irrealística, desprovida de objeto, o fato é que ele não deixou de acentuar “a natureza secundária” das relações entre a angústia e seus objetos. Em 1925, afirmou: “é sempre a atitude de angústia do eu que é a coisa primária e que põe em movimento o recalque”. Afirmou também que a angústia de castração é a força motora responsável pela destruição do Édipo nas três neuroses. Só a fobia, no entanto, deixa ver que a formação de sintomas tem por objetivo escapar à castração e destruir os impulsos próprios ao complexo de Édipo.

Freud chama a atenção para o fato de que o sentimento do desprazer não é o todo da angústia, mas que ela se liga muito freqüentemente à atividade respiratória e cardíaca, que formam, junto ao grito ou apelo, os meios que a criança traz de forma praticamente inata para sinalizar o perigo. Na impossibilidade de conciliar suas observações sobre a angústia na criança e no adulto, Freud conclui: *non liquet*. Nada lhe parecia suficientemente claro, mas nada lhe parecia passível de alteração até aquele momento.

É ampla a gama de sintagmas que incluem o termo “angústia” ao longo do texto freudiano: neurose de angústia, ataque, equivalente, afeto, idéia, determinantes, protótipos e sinal de angústia automática, histeria de angústia, angústia do eu, de morte ou social... . E estamos longe de sermos exaustivos com essa lista. O fato, no entanto, é que Freud também diferencia entre os sentimentos – cujo efeito é o prazer ou de desprazer – e a angústia, da qual nos diz que é seguramente um “estado afetivo”, embora não saibamos o que seja afeto. Não se trata de uma simples reação à separação de um objeto, pois, literalmente, a castração não é isso. Não se trata do símbolo de uma separação, trata-se antes de um “símile natural” do desamparo biológico da criança. O sujeito humano nasce, para Freud, na mais radical situação de desamparo: biológico e mental, que o coloca na dependência de um outro, elevado ao estatuto de Outro. A libido investe alucinatoriamente a imagem mnêmica da pessoa amada, e subjacente às diversas manifestações de fobias infantis encontra-se, necessariamente, “a falta de alguém que é amado”. Quando a angústia se transforma em “reprodução intencional do trauma”, ela é sinal diante de uma tensão crescente, acúmulo de libido, “uma temida situação econômica”. A angústia pode ficar em suspensão, até que se dê a formação de sintomas.

Freud se pergunta porque a angústia, à diferença dos demais afetos, parece tão inadequada à situação externa, como um movimento contra a vida. Sua conclusão final é de que a angústia é a dor mental por excelência, que ela é o afeto

ou “estado afetivo”, onde o objeto e sua representação não se distinguem um do outro, porque a representação tem valor e função de objeto.

Se ele não pôde deixar de acentuar a natureza secundária da relação entre a angústia e os objetos, não pôde tampouco deixar de reconhecer que as mulheres constituíam o principal obstáculo à sua teoria da angústia.

[...] Se pensarmos nas neuroses em mulheres, estamos destinados a duvidar disso (que a angústia de castração seja a única força motora do recalque), pois embora possamos certamente estabelecer nelas a presença de um complexo de castração, dificilmente podemos falar com propriedade em angústia de castração, onde a castração já se verificou.  
(S. Freud, [1926] 1969, p. 146)

Obstáculo à teorização da angústia, como ao final de análise, a diferença entre as posições do homem e da mulher reaparece sob as denominações de “repúdio da feminilidade” e *penisneid*, que Freud (1937) considerou como o irredutível da castração, os obstáculos a uma análise inteiramente finda.

Lacan começou por ampliar algumas distinções freudianas, mantendo-se, no entanto, fiel a outras. Assim, por exemplo, distinguiu três modalidades diferentes de falta-de-objeto: castração, frustração e privação, conforme o objeto em jogo seja da ordem do imaginário, do real ou do simbólico. Voltaremos, adiante, a essas três operações. Por outro lado, encontrou em Hans a nuance diferencial entre a angústia e o medo localizado, pois “os cavalos saem da angústia, mas o que eles portam é o medo”. O medo viria posteriormente a dissolver-se, depois que Hans, seguindo sua irmã, tivesse montado e dominado “os cavalos da angústia”.

Desde o início, Lacan acentua o caráter de escansão temporal da angústia e de sanção simbólica da castração:

[...] a angústia é correlativa do momento em que o sujeito está suspenso entre um tempo em que ele não sabe mais onde está, em direção a um tempo onde ele será alguma coisa na qual jamais se poderá reencontrar.  
(J. Lacan, [1957], 1995, p. 231)

Se o sujeito “não sabe mais onde está”, é porque algo se rompeu de uma realidade ou ordenação temporo-espacial anterior e, se algo se rompeu, é porque um

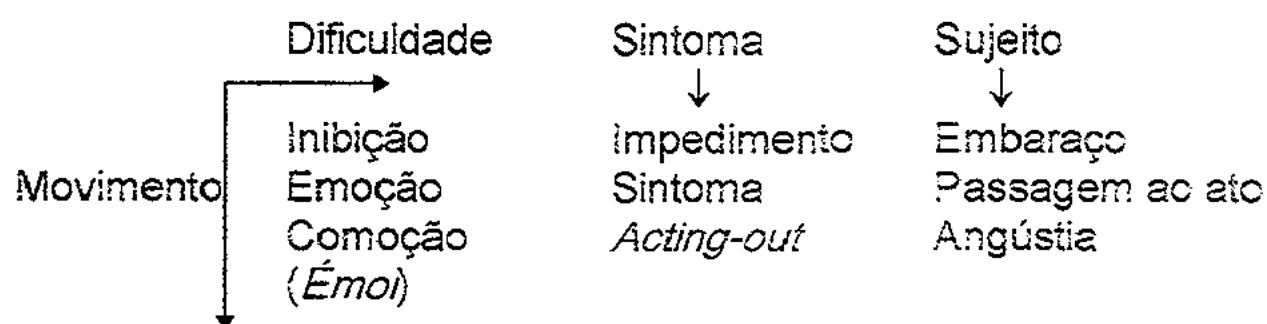
real novo foi introduzido. Para Hans, foi o real do nascimento de sua irmã e do seu próprio pênis em ereção. E foi, também, a descoberta da mãe fálica, daquela que não mais se satisfazia com o que ele tinha para lhe oferecer. Até então, observou Lacan, o pequeno Hans exibia seu órgão à mãe e às meninas, mas o exibia muitas vezes no escuro, deixando ver sua função de objeto oculto, seu valor de objeto simbólico. Seu drama subjetivo se reduzia a esse jogo de esconde-esconde, quando a insaciabilidade materna subitamente se coloca, como um impasse real, que o angustia. E a angústia equivale ao movimento circular que, à diferença do o movimento elíptico, não comporta saída alguma. Apesar do sonho que Hans tivera antes do surgimento de sua fobia, em que a mãe partira e ele não tinha com quem "mimar", quando o pai lhe pergunta se ele tem medo de perder a mãe ou a casa, Hans deixa bem claro que sabe dar seu endereço e que são outras as rédeas que lhe faltam. Faltam-lhe, nos termos de Lacan, as regras do jogo que lhe permitam metaforizar o desejo da mãe, tornada "potência descontrolada". Hans se encontra num tempo que é espaço, entre uma mãe doravante imprevisível e "o regime do pai" ou a "edipianização", capaz de situá-lo numa linhagem de gerações. Nesse sentido, Lacan considera o Édipo como o novo drama subjetivo, cujo pivô é o pai real, e a castração como a crise em que o sujeito jovem "se edipianiza de pleno direito". Ou, ainda, como a sanção que, ao fixar o significante, permite a redução do gozo, "orgia imaginária" do sujeito com a mãe.

Queremos parafrasear a observação de Lacan a respeito do silêncio dos astros, no seminário *As psicoses* (1955-1956), dizendo que se a angústia não fala, se lhe é necessária a voz do medo, é porque "ela não tem boca". Todavia, desde Freud, o sintagma "complexo de castração" aponta a conjunção de elementos heteróclitos. O real equivale ao pai, que é feito agente, o simbólico à falta de objeto e o imaginário ao falo materno, desejo materno de falo, para o qual o sujeito deve encontrar um significante, que o metaforize. É possível dizer que o objeto a ser castrado é o desejo da mãe, na medida em que a criança responde a esse desejo, oferecendo sua imagem como complemento materno, sua satisfação a nível

imaginária e, algumas vezes, chegando a oferecer-se como puro corpo, no real de uma doença orgânica. Por isso, Lacan pôde falar, que a castração materna deve ser anterior à paterna. É em relação à ausência da castração da mãe que aparecem as fantasias de devoração, como também é na relação com ela que pode surgir a mordida no real. Mais precisamente, tais fantasias e/ou mordida são, antes, o indício de que a castração da mãe é da ordem do necessário. M. Klein e E. Jones, como veremos no capítulo sobre O debate do falo, aproximaram-se da formulação de Lacan, mas confundiram anterioridade e simultaneidade, porque partiram da hipótese de uma figura parental combinada.

No ano letivo 1962-1963, Lacan dedicou seu seminário ao estudo do afeto de angústia. Assinalando que o sujeito neurótico aceita relativamente bem sua própria castração, mas que recusa-se a aceitar a castração do Outro, ele retomou a escansão temporal da angústia, para defini-la explicitamente enquanto "corte". Ela é "o que se abre e deixa aparecer o inesperado, a visita, a notícia ou o pré-sentimento". Ele constrói o sintagma: "abertura da angústia", considerando-a o que antecede à abertura de um sentimento. A dúvida, por outro lado, já é um fechamento ou uma forma de combater a angústia. A função de causalidade encontra-se, segundo Lacan, na direção desta "abertura da angústia", pois a angústia implica numa certeza antecipada, que leva o sujeito a agir. Não se pode permanecer indefinidamente na angústia. O agir retira-lhe o que é da ordem da certeza. Uma verdadeira operação de transferência.

Para melhor visualizarmos a tensão econômica crescente que conduz à angústia, Lacan nos propõe o seguinte quadro de elementos heteróclitos:

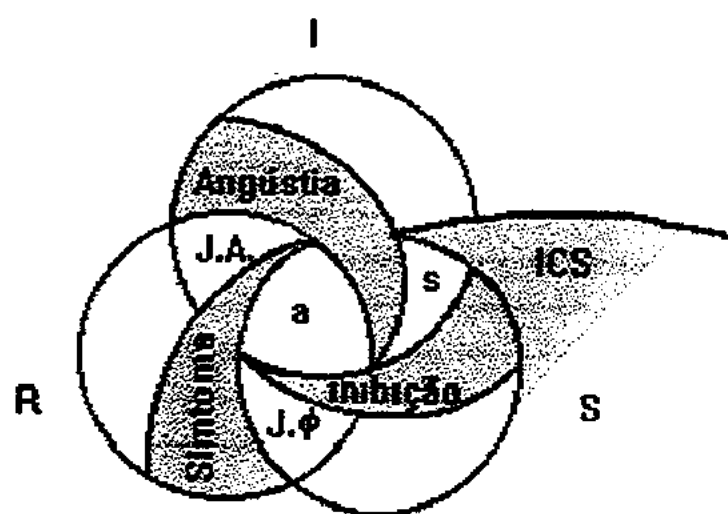


(J. Lacan, lição de 19 de dezembro de 1962, seminário inédito)

A angústia afeta o sujeito no mesmo nível em que a comoção afeta o movimento. Trata-se, portanto, de uma afecção profunda e radical, já que a comoção equivale à perda completa da potência e dos meios. O termo *émoi*, utilizado por Lacan, pode ser traduzido em português de diferentes formas: comoção, compressão, esmagamento, etc. E. Laurent, em uma de suas aulas na Seção Clínica\*, sugeriu a tradução "desmaio", lembrando-nos de que a referência de Lacan no seminário A ética da psicanálise (1959-1960), em que utiliza a expressão *émoi*, é a beleza extática (de Antígona), em oposição à beleza convulsiva. Para o sujeito, o "embaraço" tem a ver com o excesso a nível do significante, isto é, o falo ou "significante a mais". Em contrapartida, a "comoção" ou "desmaio" ocorrem quando há "significante a menos". Posteriormente, no seminário R.S.I. (1974-1975), Lacan reviu a distinção freudiana entre inibições, sintomas e angústia, para situá-los nos três pontos de fuga ou efração do nó borromeano. Reconhecendo-os como elementos tão heterogêneos quanto seus três registros, podemos visualizar (no desenho abaixo) as inibições enraizadas no Imaginário e encontrando um ponto de parada no simbólico, enquanto o Sintoma aparece como efeito do Simbólico no Real. Da angústia, ele nos diz, explicitamente, que ela "ex-siste ao interior do corpo, quando alguma coisa o desperta". Ela emerge do Real e se desenvolve no campo do Imaginário.

---

\* Seção Clínica do Departamento de Psicanálise da Universidade de Paris VIII, ano letivo 1990-1991. Notas de aula.



Planificação (*mise à plat*) do nó borromeano

s = sentido  
 J. A. = gozo do Outro ou Outro gozo  
 j. φ = gozo fálico ou sexual

(*J. Lacan*, lição de 10 de dezembro de 1974, seminário inédito)

No momento imediatamente anterior à sua fobia, Hans está embaraçado com o próprio falo. Algo o desperta, mexe-se, atormenta seu corpo masculino. O gozo fálico, como dissemos anteriormente, associa-se repentinamente a seu corpo e Hans não sabe o que fazer com ele. A partir daí, ele começa a inventar, sob a forma da fobia, uma série de equivalentes fálicos, equivalentes “diversamente embaraçosos”. Embaraçosos como o movimento das patas dianteiras do cavalo, que não quer ir adiante. A histeria de Hans tinha por objetivo dar corpo a seu “embaraço”, realizar o casamento entre o gozo fálico e seu corpo, envolvido pela angústia.

Lacan diz que a angústia não é sem objeto e salienta que apenas a lógica da escrita permite demonstrar essa relação. Essa dupla negação não é a afirmação simples: a angústia tem um objeto. Tampouco é a negação simples: a angústia não tem um objeto. É a mesma lógica que explica a relação do sujeito com o falo, que se expressa no enunciado: o sujeito não é sem tê-lo. Ela permite a verificação, a posteriori, da relação de implicação entre dois elementos heterogêneos, escritos simplesmente como duas letras. Não se trata da negação complementar ou clássica, própria à lógica das classes ou da exclusão. “Não sem” não é equivalente a “fora”, que estatui, pela exclusão de um significante, o universo do discurso como Um, ou melhor, que estatui o discurso como o universo sustentado pelo Um excluído. É diferente, também, da negação do desconhecimento ou do amor, que obedece ao



narcisismo secundário e ao princípio do prazer, que nega a diferença, o impossível de que dois possam fazer um, a não ser a nível da imagem.. “Não sem” equivale à *Verneinung* freudiana, esquecimento do esquecido ou desconhecimento à segunda potência, “marca registrada do inconsciente”. Diremos com Lacan que se trata do lugar onde o ser do sujeito é apenas “o joguete dos pensamentos”, que sequer são seus. Na angústia, verifica-se a queda do objeto. É o momento que Lacan chama de “*aleph* da angústia”, situando-a numa espécie de curva hiperbólica. O momento em que o sujeito, confrontado ao Outro desejante, situa seu ser no objeto *a*, que dele se desprende. Interessa à psicanálise verificar, para cada sujeito, que forma o objeto assumiu em sua queda: seio, fezes, o olhar, o nada ou a voz. Os objetos da pulsão, causa de desejo, ligam-se aos orifícios corporais e “representam parcialmente a função que os produziu”. Por isso se falará, na teoria psicanalítica, de objetos parciais.

Na medida em que a angústia é efeito do encontro do sujeito com o Outro castrado ou desejante, ela é o afeto por excelência do sujeito neurótico, como enunciou Freud. A rigor, ela é “o único afeto do sujeito”, como chegou a dizer Lacan (1963). Sua certeza corresponde ao momento lógico de concluir que, como sabemos, segue o instante fracionário do olhar e define um tempo, que pode ser dito, a posteriori, o tempo necessário à compreensão. Sobre essa temporalidade, que é antes corte no tempo ou escansão em três, Lacan nos dirá ainda:

[...] Qualquer que seja esse tempo [...] o que afeta o sujeito na angústia, como já lhes disse, é o desejo do Outro. O sujeito é afetado de uma forma que devemos chamar imediata, não dialetizável, e é, por isso, que, no afeto do sujeito, a angústia é o que não engana.

(*J. Lacan*, 6 de dezembro de 1963, sem. inédito.  
Tradução nossa)

Para Freud, de um a outro extremo de suas formulações, a angústia pode ficar em suspensão, até que se opere a formação dos sintomas, que estabelecem as ligações significantes da angústia. Lacan considera que entre o *aleph* ou ápice da angústia e a formação de sintomas, o que está aí suspenso é o objeto *a*. O objeto *a*, no sujeito, virá no lugar da angústia que não engana. Se ele vem sob a forma do

“olhar”, isto é, da queda do olhar do Outro na angústia, devemos diferenciá-lo do objeto da pulsão escópica. Este é, antes, a imagem narcísica especular do sujeito. Pois o olhar que restou do Outro, na fantasia do sujeito, pode funcionar como causa de desejo, mas o recobrimento da falta de objeto com a imagem do duplo elude a castração e, conseqüentemente, o desejo.

[...] Na pulsão escópica, em quê o sujeito encontra o mundo como um espetáculo que lhe pertence, ele ri; engodo pelo qual o que cai dele e ele enfrenta não é este verdadeiro pequeno *a*, mas seu complemento, o *i* de *a*, sua imagem especular. Eis o que parece ter caído dele.

(*J. Lacan*, Os nomes do Pai, 6 dezembro de 1963.  
Tradução nossa)

A relação da angústia com o desejo é da ordem de uma dupla hiância: a do sujeito e a do objeto perdido, segundo a terminologia freudiana, ou do que se fez objeto após a queda, como enunciou Lacan. O desejo implica na sobreposição de duas faltas: a falta do Outro, produzida pela operação de alienação – identificado aos significantes, o sujeito está no lugar do Outro, que, desse modo, falta – e a falta no Outro, que resulta da separação ou queda do objeto. Nesse sentido, a angústia pode também ser dita “a falta da falta”, sintagma utilizado por J.-A. Miller (1979), na conferência: “todos lacanianos!”.\*

Para além da angústia, observou Lacan, o sujeito deve encontrar seu instrumento. Ou seja, trocar o falo imaginário pelo significante. O sujeito deve recusar o gozo prévio, barrando-o através do desejo. Segundo Lacan, “a castração quer dizer que é necessário que o gozo seja recusado, para que ele possa ser alcançado na escala invertida da Lei do desejo”. É necessário recusar o Outro primitivo, geralmente materno, em cujo gozo o sujeito está imerso. Nele, o sujeito se encontra, no máximo, no estatuto de sujeito implícito ou por advir. Ao inscrever-se como efeito de significante, assujeita-se ao que é da ordem da demanda e do desejo.

---

\* Conferência pronunciada em dezembro de 1979, por ocasião do Encontro Internacional de Caracas. J.-A. Miller parte da observação de Lacan: *je suis comblé*, “estou pleno”. Lacan havia usado essa expressão referindo-se à inesperada difusão de seu ensino nas sociedades psicanalíticas das mais diversas orientações; cf. *L’Ane* nº 1, 1981, pp. 28-29.

O sujeito passa a ter acesso ao gozo fálico, aquilo que do real – ou da pulsão, como diria Freud – deixou-se apreender numa gramática. Não estamos totalmente de acordo com G. Morel (1995) na assertiva de que Lacan teria mudado seu conceito de falo nos anos setenta, transformando-o de significante da negatividade pura, da falta-a-ter e da falta-em-ser, em valor positivo: o gozo fálico. Nos anos sessenta, Lacan já nos falava da inversão operada pelo desejo, por ter observado, desde então, que o vazio ou falta na imagem especular – aquilo que, na passagem do imaginário ao simbólico, não faz reflexo – transforma-se em algo “impossível de negativizar” (o significante imaginário do falo).

Até o final de seu ensino, Lacan nos lembrará que a castração não é mito, mas real. E que o neurótico encontra mil maneiras de escapar a ela, por exemplo, unilateralizando-a no parceiro, como as histéricas. No seminário *O avesso da psicanálise* (1969-1970), ele nos oferece a seguinte fórmula: “a castração é a incidência real do significante na relação do sujeito com o sexo”. Desde os anos cinquenta, ele lembrava que a privação possível, ao lado da forma e da matéria, compunham as três características do objeto, segundo Aristóteles. Na releitura de Hans, Lacan (1957) conceituara a privação como operação que punha em jogo um objeto simbólico, qual seja, o filho, e que ela tinha por resultado um buraco ou furo no real. Seu agente seria o pai imaginário. O sujeito responsabilizaria a imago paterna por essa falta de objeto. Ele observara, nessa ocasião, que era conveniente que no nível imaginário – de que nos servem de exemplo a figura de Noé ou, mesmo, a de Papai Noel – houvesse um bom pai, contrabalançando sua função simbólica de vencedor absoluto e solitário, e sua inalcançabilidade real, onde o pai é, no máximo, o espermatozóide. Observara, igualmente, que falar em furo no real era, a rigor, falar no que não existe, tratando-se, antes, de uma ausência no simbólico, chamada de ausência real. Caminhando no sentido da construção de sua lógica da sexuação, parecia-lhe cada vez mais evidente a inexistência do significante de A mulher e a possibilidade de que a leitura conjunta do Édipo e de Totem e tabu se revelasse como a equivalência, no mito, do que há de impossível no pai e na mulher. Se o pai

real era aquele que um dia possuía todas (as mulheres), o gozo feminino permanecera enigmático, inclusive à própria psicanálise.

## 5. Herbert Graf, o pequeno Hans

Como Freud acentuou, no momento imediatamente anterior ao surgimento da fobia, Hans teve um sonho de angústia. Aos quatro anos e nove meses, ele sonhou que sua mãe fora embora e que, portanto, ele não tinha mais com quem "mimar". Até então, ele dera mostras de uma "acentuada curiosidade genital", eixo principal de suas pesquisas sexuais. Hans construíra uma teoria classificatória, um sistema de mundo, onde todos os seres, vivos e inanimados, dividiam-se em duas grandes classes: portadores de pênis e castrados. Inclusive o jato que saía das locomotivas, as transformava em elementos da primeira classe, qual seja, a dos portadores de pênis. Além do sonho de angústia e do sistema de mundo, Freud situou um terceiro elemento na pré-história imediata da fobia de Hans: a decisão familiar de combater a masturbação do menino.

No entanto, o ambiente familiar de Hans nos é descrito como liberal, porquanto aberto às idéias psicanalíticas apenas emergentes, e cioso, ao mesmo tempo, de propiciar-lhe uma educação progressista. Na opinião de Lacan, tratava-se, na verdade, de uma frouxidão educativa, o *laissez faire* correlativo aos primeiros tempos da psicanálise. Seu pai se inscrevia na ala dos primeiros discípulos freudianos, e sua mãe, alguns anos depois, viria a ser uma das pacientes do próprio Freud. Hans passou sua infância em meio aos vienenses que fizeram dos primeiros anos do século XX o início de "um novo século", autêntica ruptura no campo das artes e do pensamento em geral.

Freud e Lacan destacam, por outro lado, que não se pode dizer que a mãe de Hans fizesse o devido caso da palavra do pai ou que lhe atribuísse um lugar de autoridade. Ela insistia em deixar o filho acompanhá-la, na cama e no banheiro,

apesar das tentativas do marido de coibir sua atitude. Existiam entre a mãe e o filho laços eróticos acentuados. Entre o pai e o filho, relações de camaradagem, em que Freud encontrou sentimentos ambivalentes: amor e ódio, concentrados num mesmo objeto.

O texto freudiano sobre o pequeno Hans tem, ainda hoje, o estatuto de caso-paradigma, ou melhor, o valor de uma observação paradigmática. No entanto, nada nos impede de fazermos duas perguntas diferentes: "Mas, quem foi, afinal, o Pequeno Hans?" e "Estava Freud justificado ao considerá-lo um caso bem sucedido, quando reviu Herbert Graf aos dezenove anos?" Ora, temos, hoje em dia, alguns dados biográficos que nos foram fornecidos pelo próprio, e neles podemos nos basear.

Em 1974, conforme relata J. C. Pénochet, a *International Journal of Psychoanalysis* publica uma carta do psicanalista californiano Peter Gruenberg, que chama a atenção do meio psicanalítico para duas recentes edições: uma de 5 de fevereiro de 1972 da revista *Opera News* (New York Metropolitan Opera) e outra de 16 de abril do mesmo ano da *Time Magazine*. A *Opera News* havia publicado a primeira parte da autobiografia de Herbert Graf (que seria dividida em quatro partes). A *Time Magazine* anunciava o falecimento, aos 69 anos, de Herbert Graf, um dos mais célebres cenógrafos de ópera do mundo. Herbert morrera em Genebra, vítima de um câncer, cuja localização desconhecemos.

Em sua autobiografia, Herbert fala de seu pai, Max Graf, doutor em literatura, musicólogo e escritor, como alguém que viveu cercado de amigos notáveis na Viena da virada do século: Freud, Brahms, Einstein, Richard Strauss e Malher, entre outros. Descreve-o como ardente defensor das teorias de Freud e como tendo sido o primeiro a aplicar o método psicanalítico ao estudo dos processos criativos. Relata, ainda, que os pais haviam se separado, que todos os dois haviam feito um segundo casamento, e que, por esse motivo, ele crescera afastado da irmã Hanna. Doutorou-se pela Academia de Música de Viena, casando-se em seguida com Liselotte Austerlitz, com quem teve um filho chamado Werner Lotter Graf. Da

mesma forma que seus pais, Herbert também casou-se duas vezes e teve uma filha, Hanna-Katherina, com a segunda esposa. Ele nos conta, finalmente que, logo após a leitura de seu próprio caso, foi visitar Freud num estado de grande excitação. E nos deixa suas impressões:

Freud parecia um desses bustos de filósofos gregos barbudos, que eu tinha visto na escola. Ele me abraçou calorosamente, dizendo que não podia desejar melhor justificativa para suas teorias que a de ver o jovem de dezenove anos, alegre e saudável, que eu me tomara.

(H. Graf, 1972, apud J. C. Pénochet)

Na opinião de Herbert, Freud havia funcionado como um *go between* entre ele e seu pai. Segundo Pénochet (1983), na reunião da quarta-feira, 8 de abril de 1908, conforme consta nas Minutas da Sociedade Psicanalítica de Viena, Max Graf apresentou um trabalho sobre a determinação inconsciente da escolha dos nomes, exemplificando-a com seu próprio caso. Ainda estudante, apaixonara-se pela prima Hedwig, passando a escrever a letra H nos mais diferentes lugares. Anos mais tarde, dera-se conta de que havia posto nos filhos os nomes de Herbert e Hanna, ambos começando pela letra *h*, seguramente movido por sua paixão adolescente. A reunião aconteceu na casa de Freud, com treze participantes. Entre eles: Adler, Rank, Federn e Stekel. Max Graf também escreveu um texto, chamado *Recordações sobre Sigmund Freud*, em 1942. Neste, ele se refere ao lugar eminente que Freud ocupava em sua família, a tal ponto que ele próprio o consultou sobre a conveniência ou não de batizar Herbert no cristianismo, em função do anti-semitismo já crescente. Freud lhe teria respondido negativamente, afirmando que fazê-lo seria o mesmo que privar o filho de fontes de energia absolutamente insubstituíveis, das quais ele iria necessitar, para lutar como um judeu. Segundo Max Graf, Freud compareceu à festa do terceiro aniversário de Herbert, presenteando-o com um cavalo de balanço, feito em madeira. Ele havia subido os quatro lances de escada até o apartamento da família Graf, levando nos braços seu presente.

Daquele cuja fobia, no dizer de Freud, “desenvolvia-se sob o signo dos meios de transporte”, não nos surpreendemos com a leitura de que as viagens de automóvel foram sua distração predileta, ao longo de toda a vida. Herbert viajou por quase toda a Europa e por várias cidades dos Estados Unidos. Trabalhou com Toscanini, em Roma e Paris, e tornou-se o principal regente da Ópera de Genebra.

Se Freud pôde dizer que, aos quatro anos, Herbert parecia “um modelo positivo de todos os vícios”, pois conhecia, já nessa época, “tanto a violência do amor à longa distância”, quanto o “amor masculino, ativo e arrogante”, tampouco nos surpreendemos que alguém ouse afirmar, como Pénochet:

“Não acreditem nos biógrafos, quando eles lhes dizem que os pais de Herbert se chamavam Olga e Max. Seus verdadeiros nomes eram Hedwig e Sigmund, que nunca se amaram, nem mesmo se encontraram”.

## 6. A poesia viva da fobia de Hans

*“Nada disso é verdade [...]. quero dizer, é uma brincadeira; mas é muito divertido mesmo assim”.*  
(H. Graf, apud S. Freud, 1909, p. 86)

Segundo a interpretação de Freud, a angústia de castração fora contemporânea, em Hans, do momento em que seus impulsos agressivos dirigidos ao pai tornaram-se, repentinamente, perigosos. A constatação da insuficiência de seu falo real para satisfazer a mãe, forma de comparecimento da mãe insaciável, abalara profundamente o lugar que ele ocupava até então de seu pequeno duplo imaginário. Hans se encontrava preso nela, como num movimento circular ou rotatório. Enquanto identificava seu corpo com o falo imaginário, ele, de certo modo, a completava. Algo se passou porém, que fez com que ela se mostrasse em falta ou desejanse, indicando a existência de um desejo mais-além de Hans. Algo se passou também no corpo deste: os movimentos de seu pequeno pênis, e a angústia que o

envolveu. Ao sinal de perigo, o recalque pôs-se em funcionamento, e Hans se tornou um sujeito novo. Ele começou a ter sentimentos de culpa e de vergonha, e a não mais exhibir seu pequeno pênis às companheiras de brinquedo, o que, anteriormente, lhe proporcionava só prazer.

Foi na análise de Hans, que Freud deduziu a topologia própria ao objeto fóbico, que hoje conhecemos como a unilateralidade moebiana do significante (cf. a fita de Moëbius). Trata-se do "tratamento do interno pelo externo", ou da pulsão, elemento real, que se deixa apreender pelo que é de outra ordem, a representação de palavra. Essa dedução lhe permitiu retomar seu antigo conceito de "defesa", redefinindo-o de forma bem ampla como a proteção subjetiva contra o pulsional, da qual o recalque seria "um caso especial". O recalque operara em Hans o desaparecimento do impulso erótico dirigido à mãe, mas a transformação do impulso agressivo dirigido ao pai não fora fruto direto do recalque. Esta correspondia, antes, ao fracasso do recalque, sendo equivalente à formação do sintoma ou substituto pulsional. Freud afirmou ter encontrado em Hans, ao mesmo tempo, o desejo edipiano direto de matar o pai e aquele correspondente ao Édipo invertido do menino, qual seja, o desejo de ser por ele copulado. Considerou que os impulsos ligados a esse último tiveram maior influência na sua fobia do que propriamente os impulsos agressivos, e que, a nível consciente, restou apenas uma ligação tema com o pai. Concluiu, então, que o recalque pode modificar o objeto da pulsão. No caso, a substituição do pai pelo cavalo, e, o que é mais radical, pode modificar também a natureza da pulsão. Ele se perguntou porque surgiu o medo pelo cavalo e não a agressividade contra ele. E interpretou o temor de Hans de ser devorado pelo cavalo como o impulso genital passivo do menino em relação ao pai, que havia regredido à organização oral e sádica da libido. A formação do sintoma neurótico é, para Freud, uma espécie de defesa à segunda potência, ou substituto da satisfação pulsional que escapou ao recalque. Nesse mesmo sentido, Lacan pôde dizer que a demanda de amor é o que vem substituir a pulsão para o neurótico, ou que a demanda é o sintoma neurótico por excelência.



Sabemos que Freud ocupou o lugar de “pai simbólico” para Hans, e o introduziu no mito edipiano, na sessão única a que ele compareceu em seu consultório, acompanhado pelo pai. A partir daí, é este quem dirige a análise do filho, operando o que talvez chamaríamos hoje “uma análise supervisionada” ou sob controle. Lacan a chamou de “grande observação, no seminário A relação de objeto (1957-1958). Mas nos momentos de maior opacidade subjetiva e recrudescimento da angústia, era o próprio Hans quem sugeria ao pai “escrever ao professor”. Foi também ele que precisou o dia e o momento exato, em que havia pego a “besteira,” *Dummheit*, como Freud e o pai lhe haviam ensinado a chamar sua fobia. Fritzi, um coleguinha com quem brincava, havia ferido o pé numa pedra e este sangrava. Hans alegou ter ouvido as outras crianças dizerem, nessa ocasião, que fora por causa do cavalo que isso acontecera. Freud observou a homofonia, na língua alemã, entre as expressões *wegen dem pferd*, “por causa do cavalo”, e *wagen dem pferd*, “veículos de cavalo”. Da mesma forma, quando Hans produziu a fantasia da girafa, Freud observou a conexão etimológica entre os termos que designam, respectivamente, “sentar-se sobre” e “tomar posse”. A fantasia implicava em Hans sentar-se sobre uma girafa pequena e amarrotada, enquanto outra girafa grande punha-se a gritar. Interpretando-o dentro da perspectiva edipiana, seu pai lhe disse que a girafa pequena e amarrotada era o órgão genital de sua mãe, que ele desejava possuir, e que a grande era seu próprio pênis, que ele desejava afastar. Freud ratificou sua interpretação. Ao observar que essa fantasia correspondia ao simbólico em ato nas produções subjetivas de Hans, Lacan a interpretou como a emergência do binário significante  $S_1 - S_2$ , onde, representado por um significante primeiro, o sujeito desaparece sob o segundo significante. Em outras palavras, ele fez equivaler o ato simbólico ao desfalecimento subjetivo, também chamado “alienação significante”, passagem do imaginário ao simbólico.

A mesma expressão “ato simbólico” pode ser encontrada no texto de Freud. Não a encontramos porém no caso Hans, mas no prefácio que ele escreveu para a obra de Goethe e que recebeu o título: Uma recordação de infância de

*Dichtung und Wahrheit* (1917). Goethe relata que, por volta dos três anos de idade, passara uma tarde inteira atirando louças pela janela, enquanto seus vizinhos da frente o estimulavam, batendo palmas e gritando: “joga mais! outra vez!”. Ora, Freud viu nessa lembrança uma espécie de ação, que enuncia: “para fora!” e que seria correspondente ao pensamento: “o novo bebê deve ser jogado fora, através da janela, talvez porque tenha vindo através da janela”. Além disso, ele também observou que:

[...] acontece habitualmente que a própria recordação à qual o paciente dá precedência, aquela que relata em primeiro lugar, com a qual introduz a história da sua vida, vem a ser a mais importante, a única que contém a chave das páginas secretas da sua mente.

(*S. Freud*, [1917] 1969, p. 187)

Quando seu pai lhe perguntou se havia sonhado com as girafas, Hans respondeu de forma categórica: “Não, eu não sonhei. Eu pensei. Pensei em tudo. Eu havia acordado antes”. Ora, é nesse sentido que Freud denominou a histeria de angústia de um “trabalho lógico” e o pequeno Hans de um “pesquisador”, considerando que suas teorias sexuais infantis, como quaisquer outras, representavam um verdadeiro trabalho epistemológico. Lacan acentuou igualmente o fato de que Hans começava sistematicamente seus enunciados por um “eu pensei que”. Todavia, Lacan não o considerou um metafísico como Leonardo Da Vinci, porque Hans se indagou sobre o que se encontrava para além do véu da castração. Em seu desejo de saber, Hans se revelou, antes, um poeta, que metaforizava a imagem. E, além disso, um “poeta trágico”, pois jogava com a elasticidade própria ao registro do significante. A poesia não é o sentido, nos ensina Lacan no seminário R.S.I. (1974-1975), mas a operação do simbólico no interior do imaginário, que produz, simultaneamente, efeito de sentido e de furo. Fundando-se na ambigüidade ou duplo sentido do significante, o significante poético ou metafórico permite àquele que o antecede ( $S_1$ ) ocupar seu lugar correto; qual seja, representar um sujeito. Na direção do retorno de um a outro significante ( $S_2 \rightarrow S_1$ ), embora não se alcance o ponto de origem, há passagem retroativa de todos os efeitos de sentido. Vale

lembrar, aqui, a observação freudiana de que o trabalho lógico da histeria de angústia não alcança os complexos, em que se origina.

Freud acentuou que o "cavalo" era um elemento absolutamente presente na vida de Hans: das brincadeiras com o pai ao livro de gravuras e aos cavalos da alfândega, situada bem em frente à sua casa. Podemos, hoje, acrescentar a essa lista, o cavalo de balanço, com que Freud o presenteou, em seu terceiro aniversário. Lacan o chamava de "significante no real", ou, na natureza, quando empregava a terminologia straussiana. E viu nele uma espécie de resposta de um a outro significante, como no caso da magia. É possível a mobilização metafórica do significante na natureza, a partir do significante do encantamento, porque "a Coisa, na medida em que ela fala, responde às nossas objurgações". No caso de Hans, por outro lado, tratava-se de mobilizar um significante que respondesse ao significante do desejo da mãe, e o significante fóbico sugeria, segundo Lacan, a carência do significante do pai, sua inoperância ou ausência de resposta. Antes que Lacan teorizasse a função dos Nomes-do-Pai, função esta que pode ser suprida pelo próprio sintoma, como ele o faz a partir dos anos setenta, o significante fóbico pareceu-lhe uma forma de suplência da função do pai simbólico, metáfora paterna ou Nome-do-Pai no singular.

O significante "cavalo" revelou sua função de causa ao puxar a série dos diferentes significante, que compuseram o mito individual de neurótico do pequeno Hans. Havia cavalos brancos e pretos, parados ou em movimento, com ou sem mancha, com ou sem viseira, em pé ou caindo, os que mordiam e os que não mordiam, os que puxavam carroças ou ônibus, carroças cheias ou vazias, e assim por diante. Houve permutatividade e transformações significantes, que deixaram ver as três principais etapas de uma construção mítica: o impasse real, em que se originou; a fixação no significante, que operou a redução do imaginário; a troca simbólica, que encontrou seu esgotamento, na inversão do ponto inicial de impasse. Não escreveu Herbert Graf que as viagens de carro foram sua diversão predileta quando adulto?!

Dissemos que o objeto fóbico, por ser significante, tem a topologia da fita de Moëbius, onde o dentro e o fora, o direito e o avesso – ou o exterior e o interior, como se expressava Freud –, são inseparáveis um do outro. Por vir em seguida ao momento de ápice do angústia, antecessor imediato do sentimento, parece-nos possível aproximar o efeito do significante fóbico do que Freud (1919) chamou de sentimento de *Unheimlich*. Isto é, o sentimento súbito da mais radical estranheza e da mais intensa familiaridade. Em primeiro lugar, ele detectou esse sentimento numa ampla gama de situações: nos fenômenos do duplo, na compulsão à repetição, na idéia de ter os olhos roubados, no medo do mau-olhado ou de ser enterrado vivo por engano, e mais algumas outras. Pôs-se a pesquisar a etimologia da palavra *Heimlich* e encontrou entre seus sentidos um que é idêntico ao seu oposto: *unheimlich*. Freud observou, que os genitais femininos são considerados *unheimlich* para os neuróticos do sexo masculino e que este sentimento, quando se liga aos olhos, atesta sua sobreposição aos genitais masculinos, como órgão possível de ser castrado. Observou, também, que o estranho na vida real pode não sê-lo na ficção, embora, paradoxalmente, esta última tenha muito mais recursos para criar efeitos estranhos do que a primeira. Ora, Freud pôde, literalmente, concluir que o sentimento ou efeito de estranho corresponde à substituição da realidade material pela psíquica, que ele é, em outras palavras, “o estranho efeito do símbolo que assume as plenas funções da coisa que simboliza”. Cabe lembrar, aqui, que antes que Hans pudesse falar sobre os cavalos, a primeira transformação do seu medo foi a repentina compulsão a olhá-los: “Tenho que olhar para os cavalos, e aí fico com medo”.

Num primeiro momento, Freud retirou, apenas, duas conclusões maiores acerca da análise de Hans. Ela viera confirmar o que deduzira da análise de adultos sobre “as teorias sexuais infantis” e mostrara-lhe que nem todo o recalcado é levantado pela análise, mas que boa parte dele pode ser substituída pelo “juízo de condenação” a nível consciente. Posteriormente, como já dissemos, Freud releu esse tratamento à luz de sua segunda tópica, e refez sua metapsicologia da

angústia, redefinindo, ao mesmo tempo, o sintoma e a neurose. Com Lacan, nos foi possível acrescentar as funções precisas do pai, da fobia e do mito, do que é necessário, enfim, à própria veiculação do significante inconsciente. Freud, lançando mão da Etnografia de seu tempo, acentuou a função totêmica do objeto fóxico, e Lacan, recorrendo à Antropologia estrutural, acentuou, a função metafórica deste mesmo objeto. Suas expressões não são exatamente as mesmas. A respeito da fobia, Freud pôde falar em barreira protetora, sentinela, posto avançado e outras. Lacan nos falou em encruzilhada fóxica, coringa do baralho, significante-trunfo... Ele distinguiu entre o fetiche ou "objeto percebido no corte do significante", isto é, o objeto que se localiza no intervalo entre dois significantes, e o objeto fóxico, que é "o significante com o qual se pode fazer qualquer coisa para suprir a falta do Outro". No escrito *A subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano*, Lacan esclareceu a manobra, pela qual o neurótico supre essa falta:

[...] O neurótico, com efeito, histérico, obsessivo ou mais radicalmente fóxico é aquele que identifica a falta do Outro com sua demanda,  $\phi$  com D.

(*J. Lacan*, [1960] 1966, p. 823)

Inicialmente, Lacan retomou o ensinamento freudiano e acentuou que a função da fobia é suprir o significante edipiano do pai simbólico e introduzir no mundo uma estrutura: a de que há um exterior e um interior. Destacou seu caráter de limiar entre o imaginário e o simbólico, equivalente ao limiar do sonho, e sua localização à frente do ponto de angústia. Seguiu Freud na distinção entre a angústia, elemento primitivo da estrutura da neurose e da construção do eu, e o medo localizado, e deu complexidade à expressão "angústia em suspensão", definindo-a como a suspensão do sujeito que, afetado pela angústia, já não sabe onde, nem em que tempo está. Ou seja, do sujeito reduzido ao estatuto de objeto. Um pouco mais tarde, Lacan (1963) referiu-se à suspensão do objeto *a*, suspensão e queda na angústia, do objeto-causa de desejo.

Com seus três registros, ele nos propôs a idéia de que a solução da fobia seria equivalente à equação ou "constelação em tríade", que inclui a orgia imaginária

da criança com a mãe, a intervenção do pai real e a castração simbólica. Nesse ponto, Lacan encontra a função do mito: operar uma redução do imaginário, através do significante, bem como deslocar e inverter o ponto de impasse real. Com esse objetivo, o mito faz do falo o instrumento das trocas simbólicas. Ele é, então, o reordenamento, serialidade ou reorganização dos três registros do imaginário, do simbólico e do real, a partir de um significante metafórico e condensador, que logifica esse conjunto de objetos heteróclitos.

Em Hans, é evidente o valor metafórico e condensador do significante “cavalo”. Ele tanto vem no lugar do pai – quando Hans enuncia por exemplo: “Papai, não se afaste de mim nesse trote!” – quanto no da mãe ou no do próprio sujeito, como na ocasião em que ele diz: “sou eu; eu sou um cavalinho novo”. Quando o pai lhe perguntou se, afinal, ele tinha medo de ver o cavalo cair ou de que ele o mordesse, Hans não hesitou em responder que um medo não excluía o outro, ele temia as duas coisas. E acrescentou, ainda, um terceiro medo, relativo ao barulho das patas do cavalo, que o fazia lembrar-se de seu medo de defecar, obrigado que era a fazer *lumf* no penico.

O mito de Hans é uma série de construções fantasísticas, que Lacan retoma uma a uma, ao longo de seu seminário *A relação de objeto* (1956-1957). Cada fantasia é um caminho do inconsciente, com a meta precisa de encontrar uma resposta aos enigmas do sexo, da vida e da morte. Lacan destacou, inclusive, os significantes mais diretamente relacionados ao véu da castração, tais como as “meias” e as “calças pretas e amarelas”, sobre as quais é o próprio Hans quem diz:

Quando eu vi as calcinhas amarelas eu disse ‘hum! isso me faz cuspir!’ e joguei-me no chão, e fechei os olhos e não olhei.  
(Apud *S. Freud*, [1909] 1969, p. 65)

Ora, para alguém que já discutira com o pai, argumentando que vira a mãe vestida e despida ao mesmo tempo, “toda nua e de camisola”, Hans volta a dar testemunho do valor fetichista do vestuário humano, do gozo perverso que ele pode incluir, mas do qual o recalque já o havia excluído, na medida em que ele cospe, sente nojo e fecha os olhos.

Há significantes que podem ser tocados, e cujo valor instrumental os liga, no homem, às funções sexuais. Hans nos fala, por exemplo, de pinças, tesouras, furadeiras, brocas, tenazes e canivetes, com que ele fantasia ser perfurado como um cavalo, e desaparafusado como uma banheira. Ele próprio fura a boneca, para mostrar que é possível retirar algo de dentro do corpo. São significantes que compõem, nos termos de Lacan (1958), um certo "mobiliário instintivo-sexual". É fundamental a conclusão de Lacan a esse respeito, dizendo-nos que "o mito, no sujeito jovem, visa dar conta da existência do sujeito num sexo natural".

Não apenas o cavalo, mas ele próprio, Hans, sua irmã, Hanna, seu pai, Max, sua mãe, o cocheiro e o bombeiro, são protagonistas das cenas fantasísticas de seu mito. Hanna, no dizer do irmão, viajava para Gmunden muito antes de nascer. Ela foi situada numa espécie de espaço atemporal, pois, no dizer de Hans, ela estava no mundo desde sempre. Freud observou logo que, no seu inconsciente, Hans não se contentava com a história da cegonha, que havia nele um certo saber sobre o parto, embora não sobre a concepção. Para Lacan, a ênfase com que Hans afirmava a existência da caixa grande, onde Hanna havia viajado, e onde ele instalara vários bebês, era a demonstração de como o imaginário humano pode funcionar aos moldes da reminiscência platônica, num estilo indefinido e múltiplo. Sob a "idéia de Hanna" veio posteriormente inscrever-se sua irmã real e os demais "filhos de seu sonho". Mas isso ainda não era tudo, pois Hans iria descrever a viagem em que a irmã montava no cavalo e o chicoteava, bem como a sua fala firme e decidida: "Vire à direita!". Ou seja, localizando-a no lugar anteriormente ocupado pela mãe, lugar de duplo do sujeito ou de "ideal do eu", Hans a fez "montar no cavalo da angústia", para que ele próprio pudesse fazê-lo em seguida.

Com o pai, Hans pôde começar a desejar o proibido. Apesar do guarda, ele e o pai deveriam ultrapassar a cerca dos carneiros e deveriam quebrar uma janela do trem, que os levava, todos os domingos, à casa da avó paterna. A partir dessas fantasias, Freud leu uma espécie de auto-interdição do desejo incestuoso. Lacan chamou a atenção para o fato de que Hans convocava o pai real, para que

respondesse a algumas exigências a nível imaginário. E concluiu que “a borda do Édipo” é essa produção, a nível do Outro da linguagem, do quarto termo ausente da orgia imaginária: o pai, isto é, alguém que “entra no jogo para ganhar”, e que se torna o pivô real de um imaginário empiricamente insuportável, com uma função simbólica bem explícita. Viajar com o pai, “embarcarem juntos num vagão”, significava literalmente, para Hans, encontrar seu lugar numa história familiar, cadeia simbólica das gerações que o antecederam. No clímax mítico, ele se dirigiu ao pai para lhe dizer:

Você teria que estar nu e ferir-se contra uma pedra e sangrar, e então eu poderia ficar sozinho com a mamãe um pouquinho pelo menos [...]. Porque você deve estar zangado [...]. Sim, é verdade. Você deve estar zangado. Eu sei que você está. Isso tem que ser verdade.

(Apud S. Freud, [1909] 1969, pp. 90-91)

“Você está *einferr*” – zangado, enciumado, apaixonado –, disse-lhe Hans. Lacan nos relata que Robert Fliess, o filho do famoso correspondente de Freud, teria encontrado nessa fala algo da ordem de uma possessão, indicando que Hans estaria possuído por uma espécie de “espírito bíblico”. Para ele, no entanto, esse é o “grande diálogo” entre Hans e o pai. O filho demanda ao pai que se ocupe um pouco mais com a mãe. Durante esse tempo, ele está “sonhando com o personagem do pai primordial e a forma tirânica e mais ou menos horripilante sob a qual o mito freudiano a apresentou para nós”.

O diálogo foi antecedido pela fantasia, em que Hans viajava de trem com a avó. O pai, embora tivesse perdido o primeiro trem, encontrava-os magicamente no segundo trem. A subida à cena da personagem da avó preparou a saída edipiana, que será encontrada logo em seguida. Hans disse ao pai que ele seria o avô de seus filhos, mas que não desistiria de tê-los com sua própria mãe. As perguntas do pai o pressionaram, pois ao mesmo tempo ele enunciou que continuava pensando que “os meninos podem ter filhos”. Seus filhos lhe dariam o mesmo prazer que a mãe tivera com ele, pois lhes daria comida, os levaria ao banheiro, mandaria fazer xixi e limparia suas bundas, “tudo o que se pode fazer com os filhos”.



O mito e a fobia de Hans se encerraram numa segunda fantasia com o bombeiro. Na primeira delas, Hans estava no banho, o bombeiro viera, desaparafusara a banheira e batera na sua barriga com uma grande broca. Na segunda, o bombeiro ordenara-lhe mostrar a bunda e, com um par de pinças, a trocara por outra. Em seguida, lhe dissera: "Deixe-me ver o seu pipi". Seu pai apressou-se em dizer que o bombeiro lhe dera também um pipi maior, e Freud se mostrou de acordo com essa interpretação. Ele viu na fantasia anterior, em que Hans cuidava dos filhos, uma "fantasia final de prazer perfeito", e concluiu que Hans descobrira cedo que o saber inconsciente é um "monte de retalhos", do qual há sempre resto. Para Lacan, Hans não assumiu a função paterna a nível simbólico, mas apenas a nível imaginário. Lacan aventurou-se a prever que Hans seria um poeta, um criador sobretudo na ordem imaginária. Seus filhos seriam "fantasísticos" e "a mulher, para ele, jamais passaria de fantasia dessas pequenas irmãs-filhas, em torno da qual terá girado a sua crise infantil".

Assim sendo, Lacan não avalizou totalmente a interpretação freudiana, segundo a qual o medo de ser devorado pelo cavalo teria sido a transformação regressiva do desejo passivo de ser copulado pelo pai. Ele nos fez observar uma outra série: morder gulosamente a mãe → ser mordido pelo cavalo → desaparafusar a banheira. Essa série corresponderia às transformações míticas, possibilitadas pelo deslizamento significante, da mesma maneira que a banheira, em que Hans temia cair, transformara-se na carroça cheia, que poderia fazer o cavalo cair, na caixa grande, cheia de bebês, e, finalmente, voltara a ser a banheira, cuja torneira o bombeiro desaparafusou. Observando nessa série a ausência de qualquer semelhança entre os elementos a nível de uma possível significação natural, a conclusão final de Lacan foi de que Hans se viu compelido a atribuir à mãe a intervenção castradora, exigida pela significação fálica.

Para Freud, Hans foi um pequeno Édipo, que "encontrou uma solução mais feliz que a prescrita pelo destino", porque decidiu fazer o casamento do pai com a avó paterna. Decidiu conceder ao pai a felicidade que ele desejava para si. Sem

análise, Hans teria provavelmente caminhado para “uma masculinidade enérgica com traços de poligamia”, pois o recalque fizera sucumbir a pulsão erótica dirigida à mãe, e modificara o caráter e o objeto da pulsão agressiva dirigida ao pai. Mas através do sintoma, do deslizamento do pai para o cavalo, Hans fez sintoma. Ou melhor, o pai fez sintoma para o pequeno Hans.

Lacan acentuou o fato de que Hans não chegou a verbalizar que recebera também um pipi novo, como concluíram Freud e seu pai. Casar o pai com a avó pareceu-lhe, antes, uma solução edipiana “atípica”, indício de uma virilidade igualmente “atípica”. Em suas palavras, Hans foi o representante, de certo modo antecipado, do estilo masculino de uma geração e de uma época: o estilo dos rapazes do existencialismo francês, a respeito dos quais Lacan observou a mais completa falta de iniciativa em relação às moças, a ponto de ser necessário que elas os despissem, para o ato sexual.

*O pequeno Hans se situa numa certa posição apassivada, e, qualquer que seja a legalidade heterossexual de seu objeto, não podemos considerar que ela esgote a legitimidade de sua posição.*

*(J. Lacan, [1957] 1995, p. 428)*

Com base nos dados autobiográficos, que hoje possuímos, podemos ratificar a dedução lacaniana: Herbert Graf tornou-se cenógrafo de ópera, portanto, um criador que soube privilegiar a ordem do imaginário. Por outro lado, seus dois casamentos e os dois filhos que gerou deixam em suspenso uma questão. Teriam ou não suas duas mulheres sido escolhidas aos moldes da irmã-falo, o protótipo feminino que se fixou na infância de Hans? – E retificam outra: Hans, ao que tudo indica, não teve apenas filhos fantasísticos.

## **7. Uma histeria contemporânea**

Como sugerimos, no início desse capítulo, não é raro, na clínica psicanalítica atual, que um sujeito refira, sobretudo nas entrevistas preliminares, que

está sofrendo ou sofreu de "síndrome de pânico". O fragmento clínico, que pretendemos discutir, diz respeito à análise de um sujeito, que nos apresenta o seguinte aparente paradoxo: uma perfeita sintonia com as últimas novidades do saber médico, e, ao mesmo tempo, com as descobertas primeiras e mais clássicas da psicanálise, se assim podemos nos expressar. Trata-se de uma mulher, de cerca de quarenta anos, que nos procurou a partir da indicação da psiquiatra com quem vinha fazendo um tratamento medicamentoso. Ela se apresentou, na primeira entrevista, definindo o mal-estar que a afetava, exatamente nesses termos: "tenho síndrome de pânico". Enquanto sujeito histórico, agarrou-se a esse significantemente do saber médico, para, em seguida, por à prova sua inoperância.

Ora, se desde 1895, Freud se opunha energicamente a seu colega neurologista L. Loewenfeld, defendendo a insuficiência do pânico ou do susto no desencadeamento da neurose, estaríamos, simplesmente, voltando atrás no tempo? Qual a responsabilidade do psicanalista diante de um sujeito, que se apresenta a partir de semelhante inscrição? É necessário que façamos uma breve localização da questão.

Em 1920, no texto *A psicogênese de um caso de homossexualidade feminina*, Freud estabelecia uma diferença entre o sintoma conversivo analisável, que implicando em sofrimento levava o sujeito à transferência positiva em relação ao analista, e o silencioso comportamento sintomático da jovem homossexual. Silencioso como a pulsão de morte, Freud o traduziu nos termos de "um azedume generalizado contra os homens" (*S. Freud* [1920] 1969, p. 203). Ele parecia apontar, desse modo, para o impasse psicanalítico do sintoma reduzido a uma manifestação do humor. Dois anos depois, em *Uma neurose demoníaca do século XVII*, chamava nossa atenção para as mudanças fenomênicas do sintoma histórico, que despira seus trajes demoníacos medievais, para vestir os da doença orgânica.

Tivemos ocasião de mencionar no primeiro capítulo que Lacan também observou as metamorfoses do sujeito histórico, esclarecendo-as como uma passagem do teatro à lógica, movida, entre outros fatores, pela difusão social do

discurso analítico. Ele sustentou que não se pode falar em históricas ultrapassadas, desatualizadas ou fora de moda. No entanto, é certamente enigmática sua afirmação de que as históricas de nossos dias fazem lógica. "*Elle est logicienne*", disse-nos ele. Um pouco mais tarde, isto é, em suas Conferências norte-americanas (1975), já tendo associado a lógica com seu registro do real, ele pontuou que o sintoma corresponde ao que alguns sujeitos tem de mais real, ao ponto que "para determinadas pessoas, seria possível dizer: o simbólico, o imaginário e o sintoma". Não abordaremos, por ora, as diferentes concepções lacanianas do sintoma, que serão nosso objeto no capítulo sobre a histeria na adolescência, mas queremos marcar que o sintoma que retorna no real do corpo histórico é diferente do retorno psicótico de significantes no real, pois, ao que tudo indica, pode também ser visto nas novas respostas do saber médico, com o intuito de dar conta desse corpo. De uma forma mais precisa, diremos que o sintoma real inscreve-se no intervalo, no espaço constantemente aberto entre a fala do médico e a conversão histórica. A passagem clínica, que traremos em seguida, ilustra com clareza nosso argumento.

Dividiremos em dois tempos o fragmento de análise, que iremos abordar, identificando o primeiro como "o mito do pai", uma vez que nosso sujeito iniciou nesse ponto a construção de sua história. Como efeito primeiro de sua inscrição no discurso analítico, observou-se um deslocamento do real da angústia, instante de sobreposição quase completa, de indiferenciação máxima entre o sujeito e o Outro, para o afeto do ódio, que já constitui, um ponto de fuga entre o real e o imaginário.

Essa mulher madura começou a entrar em "pânico", quando se encontrava "presa" nos inúmeros engarrafamentos de nossa cidade, ou quando atravessava um de nossos túneis. Apresentava taquicardia, vertigens, sensações de desmaio e de falta de ar, necessitando ser imediatamente socorrida por alguém que se encontrasse nas proximidades. Parou de dirigir o carro, pediu licença no trabalho e começou a fazer uso de tranquilizantes.

Ela refere, ainda em entrevistas preliminares, o que considera o segredo aterrador de sua história. Lembra-se de que o pai algumas vezes passava a mão

sobre sua calcinha, quando, menina ainda, costumava deitar-se ao seu lado. Na sua opinião, ele é um "tarado" e diz ter passado a vida inteira sofrendo com essa "lembrança". Tampouco entende a ausência de reação de sua mãe, que lhe parece em "cumplicidade" com o pai. Lembra-se do dia preciso em que a mãe abriu a porta do quarto, olhou-os deitados na cama lado a lado, virou as costas e saiu, fechando a porta. Sempre teve vontade de perguntar à irmã, de idade bem próxima à sua, se ela também passara por experiências semelhantes, mas faltava-lhe "coragem". A análise lhe possibilita dar esse passo desejado e temido. Diante da resposta negativa da irmã, começa a falar do "ódio" que sente pelo pai. Entretanto, necessita de sua ajuda financeira, à qual ele não se recusa, fato em que ela vê uma espécie de confirmação de sua "lembrança". Ou seja, ela interpreta o gesto do pai como manifestação de um sentimento de culpa.

Pouco fala de sua mãe, já falecida, que, segundo ela, sofria de psicose maníaco-depressiva, com freqüentes crises de depressão. Por outro lado, deixou emergir fortes sentimentos de rivalidade com a irmã, que seria, nas suas palavras, "a filha preferida do pai". Define-a como "bem sucedida em tudo", no casamento, na situação financeira e, principalmente, no amor do pai. Situando-a como Outra de si própria, começa a se indagar porque o pai não aceita o tipo de vida que ela própria leva: bares, festas, danças, parceiros variados, sua forma "exuberante" de vestir-se até mesmo, a educação que dá aos filhos. Fantasia-se vítima do pai e do destino, mas denuncia, com clareza, seu amor intenso e inconsciente por aquele. Este é o principal traço que define sua estrutura histórica, cujo desejo sustenta-se, claramente, na insatisfação. Sofre com as "delicadezas" de um dos namorados que a cumula de presentes, e que se oferece para prestar-lhe ajuda financeira no lugar do pai, oferta que, evidentemente, ela recusa.

Num momento de ápice da angústia durante um final de semana, ela obtém de um psiquiatra uma guia de internação num hospital de encaminhamento, em que não se pode permanecer por mais de 72 horas. Em menos de 48 horas, no entanto, ela pede para sair, e comparece à análise na semana seguinte, dizendo ter

descoberto que não é louca. Admite ter sentido medo de alguns pacientes e considera que prestou "ajuda" a alguns outros e às enfermeiras. Brinca ironicamente com o nome hospital, que, de "Porta de entrada", transforma-se em "lugar sem saída" e "janelas trancadas".

Quando volta a trabalhar, consegue ser deslocada de função em função, de sala em sala e, inclusive, obter a função longamente almejada de gerente de vendas. Em pouco tempo, um erro sério na contabilidade é nova testemunha do gozo nocivo do sintoma e se originam novos sintomas conversivos: dores na coluna e tendinite. Desta feita, é a medicina do trabalho que a diagnostica. Ela, agora, sofre de LER, lesão do esforço repetido. Obtém nova "licença de saúde", para que seja operada em um dos braços. É também digno de nota sua "tentativa frustrada" de encontrar um trabalho extra, que lhe dê algum "dinheiro a mais". Pouco antes de apresentar a tendinite, ela havia feito um curso de esteticista, dedicando-se, principalmente, às massagens, que dizia fazer "com perfeição".

"Metáfora eterna", essa feliz expressão encontrada por Lacan para definir a histeria, no seminário *A relação de objeto* (1956-1957), aplica-se com rigor à nossa paciente. Ela se chamava "síndrome do pânico", agora, chama-se "LER", mas o efeito não é mais o mesmo: no primeiro caso, largava o carro e corria para casa, agora, vai de encontro ao médico que sugere cirurgia, à qual ela se submete. Metáfora, portanto, mas, também, sintoma no real, ali onde o pai se faz exceção e ex-sistência de um desamor.

O segundo tempo de sua análise é preenchido pelo relato dos impasses sexuais homem-mulher e sua extensão em impasse na relação mãe-filho, especificamente com o filho em quem ela vê uma verdadeira cópia, "retrato perfeito" de tudo que detesta no seu ex-marido. Concomitantemente, há um novo deslocamento no afeto do sujeito, que começará a referir-se a uma espécie de "tristeza". As palavras parecem faltar-lhe ainda mais: "não é apatia, não é bem comodidade, conformismo talvez, talvez tristeza". Enfim, ela não sabe precisar exatamente o que sente. Sabe que seu "pânico" diminuiu consideravelmente, e que,

de algum modo, "controla as emoções". Porém, diz também que ela própria já não se reconhece, pois "não é mais a mesma". E se vê "um pouco triste". Do afeto do ódio, entre o real e o imaginário, sua passagem à tristeza, aponta um novo ponto de fuga, que nos é possível situar entre o imaginário e o simbólico.

No momento em que nos procurou, encontrava-se em processo de divórcio do homem com quem estivera casada por cerca de dez anos, e com quem tivera dois meninos, ambos entrando, agora, na adolescência. Ela vai passando de um a outro namorado, de uma a outra experiência amorosa e sexual, constantemente insatisfeita. Ora é o gosto pela bebida do parceiro que a desagrada, ou seu aspecto "mulherengo", ora seu jeito errado de falar e, como vimos, até mesmo o excesso de atenção com que ele a trata.

Na sua série de parceiros masculinos, cujo traço unário, poderíamos dizer, é bem expresso pelo refrão da música popular: "quem eu quero não me quer, quem me quer mandei embora", há, no entanto, um que recebe ênfase especial. Aos moldes do pai, ela o descreve como um "tarado", que só pensa em ir para a cama com ela o dia inteiro, pois "tudo nela o excita", desde o tom da voz. "Ele fica de pau duro", diz ela, "até mesmo quando fala comigo no telefone". Este, evidentemente, é também "o preferido dos meninos" e como se não bastasse tudo isso, seu nome próprio foi, recentemente, usado em propaganda comercial de camisinha, como metáfora do órgão masculino. Em segundo lugar, ela situa aquele cujo apelido é palavra de passe de mágica: *Shazan*. Os demais são os demais e não lhe interessam tanto. Por outro lado, ela associa seu afeto de tristeza ao desinvestimento atual de sua "caça ao homem", em função do que se torna, cada dia mais, uma nova verdade aterradora. Ela acredita que lhe será praticamente impossível voltar a viver com um homem sob o mesmo teto e "dividir com ele as suas coisas".

Partindo da observação de Lacan sobre a gradativa desvalorização da função paterna nas sociedades além do Édipo, G. Morel (1995) vem desenvolvendo uma interessante tese acerca da histeria e da feminilidade. Ela acredita que a

mudança subjetiva da histeria à posição feminina não é da ordem de uma passagem da parte-homem à parte-mulher do sujeito, como uma súbita transformação de um sexo no outro, mas que "uma mulher sempre excede sua histeria". Sua tese é a de uma disjunção, para as mulheres de nossos dias, do que antes se reunia em torno do Édipo freudiano: o filho, o gozo sexual e o amor. Ela analisa o fenômeno social das mães solteiras não como a recusa histórica do homem e da lei paterna, tampouco como a tentativa feminina de encarnar o Outro absoluto, pelo atravessamento da tela – barreira da fantasia. Este lhe parece correlato ao declínio do Nome-do-Pai, em que também se deve inscrever a expansão crescente dos fenômenos religiosos, como promoção não necessariamente histórica do pai idealizado. Essa promoção seria motivada por uma especificidade do empuxo-à-mulher, expressando-se, fora da psicose, na infinitização da palavra de amor.

Uma mulher poderia sustentar sua relação com o homem, a partir da proposição particular inconsciente: "deve haver ao menos um", isto é, sustentar-se no desejo histórico, e, em outros momentos, afastar-se do parceiro, sustentando-se na proposição inconsciente, igualmente particular, qual seja: o "não há mais do que um", que define o gozo fora da significação fálica. Trata-se de uma relação entre proposições subalternas, duas modalidades de "algum homem", e não uma relação de contradição, já que a proposição universal, independentemente de que seja negativa ou afirmativa, contradiz frontalmente o "ser mulher".

Em continuidade a isso, ela nos propõe três fatores ou situações, que, a seu ver, determinam o gozo feminino contemporâneo: a maternidade restringida à relação da mãe com o filho de sua fantasia ou de seus sonhos; uma espécie de "pulsão cega" das "pastoras do gozo", que se entregam sexualmente a vários homens, como um "dever a ser cumprido", sem que o sujeito saiba bem porque; e a palavra de amor, que permanece sendo a suplência feminina por excelência ao impossível da relação homem-mulher.

No caso que estivemos abordando, há de fato uma entrega sexual quase desenfreada, mas não se verifica a disjunção entre o desejo e o amor. Do lugar da



histeria, verifica-se a demanda de amor dirigida ao pai, que, por sua vez, é bem semelhante ao pai totêmico, tirânico e gozador. As satisfações no sexo e no amor permanecem unidas para ela, embora ambas se revelem, antes, como inalcançáveis. Ela sabe que o pênis é o instrumento do seu gozo, não foge dele, não se satisfaz com a idéia de que o parceiro o tem, mas não lhe agrada a virilidade tão "tarada". Seu gozo, como seu amor, permanecem subordinados à ordem da significância. Seus parceiros são vários e, de certo modo, são ninguém, mas não podem inscrever-se sob um "nome qualquer". Sua estratégia histórica para não assumir a castração, como bem mostrou Lacan, é unilateralizá-la no parceiro, deixando a seu encargo o "eu forte" e anônimo do neurótico, ou seja, transformando seu nome próprio em nome comum.

Por outro lado, é na relação mãe-filho que ela nos parece testemunhar, com mais clareza, o declínio contemporâneo da função paterna. Como muitas mulheres de sua idade, não fez a opção consciente pela "maternidade independente", mas viu-se, de repente, na difícil tarefa de sustentar casa e filhos "praticamente só", depois de um casamento malogrado. Queixa que se torna cada vez mais freqüente em nossa clínica, o que surge como um gozo insuportável é o fato que um dos filhos a faz lembrar constantemente de seu ex-marido, ou seja, que ele a lembra de que é "filho de um pai", apontando-lhe, assim, a nível inconsciente, a própria inexistência da relação sexual.

Resumidamente, trata-se de uma histérica rigorosamente freudiana, que pretende levar o outro a crer na sedução real do pai, e sensivelmente pós-moderna, cuja mascarada não exclui, por exemplo, o implante de cabelos, mas, principalmente, cujo corpo impele o Outro do saber médico a responder: síndrome do pânico, LER... . No entanto, é como se esses significantes se mostrassem eternamente insuficientes para alcançar seu corpo. Em outras palavras, como se ele escapasse ao saber que, ele próprio, faz surgir.

## 8. Do *filum* do pai ao objeto *a*

Para o pequeno Hans, dissemos anteriormente, o pai fez sintoma. Não é diferente o desfecho subjetivo de nossa histérica contemporânea que, aos moldes das primeiras históricas freudianas e das primeiras construções psicanalíticas, caracterizou o pai como "tarado". Ou da adolescente que enunciou ainda mais claramente: "meu pai é a exceção". Por outro lado, reconhecemos, com Lacan (1969-1970), que o pai é um *filum* explicativo ao longo de toda a teoria freudiana e queremos fazer nossa a questão que ele assim formulou: o quê, de fato, teria levado Freud a substituir pelo mito de Édipo aquilo que ouvia nos ditos das históricas? Porque o "pai morto" e não o "pai onipotente"?

Por um lado, Freud (1939) se dá conta e explicitamente enuncia que é na busca de uma causa, de "pelo menos uma causa demonstrável", que os homens inventam um pai. Por outro lado, surpreende-nos encontrá-lo, ao fim de sua vida e de sua obra, ainda na defesa de seu mito:

[...] não hesito em declarar dessa maneira que os homens sempre souberam que um dia possuíram um pai primevo e que o assassinaram.

(S. Freud, [1939] 1969, p. 122)

Mas, a que "maneira" estava Freud se referindo? O que está em jogo, nessa ocasião, é sua interpretação e pesquisa sobre o personagem histórico-literário de Moisés e as formulações psicanalíticas sobre o que é um "grande homem". Pai, supereu, ideal do eu, herói, divindade e grande homem, são termos que compõem a série freudiana, pela qual ele se vê às voltas com a explicação psicanalítica das relações indivíduo/sociedade e dos fenômenos de massa emergentes em sua época. Entre eles, necessariamente, o nazismo. No escrito sobre Psicologia das massas e análise do eu, o herói é definido como a criação poética do primeiro ideal do eu ou de "um homem que, sozinho, havia morto o pai". Criação que, além disso, possibilita a passagem do indivíduo à sociedade, passagem filogenética a ser repetida em cada nova ontogênese. Então Freud reconhece que o herói é criação, mas insiste, também, que ele é o retorno do pai primevo. Em Moisés e o monoteísmo, o pai

volta a ser situado nesse mesmo fio extensivo e eixo tensional. De um lado, a "imperiosa necessidade humana de causalidade", do outro lado, o que ele chama de "triunfo da espiritualidade sobre a sensualidade", chegando mesmo a falar em progresso intelectual. "Decidir que a paternidade é mais importante que a maternidade", enunciou Freud, "é tomar partido pelas lembranças, reflexões e inferências lógicas, contra a força da percepção sensória".

Há duas séries, cuja cronologia é defendida por Freud. Uma diz respeito ao regime social: patriarcado absoluto → matriarcado relativo → patriarcado relativo. A outra série poderia ser dita "intrapsíquica": pai primevo → deusa mãe → herói → deus pai → deus sem rosto. Adorar um "deus sem rosto", como alcançar um "supereu impessoal", é, no dizer de Freud, o ápice de um desenvolvimento filio-ontogenético. Ele pode fazer de alguém um grande homem, mas implica que esse grande personagem "opera por virtude de sua semelhança com o pai". Suas características pessoais incluem: força de vontade, decisão de pensamento, energia de ação e uma "indiferença" para com os outros homens, capaz de transformar-se em crueldade. É esse o homem que impõe aos outros, no lugar de filhos, a exogamia e o sagrado.

Freud se pôs a pesquisar a etimologia da palavra latina *sacer* e descobriu que o "sagrado" ou "consagrado" é, também, o "infame" e "detestável". Concluiu que os impulsos violentos e inexauríveis ocupam na vida da criança o mesmo lugar do êxtase religioso na vida adulta. Deduziu que as formações de sintomas e delírios individuais recapitulam, com algumas distorções linguísticas e cronologia inversa, as principais instituições da humanidade. No comportamento de crianças neuróticas com relação aos pais, nos complexos de Édipo e de castração, cruzar-se-iam a experiência subjetiva e a herança da espécie. O supereu freudiano, sucessor e representante dos pais, aponta para a transformação do eu-prazer em eu-realidade, mas também para o ganho de uma nova modalidade de prazer, que é o "avanço em intelectualidade".

A função do pai é, sem dúvida, um *filum* explicativo da teoria psicanalítica freudiana, mas, também, a razão de algumas de suas aporias. Para sustentar a sobrevivência de traços de memória do pai primevo e assassinado, enquanto "algo tangível", Freud chegou a caminhar no sentido contrário ao da ciência biológica de sua época. Ele afirmou que não se tratava de uma tradição transmitida pela comunicação, mas transmissão de "caracteres adquiridos por gerações sucessivas". Além disso, viu-se impelido a introduzir um novo conceito de verdade, que se manifesta na compulsão à repetição e onde os termos "histórico" e "desejado" se tornam equivalentes.

Na junção da neurose com a religião – em que os sintomas fóbicos, as idéias e atos obsessivos podem ser considerados formas de "religião individual", como lembramos anteriormente – o "pecado original", em que nasce todo cristão, pareceu-lhe não ser outro que o "crime parricida". Em favor de seu argumento, Freud cita Paulo de Tarso: "a razão por que somos tão infelizes é que matamos Deus, o pai". Essa lhe parece, também, a razão de um certo "humor deprimido dos povos". O cristianismo, na sua opinião, não teria escapado ao que é o destino para cada homem: livrar-se do pai. Por isso, ela teria se tornado uma religião filial, embora tivesse surgido como religião paterna. Nesse sentido, não apenas "crime" e "verdade desejada", mas também "verdade histórica" e possibilidade de acesso ao humor alegre, senão a uma certa dose de felicidade, são termos que, na teoria freudiana, aparecem necessariamente conjugados ao pai. Inclusive o humor, enquanto uma das vertentes do cômico, seria condicionado por um supereu protetor em relação ao eu.

No humor, o supereu agiria como se estivesse dizendo para o próprio sujeito e para os outros: "o mundo parece perigoso, mas não passa de um jogo de crianças". O texto freudiano é pródigo em exemplos da potência criacionista associada ao termo "pai", ou seja, daquilo em que, verdadeiramente, ele interessa ao sujeito histórico.

[...] Assim, o humorista adquiriria sua superioridade por assumir o papel do adulto, identificar-se até certo ponto com o pai, e reduzir as outras pessoas a crianças.

(S. Freud, [1927] 1969, p. 191)

Já tivemos oportunidade de nos referir à distinção feita por Lacan, na década de 50, mais precisamente no seminário *A relação de objeto*, quanto à função paterna nos seus três registros: real, simbólico e imaginário. Nessa ocasião, ele observa que o pai real, para que venha a ter uma incidência simbólica, a nível da castração, deve preencher sua função imaginária de forma empiricamente intolerável: “quase degenerada, tirânica e mais ou menos horripilante”, como nos apresenta o mito freudiano. Por outro lado, nessa mesma ocasião, Lacan observa um certo declínio da função paterna simbólica, isto é, do significante edipiano do pai, nas sociedades contemporâneas. Por quanto tempo ainda se sustentará a bandeira do Édipo? Será que os analistas só terão um veredicto sobre a função paterna no dia em que a *inseminação artificial* for prática corrente, a tal ponto que as mulheres não submetidas à primazia fálica, para engravidar, estarão buscando o esperma de um “grande homem”? São questões que ele nos coloca, visando esclarecer que “todo enunciado de autoridade só tem por garantia sua própria enunciação”. É o lugar de onde se fala, mais do que as palavras com que se fala, que pode ou não conferir autoridade ao que é dito.

No final de 1963, Lacan se preparava para dar seu 11º seminário, que iria se chamar *Os nomes do pai*, mas que, ficou restrito a apenas uma lição, tendo sido substituído pelo seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Por questões da política institucional da IPA, viu-se forçado a deixar os recintos do hospital Saint'Anne, ao qual retornaria apenas em 1972, para dar o seminário *O saber do psicanalista*.

Freud se reconheceu literalmente “ousado”, na articulação da filo com a ontogênese, sob forma de mito. Todavia não recuou, pois esta lhe parecia a única explicação possível do “bizarro amor de Hans pelo pai”, entre outros amores igualmente bizarros. Em 1963, Lacan se propusera a indagar porque os analistas

não haviam ousado ir além de Freud e, alguns anos mais tarde, ele iria concluir: "o complexo de Édipo é o sonho de Freud e como todo sonho, precisa ser interpretado".

Na lição única de 1963, ele nos propõe situarmos no lugar da causa – essa imperiosa necessidade humana de pelo menos uma causa demonstrável, como se expressara Freud – não o pai, mas um elemento algébrico: seu objeto *a*. Não que ele discordasse da ousadia freudiana. Ao contrário, ele ressalta que o mito de "Totem e tabu" é algo que força os limites da lógica. No que diz respeito à análise mítica, ele considera inclusive que Freud foi além do especialista C. Lévi-Strauss, exatamente por ter sido um "homem de desejo". Freud situou o surgimento do sujeito num ato de violência, o crime parricida, o que, segundo Lacan, ultrapassa o fundamento da tradição eclesiástica e permite conceber um caminho para além do mito do pai, que se revela um limite real do pensamento.

No dizer de Lacan, Freud alcançou a pergunta inevitável para quem verdadeiramente se coloca na via do desejo: "quem ou o que há mais além daquele que fala no lugar do Outro e que é o sujeito? De quem é a voz que se toma emprestada, cada vez que se fala nessa lugar?". A questão, portanto, não é o pai. É uma questão acerca de uma voz e de um lugar, lugar da enunciação, de onde pode advir alguma autoridade à série de enunciados. A partir desse ponto, ou se abandona o desejo de uma ordem biológica, ou se cai, necessariamente, no mito do animal: o pai totêmico, primordial e tirânico, que Lacan passará a chamar de *père-orang*, pai-orango, referindo-o assim ao orangotango. Acerca do quadro do pintor italiano Caravaggio, que representa o sacrifício de Abraão, ele chama nossa atenção para dois detalhes: a figura da cabeça de um cordeiro, cujos chifres são detidos pela sarça, nela se embaraçam, e a figura do anjo. Propõe-nos interpretarmos esse anjo como um Elohim, que teria vindo deter o braço de Abraão, prestes a imolar o filho Isaac aos deuses obscuros, e designar-lhe o cordeiro ancestral, o deus de sua raça, para ser sacrificado no lugar do filho. Ou seja, como algo que faria corte entre o gozo desenfreado do pai e o desejo de uma origem biológica. Trata-se de pensar que o sacrifício pode ser o do filho, porque a castração se transmite de pai a filho,

mas o pai “não sabe nada da verdade”. Hans o percebeu e qualquer criança, mesmo pequena, o percebe. Ele insistiu, junto ao próprio pai, que “pensar não é o mesmo que fazer” e que é bom que se diga o que se pensa. Separou, desse modo, o real da angústia do que é causa, isto é, do que pode advir no deslizamento do significante “cavalo”: a cadeia metonímica do desejo.

Quando Lacan associa a castração com a Lei do desejo – escrevendo-a com “L” maiúsculo –, ele distingue entre a castração imaginária do neurótico, precocemente sofrida, que deixa como resíduo um sujeito em desacordo com o próprio nome, e a operação real da castração, que nos inscreve na “dívida simbólica”, fazendo-nos desejar. A lei do pai ou da interdição do incesto é a lei edipiana ou mítica, não é exatamente a Lei do desejo, aquela que se encontra no avesso do desejo, suportando-o a partir do recalque do significante. A lei do pai não é, portanto, um dos Nomes-do-Pai. Lacan só a concebeu como “lei”, enquanto acreditou que o Nome-do-Pai pudesse ser pensado no singular, como “o significante que no Outro, enquanto lugar do significante, é o significante do Outro, enquanto lugar da lei”. Nessa ocasião, tratava-se de dar conta da falência própria à psicose, do desencadeamento do significante no real, com todos os fenômenos linguísticos que o acompanham.

De qualquer modo, a Lei e o desejo encontram-se numa relação de direito e avesso um do outro, como o sujeito e o objeto, mas que é, antes, uma relação de “exclusão íntima”. Para exemplificá-lo, Lacan (1962) conjuga os textos de Kant e de Sade, mostrando como o segundo serve de exemplo, melhor dizendo, de conteúdo do primeiro. A máxima kantiana: “aja de tal forma que tua conduta seja válida para todos” só pode, a seu ver, conduzir ao gozo desenfreado do corpo do outro, porque o desejo é singular, enquanto o gozo é o que há de mais próximo a algo universal. Se há algum humor na enunciação de Kant, este se perde no sofrimento repetitivo das vítimas sadeanas, cuja característica de serem eternamente jovens e belas apontam para a fixidez da fantasia, o fracasso do jogo temporal da sedução, o não

consentimento à intenção do carrasco ou mestre, a indistinção permanente entre o bem e o mal.

No seminário que corresponderia ao ano letivo 1963-1964, ou seja, em Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, Lacan começa a precisar seu objeto  $a$ : o objeto que a pulsão contorna é o mesmo que causa o desejo e não há causa anterior à emergência do desejo. Em outras palavras, o objeto do desejo pode ser transformado em causa. Para que isso se dê não é suficiente a alienação aos significantes do Outro, mas uma segunda operação se faz também necessária. Algo também deve ser perdido no intervalo entre um primeiro e um segundo significantes.  $S_1$  e  $S_2$  não podem se holofrasear, perder o intervalo que os separa, mas devem constituir-se num autêntico binário. Aprendemos com o pequeno Hans que o duplo sentido ou ambigüidade do segundo significante, retornando ao primeiro, opera o esquecimento deste no recalque e o concomitante desaparecimento do sujeito. Esta operação recebe o nome de "separação" e designa a perda real, espécie de queda do objeto, no intervalo entre dois significantes. À falta do Outro, quando o sujeito identificado ao significante, ocupa seu lugar, deve-se acrescentar, a possibilidade da falta no Outro, que se faz seio, fezes, olhar ou voz marcadas por uma perda. Essas são as formas visíveis e imaginárias do objeto  $a$ , que virão, no sujeito da neurose, recobrir o real da castração ou da angústia, sempre "originariamente mal vindo".

Todavia, para Lacan, essas diferentes formas do objeto não se situam sempre no mesmo nível. Com o "seio perdido", pode-se recobrir uma demanda dirigida ao Outro. Pode-se fazer dele o representante de um objeto perdido, cujo dom é demandado ao Outro. As fezes inscrevem-se no registro da demanda do Outro, enquanto o objeto-olhar começa a articular o que é da ordem do desejo. Ele é o desejo dirigido ao Outro ou desejo pelo Outro. Nesse ponto, Lacan distingue entre o objeto na pulsão escópica, em que o sujeito é preso num engodo. O sujeito encontra e persegue tão somente sua própria imagem –  $i(a)$  –, mas jubila-se, pensando ter encontrado o mundo. O olhar, enquanto causa e objeto, é o que se perde na angústia, espécie de esquize ou cisão entre o olho e o olhar. Desse,



podemos dizer que é, antes, um “olhar que surpreende”, que “de modo algum é um olhar visto, mas um olhar imaginado no campo do Outro”, no campo do simbólico, não na dimensão da perspectiva geométrica.

[...] Uma vez que o sujeito tenta acomodar-se a esse olhar, ele se torna, esse olhar, esse objeto punctiforme, esse ponto de ser evanescente, com o qual o sujeito confunde seu próprio desfalecimento.

(*J. Lacan*, [1964] 1985, p. 83)

Se o olhar é o objeto que melhor se presta à escamotear a castração – revelam-no, sobretudo, os jogos de sedução entre o sexos –, a voz é, ao contrário, o objeto que menos serve a esse fim, porque implica no desejo que vem do Outro, no que se encontra articulado nesse lugar. Pode ser a voz do supereu ou do “significante primeiro que vocifera”. Pode ser voz sem palavra, que é apenas injúria ou amor. Desde que Lacan (1960) construía, em dois degraus, seu grafo do sujeito ou do desejo, objetivo era distinguir entre o lugar da enunciação ou do “sujeito implícito no discurso puro” – como “num imperativo, numa voz em eco, num epitalâmio ou num grito de socorro”, exemplos do que pode ser discurso puro – e a cadeia dos enunciados, onde, ausente, o sujeito é, no entanto, designado. Ele traduzirá o supereu freudiano como um jogo de aposta: “ou dá ou dobra”. Esse funcionamento do supereu parece-lhe, ainda, uma tentativa de fazer existir um Outro, que não seja simples “corpo de significantes”, cuja identidade e consistência seriam inapreensíveis. Não há aposta a nível da enunciação, mas um sujeito que só advirá enquanto falta, em outro lugar, isto é, na fala ou discurso articulados. Lacan enfatiza que não se trata de ascender ao lugar do pai, como se houvesse exclusão entre pai e filho. Porque o que há é o apelo de um a outro significante: não há pai sem filho e vice-versa. Não se pode falar num com a intenção de excluir o outro, pois ambos exigem imediatamente a interrogação: “de quem?”.

Pois bem, o avesso da psicanálise só pode ser, para Lacan, o avesso do desejo de seu fundador, que ele indaga na década de 70, acrescentando aos termos freudianos de “verdade” e “causa” seus próprios termos de “gozo” e “objeto *a*”. Ele acredita que o grande jogo humano de nossa tradição judaico-cristã ocidental é

menos o do gozo do que o jogo do desejo. Se o desejo implica na cadeia significativa, ele já se constituiu numa forma de barrar o gozo. Na análise da verdade, trata-se de dar continuidade ao que já expressara vários anos antes: que ela é "desumana, estranha à realidade e insubmissa à escolha do sexo". Ele, agora, acentua que ela só se enuncia pelo meio-dizer, de que o mito é o modo privilegiado. Para a psicanálise, como para a lógica formal, o verdadeiro tem, no entanto, uma genealogia. Isso quer dizer que ele não é interno às proposições ou enunciados, mas dependente do lugar fora deles, do onde pode partir um primeiro verdadeiro indeclinável ou irredutível, impossível de gerar um falso. Mas Lacan, à diferença de Freud, não procura conjugar o pai e a verdade e nos mostra que o avesso do mito freudiano conjuga, antes, o pai e o real, o significativo e o gozo. O pai é mesmo o único caso, chega a dizer Lacan, "em que o real é mais forte que o verdadeiro". Mas o que é o pai real, esse que é feito agente da castração? pergunta-se Lacan. Ele nos responde que se trata de "uma construção languageira", um ponto de impossível no simbólico, ponto que o mito freudiano define como o impossível fora dele, por ter operado uma equivalência entre o pai morto e o gozo da mulher, o deslizamento de um a outro real.

Sem meias-palavras, Lacan interpreta o desejo de Freud, no seminário O avesso da psicanálise (1969-1970). Ele admite, como dissemos há pouco, que o complexo de Édipo é um sonho de Freud e que corresponde à história de Sófocles desprovida de sua característica verdadeiramente trágica. Por outro lado, Totem e tabu, cujo enredo é "para boi dormir", merece ser considerado um verdadeiro mito. O complexo de Édipo pode, a seu ver, mascarar a voto histórico de que o pai seja imortal, ao passo que Totem e tabu – enunciando um pai que tem o gozo de todas as mulheres e cuja morte é, de certo modo, impossível – parece-lhe mais um mito de obsessivo. Lacan observa que Freud viveu numa sociedade em que o pai, chefe de família, era aquele que trabalhava para todos. Já era difícil supô-lo satisfazendo totalmente uma mulher, quanto mais dando satisfação a todas. De um lado, a

histeria sustentando um desejo, que só se mantém na insatisfação, do outro lado, um desejo impossível.

Lacan chega mesmo a dizer que Moisés e o monoteísmo é o “cúmulo dos cúmulos”. Freud interpreta os profetas cristãos como o retorno, pela via do recalque, do discurso monoteísta de Moisés. Vimos que Freud, em sua interpretação filogenética, sugeriu o que a Lacan parece uma profissão de fé: a transmissão mnêmica via cromossomas. Não pode ser esse o verdadeiro ateísmo da psicanálise. Não é suficiente, é inclusive ambíguo, enunciar que o pai foi morto um dia e que celebramos periodicamente sua morte. O ateísmo da psicanálise é demonstrar que, não há pai no registro do significante, apenas perda de essência e de perfeição. O significante é anti-humano e antinatural. Ele é o mestre, que determina a castração, ao incidir na relação do sujeito com o sexo. Paradoxalmente, não se pode conceber um ato humano anterior ao advento do significante, se definimos o ato, com Lacan, como “a incidência no mundo do significante”. Freud se aproximou dessa definição em suas descrições da neurose e, também, da poesia. Lacan não considera que todo significante seja fundador. Por isso, ele distinguiu entre o dizer e o dito:

[...] Uma palavra que funda um fato é um dizer, mas a palavra funciona mesmo quando ela não funda fato algum: quando ela comanda, quando ela roga, quando ela injuria, quando ela emite um voto, ela não funda fato algum.

(*J. Lacan, O saber do psicanalista*, 3 de fevereiro de 1972, sem. inédito. Tradução nossa)

Com Lacan, podemos substituir o pai freudiano pela letra “a” ou o lugar do objeto, que é o resíduo do discurso do mestre. E o que resta do sujeito, um resto de gozo. Devemos pensar uma lógica que nos permita pôr em relação elementos tão heteróclitos quanto o significante e o ser vivo, o pensamento e o sexo.

Dirigindo-se aos estudantes que o escutavam, Lacan ofereceu uma definição contundente e poética de seu objeto *a*.

[...] o objeto *a* é o que são todos vocês, na medida em que estão aqui enfileiradas – todos abortos do que foi, para aqueles que os engendraram, causa de desejo.

(*J. Lacan, [1970] 1992, p. 170*)

Em conjunto com mais três elementos ou funções:  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $\$$  ou o significante-mestre, o saber e o sujeito, esse objeto  $a$  ou “o mais-gozar” vem ocupar um dos quatro lugares fixos, que compõem os diferentes discursos: o do mestre ou do senhor, o discurso da histórica, o da universidade e o do analista. A distribuição desses quatro elementos, ocupando um ou outro lugar, confere a cada discurso sua especificidade própria. O vínculo social ou a ideologia que se precipita de cada um tem a ver com a disposição dos elementos num discurso. De duas diferentes formas, Lacan escreve os lugares discursivos:

$$\begin{array}{ccc} \frac{\text{desejo}}{\text{verdade}} \rightarrow \frac{\text{Outro}}{\text{perda}} & \frac{\text{o agente}}{\text{a verdade}} & \frac{\text{o outro}}{\text{a produção}} \\ ([1970], 1992, \text{p. 87}) & & ([1972], 1982, \text{p. 27}) \end{array}$$

Essa pequena diferença, de 1970 para 1972, nos permite perceber que “desejo” e “agente” se sobrepõem, que, de fato, vivemos na “tradição do desejo”, e que não há acesso possível ao Outro da linguagem a não ser através do outro, seu semelhante humano, igualmente aprisionado na linguagem.

O discurso do mestre, também chamado discurso do senhor, recebeu as duas seguintes grafias:

$$\begin{array}{ccc} \frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a} & \frac{S_1}{\$} \xrightarrow{\text{impossibilidade}} \frac{S_2}{a} \\ \triangle & \curvearrowright \end{array}$$

([1970], 1992, p. 101)      ([1972], 1982, p. 27)

A primeira forma acentua que esse discurso não permite a construção da fantasia:  $\$ \diamond a$ , pela qual se sonha com a relação entre os dois sexos ou entre o sujeito e o objeto que o completaria. O símbolo  $\triangle$  indica sua disjunção.

A segunda forma mostra a impossível passagem da unicidade ou identidade significante,  $S_1$ , no que é da ordem da fala, pois os significantes encadeados uns nos outros constróem um saber disjunto:  $S_2$ . Ela deixa ver a anterioridade lógica do objeto ao sujeito. No movimento retroativo, o sujeito emerge do que foi causa de desejo daqueles que, como disse Lacan, o engendraram. Que o

engendraram a nível do discurso, não no nível cromossômico, uma vez que sujeito e corpo biológico não se sobrepõem.

Dizer o que vem a ser um pai na teoria lacaniana, implica em voltar a Hans, ou melhor, a Herbert Graf, para dizê-lo um *go between*, significante que é instância mediadora entre o filho e o homem, entre o desejo da mãe e ideal do eu. Pode-se voltar também a Dora, e dizer que ele é “o apartamento vazio”, que ela é convidada a visitar, na hora em que todos haviam partido para o enterro de seu pai. Nos termos de Lacan, o pai do sujeito histórico é essa caixa que, por estar vazia, instiga à criação e, sobretudo, à criação de um homem capaz de satisfazer uma mulher.

No lugar onde Freud situara o “supereu”, Lacan veio situar a “instância do mestre”, que produz significantes-mestres, a partir de qualquer significante. Em seu dizer, o supereu freudiano é, ainda, uma espécie de “aposta da vida provisória contra uma chance de vida eterna”, ele preserva algo da religião.

Mas que não se pense que, para Lacan, se deva retirar o mito do Édipo do lugar da verdade, que ele ocupa no discurso do analista. Não se deve no entanto mantê-lo como saber ingênuo, mas como saber textual, cuja verdade deve ser interrogada. Enquanto assim procedemos – é sua vez de “profetizar” –, nós, analistas, continuaremos produzindo significantes-mestres, que nada tem a ver com a história do Édipo. Significantes que, certamente, exercerão um efeito-tampão, pois nenhum significante escapa dessa função, mas que impedirão os analistas de girarem ao redor do pai, na ânsia de produzirem “pais de significantes”. Não se pode esquecer que Hitler, entre outros, autorizou-se como “Pai dos povos”. Assim procedendo, interrogando o Édipo como uma verdade, os analistas produzirão, no máximo, o “por causa de”. Vale, lembrar novamente o sintagma “por causa do cavalo”, em cujos desdobramentos Herbert Graf curou-se de sua fobia. Girar ao redor do pai pode levar, segundo Lacan, à canalhice, à vontade de “ser o Outro de alguém”, de capturar o desejo dos outros na sua própria figura.

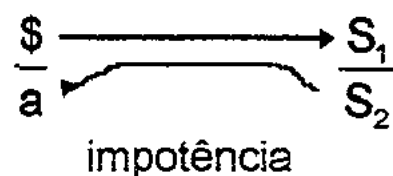
Nenhum discurso agencia o verdadeiro ou a origem, mas cada um tem sua forma própria de lidar com o desejo e o gozo, porque

[...] aquele que fala, quem quer que seja, é aquele que goza de si como corpo, aquele que goza de um corpo que ele vive como uma segunda pessoa e como 'passível de ser morto'.

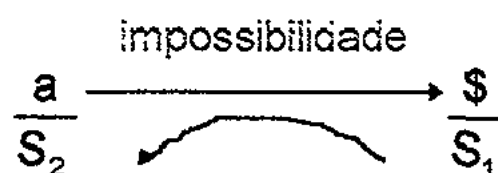
(*J. Lacan, O saber do psicanalista*, 4 de maio de 1972, sem. inédito. Tradução nossa)

Por isso, também, se pode dizer que o objeto *a* é o que resta de corpo ao sujeito, servindo-lhe sobretudo de suporte da imagem.

Em 1972, Lacan enfatizou a "impotência" e a "impossibilidade", internas a cada discurso. No discurso da histeria, chega-se a um saber, que, no entanto, é impotente para modificar o gozo. E isso se escreve:



Já no discurso do analista, cujo tema é o amor, que emerge a cada travessia de um discurso a outro, é impossível passar o gozo (*a*) ao sujeito, transformá-lo em gozo subjetivado.



O que se observa, porém, é que o significante-mestre, sem par e sem sentido, retrocede sobre o saber, isto é, sobre o mito de Édipo, conferindo-lhe uma versão particular. A impossível passagem do gozo para o sujeito, que é "o outro" do discurso do analista, opera no sentido de retirar o gozo da neurose, fazendo dela o equivalente de um "modelo". Fazendo da histeria, especificamente, um modelo de amor pelo pai. O discurso do analista demonstra ser essa a verdade mais próxima do que há de universal no discurso da histeria: o amor por um pai, que é poema e poeta, criatura e criador. Isto é, resíduo e móvel da função de criação.

## **CAPÍTULO VI**

**"HISTERIA E... ADOLESCÊNCIA?"**

*"Toda pessoa adolescente porta traços de memória que só podem ser compreendidas como manifestações de suas próprias sensações sexuais; todo adolescente, portanto, traz dentro de si o germe da histeria".*  
(S. Freud, 1895)

O vocábulo *Adolescens*, segundo nos informa Hugo Freda (1996), em seu texto "O adolescente Freudiano", apareceu pela primeira vez numa das comédias de Plauto, por volta de 193 a.C. No entanto, apenas na segunda metade do século XIX, a adolescência passou a integrar de forma definitiva o dicionário. Há acepções divergentes quanto às idades que marcariam seu início e seu término e conforme se trate da adolescência do homem ou da mulher. Há, porém, um traço constante que consiste no critério de passagem. Reconhecer que a adolescência é uma passagem, observa Freda, é simultaneamente afirmar que sua razão de ser encontra-se somente em sua resolução.

Ao colocarmos a pausa entre os termos "histeria" e "adolescência" e a interrogação no final, nosso objetivo é acentuar que "adolescência", ao contrário de "histeria", não é um significante nem de Freud, nem de Lacan. Ao que tudo indica Freud o empregou num parágrafo do Projeto (1895), em outro dos Três ensaios (1905), uma vez em Psicologia de grupo (1921) e, possivelmente em mais algumas passagens dispersas. No primeiro texto, a adolescência mencionada como um período de histericização quase espontânea, isto é, universal. No segundo, Freud se refere à oposição família/sociedade, e à necessidade de que todos os indivíduos, mas "em particular os moços adolescentes" afrouxem os laços com a família, em benefício da sociedade. No terceiro texto, o adolescente comparece como aquele que deve efetuar uma síntese entre o amor apenas terno, a "libido atenuada" da infância, e o amor diretamente sexual. Mas, de qualquer modo, Freud preferiu o termo "puberdade", de conotação médica mais evidente.\* A Psicanálise representa uma ruptura em relação ao corpo do saber médico que a antecedeu. Todavia, Freud

---

\* Fazemos esta afirmação com base na versão brasileira das Obras Completas de S. Freud, Rio de Janeiro, Ed. Imago, 1969.



inscreveu a puberdade em seguida à latência, cujo significado, na medicina, de “período de incubação” ou “espaço de tempo entre a penetração de um agente mórbido e seus primeiros efeitos”<sup>\*</sup> toca em alguns pontos no conceito psicanalítico. Não é o inconsciente freudiano uma espécie de praga, epidemia, um remexer nos infernos?

Lacan, por sua vez, como destaca S. Cottet (1996), preferiu o termo “jovens”, de uso corriqueiro nas décadas de 60 e 70, e identificou, na juventude francesa de então, os afetos modernos do tédio e da morosidade. Em dezembro de 1969, interpelou veementemente os estudantes universitários: “Vocês querem um Mestre? Vocês o terão”. O sexo-esquerdismo não lhe pareceu mais do que uma pseudo-promessa de liberdade sexual, pois, embora sustentado no discurso analítico, ele apenas “redobra a maldição sobre o sexo” (*J. Lacan*, [1974] 1993, p. 56).

Para a psicologia do desenvolvimento, a adolescência é o período crítico de auto-afirmação e aquisição dos valores sociais. No discurso comum, psicologizado, o adolescente é, acima de tudo, um rebelde e transgressor. Eventualmente, alguém nostálgico e apaixonado. Em nosso dicionário Aurélio, a adolescência é “o período da vida humana que se estende da puberdade à virilidade, marcado pela atividade quase desenfreada”.<sup>\*\*</sup>

Não é necessário exercer a psicanálise para observar que alguns adolescentes apresentam espontaneamente mudanças radicais de posição subjetiva e que deles dizemos com freqüência: “parece até que virou outra pessoa!”. Queremos, no entanto, indagar o que nos dizem Freud e Lacan acerca da puberdade e/ou da juventude. Em outras palavras, o que tem o discurso analítico a dizer sobre a adolescência?

---

\* Cf. Novo Dicionário Aurélio, Ed. Nova Fronteira, 1ª edição.

\*\* Idem nota acima.

## 1. Do "reforço pulsional" ao "despertar dos sonhos"

Nos termos de Freud, após o fenômeno central da sexualidade da primeira infância, isto é, a dissolução, *Untergang*, ou demolição, *Zartrümmerung*, do complexo de Édipo, ápice do desejo genital na infância, em torno do quarto ou quinto ano de vida, o sujeito entrará no período de latência, cuja tarefa maior é, no seu dizer, resistir à tentação masturbatória. Há, nessa ocasião, o predomínio da *Wissentrieb*, pulsão epistemofílica, com que o sujeito elabora teorias sexuais, visando responder de onde vem os bebês. Podem se manifestar os primeiros sintomas da neurose ou "neurose da infância", a criação ou consolidação do supereu, construção de barreiras éticas e estéticas, e formações reativas de moralidade, vergonha e repulsa. Mas, além disso, cruzam-se a filo e a ontogênese, fazendo da latência "um precipitado histórico de que aconteceu algo de momentoso no desenvolvimento sexual da espécie humana" (*S. Freud*, 1925, p. 179). Sabemos que Freud está se referindo ao "crime parricida", que postulou no mito de Totem e tabu.

A latência é antecedida pelo "primeiro desfecho da organização genital infantil" e recalque das fantasias edípicas incestuosas. Estas deixam, no entanto, um resto pulsional. O Édipo, na teoria psicanalítica, desde sempre concebido como o entre-cruzamento do universal e do particular, uma espécie de interseção entre a cultura e o indivíduo nos termos freudianos, ou entre a ficção, o significante, e o ser vivo, nos termos de Lacan. Em sua opinião, Freud deixa ver, com toda clareza, "que o sujeito de coletivo é apenas o sujeito do individual".\*

Para retornar, sucintamente, ao que Freud enuncia acerca da puberdade, diremos que ele estabeleceu dois constructos, que lhe parecem exigíveis a partir da vida erótica de homens e mulheres. O primeiro afirma a existência do "reforço das pulsões", conferindo à sexualidade humana seu caráter bifásico. O segundo refere-se ao novo desfecho: o da organização genital adulta, que, de modo algum, abrange por completo a sexualidade humana. Não se trata de uma reorganização arbitrária

---

\* Cf. nota de rodapé ao texto "O tempo lógico" [1945] 1966, p. 213.

mas condicionada, inclusive determinada pela organização anterior. Um recomeço do que foi interrompido, observa Freud (1925), e “com grande vigor”. A determinação do presente pelo pretérito impossibilita às pulsões pubertárias qualquer sintonia subjetiva. Nos termos de Freud, elas não são “egossistônicas”. Há o retorno das fantasias recalçadas, o redespertar dos impulsos agressivos e libidinais e, nos casos de neuroses obsessivas graves, o redespertar das tendências libidinais sob a roupagem de tendências destrutivas. Isto é, uma fusão pulsional intensa.

Assim como a latência tem a tarefa de resistir à masturbação, modalidade de gozo que Freud nunca concebeu como desprovido de objeto, a puberdade tem, também, um importante trabalho psíquico a fazer. Trata-se do trabalho de separar-se da autoridade dos pais e produzir “a contradição tão importante para a evolução cultural, entre a nova geração e a antiga” (*S. Freud, 1905, p.234*). Separar-se da autoridade dos pais equivale a alcançar um supereu impessoal. Como Freud chegou a afirmar que muito poucos homens o alcançam, pode-se dizer que, psicanaliticamente falando, a adolescência é de difícil resolução. Além disso, ele sempre deixou claro que a substituição do ato masturbatório pelo reprodutor da espécie ou a passagem do lugar de filho ao de pai – ponto que será subvertido na teoria de Lacan – é da ordem do contingente e não do necessário. Permanece na fantasia do sujeito humano, senão no ato, algo da “criança perverso polimorfa”.

E o que nos diz Lacan sobre a juventude?

No seminário *O saber do psicanalista*, em seu retorno a Saint'Anne, ele sustenta o seguinte discurso:

Há um poema de Paul Fort, cujas palavras dizem mais ou menos isso: se todas as moças do mundo se dessem as mãos... elas poderiam fazer a roda ao mundo. É uma idéia louca, porque as moças, de fato, jamais pensaram nisso. Os rapazes, ao contrário, quanto a isso eles estão de acordo. Seguram-se uns aos outros pelas mãos, até porque, se eles não se dessem as mãos, teriam que abordar a moça sozinhos, o que não lhes é nada agradável. É necessário que se dêem as mãos. Com as moças, o assunto é outro. Elas se vêem implicadas no contexto de determinados ritos sociais. Confirmam, por exemplo, no livro “*As danças e as lendas da China antiga*”. Seu autor, chamado Granet, adiantava que, na

China antiga, as moças e os rapazes se enfrentavam em número igual. Porque não acreditar nele? Mas, em nossos dias, os rapazes se agrupam sempre em determinado número, maior que a dezena, porque estar sozinho, um de cada vez, com a moça que lhe cabe, já lhes disse: é arriscado. No caso das moças, é diferente. Elas se juntam duas a duas, cada uma com sua amiga, fazendo o par das duas amigas. Bem entendido, só até o momento, em que conseguem arrancar um moleque do seu batalhão. Sim senhor! O que quer que vocês pensem e por mais superficial que lhes pareça o que estou dizendo, trata-se de algo bem fundamentado, fundamentado na minha experiência de analista. Tão logo as moças conseguem desviar um rapaz do seu batalhão, é claro que elas abandonam a amiga, a qual, aliás, nem fica tão mal assim.

(*J. Lacan*, 6 de dezembro de 1972, sem. inédito. Tradução nossa)

Rapazes de mãos dadas, moças, uma a uma, o que está em jogo é a lógica da sexuação, em que os homens formam um conjunto fechado, enquanto as mulheres correspondem ao espaço aberto. No capítulo "O debate dos anos trinta e o retorno de Lacan", teremos oportunidade de abordar com mais detalhes essa lógica lacaniana, segundo a qual alguém se diz "homem" ou "mulher", o que nada tem a ver com a copulação real, mas com os impasses que se inscrevem no inconsciente e que se referem ao mais-além do prazer, isto é, ao gozo.

Para Lacan, como para Freud, embora a psicanálise não se ocupe do biológico, ela não é indiferente à maturação genital, pois demonstra que um corpo é, antes de mais nada, a assunção simbólica-subjetiva do dado orgânico, ao qual devem ser atribuídas funções de órgãos. Freud referiu-se à anatomia imaginária do sintoma histérico, determinada pelos ditos populares e não pelo saber médico. E, como vimos anteriormente, ele acentuou, que o sintoma neurótico corresponde ao "uso extravagante do órgão". Dando-lhe continuidade, Lacan também pôde dizer, no seminário Os quatro conceitos fundamentais, que o verdadeiro órgão da pulsão chama-se libido, "esse órgão irreal", não no sentido de órgão imaginário, mas numa articulação com o real que nos escapa (*J. Lacan* [1964] 1985, p. 195).

Estamos de acordo com G. Morel (1995) em dizer que Lacan concebe a sexualidade humana dividida em três grandes etapas, que são o sexo anatômico ou "real mítico do sujeito", o discurso sexual e a sexuação lógica. A primeira etapa

corresponde ao registro civil ou certidão de nascimento, em que o sujeito se encontra suposto no discurso do Outro. O discurso sexual, segunda etapa do desenvolvimento sexual, equivale ao falocentrismo da teoria freudiana, significação fálica do complexo de castração. Para Lacan (1971), trata-se do erro (*erreur*) comum do discurso sexual, que não se sustenta no natural, mas faz do significante ímpar do falo o representante único do desejo e do gozo sexual. O falo desnaturaliza o que seria a diferença anatômica, biológica ou natural, "a alteridade do sexo". Introduce sua própria dialética, onde é possível dizer qualquer coisa de uma mulher, onde "ela representa o Outro absoluto". Em 1965, Lacan nos lembra que, para Freud, a castração divide o sujeito em relação à realidade. A castração o divide precisamente, "nesta falta do pênis da mãe onde se revela a natureza do falo". O delírio do transexual masculino, lembra-nos Morel, é o que melhor denuncia o erro do discurso sexual, ao admitir que, num corpo de homem, nada impede a existência de uma alma de mulher. O transexual procura forçar, pela cirurgia, a impossível passagem do real no discurso sexual. Na direção contrária, a homossexual feminina, sustenta firmemente o discurso sexual, porque toma o falo por uma letra, fazendo-o equivalente ao amor. Como, por exemplo, nas cartas de amor. A lógica da sexuação, por outro lado, ou terceira etapa lacaniana da sexualidade humana, indo além da razão fálica no lado da mulher, é lógica do real. Ela se refere ao lugar da enunciação, possibilitando "que se diga", isto é, que o dizer sexual (real) passe aos ditos de um sujeito. Nesse último caso: "que se diga mulher" equivale a referir-se à presença de um gozo duplo, desdobrado, que se interpõe entre ela e o parceiro.

No texto que escreve para o programa da encenação em Paris da peça do dramaturgo alemão F. Wedekind (1891): "O despertar da primavera", programa este que se tornou prefácio de sua versão francesa, Lacan (1974) lança mão da expressão "o despertar dos sonhos". Ele o define como o requisito essencial para que um rapaz possa pensar em fazer amor com uma moça. "O despertar dos sonhos" é então o sintagma lacaniano que encontra seu correspondente freudiano no "redespertar do Édipo" e das fantasias incestuosas inconscientes. Entretanto, a

psicanálise nos ensina a separar entre o amor e o "ato sexual". No ato, como já dissemos, o sujeito não entra enquanto homem ou mulher, mas, invariavelmente, na condição de filho. No seminário *Mais*, ainda (1972-1973), por exemplo, podemos ler o seguinte verso de Lacan:

"[...] Fazer o amor, como o nome o indica, é poesia.  
Mas há um mundo entre a poesia e o ato".

(J. Lacan, [1973] 1982, p. 98)

Diremos então que, em Freud como em Lacan, o reforço pulsional e o despertar dos sonhos são condições necessárias, embora não suficientes, para que o adolescente tenha acesso à copulação real. A partir daí, iremos discutir dois casos clínicos, aprender com o discurso de duas jovens, que vem sendo atendidas no Hospital Pedro Ernesto, no ambulatório que integra a unidade de serviço denominada NESAs: Núcleo de Estudos da Saúde do Adolescente. Trazidas por queixas e sintomas bem diversos, une-as, para a medicina, o significante "adolescente", por situarem-se na faixa etária, que se estende dos 12 aos 19 anos. Nós as chamaremos de Márcia e Glória e as uniremos por outro viés. Este se chama: o sinuoso caminho da sexualidade feminina ou as etapas do encaminhamento da mulher.

## **2. Os três sonhos de Márcia e o desejo feminino**

Márcia tem 12 anos, recém completados. É trazida por sua mãe, porque, há cerca de dez meses, vem apresentando o sintoma que a medicina diagnostica como "anorexia nervosa". Esteve hospitalizada por dois meses, mas recebeu alta, porque, embora muito magra, os médicos a consideram "bem de saúde". A mãe inquieta-se com sua enorme falta de apetite e com o fato de que tudo que põe na boca, vomita em seguida ou ameaça vomitar. Parece-lhe que a filha está repetindo o que teve em bebê. Márcia, por sua vez, refere-se, desde as primeiras sessões, a um grande interesse por filhotes de animais e, justifica-o, enunciando: "é para que me

amem quando eles crescerem, porque os animais gostam da gente pelo que a gente é; se você cria ele, ele fica gostando de você, mas não é pela comida". A psicanálise ensina que "o anoréxico come nada", porque se põe a pensar "o que é o comer" e deixa ver, desse modo, "a radical inadequação do pensamento à realidade do sexo" (*J. Lacan*, seminário *A lógica da fantasia*, inédito, lição de 18 de Janeiro de 1967). Se a mãe de Márcia nunca deixa a casa sem trazer consigo uma "quentinha com comida", esta lhe mostra, na recusa e no vômito, a intransitividade da demanda. Não há demanda de objeto, mas de amor. A frustração do amor não se confunde para o sujeito com a frustração do gozo e a função materna não é alimentar. Traduzida em palavras, ela se assemelharia antes ao pedido, demanda inconsciente por parte da própria mãe, no sentido de que o filho recuse o objeto-seio que ela lhe oferece. Isso porque recusar o alimento é fazer existir algo além do objeto: amor, dom, gratuidade. Como bem enuncia Márcia: é ficar gostando só por gostar. Mas é também a fixação de um ponto-olhar, para além da mãe em que o sujeito se vê como "gostável". Numa mulher, ama-se o que lhe falta. Na psicanálise, essa falta recebe o nome de "falo imaginário". Por isso, Lacan (1967) dirá que "a sublimação é o dom de amor por excelência feminino" e que "amar é dar o que não se tem", criação a partir do nada, ou criação de substitutos do falo feminino ausente.

Na mesma direção das estatísticas, que apontam a anorexia como sintoma mais freqüente em mulheres, podemos reconhecer, com Freud e Lacan, a predominância do objeto oral e da demanda ao Outro do amor na histeria dos sujeitos femininos. Freud identificou dois modos de escolha de objeto e correlacionou a escolha narcísica, demanda de ser amada, com o autocontentamento das mulheres que são belas por ocasião da puberdade. Pequena histérica, Márcia demanda ser amada, mas seu desejo se mantém na insatisfação e seu gozo advém da privação. "Gozo a menos", na expressão de Freud, que o diferencia do "gozo a mais" da neurose obsessiva. Sua mãe tem muitas queixas, que se estendem da própria "depressão" ao "mal de dormir" da filha, sua inapetência, mas o que mais receia é que esta "venha a sofrer abusos sexuais".

Queixa-se do ex-marido, que a sustenta financeiramente, mas que “é desse tipo de homem que não pode passar sem mulher”. Diz amá-lo, ainda, como “irmão”. No voto inconsciente de que a filha viesse a oferecer o corpo à fantasia, que é sua, chega a trazer na bolsa uma calcinha desta, que gostaria de mostrar, porque “há nela uma cor estranha”, ao passo que, das suas próprias calcinhas, sempre orgulhou-se porque são “brancas e secas como uma parede bem pintada”.

Para situar-se no lado feminino da sexuação, Márcia necessita que o pai inscreva-se na ordem da exceção e da existência, do “ao menos um” que não se submete à castração ou daquele que “diz não” à função fálica. Alguns de seus enunciados sugerem um apelo ao pai, para que ocupe esse lugar. Ela diz, por exemplo, que “ele já teve mais de quinze mulheres”, e que “já perdeu a conta”. Ela faz apelo ao que Freud (1913) chamou de “pai totêmico” e Lacan (1972) de “pai-orango”, orangotango mítico e gozador. Mas deixa ver também sua função imaginária de agente da privação, responsabilizando-o por fazer a filha “perder a chupeta”. Afirma lembrar-se direitinho do dia em que “a irmã começou a perder a chupeta por culpa do pai”. Indagada acerca da diferença de idade que as separa, Márcia acrescenta: “era minha irmã sim, não era eu não; acho que era minha irmã, era ela ou era eu?”. Essa sua versão de um “eu ou ela” imaginário com a irmã bem faz lembrar “o diálogo do encontro louco de Eu com Eu”, a que se refere Lacan no seminário 2, lançando mão das comédias homônimas de Plauto e Molière: O anfitrião.\* Nelas, vemos com clareza como as posições de escravo e mestre

\* Plauto, escritor de língua latina, começou a escrever “O anfitrião” em 214 a.C., tendo definido sua peça como uma tragi-comédia, onde deuses e heróis interagem com personagens da vida cotidiana. Resumidamente, é a história em que Júpiter e Mercúrio se fazem passar pelo comandante tebano Anfitrião e seu escravo Sósia, para introduzirem-se junto a Alcimenes, esposa de Anfitrião. Esta deita-se com Júpiter, pensando estar dormindo com o marido e engravida, simultaneamente, do filho de um deus e do filho de um mortal. Quando o comandante e seu escravo voltam da guerra são recebidos, em sua própria casa, pelos personagens duplos de si próprios. É a ocasião em que ocorre “o diálogo do encontro louco de Eu com Eu”, seguido de injúrias e agressões. Ao final da peça, Júpiter se afasta e faz ouvir a sua voz, do alto do Olimpo e em meio aos trovões, confessando ser o autor da desordem.

Molière, cujo pseudônimo é Jean-Baptiste Poquelin, nasceu em Paris, a 13 ou 14 de Janeiro de 1622. Até hoje, encontra-se entre os comediógrafos de língua francesa mais representados em seu país e em vários lugares do mundo ocidental, entre eles o Brasil. São de sua autoria, além de “O anfitrião”, “Escola de mulheres”, “Tartufo”, “O doente imaginário”, “O avarento”, “As preciosas ridículas”, “Dom Juan”, “O burguês gentil-homem” e outras comédias.



invertem-se facilmente no registro imaginário, ou seja, que as relações do eu com o outro, duplo do sujeito que não passa de sua própria imagem narcísica-especular, são completamente reversíveis.

Fora desse eixo  $a - a'$ , Márcia revela seu gozo fálico, isto é, aquilo que do gozo se deixa apreender pelo significante. Ela produz em série três sonhos claramente faliformes. Testemunha, desse modo, sua inscrição de ser falante, a partir da identificação viril. No primeiro sonho, nossa pequena Dora, relata que sua casa estava pegando fogo, mas não havia ninguém dentro. Do lado de fora, ela subia numa escada e ficava jogando baldes d'água, para apagar o fogo, mas a água termina e o fogo continua. Ela então atravessa uma floresta e vai numa caverna buscar terra. No caminho, passa por ela um vulto, que mais parece um fantasma azul, e ela acorda. Logo em seguida, acrescenta que o sol estava batendo nos pés de sua cama, vinha até sua cintura, e ela não se dera conta. No segundo sonho, ela se vê com um pau na mão matando cobras venenosas: jibóia, cascavel e jararaca. Pensou que já tinha matado todas, quando aparece mais uma, enorme, que ela não consegue matar. Essa cobra vai se transformando numa mulher, com os cabelos muito longos, até o joelho. Márcia lhe dá de presente o couro das cobras que matara. De repente, a mulher começa a se transformar em homem e ela acorda. No terceiro sonho, ela está dentro de uma casa e toma conta de um menino de três anos. Os dois estão sozinhos e vêem aproximar-se um carro, dirigido por uma mulher. Márcia identifica o carro Belina, de que a mãe lhe dissera para fugir, porque pertence a uma mulher que rouba crianças, para vender seus órgãos. Dá ordens ao menino para ajudá-la a fechar completamente as portas e as janelas, menos uma, que deve ter uma fresta, de forma que eles fiquem escondidos ao lado, com faca e espingarda, aguardando a mulher vir abri-la. Toda vestida de preto, a mulher entra exatamente pela janela entreaberta. Márcia coloca a faca sob seu queixo, enquanto

---

Lacan, na lição de 8 de junho de 1955 (capítulo XXI) do seminário O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise, seminário 2, refere-se tanto ao texto de Plauto, quanto ao de Molière, cujos diálogos são bem próximos um do outro, sobretudo na passagem a que nos referimos.

o menino a amarra com as cordas de um lustre. Esta fica mal amarrada, porque o menino é pequeno, não tem muita força. A mulher consegue se desamarrar, pega seu revólver e dá tiros para o alto, até que as balas terminam. Em seguida, Márcia irá fazê-la desmaiar, com a ajuda da espingarda. Desta feita, amarra-a com força e continua ameaçando-a com a faca. Avista a mãe vindo ao longe, no alto da serra. O tempo passa e ela continua vendo a mãe muito pequena, ainda longe. Chega, finalmente, o policial e, depois, a mãe. O policial leva a mulher presa e Márcia acorda.

Pródigos em símbolos faliformes, como já dissemos, seus sonhos apontam sempre para a existência de um lugar vazio: a casa vazia, a caverna, a janela entreaberta. Apontar para o lugar vazio é testemunhar do impossível de se dizer "todas as mulheres" ou de encontrar um significante que represente A mulher. Por outro lado, eles deixam também ver a mãe fálica, "a mulher inabordável", conforme enuncia Freud (1922), em seu texto *A Cabeça de Medusa*. Ele levantou a hipótese, a ser posteriormente verificada, de que os cabelos em forma de serpente corresponderiam aos pelos pubianos, véu derradeiro, como a categoria do belo em Lacan (seminário *A ética da psicanálise*, 1959-1960), que vem cobrir a castração da mãe. À frente do véu, sobre ele, multiplicam-se os falos imaginários. No destino sexual da menina, Freud (1932) identificou dois desvios específicos, que abordamos no capítulo "A estrutura da histeria", quais sejam: sua passagem pela atividade fálica e a intensidade e longevidade da relação mãe-filha, cujo desfecho mais freqüente é o ódio. Ele considerou que a separação mãe-filha deixa necessariamente sua marca na futura relação da mulher com seu parceiro sexual. Também Lacan (1972) via, nessa relação, algo da ordem de uma verdadeira "devastação", o sujeito à mercê da vontade do Outro. Se Freud, a certa altura, marca a diferença entre o menino e a menina através da diferença entre "a castração ameaçada" e "a castração consumada", Lacan (1957-1958) esclarece que o que está em jogo, nesse nível, é o falo imaginário e que, no caminho da sexuação, uma mulher pode necessitar da identificação ao homem, para sustentar sua questão histórica. Em seus sonhos,

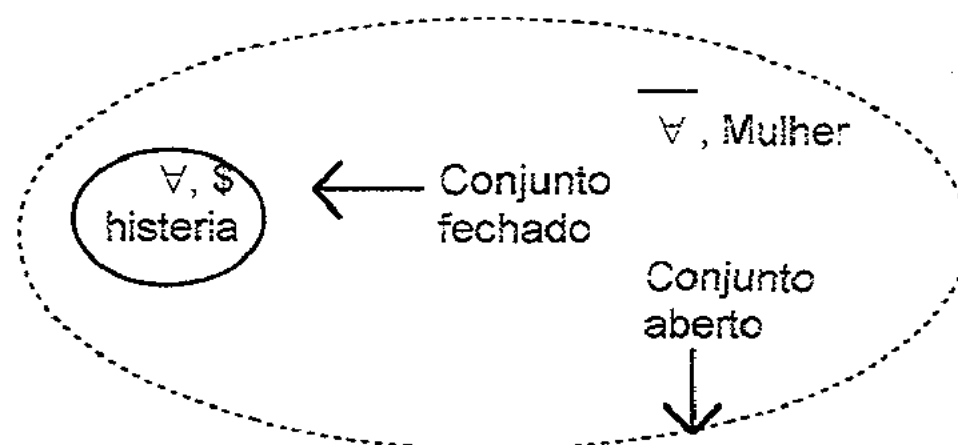
Márcia segura paus, facas, cordas e espingardas, numa identificação imaginária ao sexo masculino. Podemos talvez dizer que “bancando o homem”, desse modo, ela se pergunta o que é ser mulher ou, em outros termos, que gozo é este em que uma “receptividade de abraço poderia vir a transformar-se numa elasticidade de cinta sobre o órgão masculino” (*J. Lacan*, 1966, p. 733). Os personagens masculinos de seus sonhos vão do “vulto” ou “fantasma”, passando pela figura de certo modo hermafrodita, até a polícia que parece competir com a mãe e que, finalmente, aprisiona “a mulher que rouba órgãos”. Em todos eles, parece haver uma espécie de apelo a uma ordem nova.

A cada dia, ela experimenta um novo batom, um esmalte de unha de cor diferente, um penteado novo. Por outro lado, na rua, chama sua atenção um desenho pontilhado, porque “se a gente fixa os olhos, aparece o rosto de Cristo, de cabelos longos e chorando”. Diremos que Márcia aponta a dualidade de gozos que caracterizam o sujeito feminino, enquanto histérica e enquanto mulher. Aos dois gozos, corresponderiam duas mascaradas: uma eminentemente fálica ou histérica (a mulher com armas), outra mais claramente feminina, onde os batons, esmaltes e penteados, denunciam um certo saber de que nada há por trás do véu. G. Morel (1996) nos propõe que figuremos essa dualidade por um conjunto menor, fechado, incluído num conjunto maior aberto, pois “uma mulher sempre excede sua histeria”.

O conjunto fechado corresponderia à histeria, em que o sujeito se inscreve sob a significação fálica e “banca o homem” (*J. Lacan*, 1970) nos dois sentidos do verbo “bançar” em português: fazer-se de, fingir, e sustentar, financiar. Nesse lugar, uma mulher se encontra presa à dicotomia ter/não ter e procura velar com o amor, sobretudo a demanda de ser amada, o que é da ordem do desejo sexual. Isto é, a castração do Outro materno da demanda. É-lhe necessário situar algo atrás do véu e Lacan nos oferece alguns exemplos de figuras masculinas não-virís, que podem ser colocadas nesse lugar: um amante castrado ou um homem morto (até mesmo, os dois num só) *incubo ideal*, ou a figura do Cristo. Para Márcia, é “o rosto de Cristo, de

cabelos longos e chorando” a figura que, à semelhança da mãe, conclama sua adoração.

O conjunto aberto refere-se ao gozo que escapa à ordem fálica e ao véu do amor, que se refere à proximidade entre a mulher e a vida pulsional, como concebeu Freud, ou que a situa propriamente no lugar do objeto, como sugeriu Lacan. Como a castração da menina não consagra a virilidade, mas a conduz a adorar uma figura tão menos viril quanto mais “ideal” – a idéia cristã de Um que ama todos –, é possível que essa figura, exatamente por ser uma espécie de “incubo ideal” – demônio noturno que entra, sem ser visto, no leito das mulheres –, conjugue-se ao sujeito encarnado. A conjunção dessa figura com o parceiro sexual, portador do pênis, permitiria à mulher conciliar o amor e o desejo num só homem. Podemos nos perguntar, como o faz também G. Morel, se mais atrás ainda desse homem morto não se encontraria exatamente, o Nome-do-Pai, “[...] lugar além do similar materno de onde veio (à menina) a ameaça de uma castração que, realmente, não lhe diz respeito” (*J. Lacan*, [1958] 1966, p. 733).



(*G. Morel*, 1996, p. 149)

Lacan (1972) situa a posição feminina no lugar do indecidível entre o que é “para todo homem”, a castração possível, e o que lhe advém de sua “particularidade negativa”, isto é, do que se inscreve como impossível a castrar. Ele conclui que é, exatamente, a partir das mulheres, que se torna exigível o lugar do pai como exceção, porque a castração é o “tudo deixa a desejar” e o ser falante necessita o Um, que o divida. “Um pai”, um “dizer que não” à castração, é da ordem do necessário para o sujeito feminino, porque é o ponto de onde ela se vê desejável

e desejante, já que a virilidade é contingencial numa mulher, mas a faz mãe, senão histórica, no sentido daquela que encontra no parceiro masculino, o filho ou o homem, seu complemento a nível imaginário. Desse modo:

[...] se por um lado o desejo feminino visa o parceiro sexual na frente do véu, por outro lado o seu amor é chamado a partir de um ponto atrás do véu, conforme a forma erotomaniaca que pressupõe que a iniciativa parte do Outro.

(*G. Morel*, 1996, p. 138)

### **3. A perversão entre aspas de Glória: o olho do pai**

Glória tem 18 anos e comparece sozinha, desde a primeira entrevista. Apresenta-se sob o dito “sou homossexual”, alegando que não se sente atraída por homens, mas apenas por mulheres. Só consegue conversar com mulheres mais velhas e, ao que tudo indica, sobre o mesmo tema: a homossexualidade feminina ou o lesbianismo, pois ela utiliza as duas expressões. Diz que escreveu uma redação na escola sobre esse tema, que foi muito apreciada, circulando na mão de várias professoras. Seus problemas são vários. Em primeiro lugar, “é preciso que tudo fique em segredo”, pois, “se o pai, um dia, vier a saber que ela é homossexual, ela nem sabe o que ele fará, mas o mínimo, com certeza, será expulsá-la de casa”. O segundo problema é que sua interlocutora preferida – “minha professora”, como diz Glória – não aceita mais que lhe fale desses assuntos, já que os pais não podem vir a saber. O terceiro é uma espécie de culpa que carrega, ligada à morte de uma moça “lésbica”. Cerca de dez anos mais velha do que ela, essa moça costumava ir buscá-la no colégio, insistindo para que viajassem juntas ao exterior e para que tivessem “relações sexuais”. Glória enuncia que não pode ter “relações sexuais”, porque, nesse caso, o pai viria a saber. A moça, que a ameaçava com sua própria morte, veio de fato, algum tempo depois, a cometer suicídio. O quarto problema é sua “incapacidade de fazer amigas”, seja porque considera que entre as garotas do

colégio “nenhuma merece sua amizade”, ou porque “amiga de verdade” é aquela que “compreende tudo, aceita tudo: qualidades e defeitos”.

Freud observou que a “homossexualidade feminina nunca ou quase nunca é continuação direta do complexo de masculinidade da menina”. “Perversão entre aspas”, como propôs Lacan no seminário *A relação de objeto*, a homossexualidade feminina foi, no seu dizer, o tipo clínico “que mais ensinou à psicanálise sobre as etapas do encaminhamento da mulher e as interrupções que podem marcar seu destino” (1957, p. 159). Destino que, como vimos, vai do real da anatomia à “opção de identificação sexuada”. A Jovem homossexual ensinou a Freud (1920) que uma mulher pode amar aos moldes masculinos, *männliche Typus*, e fazer uma “verdadeira escolha objetal”: empobrecimento do eu que se faz acompanhar pela mais completa idealização ou supervalorização do objeto sexual. Lacan (1957) identificou, nessa escolha, a forma extrema do amor platônico, o *fin’Amors* dos cavaleiros trovadores, que renunciavam a qualquer tipo de satisfação com o objeto. Mas pontuou, também, em acordo com a observação de E. Jones, a presença constante do “homem invisível” no relacionamento amoroso entre mulheres. Poderíamos dizer, com C. Soler (1995), que a modalidade da inveja do pênis, na homossexual mulher, consiste em rivalizar com o homem, num certo “vamos ver quem é mais capaz”, mais capaz de fazer gozar outra mulher. Espécie de “lacaio do gozo da parceira”, ela busca um acesso mais radical, mais imediato, ao gozo feminino. Quer ter, ao mesmo tempo, o gozo de uma outra e obter o seu, na rivalidade. Sendo assim, não é do campo do sexo que ela almeja se excluir, mas daquele do desejo, em que a histérica permanece.

Desafiando sua história ou os significantes que foram pontos de fixação de gozo, Glória relata uma segunda morte, anterior à de sua companheira “lésbica”. É a morte em acidente da “única amiga que conseguiu fazer em toda sua vida”. Ela contava oito anos e sua amiga sete. Brincavam num lago, quando esta se afogou. Ninguém pôde fazer nada e havia muitos adultos. Ao mesmo tempo, ela qualifica o pai de “autoritário, machão, rígido e preconceituoso”, alguém que, em suas palavras,

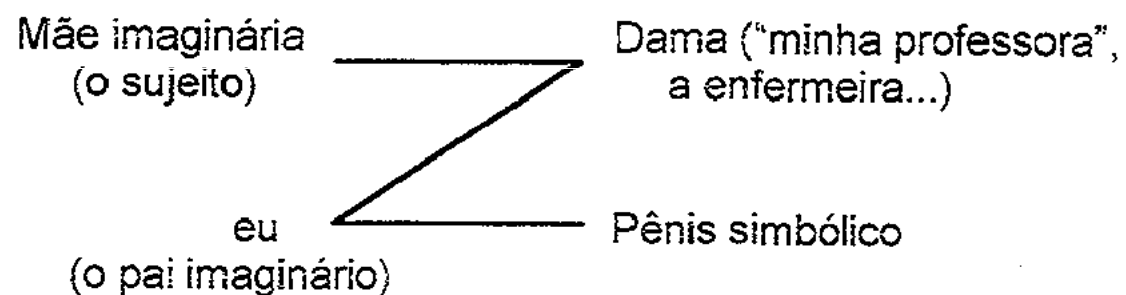
não demonstra o menor interesse por ela e que gostaria que ela nunca saísse de casa, nem mesmo para estudar. À mãe pouco se refere, considera-a apenas submissa, alguém que está do lado do pai, para servir-lhe. Conta que, dos sete aos 13 anos, morou na casa de um casal de tios, os quais descreve, ao contrário, como "liberais". O tio é presidente de um clube e escolheu-a para ser a primeira a mergulhar, no dia da inauguração da piscina. Em alguns momentos, pensa que gostaria de voltar a morar com esses tios. Diz que não pode fazê-lo, porque seu pai não deixa, e acrescenta: "é bom ter duas casas, saber que querem você em dois lugares". Considera que sua "homossexualidade" começou aos 13 anos, quando foi passar férias na fazenda do avô. Lá conheceu uma prima de idade próxima, saíam com frequência só as duas para passear. Diz que a prima tem namorado, mas é "muito liberal", fala de todos os assuntos, como os tios. Retorna então, à morte da moça "lésbica", para dizer que esta fez uma "vingança": "ela fez o que quis, morreu e acabou, para ela está tudo acabado; ela quis por a culpa nos outros e conseguiu; os outros é que ficam sofrendo".

Embora se encontre em entrevistas preliminares, Glória começa a dialetizar a certeza da primeira interpretação de sua posição de sujeito. É assim que interpretamos seu enunciado de que "todo mundo diz que é comum uma fase de homossexualidade na adolescência, que quase todo adolescente passa por isso". Em seguida, ela indagou diretamente à analista: "você também passou por isso?". Na ausência de resposta, deixou-se vacilar: "mas a minha fase homossexual está durando tempo demais". E voltou a enunciar: "preciso de uma amiga que compreenda tudo".

Podemos identificar uma constante por trás da série de mulheres a quem Glória se dirige: as professoras, a enfermeira da escola, a companheira, igualmente "lésbica", da moça suicida. De todas essas mulheres, ela espera a "compreensão total", além de terem em comum o fato de serem cerca de dez anos mais velhas do que Glória. Isto é, são mulheres saindo da juventude e entrando na maturidade. Nelas, seguramente, nosso sujeito "adora o mistério de sua própria feminilidade",

espécie de “ideal feminino” ou de equivalência entre a mulher e o falo, que é encontrada na homossexual mulher, tanto quanto na histérica. “Não há Outro sexo”, diz C. Soler, “há o homem e o sexo, o homem e o Outro, ou o sujeito desejante e o Outro”. Segundo Lacan, para que uma mulher seja Outra para si mesma, para que advenha como sujeito do inconsciente, é-lhe necessário alojar-se do lado homem, pois “somente a partir de onde ela é toda, isto é, de onde a vê o homem, só a partir dali, a querida mulher pode ter um inconsciente” ([1973], 1982, p. 133).

Aos moldes da Jovem homossexual de Freud, Glória anseia desafiar o pai. Podemos unir, aqui, a série de mulheres, a quem vai confessar sua “homossexualidade”, com sua redação sobre “mulheres lésbicas”, que, segundo ela, “circula pela escola”, na visada comum de tornar pública sua opção. Poderíamos inscrevê-la no esquema L, seguindo a escrita que Lacan fez desse caso freudiano. Então, teríamos:



A homossexualidade feminina já é, em si, paradoxal, posto que, a rigor, na perspectiva falocêntrica, a mulher é necessariamente o Outro absoluto, ou seja, a alteridade em relação ao que vem substituir o sexo biológico, e o amor pelas mulheres é o que define a heterossexualidade, independente do sexo biológico do sujeito. Há no entanto uma diferença sutil entre o “fingir-se de homem” ou “fazer como um homem de desejo” da histérica e o “fazer como um homem de gozo”, da homossexual. Podemos dizer, então, que Glória é heterossexual, embora sua questão histérica se formule por um “sou homossexual?” O paradoxo, que apresenta, é algo diferente. Por um lado, ela mostra um amor de cavalheiro, isento da busca de satisfação. Por outro lado, sua procura incessante, nas mulheres, da “amiga de verdade” e da “compreensão total”, deixa ver sua posição narcísica feminina, ou demanda passiva de ser amada. Esta última, corresponde à



identificação histórica com o falo enquanto falta, ou seja, sua "identificação derradeira com o significante do desejo".

Resta seu interesse maior em "conversar todos os assuntos" com alguém que seja "liberal". Glória almeja, simultaneamente, o "dizer tudo"\* e a "compreensão total". Tanto podemos dizer que ela parece crer na "verdade toda", quanto que *anseia por fazer existir a mulher sem furo, a relação sexual, enfim, possível de ser escrita*. Ela não escreve apenas redações, mas também um diário, onde, como uma Preciosa, almeja um discurso sexual absolutamente sincero, desprovido do significante fálico. Ou melhor, um discurso em que o falo real se estilhaçaria em letras, conjugando o simbólico e o imaginário, sob uma nova ordem. Por outro lado, Glória busca, no pai, um ponto de não-saber, enunciando que ele "não pode saber disso", ele sabe demais, vê, controla e proíbe tudo. Em termos freudianos, diríamos que ela lhe pede, insistentemente, "que feche um dos olhos" e que a deixe desejar.

#### 4. **Adolescência, histeria e sexualidade feminina**

Embora ainda não esteja clara a função da psicanálise com crianças no interior do movimento psicanalítico, está, no entanto, constatado que o futuro do dispositivo analítico corresponderá ao que vier a ser produzido sobre a questão da sexualidade feminina. Citamos na introdução desse capítulo a passagem em que Freud associa adolescência e histeria. Se acrescentarmos ao termo "histeria" a questão que lhe é própria, qual seja, o que é uma mulher, deparamo-nos com a

---

\* Sintagma utilizado por G. Morel, em "O dizer Tudo como sintoma d'  $\bar{A}$  mulher", *Correio do campo freudiano*, Publicação da Escola Brasileira de psicanálise, 10, nov. 1994/fev. 1995, pp. 22-29. A autora, com base não na teoria do sintoma como metáfora, onde se poderia falar em sintoma d'  $\bar{A}$  mulher, mas na teoria do sintoma, que Lacan expõe em R.S.I., em que uma parte do sintoma de uma mulher pode ser fixado no  $S(\bar{A})$ , ou seja, o Outro gozo, nos propõe pensarmos não a queixa comum do analisando quanto à dificuldade de dizer tudo na análise, mas o que se apresenta em algumas mulheres como um imperativo do tipo: "Não pára de dizer!", enquanto um sintoma positivo, sem localização corporal e, também, sem especificidade fálica. Ou seja, um sintoma correspondente à parte-mulher que escapa à castração, mas que não se inscreve como silêncio.

tríade que nos interessa no momento: adolescência – histeria – sexualidade feminina. De fato, escutando as jovens mulheres Márcia e Glória, pudemos perceber o quanto histeria e sexualidade feminina entrecruzam-se em seus discursos, caminhando ora na mesma direção, ora em direções divergentes.

Referimo-nos à jovem anoréxica, que, aos doze anos, é trazida apenas pela mãe, e àquela que, aos dezoito, sustenta sozinha sua própria demanda. Observamos que à primeira, na falta da via que a conduza ao desejo, a recusa do alimento constituía-se na recusa a satisfazer a demanda da mãe, no apelo para que esta situasse em outro lugar, não na filha, seu próprio desejo. Diremos com Lacan (1966) que a anoréxica “joga com sua recusa como um desejo”. E que ela aponta, *in extremis*, de que modo o sujeito histérico se mantém na insatisfação, gozando, em seu sintoma, do lugar daquela que é desprovida de objeto. Gozo da privação, como esclareceu Lacan no seminário O avesso da psicanálise (1969-1970).

No discurso da segunda, chama nossa atenção o uso sistemático dos significantes classificatórios “tudo, todas” e seus opostos: “único, única”. Há, também nela, a prevalência do que é da ordem da demanda de amor sobre o desejo, atestando que a neurose pode ser definida como “o necessário surgimento do lugar do Outro, não apenas enquanto o que responde pelo fato de que a verdade não é enganadora mas, também, pelo fato de que as demandas do Outro se inserem na experiência subjetiva” (*J. Lacan*, 15 de fevereiro de 1967).

Um fio une os discursos, aparentemente tão díspares, dessas duas jovens. Ambas referem-se a um certo indecível, que, para Márcia, situa-se entre “homem ou mulher”, enquanto, para Glória, se expressa claramente entre o lugar do todo e o da exceção. Mencionamos que, para Lacan, o indecível caracteriza a posição feminina, que não conduz o sujeito a nenhuma existência, mas à vacilação entre castrado e não-castrado, ou melhor, entre “o possível para todos” e “o impossível”. Em outras palavras, uma vacilação real, porquanto lógica, que atesta o impasse feminino no que diz respeito ao Um da não-contradição, aquele em cuja ausência – como já o reconhecia Aristóteles – o sujeito não se põe a falar.

Nosso intuito é verificar a possibilidade de pensarmos alguma especificidade do sintoma da adolescência feminina, com base no que Freud observou como falta efetiva na mulher: seu “não ter”, e no que Lacan (1967) concluiu quanto à existência, para ela, de “algumas vantagens no amor”. Para tanto, iremos aproximar a latência, enquanto operação que antecede imediatamente a adolescência, da atividade sublimatória, e, posteriormente, o sintoma da entrada na adolescência de um tipo específico de enodamento dos três registros lacanianos, em que o imaginário e o real encontram-se inteiramente encobertos pelo simbólico, de modo a exigirem algo da ordem de um outro nó.

## **5. Sublimação, repetição e latência**

No texto freudiano, o conceito de “sublimação” encontra um grande número de significados, que vão da sublimação como antônimo de “fixação libidinal” (cf. seus Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, 1905), e sinônimo de “verbalização” ou “experiências verbalizadas” (cf. o Caso Dora, 1905 [1901]), passando pelo sentido de “uma forma de rematar satisfatoriamente conflito e neurose”, através do levantamento das inibições (cf. Cinco lições de psicanálise, 1910 [1909]), ou o que “confere o fator erótico necessário à amizade, ao espírito de grupo e ao amor à humanidade em geral” (cf. Caso Schreber, 1911), até sua equivalência ao ato de criação, em que o artista consegue através da fantasia o que, anteriormente, estivera apenas em sua fantasia (cf. Conferência XXIII, Os caminhos da formação dos sintomas, 1917) e, finalmente, seu caráter civilizatório, em que as mulheres, por terem uma capacidade de sublimação inferior à dos homens, teriam menor senso de justiça e menos interesses sociais (cf. Conferência XXXIII, Feminilidade, 1933 [1932]). O que é constante, subjacente aos diferentes empregos que Freud pôde dar o termo “sublimação”, é sua associação ao que é da ordem da eficácia ou eficiência psíquica, ou melhor, simbólica. Isso porque direciona o sujeito

para o mundo externo e implica numa modalidade de satisfação sexual não-genital. Desde os Três ensaios, por exemplo, Freud (1905) define a sublimação como “deslocamento do interesse do sujeito da parte genital para a forma do corpo como um todo”, ou seja, a forma como metáfora do sexo, e, na mesma ocasião, ele define o belo como “o que foi, outrora, sexualmente excitante”. Por outro lado, a estética nunca lhe pareceu um tema propriamente psicanalítico, já que o psicanalista só lida com o novo que se associa ao horror, não concebe o artista como alguém sexualmente abstinente, e não explica porque algumas organizações psíquicas possibilitam um grau maior de sublimação do que outras. A psicanálise concebe, antes, que é necessário amar para não adoecer, mas que o amor em demasia pode equivaler à doença. Em *Sobre o narcisismo: uma introdução*, Freud (1914) cita o verso de Heíne:

“A doença foi, sem dúvida, a causa final de todo anseio de criação. Criando, pude recuperar-me; criando, tornei-me saudável”.

Pois bem, diremos que, para Freud, o reforço pulsional da puberdade se confrontará com os sintomas da neurose da infância ou com as barreiras éticas e estéticas, ambas correspondendo a processos que tem lugar na latência, que é, como já dissemos, o antecessor imediato da adolescência. As construções éticas e estéticas, no entanto, podem ser vistas como inibições neuróticas, mas também como atividades de sublimação da libido, criação, por oposição à doença. Do lado da neurose, ele identifica a “compulsão à repetição”, enquanto “força nefasta, que sugere uma espécie de possessão diabólica”, que despreza o princípio do prazer, mas que, nem por isso, é desprovida de um “caráter lúdico”, como ele observa, em 1920, em *Além do princípio do prazer*.

Nesse sentido, no seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan pontua que o psicanalista não lida com “o retorno de um sublime verdadeiro”, com nenhum eidos da beleza ou do bem, mas com

[...] algo de humilde, nascido no nível dos mais baixos encontros e de toda a turba falante que nos precede, da

estrutura do significante, das línguas faladas de modo balbuciante, tropeçante[...].

(J. Lacan, 1964, p. 50)

Não é no conceito platônico de “reminiscência” que se pode encontrar o rastro do que significou, para Freud, o paradoxal recordar próprio ao inconsciente. Mas no que Soren Kierkegaard (1843), sob a pseudônimo de Constantin Constantius, escreveu a respeito da retomada ou reapreensão, *Gjentagelsen*. O próprio autor referiu-se à dificuldade de traduzir essa “feliz expressão da língua dinamarquesa”, que não é o amor segundo a recordação, mas “a retomada do mesmo fenômeno em outras áreas”, conflito poético, que pode se tornar bastante cruel, ou o “ponto onde a metafísica estanca”. Criticando o abuso que Hegel teria feito da noção de *mitten*, meio-termo ou termo intermediário, Kierkegaard observa que “[...] o que devia representar para um pensador a descoberta de uma nova categoria, consistia para mim em fazer uma descoberta no domínio erótico”.

Ele observa, ainda, que, tomado desse amor-paixão, cujo ponto de origem é um mal-entendido sobre a pessoa-objeto, um jovem não deve tentar transformá-lo em relação real, que seria equivalente a entregar-se à “trapaça eterna”, mas deve buscar um confidente ou um terceiro, que possua “a feminilidade necessária à fecundação da idéia”. Em outras palavras, “aquele que possui um olhar erótico e não é covarde”, ou que, sendo poeta, “começa sua vida numa luta com a existência inteira e sempre perde na primeira luta”, é também o que possui uma inclinação amorosa tragicômica: trágica, em sua idealidade, e cômica, em sua simpatia pelo objeto. A repetição, em Kierkegaard, é, literalmente, “a oportunidade para o despertar poético”, que se acompanha do encontro com a feminilidade-fecundante.

Freud associou o processo sublimatório ao engendramento do significante – o “verbalizar” –, mas o situou preferencialmente nos homens. Lacan, no seminário *A lógica da fantasia* (1966-1967), opera um retorno de Freud a Kierkegaard, associando a sublimação, o engendramento do significante, que é diferente do uso do significante, e a “identificação à mulher”. Ele distingue entre o que é produção, produto ou resto discursivo, e o que é criação, ou aparência de criação. Entre o que

tem a ver com a entrada do sujeito no ato sexual e o que é da ordem da relação amorosa ou "miragem erótica". Se, até então, Lacan enfatizara a divisão do sujeito entre significante e significado, ele agora enfatiza sua divisão mais radical entre o significante e o gozo, que é índice do real.

O estatuto do sujeito enquanto produto, ou objeto *a*, é determinado pela primeira presentificação do Outro, o "pólo materno do mito edipiano". Em consequência disso, o sujeito só pode entrar no ato sexual enquanto filho e não enquanto homem ou mulher. Nenhum ato sexual, observa Lacan (1967), produz ou determina alguém, enquanto homem ou mulher. Por estar inserido no chamado "comércio sexual", ele só produz demanda e, a partir daí, o surgimento do desejo por um objeto do qual não se tem nenhuma necessidade. O sujeito se faz "o igual do Outro", no sentido em que introduz a repetição, que o mantém como o terceiro elemento: o objeto-filho. Em outras palavras, ele repete ou reproduz sem se aperceber disso o que ele foi como resto de um ato pretérito e fundador.

Sua originalidade subjetiva, na repetição, está somente do lado do seu "ideal do gozo do outro", que traz alguma atualidade à situação. Mas, quando o sujeito se põe em vão a verificar se é possível a simultaneidade do seu gozo ao do parceiro, ele realiza, uma verdadeira "acrobacia erótica", na medida em que não há propriamente parceria homem-mulher. O orgasmo é, então, "um alibi fálico", diz Lacan em *Radiofonia* (1970). Se, do lado masculino, é possível a ilusão de um ato sexual sem resto, do lado feminino, isso é impossível. Aqui, Lacan vê uma diferença fundamental entre as sexualidades feminina e masculina. Esta última, concentrando-se no órgão-sede da detumescência, pode vir simbolizar a ilusão de que não há resto. Enquanto a mulher se refere sempre ao insciável.

Por outro lado, tampouco na relação amorosa confundem-se as posições do homem e da mulher. Nesse ponto, Lacan considera que o "não-ter" da mulher confere-lhe uma certa vantagem no amor, situando-a na ordem da sublimação ou criação, por oposição à produção. No seminário *A ética da psicanálise* (1959-1960), ele define a sublimação como "elevar o objeto à dignidade da Coisa". Isto é, elevar o

que é da ordem do objeto (não apenas os chamados “objetos de arte”, mas também o que se chamam os “utensílios”, as “ferramentas” e, inclusive, as palavras que adquirem esse valor), tudo que é inventado pelos sujeitos encarnados, e que se inscreve, portanto, no registro simbólico-imaginário, à ordem de *das Ding*, ordem do real, vertente transubjetiva do inconsciente. Freud empregou dois termos alemães nitidamente diferenciáveis: *die sache*, a coisa criada ou coisa jurídica, e *das Ding*, a coisa desde sempre perdida ou o objeto do incesto “em si mesmo proibido”. Para Lacan, *die sache* tem a ver com o conflito entre os homens que, apreendido enquanto objeto, pode passar à ordem simbólica, enquanto *das Ding* é antes a expressão de uma tendência: essa tendência ao re-encontro do sujeito com o objeto, de onde se deduziu seu estatuto de “desde sempre perdido”, pois um re-encontro jamais poderia ser um primeiro encontro e o que nele se revela são os desencontros, senão os mau-encontros. Numa só palavra: a insatisfação característica do desejo humano. A sublimação quer alcançar *das Ding*, a ela se dirige, mas pode apenas oferecer-nos *die sache*, que simultaneamente encobre e nos desvela A Coisa, em sua radical inacessibilidade, ou melhor, em sua inapreensível identidade, de que já nos falava Freud em seu Projeto de 1895. Algo permanece do lado de fora de qualquer subjetivação possível, constante, rígido e duro “como uma coisa”. Em 1967, voltando a precisar a diferença entre o que tem lugar sob o governo da linguagem, “coisas de um universo estruturado em palavras”, que sempre se encontram na superfície, mas que oferecem “aparência de criação”, e o que lhes escapa enquanto resto, Lacan redefine o processo sublimatório, fazendo-o participar mais claramente do gênero feminino.

[...] É sempre por identificação à mulher que a sublimação produz a aparência de uma criação. É sempre sob o modo de uma gênese estreitamente ligada ao dom de amor feminino, enquanto criando o objeto-falo-todo-poderoso, que pode haver criação ou poesia em determinadas atividades humanas.

(J. Lacan, *A lógica da fantasia*, sem. inédito, 1º de março de 1967. Tradução nossa)

Sublimar não é, para Lacan, restaurar ou reparar o corpo materno, fantásticamente danificado, como conceberam Melanie Klein e seus seguidores. É

antes, repetir ou reproduzir uma certa falta ou ausência. Parte-se dela e a ela se retorna, como a modelagem de um vaso, cujo vazio interior é, a um só tempo, seu efeito e sua causa. O processo sublimatório conjuga a repetição e a satisfação, como Freud já observara, pois, se não há objeto genital, há, no entanto, finalidade ou trajeto sexual. Obtêm-se, à diferença do que ocorre no orgasmo, uma satisfação sem álibi. Lacan concorda com a crítica de Kierkegaard a Hegel: a sublimação, na sua opinião, conjuga repetição e satisfação sem ser um *mitten*, termo mediador. Repete-se uma satisfação fundamental, embora opaca. Pois “o desejo do homem, por representar inicialmente a necessidade, guarda uma opacidade subjetiva” (*J. Lacan*, [1960] 1966, p. 813). Uma coisa é o ressurgimento no inconsciente do sujeito do falo desejado pela Mãe, desejo do Outro, outra é o objeto não como o avesso do sujeito, mas como o “estofa” daquele que se toma como sujeito da consciência, e acredita que pode ter algum acesso a si próprio, ao designar-se como o “eu” do enunciado (*J. Lacan*, [1960] 1966, p. 818).

O caminho da sublimação percorre o lugar vazio do sujeito da enunciação. Enquanto dom de amor feminino ou do que não se tem, é criação de um objeto equivalente ao falo faltoso, imaginário e todo-poderoso. É um outro nome, segundo Lacan, do que Freud chamou “caminho da repetição”, *Wiederholungszwang*. O objeto criado, via sublimação, difere do objeto-causa, que se faz sujeito, no *acting-out* transferencial, e do sujeito, que se faz objeto, na passagem ao ato, isto é, “o real, de tempos em tempos, surgindo nos limites do discurso”.

Qual é propriamente a vantagem da mulher na relação sublimatória amorosa? Segundo Lacan, é ela quem funda “a fantasia de dom” em torno do gozo do Outro, fazendo com que o falo ausente adquira valor privilegiado no que diz respeito ao próprio ser. Na experiência masculina, o desfalecimento fálico, correspondente à detumescência do órgão, toma o valor de apagamento renovado do ser do sujeito. O objeto, que o homem põe em jogo no ato sexual, desapareceu sob o representante da castração masculina. Na experiência feminina, ele permanece, porque a mulher se torna esse objeto criado sob forma puramente



imaginária. Ela é e não é esse objeto, ao mesmo tempo, porque ela o cria, mas ele permanece, porque causa seu desejo. “Ela encontra um gozo da ordem da *causa sui*, porque o que ela dá sob a forma do que ela não tem, é também a causa de seu desejo. Ela quer ser o falo na miragem erótica” (*J. Lacan, A lógica da fantasia.*, 1º de março de 1967, sem. inédito. Tradução nossa). Ela pode, então, conjugar o amor e o gozo, no mesmo objeto.

Em Lacan, podemos dizer que a ética e a estética se autoperfuram na repetição de algo da ordem do “não ter” característico da mulher, de onde se engendra o significante – sua ética do bem dizer – e, também, o objeto-imagem, em seu valor de criação. O enunciado freudiano se desdobra: belo é o que foi, outrora, sexualmente excitante e faltoso, isto é, inapreensível no universo da palavra já feita.

Atestam-no, claramente os poetas ao dizer, como Manoel de Barros\* que “criar começa exatamente no desconhecer, pois é preciso ignorar para fazer nascimentos; poesia é sempre um refazer, um transfazer o mundo”. Como Roberto Juarroz, para quem “o poema é criar uma presença, não é resposta a nada [...] não há obra de arte concluída, acabada”. Ou, ainda, como François Mauriac, observando nunca ter começado uma novela “sem a esperança de que fosse aquela que tornaria desnecessário escrever outra”, pois “o único sucesso na literatura é quando o autor desaparece e sua obra permanece”.

Não foi outra, a nosso ver, a concepção freudiana de “latência”, como o desabrochar de uma nova ordem simbólica, em que o sintoma vem no lugar da pulsão demoníaca. A latência pode ser concebida como o recobrimento do imaginário e do real pelo simbólico, até o advento de um novo encontro com o real, isto é, do que Freud chamou de “reforço pulsional”.

---

\* Entrevista concedida ao jornal A Folha de São Paulo, em 14 de novembro de 1993.

## 6. Passagem ao ato, adolescência e sintoma

No percurso, em que aproximamos o mecanismo da “sublimação” – esse mecanismo que, para a psicanálise, nada tem de sublime – dos conceitos de “compulsão à repetição” e “latência”, tivemos ocasião de nos referir à “passagem ao ato”, como a emergência do real, no exato momento em que um discurso encontra seus limites. Queremos dizer com isso que se latência puder, de fato, ser entendida com um certo esgotamento discursivo, a adolescência poderá sê-lo como a necessária emergência do real, nesse limite. Assim, o que a psicologia e o senso comum identificam como uma espécie de “atividade quase desenfreada da adolescência” revela-se, às luzes da psicanálise, enquanto corte operado pela linguagem, em que o sujeito se faz objeto. Quando o objeto sobe à cena, observou Lacan no seminário *A angústia* (1961-1962), é “a bagunça geral” (*la pagaille*). Esse raciocínio nos parece justificado, pois o que Freud chamou “pulsão” é, seguramente, um dos nomes do “real” em Lacan, sobretudo se estivermos lidando com a pulsão de morte, ou seja, com o gozo mais além da homeostase prazer-desprazer.

Desde bem cedo, ou seja, desde os *Três Ensaio*s, Freud (1905) pôde observar que, na vida sexual da puberdade, cuja principal tarefa é “desligar-se da autoridade dos pais”, o reforço pulsional pode consistir no redespertar da agressão e da libido e que, nos “casos maus de neuroses obsessivas”, o impulso libidinal pode, inclusive, via regressão, surgir como tendência destrutiva. Acentuando, desse modo, que erotismo e agressividade se combinam e se mascaram, um ao outro, ele reconheceu, nesse período da vida humana, um trabalho psíquico dos mais importantes e dolorosos. Produzir desligamento ou “contradição entre a nova geração e antiga”, foi sua forma de referir-se ao que hoje chamamos, com Lacan (1971), servir-se do pai para ir além dele ou deduzir sua função de “semblante”.

Bem no início dos anos 70, mais precisamente no seminário *De um discurso que não seria do semblante*, Lacan introduz em seu ensino esse termo novo de “semblante” que, embora sinônimo de aparência, seria estritamente correlativo ao “verdadeiro” e o justo contrário de “artefato”, o fato enunciado ou fato

de discurso (cf. lições de 13 e 20 de Janeiro de 1971). Ele nos oferece alguns exemplos de semblante, tais como a constelação dos astros, semblante-tipo, o trovão, ou o significante idêntico a si próprio, que é "o semblante na natureza". Nessa série, coloca-se, também, o objeto *a*, que se veste com a própria imagem do sujeito. Ele não é propriamente nem o simbólico, nem o real, mas um "resultante do simbólico", que toma a direção do real. A civilização é feita, sobretudo, de semblantes, pontuou J.-A. Miller, em *De mulheres e semblantes*. Aos "semblantes da civilização" ou "interesses libidinais da sublimação cultural" opõe-se o real do gozo. Nessa oposição situa-se, em nossa opinião, a dessintonia subjetiva maior, sintomática própria à adolescência.

Patrick De Neuter, em seu bem construído verbete: "Do sintoma ao Sinthoma"<sup>\*</sup>, chama a atenção para o fato de que Lacan começa por resgatar a dimensão freudiana de mensagem do sintoma, que transparece, claramente, no sentido atribuído à tosse de Dora, até alcançar, trabalhando sobre a biografia de Joyce e sua obra, sua função de prótese, confecção de um nome próprio e possível suplência ao Nome-do-Pai.

Tivemos oportunidade de nos referir a várias definições freudianas do sintoma e marcar, tanto sua distinção precisa entre inibições, sintomas e angústia, quanto a relação intrínseca que Freud estabelece entre o sintoma e o pai, edipianamente amado ou odiado. Não é nosso objetivo listar todas as definições que Lacan pôde dar do sintoma, mas acentuar que, em diferentes momentos de seu ensino, ele fez valer uma ou outra de suas dimensões. No registro do simbólico, o sintoma foi definido como o significante que, tal como o supereu, "é marca da relação do homem com o significante" (1957) ou, simplesmente, como "o significante metafórico que, ao comparecer na cadeia discursiva arrasta consigo, embora latente, o significante recalçado" (1967), operando desse modo "o retorno da verdade na falha de um saber" (1966). Na opinião de Lacan, Marx soube ver, tanto quanto

---

<sup>\*</sup> Esse verbete integra o *Dicionário de Psicanálise*, Rio de Janeiro, Ed. Ágalma, 1994, pp. 247-258.

Freud, a relação entre o sintoma e a verdade. Ele o denomina, assim, de “enigma verídico”, ou melhor, “manifestação verídica, sob forma enigmática, de alguma coisa do campo do Outro eliminado” (22 de fevereiro de 1967). Nesse sentido, o sintoma equivale ao ponto de origem de qualquer mito, enquanto o limite-interno ao simbólico, mas por ele próprio determinado. Por outro lado, o sintoma definido como “condensação” (*J. Lacan, 1970*), ou como “nó de significantes” (*J. Lacan, 1974*) é mais o signo do que o significante, e resiste a comparecer na cadeia.

Em 1975, no entanto, Lacan observava na Universidade norte-americana de Yale, e demonstrava-o com a teoria dos nós, que “o sintoma é o que muitas pessoas tem de mais real; para determinadas pessoas poder-se-ia dizer: o simbólico, o imaginário e o sintoma”. Concordamos, então, com Patrick De Neuter que “parece que é preciso diferenciar com Lacan os sintomas dos quais se tem direito de esperar que eles caiam durante a análise e o Sintoma de cada um que faz com que fiquem juntos seu Real, seu Imaginário e seu Simbólico” (1994, p. 255). Pois o sintoma enquanto significante metafórico é passível, como qualquer metáfora, de ser curado, isto é, desfeito. Por outro lado, o sintoma, que supre ou rejeita com a função paterna, equivale não ao pai que nomeia, mas ao “pai que é nome”, espécie de nome próprio do sujeito, que dificilmente se desfaz. Mas, mais do que isso, Lacan não pensa que ele deva ser desfeito, sendo, ao contrário, o resultado de uma laboriosa construção. Quando Lacan lança mão da grafia francesa arcaica de sintoma, qual seja: *sinthome*, por um lado, perde-se o radical *ptôma*, equivalente à queda, mas por outro, ele passa a comportar a palavra *homem*. Fica claro que o sintoma possui algo incurável, na medida em que ele é, no sujeito, enquanto ser falante, o pouco que lhe resta do que seria sua “natureza humana”.

Resumidamente, diremos que o sintoma, como o concebeu Lacan nesse momento bem tardio de seu ensino, implica nas seguintes principais características:

1. é o quarto elemento, responsável pela amarração subjetiva;
2. ele vem do real, mas é efeito do simbólico incidindo no real

3. é um “fato de estrutura”: é com seu sintoma, não com o parceiro do outro sexo, que o sujeito mantém a relação sexual;
4. é o que de mais singular existe, enquanto modo em que um sujeito goza do seu inconsciente.

A distinção entre sintomas e *Sinthoma*, ou *Sinthomem*, foi preparada pela pluralização dos Nomes-do-Pai e pela construção do conceito de “semblante”, onde, como vimos, o verdadeiro se conjuga não à essência, mas à aparência. Na verdade, desde pelo menos 1960, Lacan se indagava sobre o futuro das sociedades além do Édipo, “em que se perdia, cada vez mais, o sentido da tragédia”. Alguns anos depois, ele explicava sua oposição a qualquer pensamento desenvolvimentista, reconhecendo que os pais e os educadores, que quiserem de fato ajudar na formação do indivíduo, não deveriam preocupar-se com as fases supostamente fixas do desenvolvimento, como a busca da idade exata em que o “eu” e o “tu” podem ser recíprocos, mas perguntar-se sobre seu lugar de objeto nas fantasias das crianças e adolescentes, procurando a melhor forma para nelas se alojarem (*J. Lacan*, seminário A lógica da fantasia, 1º de fevereiro de 1967). Em 1972, ele volta a observar a evidência de uma crise da função paterna em nossos dias, pois o *pater familias*\* não surpreende mais ninguém. O declínio do Édipo, ou crise do pai, corresponde em sua teoria à ausência do “pai do nome”, aquele que “encarna o possível de escapar à morte” (*J. Lacan*, seminário O saber do psicanalista, inédito, 1º de junho de 1972).

Monique Amirault (1991) no artigo “O amor das crianças”, retoma a tese do filósofo Alain Finkelkraut acerca do monstruoso casamento da criança com a política nos regimes totalitários, para explorar, precisamente, qual lhe parece ser o dever do psicanalista no mundo contemporâneo diante da rejeição do reino do *pater familias* ao registro das antigüidades. Seu texto é um alerta sobre o significado da

---

\* No seminário O saber do psicanalista, lição de 1º de junho de 1972, Lacan joga com a homofonia entre o termo latino *pater* e o verbo francês *épater*. “*le père, pater familias, n'épate plus*”. *Épater* tem o sentido figurado de surpreender, espantar. Literalmente, corresponde a espalhar-se, ocupar o espaço obstruindo-o.

defesa incondicional da causa das crianças e/ou dos adolescentes, mostrando a contemporaneidade da crise do pai com as proclamações da O.M.S., isto é, um alerta sobre o que sempre retorna de segregação real, a partir de toda tentativa vã de universalização. Um lembrete do que Lacan tantas vezes enfatiza como o surgimento, por vezes cruel, da alteridade, o objeto *a*, no real. Posto isto, queremos dizer que não cabe ao psicanalista pensar a adolescência em termos absolutos, defender ingenuamente sua causa, seu direito à cidadania, à liberdade ou à saúde integral. Por outro lado, cumpre-nos desdobrar o que a psicanálise constatou desde seus primórdios: que os sintomas da puberdade não podem ser egossintônicos, como observou Freud. Porém, com o esclarecimento de que a incorporação da estrutura, ou seja, da linguagem é o que faz o afeto (*J. Lacan, Radiofonia, 1970*), pode-se falar em afetos de uma época, e mesmo de uma juventude.

Se talvez já não possamos dizer que a adolescência tem “a grande e dolorosa tarefa” de separar-se de uma autoridade, que não chegou a efetivar-se, ela permanece sendo momento de crise dos semblantes do pai, no sentido acima mencionado, ou seja, “semblantes da civilização”. Não há como refutar que o soma é fonte da pulsão, e que o real emerge em limites discursivos. Testemunham-no os discursos das adolescentes que trouxemos, no que indagam o real do sexo e deparam-se com os limites do pensamento. Então, podemos traduzir o enunciado freudiano, que atribui ao adolescente a necessidade de produzir oposição entre o novo e o antigo, nos termos lacanianos do encontro com o objeto *a* separador, e a necessidade de produzir novos semblantes. Para Lacan, a adolescente feminina teria sua tarefa facilitada, no que seu próprio corpo a predispõe à criação da “fantasia de dom”. Por outro lado, a adolescente histérica ver-se-ia em apuros, para agarrar-se no “amor pelo pai”, que se restringe a encarnar tão somente o que nomeia. Como diz Antonio Quinet no prefácio ao livro de Sonia Alberti *Esse sujeito adolescente*:

Não só o psicanalista não sabe o que é melhor para o adolescente, como também não pretende explicá-lo. Mas isso não o impede de pesquisar na história, na mitologia, na literatura e sobretudo na clínica qual o destino do sujeito no

momento, às vezes aniquilador, do encontro necessariamente faltoso com o real do sexo.

(1996, p. 9)

Na opinião de S. Alberti, “a transferência na adolescência [...] talvez tenha a particularidade, devido ao próprio fato da adolescência, de deixar cair o analista mais facilmente que o adulto, de lhe des-supor um saber” (1996, p. 163). Parece-nos evidente que não cabe ao analista, que concebe a adolescência como a construção do sintoma que vem do real, para amarrar o nó do Real, do Simbólico e do Imaginário, ou seja, facultar o mais-gozar, posicionar-se na contra-mão desse sintoma. Compete-lhe apenas a tarefa de facilitar a produção dessa condensação ou signo, que Freud chamou “produzir contradição”. Parafraseando Michel Silvestre (1985), poderíamos inclusive dizer: que o analista, enquanto semblante de objeto, saiba deixar o adolescente produzir tranqüilamente o seu sintoma.

Aprender com os adolescentes foi o que Freud e Lacan souberam fazer, avessos a generalizações. A adolescência lhes ensinou que a diacronia opera sobre um fundo de sincronia, e que a singularidade se faz interna à estrutura. No capítulo sobre “As transformações da puberdade”, de seus Três ensaios, Freud enunciou que uma escolha objetual não é senão a escolha de uma fantasia, sobretudo nesse período da vida humana.

Também Lacan, ao construir sua teoria do gozo, refere ter ouvido exatamente das moças (*filles*), e bem antes que viesse a praticar a análise, que o gozo feminino pode ser comparado do “tranco do elevador”\*. Esse testemunho ajudou-o a esclarecer a distância que separa o gozo feminino do gozo masculino da detumescência, isto é, a ausência de qualquer complementariedade entre eles.

À guisa de conclusão do presente capítulo, traremos o discurso de uma terceira adolescente, que, aos 14 anos, é trazida à análise por ambos os pais. Recém-chegada de uma estadia de dois anos no exterior, em companhia da família, ela começa a apresentar um humor deprimido e o sintoma conversivo de queda de

---

\* Em francês: *le coup de l'ascenseur*. Seminário A lógica da fantasia, 21 de junho de 1967.

cabelos, em que se evidencia sua identificação imaginária com o pai. Este sofre de alopecia grave há muitos anos.

O que nos diz essa jovem mulher?

“Não vou me casar – diz ela –, porque, hoje em dia, todo mundo se separa. Quem não se separa, trai o outro, põe chifre. Todos os homens fazem isso. Menos meu pai. Ele é exceção... . O problema é que quero ter filhos e que sou romântica, mas minhas amigas dizem que ser romântica, nos dias de hoje, é careta, que não existe mais nenhum garoto romântico”.

O lapso linguístico que ela faz, ao pronunciar o termo “exceção”, numa mistura de português e espanhol, indica o cruzamento do desejo e do sonho. Ela sonha voltar a morar na cidade que deixou, onde ficaram os amigos e onde adolesceu. Por outro lado interroga, para além da lei paterna, seu lugar a nível da existência. Em outras palavras, nossa jovem se pergunta se ainda é possível crer no pai como exceção. Pergunta-se, também, de que modo construir sua fantasia de dom ou de amor com o parceiro do outro sexo, sem fazer apelo ao romantismo.



## **CAPÍTULO VII**

### **O DEBATE DOS ANOS 30 E O RETORNO DE LACAN**

*"Assim na psicanálise (porque também no inconsciente) o homem não sabe nada da mulher, nem a mulher do homem. Ao falo reduz-se o ponto de mito em que o sexual se faz paixão do significante".*

*(J. Lacan, 1970)*

## 1. O debate sobre o falo

Queremos agora retomar com Lacan o que hoje conhecemos como "o debate dos anos 30". Como vimos anteriormente, embora Freud, em 1933, inicie sua conferência sobre Feminilidade, descrevendo-a como "fatos observados quase sem qualquer acréscimo teórico", há uma mulher freudiana, isso é inegável. Freud chega a ironizar suas colegas psicanalistas, dizendo-lhes que o problema estava justamente nelas. Mas o fato é que se viu envolvido, na segunda metade dos anos 20 e no início da década de 30, no interior de um debate apaixonado sobre a sexualidade feminina. Seu eixo se encontra no postulado freudiano da primazia do falo no complexo de castração de ambos os sexos e no desconhecimento original da vagina. Desse debate participaram eminentes discípulos de Freud, tais como: Karl Abraham, Ernest Jones, Melanie Klein, Helen Deutsch, Jeanne Lampl-de Groot, Karen Horney e Ruth Mack Brunswick. Se Freud pôde qualificar seus colegas homens de "psicanalistas com posições feministas", a respeito dessas psicanalistas mulheres, escreveu, sem nenhum receio de ofendê-las: "que elas lhe pareciam mais masculinas do que femininas". Na década de 50, Lacan se refere a esse debate como um exercício de "paixão doutrinária". Nos anos 70, convoca seus próprios discípulos a repetirem a ousadia dos discípulos freudianos de então, dizendo-lhes simplesmente:

"[...] a tal ponto que se trata de desenterrar um mundo, esse debate defunto dos anos 30; não certamente que não se confrontassem com o pensamento do Mestre, Karen Horney, Helen Deutsch, até mesmo Ernest Jones, e ainda outros" (J. Lacan, [1972], 1973, p. 20).

A maior importância desse debate, a nosso ver, é constatar a emergência dos primeiros desvios teóricos em relação à teoria freudiana da sexualidade feminina e observar como Freud procurava então corrigí-los, exatamente a partir de sua clínica. Ele respondia aos trabalhos de seus contemporâneos e sua resposta era invariavelmente a mesma, podendo ser resumida nos seguintes termos: "isso não corresponde à minha clínica". Pronunciou-se de forma contrária ao postulado kleiniano do Édipo precoce, bem como aos argumentos de Jones, Helen Deutsch e Karen Horney, que negavam a primazia fálica no desenvolvimento sexual da menina.

Por defender a existência de "desejos femininos primários", no artigo "Sobre a gênese do complexo de castração da mulher" (1924), K. Horney foi levada a concluir que a *penisneid* das mulheres resulta de uma lesão secundária no seu desenvolvimento sexual. Para essa autora, há um conhecimento original da vagina por parte da menina. Ela argumenta que supor a ignorância da vagina equivaleria a supor que os povos primitivos não eram capazes de estabelecer uma ligação entre a gravidez e o coito. Na sua opinião, são os medos que a menina associa com a vagina, que a levam a posteriormente negar sua existência, originando-se, a partir daí, o medo do pênis paterno, que já é um "medo encobridor". Só a feminilidade ferida ou ameaçada, levando a menina ao complexo de castração, desembocaria na inveja do pênis. Não haveria, segundo K. Horney, nenhuma inveja espontânea do pênis nas meninas. Ela só ocorreria nos casos de uma fixação extraordinariamente forte no pai, após uma tentativa de dominar o complexo de Édipo "de forma normal".

Por não distinguir entre o falo real, o simbólico e o imaginário, K. Horney é incapaz de vê-lo como um significante e, amalgamando o real e o imaginário, concebe-o simplesmente como equivalente ao pênis. Encontrar na inveja do pênis uma defesa secundária e não um estágio desenvolvimental genuíno da menina, conforme enunciou o próprio Freud; é desconhecer a dinâmica inconsciente e a posição cronológica das coisas. Mas, se havia nessa época uma paixão pela doutrina, deveríamos olhá-la com nostalgia, pôde dizer Lacan (1958), sobretudo se a compararmos ao que se tornou, nos Estados Unidos, uma "psicanálise degradada".

Referindo-se aos artigos de Jones sobre a fase fálica, Lacan, no escrito *A significação do falo* (1958) observa que, por um lado, ele circunscreveu bem o problema da relação entre o desejo e a castração e, por isso, introduziu na teoria psicanalítica o precioso termo *aphanisis*, que em grego significa desaparecimento. Jones acreditava que a angústia de castração equivaleria ao temor do desaparecimento do desejo. Mas, por outro lado, torna-se quase risível a forma como ele coloca sob a autoria de Freud idéias que lhe são exatamente contrárias. Jones teria sido, segundo Lacan (1958), "um verdadeiro modelo num gênero difícil", ou seja, um exemplo bem sucedido de como é possível utilizar-se das idéias de um autor, para operar, silogisticamente, uma completa inversão. Jones afirma a existência de uma divisão implícita, latente ou subjacente, ao pensamento freudiano sobre a fase fálica. Essa se subdividiria, a seu ver, em uma fase *protofálica* e outra *deuterofálica*. A fase *protofálica* seria marcada pela "inocência ou ignorância" do outro sexo, ao menos a nível consciente. A criança, menino ou menina, assumiria de forma não conflituosa que o mundo inteiro seria dotado de um "órgão masculino satisfatório: pênis ou clitóris, conforme o caso". Somente na fase *deuterofálica*, o mundo se dividiria em portadores de pênis e castrados, havendo, por parte dos meninos, uma ênfase *supercompensatória* no valor narcísico do pênis e, nas meninas, "uma mistura de esperança e desespero". Para Jones, há também o desejo feminino primário que corresponde ao desejo de procriar. Além disso, ele acredita que o menino conhece desde cedo a penetração, não aceitando, como K. Horney, que haja o desconhecimento inicial da vagina. Na sua opinião, teria passado despercebido a Freud o medo que a menina tem do interior de seu próprio corpo. Assim, ele admite, com Melanie Klein, que a equação *pênis-bebê* é praticamente *inata*. Em outras palavras, esses três autores recusam a razão fálica, como o que vem significar, a posteriori, o que Freud denominou "situações originais de perda, separação, perigo ou ameaça", até então não assumidas pelo eu do indivíduo, isto é, não subjetivadas. Para eles, não há propriamente um desejo de pênis que é simbolicamente substituído pelo desejo de filho, a partir da entrada em jogo da

significação fálica. Jones chega, inclusive, a afirmar que a idéia da castração só veio confundir os psicanalistas e, abandonando-a, desemboca em curiosos impasses teóricos. Assim, por exemplo, ele acredita opor-se a Melanie Klein, enunciando que o verdadeiro nome do “pênis da mãe” seria simplesmente “mamilos”. E pergunta-se, então: “[...] Agora, qual é a forma precisa em que um órgão bilateral, o seio, transforma-se num órgão situado na parte mediana do corpo?”. Sua resposta é a assertiva de que estágio feminino é sinônimo de estágio alimentar – *primarily oral* – e de que só a frustração oral evoca o sadismo. Na fantasia, a evocação sádica transforma o pênis em arma letal – *the most destructive of all lethal weapons* – para alcançar os objetivos orais desejados: leite, fezes, seio, bebês e assim por diante. Jones refere-se ainda à equação imaginária dente-pênis, associando-a igualmente ao sadismo pré-genital e considera que destruir o pênis do pai corresponderia a roubar da mãe *the penis-loving mother*, pois, no seu entender, a castração da mãe é equivalente à castração da figura parental combinada ou do homem que se encontra no interior do corpo materno.

Segundo Jones, é verdadeiramente espinhoso para os psicanalistas encontrar resposta à questão sobre que pênis ela deseja e porque ela o deseja. Vemos que ele, de fato, circunscreve com precisão a relação problemática entre a castração e o desejo, mas recusa-se a aceitar o que Freud identificou em sua clínica, como, por exemplo, a equivalência entre a masturbação peniana do menino e a masturbação clitoridiana da menina, embora reconheça, em ambos, “um órgão masculino satisfatório”. Dissociando a masturbação dos primeiros cuidados higiênicos e tampouco atendo-se ao registro simbólico da experiência analítica, Jones encontra, na preocupação quanto ao funcionamento da vagina, o verdadeiro motor da angústia da menina. A feminilidade que, em seu texto, como em outros, torna-se sinônimo de maternidade é, em sua palavras, *the real thing desired*. Numa espécie de passe de mágica, ele vem situar a vagina, real e imaginária, exatamente no ponto em que Freud situara o falo simbólico. E conclui que a menina pode

alcançar a feminilidade, através da identificação anal à mãe, porque a boca e o ânus podem ser identificados à vagina, enquanto orifícios femininos receptivos.

Sua leitura é, em alguns momentos, quase sociológica, quando não contraditória. A menina está em desvantagem em relação à mãe, que possui filhos (pênis-bebê), e em relação ao menino, que possui o pênis (arma letal). Se, por um lado, ele critica a equivalência entre as masturbações do menino e da menina, considerando que não devemos nos basear excessivamente na "homologia físico-genética", por outro lado, ele reconhece a falta de pênis da menina como um infeliz fato anatômico, *an unfortunate anatomical fact*. Não se trata de ver no pênis um substituto ou suporte imaginário do falo, com todas as conseqüências que isso implica, para o sujeito, a nível do pênis real. Para Jones, ou ele é o pênis real, "fortuna anatômica do menino", ou ele é o objeto de um imaginário, cuja multiplicidade quase infinita de equivalências, que vão dos dentes até mesmo à vagina, atestam bem a falta que faz, na teoria como na clínica, a ausência de um ponto de basta no simbólico.

Em comum acordo com K. Horney, ele pensa que a menina denega a vagina, como defesa contra a angústia de que a mãe ataque sua feminilidade. A fase fálica propriamente dita, que ele denomina "deuterofálica", é na menina uma reação secundária à angústia, porque sua grande censura à mãe não se deve ao fato de não ter sido gratificada com um pênis próprio. A menina acusa a mãe de não lhe ter dado mamilos poderosos e, na busca destes, ela pode passar do hetero-erotismo prévio e comum aos dois sexos, ao "auto-erotismo homossexual". Somente nos casos em que a menina desenvolvesse, numa idade bem precoce, um incesto hetero-erótico e um "ódio tipo Édipo" pela mãe, a fase deuterofálica da menina poderia ser vista como um refúgio e teria a mesma significação da fase correspondente no menino. Vemos assim que a seqüência freudiana: auto-erotismo, primazia fálica e conseqüente possibilidade de uma escolha hetero-erótica, mediada pelo recalque, inverte-se, em Jones, em: hetero-erotismo, frustração e auto-erotismo. Do mesmo modo, a relação de causalidade, em que a menina refugia-se no Édipo,

isto é, na identificação ao pai, movida pelo complexo de castração, inverte-se na idéia de que a menina refugia-se na castração, a partir de suas fantasias incestuosas edipianas. Ou seja, Jones concebe, para a menina, a mesma relação entre os complexos de Édipo e castração, que Freud identificara, exclusivamente, no desenvolvimento sexual do menino. Ele nos propõe falarmos em “perversão fálica” no lugar de “fase fálica”, entendendo-a como um compromisso neurótico entre libido e angústia. A relação entre o sujeito e o falo não é, na sua teoria, a possibilidade do sujeito vir a identificar-se com o tipo ideal do seu próprio sexo, situando-se, na trapaça amorosa, seja como aquele que o tem (homem) seja como aquele que o é (mulher). Sendo o pai, e não a mãe, o primeiro objeto de escolha amorosa da menina, que anseia por tornar-se mãe, praticamente desde o nascimento, o encontro com a castração materna (mamilos impotentes) a dirigiria, antes, à perversão homossexual. Jones é, então, coerente, ao reconhecer no conceito de castração um obstáculo à apreensão psicanalítica dos conflitos fundamentais. Por esse motivo, como veremos adiante, Lacan irá considerar de fundamental importância, para a compreensão psicanalítica, que se posa diferenciar entre as operações subjetivas da frustração, privação e castração (Cf. Seminário A relação de objeto [1956-1957]).

Para Jones (1927), há duas grandes formas de homossexualidade feminina, como resultado do excesso de investimento sádico – sadismo reativo à frustração, convém lembrar – na etapa oral ou na etapa masturbatória. Ele observa, todavia, que as mulheres do primeiro grupo, embora se queixem do destino da mulher e dos maltratos a que os homens as submetem, conservam apesar disso seu interesse pelos homens. É a propósito do segundo grupo, onde o interesse de uma mulher está todo voltado para as outras mulheres, ou melhor, para o gozo da outra mulher, capaz de exibí-lo, que Jones fará a interessante observação, retomada posteriormente por Lacan, em suas “Propostas diretivas para um congresso sobre sexualidade feminina” (1958), de que há sempre entre essas parceiras homossexuais “a presença invisível de um homem”.

Se parafrasearmos o enunciado lacaniano segundo o qual a histérica deseja e ama por procuração, poderemos dizer que, segundo Jones, é possível à homossexual feminina, ou pelo menos às homossexuais do segundo tipo, gozar por procuração, isto é, gozar através da exibição de gozo da parceira. Ele considera que o maior temor da heterossexual feminina é ser punida pela mãe, ao passo que a homossexual feminina teme ser punida pelo pai. Devemos lembrar que, tendo postulado, na direção contrária à de Freud, uma série de simetrias entre o Édipo da menina e o do menino, ele conclui seu artigo "A fase fálica", lançando mão da frase final do Gênesis: "E no princípio Deus os criou, homens e mulheres", em sua própria versão: "E no começo... o macho e a fêmea O criaram" (*E. Jones, 1933, p. 33*), em que o artigo definido masculino, em letra maiúscula, corresponde ao Édipo, concebido como evento psíquico mais fatídico (*fateful*) da vida". Vê-se aí que suas dificuldades conceituais advêm, em última instância, da influência do pensamento de Melanie Klein, e, principalmente, da idéia de um Édipo precoce.

Veremos, em seguida, algumas concepções de Helen Deutsch acerca da sexualidade feminina. A referida autora interessa-se sobretudo pela relação sadismo-masoquismo, concebida como relação complementar e pelo masoquismo feminino. Ao escrever sobre "A psicologia da mulher em relação com as funções de reprodução" (1930) ela generaliza a tal ponto a concepção sádica do coito, tal como Freud a identificara entre as principais teorias sexuais infantis, que acaba por postular o orgasmo feminino como um "parto frustrado" e o próprio parto como "uma orgia de prazer masoquista". Invertendo a posição defendida por G. Groddeck, durante o Congresso de Haia, H. Deutsch admite que o prazer que uma mulher pode encontrar no coito deriva do fato de que este representa para ela uma tentativa e um começo de parto. Na sua concepção, o coito é, para a mulher, literalmente um "trabalho frustrado". Groddeck pensava, ao contrário, que o prazer no parto advém de sua analogia com o coito. Na identificação linear entre dor e prazer, tais autores, H. Deutsch e G. Groddeck, parecem desconsiderar o "mais além do princípio do prazer", onde o sofrimento no mal, como Freud o observou, serviu de subsídio para



que Lacan distinguisse entre a satisfação visada pelo desejo ou o mais-gozar, que resta ao sujeito enquanto efeito do significante e o gozo que escapa à cadeia simbólica.

Nesse mesmo texto, H. Deutsch analisa dois tipos de reação feminina durante a gravidez: a depressão e a ênfase no narcisismo secundário, com aumento da auto-estima e da auto-satisfação. No primeiro caso, o supereu teria dominado totalmente o eu e este se encontraria deslibidinizado, porque o filho, objeto de amor, teria atraído praticamente toda a carga libidinal da mulher. No segundo caso, que pressupõe um supereu menos rígido, o filho é mais claramente uma parte do eu da mulher, então engrandecido, com a libido retirada do mundo externo. Essa autora considera que a mulher, em virtude da menor tirania do clitóris, em comparação à tirania do pênis, pode continuar sendo mais infantil, mais perverso-polimorfa, ao longo de toda sua existência. E faz a constatação de que, para a mulher, mais do que para o homem, “o corpo inteiro é um órgão sexual”. Seu enunciado aponta para a existência de um recalque menos intenso nas mulheres e para o suplemento de gozo que lhes advém em função disso. Mas, na indistinção entre os diferentes registros da experiência analítica, ela não alcança o que Freud no entanto indica e Lacan desenvolve explicitamente a respeito da função mítica da libido. “Mito fluídico”, pôde dizer Lacan em *Televisão* (1974).

H. Deutsch concebe o processo de gravidez como um gradativo processo de regressão, cujo ápice seria a identificação completa da mulher com o filho que ela traz em seu ventre. Ela acredita ainda que poderia haver na puberdade feminina o apego à existência intra-uterina – referência que irá buscar em Ferenczi – ocasionado pelo deslocamento da libido do clitóris para o corpo como um todo. Na regressão própria à gravidez, a vagina, em seu papel de órgão de sucção e de incorporação, se tornaria receptáculo do filho e não mais do pênis e se poderia chegar à equação vagina-filho. Vemos que ela também se esforça, como os autores acima, por fazer a vagina entrar em equivalência com o pênis, pelo mesmo motivo de recusar a equivalência simbólica que Freud postulava – pênis≡fezes≡bebê≡dinheiro –

como sendo mediatizada pelo falo. Verificar que o falo funciona como uma espécie de denominador comum, sobre o qual deslizam objetos que correspondem a *significantes imaginários*, não é fazer uma equivalência puramente imaginária e, menos ainda, uma equivalência real. Segundo H. Deutsch, no entanto, existiria durante a gravidez, o reviver, a retomada ou recapitulação de todo o desenvolvimento da libido, que, para ela, não apenas se inicia, se encontra também seu fecho na incorporação oral. Se ela percebe que a unidade mãe-filho não é tão aprazível como se poderia supor, encerra seu artigo numa tonalidade tão nostálgica, que bem poderia servir de fundamento à prática, encontrada ainda hoje nas sociedades ritualísticas, da circuncisão do clitóris das adolescentes. Pois Helen Deutsch contundentemente enuncia:

“[...] Sem a natureza bissexual do ser humano tão desfavorável para a mulher, sem esse clitóris de tendências viris, quão simples e clara seria sua via na direção de um sereno domínio da existência!” (*H. Deutsch*, 1930, p. 58).

Joan Rivière é mais uma psicanalista que está escrevendo sobre sexualidade feminina, por volta dessa mesma época, e que algumas vezes parece tomar o texto de Jones como seu principal ponto de apoio. Seu principal artigo sobre o tema chama-se “A feminilidade como máscara” escrito e publicado em 1929. Ao contrário dos autores acima referidos, Freud não parece citá-la em seu debate. Entretanto, Jones a menciona no seu trabalho “A fase fálica” e Lacan a deixa, por vezes, implícita em seu texto, em seus comentários sobre a mascarada feminina ou em sua arguta definição de máscara: “[...] que só desmascara a figura que ela representa ao se desdobrar e que só a representa ao remascará-la”.

Em continuidade ao “infortúnio anatômico da menina”, tão acentuado por K. Horney e E. Jones sob o viés de um déficit e, por H. Deutsch, sob o viés de uma espécie de excedente clitoridiano, o que Joan Rivière mais destaca nas mulheres é sua “necessidade fundamental de absolvição”. Ela compara com bastante humor a feminilidade à situação de alguém que é tomado como um ladrão e que, não tendo roubado nada, mas, apesar disso, seus bolsos tendo sido revistados, exige que se

registre a queixa e a ocorrência de que nenhum pertence foi encontrado. Concordando com Jones que o sadismo derivado da etapa oral mais tardia da mordida pode dificultar a aceitação da castração feminina, ela a faz equivaler à humildade e à aceitação da admiração por parte dos homens. Mulher castrada, para Joan Rivière, é aquela que se deixa humildemente ser admirada pelos homens. Aqui também encontramos uma certa ressonância com Lacan, que vê na histeria da mulher a recusa a sustentar-se como objeto causa de desejo para o homem, no lugar do objeto *a*. A concepção da feminilidade como máscara dessa autora não exclui o anseio pela masculinidade. Trata-se de uma concepção bastante sutil, na medida em que ela afirma explicitamente que "a feminilidade, seja fundamental, seja superficial, é sempre a mesma coisa". As mulheres lhe parecem ter uma maior necessidade de reconhecimento que os homens. Na relação mãe-filha, ela situa a origem dessa necessidade. As necessidades de reconhecimento e de absolvição, características das mulheres, seriam consecutivas, na sua opinião, ao fato de "terem relegado a mãe ao limbo", negando simplesmente sua existência. Embora sua construção edipiana seja impregnada de imaginário, parece-nos mais próxima de Freud que a dos outros autores. A menina anseia por matar a mãe e ser reconhecida pelo pai e, se este último sanciona o fato de que ela possui um pênis, "então ela está salva". Joan Rivière considera que o Édipo da menina tem um conteúdo idêntico ao do "Édipo normal", mas, à diferença deste, tem uma base sádica. A partir desse "assassinato materno", como o nomeia a autora, a menina fica impedida de gozar do que a mãe desfruta e compelida a arrancar do pai o que ele possui. Ela postula assim, em paralelo ao Pai mítico freudiano, uma espécie de Mãe da horda primeva feminina e acredita que essa figura de gozo esclarece o enigma da suspeita masculina da existência de um perigo dissimulado por trás da máscara da feminilidade. Por um lado, J. Rivière considera que a menina tem a impressão de ter "arrancado à força" algo de seus pais, por outro lado, em consequência da indiferenciação teórica entre as operações de frustração, privação e castração, ela conclui que a castração feminina desemboca necessariamente no seguinte lema:

“Não devo pegar, não devo sequer pedir: é necessário que isso me seja dado”. “Não devo sequer pedir”, enuncia Joan Rivière e podemos traduzí-lo por: “devo inclusive calar-me”. Mas, no que esse silêncio se desdobra no imperativo “é necessário que isso me seja dado”, como não ver aí a reivindicação fálica das histéricas? Ele nos parece um lema que, na verdade, aponta mais para a posição subjetiva, em que Lacan (1970) identifica as histéricas, isto é, daquela que recusa ocupar o lugar de escrava, embora anseie pelo Mestre, mas apenas para que “ela reine e ele não governe”. Para Joan Rivière, a tendência feminina ao sacrifício, à abnegação e à entrega de si constituir-se-ia no esforço por restituir aos pais o que lhes foi roubado ou mesmo “arrancado à força”. O caminho para a sexualidade feminina implicaria na supervalorização da fase oral-receptiva, aliada à renúncia ao sadismo oral. Desprezando desse modo, como seus contemporâneos acima citados, toda a problemática freudiana das identificações, ela se inscreve, na fileira de Karen Horney, Melanie Klein, Ernest Jones e Helen Deutsch, como mais uma discípula de Freud que, na década de 30 ousa “confrontar-se com o Mestre”.

## **2. O retorno de Lacan**

Agora veremos de que modo Lacan retoma e se introduz no debate do falo. Seu primeiro passo é esclarecer o falo na doutrina freudiana, o que será feito sobretudo ao longo dos seminários 5 a 8, mas, principalmente, no escrito de 1958, intitulado “A significação do falo”. Esclarecer o falo na doutrina freudiana é, antes de mais nada, retornar às observações clínicas finais de Freud, principalmente no que diz respeito ao desenvolvimento sexual da menina. Por esse motivo, trata-se de uma questão da maior relevância ao estudo que ora desenvolvemos. No escrito acima referido, Lacan isola quatro fatos clínicos maiores, que ele enumera nos seguintes termos:

1. a menina se considera castrada, "nem que seja por um momento" e "no sentido de privada de falo"; ela atribui esse fato em primeiro lugar à mãe e, em seguida, ao pai; esse deslocamento da mãe ao pai constitui-se numa verdadeira transferência, no sentido analítico do termo;
2. meninos e meninas consideram, inicialmente, que sua mãe é provida de falo, isto é, que possuem uma mãe fálica;
3. a significação da castração é consequência da descoberta da castração da mãe e, só então, constroem-se os primeiros sintomas analíticos propriamente ditos;
4. em termos de desenvolvimento sexual, a chamada "fase fálica" se caracteriza pelo gozo masturbatório da criança e pelo predomínio ou primazia do atributo fálico imaginário.

(A significação do falo [1958], 1966, p. 686)

Tais fatos lhe permitem enunciar que a castração não pode ser deduzida diretamente do desenvolvimento, porque ela supõe a subjetividade do Outro, lugar ocupado sucessivamente pela Mãe e pelo Pai, no interior do complexo edipiano, mas que é lugar do Outro da linguagem, em suas vertentes simbólica e real, não simplesmente imaginária. Assim, ele enuncia que o falo na doutrina freudiana não é uma fantasia, consciente ou inconsciente, não corresponde exatamente a um objeto, mesmo que o pensemos em termos de objeto parcial e, tampouco é o órgão, pênis ou clitóris, que, no entanto, ele pode simbolizar. Inúmeras são as definições, que Lacan dará do falo, ao longo de seus escritos e seminários, algumas extremamente claras, outras, a nosso ver, algo enigmáticas. Pinçaremos algumas definições, sem a pretensão de sermos exaustivos.

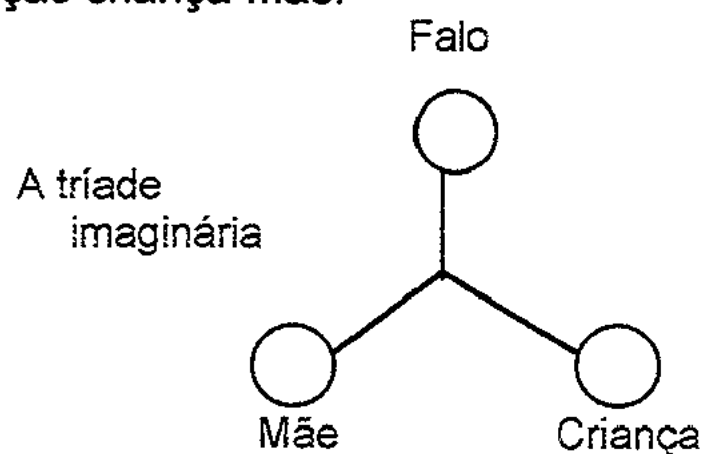
Como se pode observar, de saída, é a diferenciação entre os três registros da experiência psicanalítica: real, simbólico e imaginário, que nos permite esclarecer a primazia fálica no desenvolvimento sexual e que servirá de instrumento a Lacan para distinguir entre os conceitos, que até então se confundiam, de necessidade,

demanda e desejo, bem como entre as operações subjetivas de castração, frustração e privação. Nós os veremos adiante, em seguida às considerações de Lacan sobre os três registros do falo. Segundo ele, devemos partir do ponto extremo a que Freud chegou nas análises que conduziu: o repúdio da feminilidade nos homens e a *penisneid* nas mulheres. Sua virada era dar conta da razão da insistência freudiana em que só há “desenvolvimento psíquico ideal” ou identificação aos ideais de um ou outro sexo com a presença do falo. Trata-se, para nós, de verificar a assertiva lacaniana segundo a qual é o mito subjacente ao complexo de Édipo que testemunha o irreduzível da castração. Em outras palavras, responder em quê a estrutura do mito ajuda a compreender a estrutura do complexo e a formação dos sintomas.

São três os personagens maiores ou os principais mitos, de que Lacan lançará mão para nos ensinar sobre as relações entre o sujeito da linguagem e o falo. Podemos dizer que Hans, Hamlet e Psiquê foram os mestres de Lacan nessa questão. Em primeiro lugar, Hans, pequeno fóbico, mas também, “poeta trágico”, isto é, alguém movido pelo desejo de saber sobre o que se esconde atrás do véu da castração e dotado de um pensamento suficientemente elástico para operar uma verdadeira construção mítica; em segundo lugar, Hamlet, ou Shakespeare, se preferirmos, mas de qualquer modo, o “herói trágico moderno” preso no conflito entre o sujeito e o ser; finalmente, Psiquê, cuja história trabalhamos no capítulo Mulher e patologia no mito antigo. Segundo Lacan, ela também vive “o drama trágico do desejo”. Hans demonstra que a relação da criança com a mãe nunca é exclusivamente dual, porque o falo representa, desde o início, um terceiro elemento em jogo, que já está presente na relação narcísica primária do sujeito, sob a forma de imagem ideal. Hamlet permite a Lacan distinguir entre as duas modalidades possíveis na relação do sujeito com o falo, quais sejam: a relação de ter e a mais primitiva relação de ser, quando o sujeito pode oferecer todo o seu corpo ou até mesmo seu pensamento para encarnar o falo imaginário demandado pela mãe. Em sua tragédia distinguem-se, então, o desejo edipiano pela mãe e o desejo da mãe.

Demonstra-se que “a chave que abre à humanização da sexualidade” – isto é, a castração – é a mesma que abre “aos acidentes da evolução do desejo”. A história de Psiquê, como já tivemos oportunidade de dizer, demonstra o momento crucial de emergência do sujeito do *pathos*. E traduz, como as demais, a estreita equivalência entre o falo e o véu.

Retomando o desenvolvimento em termos de objeto parcial, isto é, dividido em suas fases oral, anal e fálico-genital, Lacan nos propõe o esquema bem simples da relação criança-mãe:



A criança pode perceber, num determinado momento de seu desenvolvimento, e isso desde a primitiva fase oral, que a mãe deseja algo fora dela, “dela”, criança, como “dela”, mãe. A mãe é o primeiro sujeito da demanda, dirá Lacan, e se a criança a percebe desejante, algo se introduz nessa relação, que é uma espécie de mais-além do que é dito, um além da mãe, que não deixa a criança indiferente: “surpresa, ela larga o seio”. Simplesmente vira o rosto e recusa o alimento. Mas é, na fase anal, que se dará a mais completa reversão da demanda “em benefício do Outro”. Se esta fase nos ensina algo, ao nos depararmos com a necessidade doravante “disciplinada”, é que “o desejo do sujeito se projeta no Outro” e que “o desejo natural não pode se dizer de maneira nenhuma”. Disciplinar uma necessidade é deixá-la passar pelos desfiladeiros do significante ou aceder ao que Freud chamou de “função subjetiva de um órgão”, que o transforma em sintoma, mas em cuja ausência ele não adquire função. Da fase oral à anal, a criança se desloca da demanda ao Outro à demanda do Outro e busca responder ao mais-além dessa demanda, ao desejo que a articula, mas que não é articulável. O desejo possibilita a enunciação da demanda, sem que seja, ao mesmo tempo, enunciado. É no nível

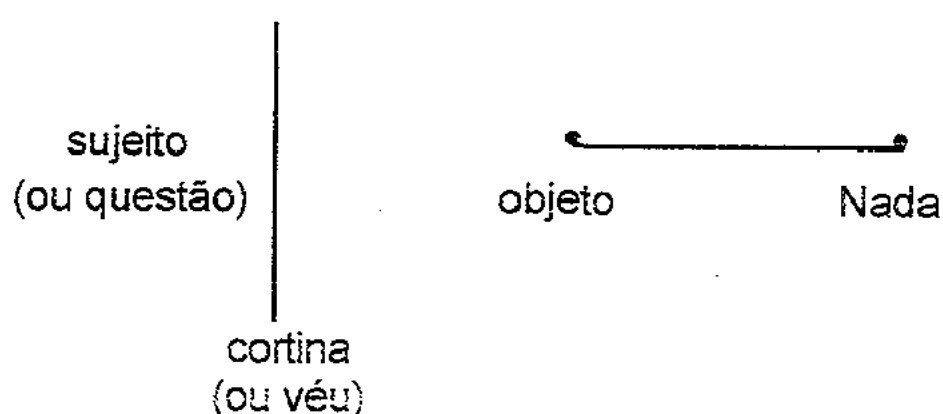
anal, que tanto Lacan como Freud situam a oblatividade, que outros autores no entanto relacionam com a genitalidade. Lacan á considera a verdadeira mola da dependência neurótica, entendida como o “deixar a iniciativa a cargo do Outro”, entregar-lhe o poder de decisão. Ao neurótico é mais difícil aceitar a castração do Outro, que a sua própria. Por isso, ele irá situar o desejo, simultaneamente, aquém e além da demanda, no sentido daquilo que a dirige, que a condiciona inclusive, mas que também resiste a ela, na medida em que permanece como o resto indizível. Para Lacan, o desejo é tanto o que na necessidade resiste a passar nos significantes da demanda – *Urverdrängt* ou recalcado originário –, quanto o que resta a dizer, após um certo esgotamento da demanda.

Segue-se que a pergunta que, a seu ver, devemos nos colocar no que diz respeito à fase genital traduz-se nos seguintes termos: “Ainda agora? O que há ainda, no nível genital, que impede o encontro simples entre dois desejos?”. A resposta que ele encontra é que se trata exatamente do falo elemento imaginário, do falo elemento fantasístico, o que vem impedir a realização plena da função genital. Lembrando que o Édipo é, essencialmente, androcêntrico ou patrocêntrico, é na sua borda, diz Lacan, que um quarto elemento se introduz. O sujeito é capturado no engodo de um quarteto. O falo imaginário converteu-se na imagem narcísica do sujeito, eu-ideal na terminologia freudiana, mas surge, num dado momento, mais o menos precisável por volta do 4º ou 5º ano de vida, nunca antes disso, no dizer de Freud, a necessidade imperiosa de construção de uma linhagem própria, que se apresenta como um novo mais-além da mãe. Sua “boa fé”, nos dará a entender Lacan no seminário *A relação de objeto* (1956-1957), é a importância que ela dá às palavras do pai. Ela é fundamental à realização da metáfora paterna ou construção do Nome-do-Pai, como Lacan mostrara em seu seminário anterior, *As psicoses* (1955-1956) e no escrito que lhe corresponde, ou seja, “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose” (dez. 1957 - jan. 1958). Seja como for, esse 4º elemento deve possibilitar ao sujeito fazer do falo o instrumento das trocas simbólicas. O Édipo representa o confronto do sujeito com essa nova ordem, na qual



ele já estava imerso, mas onde se sustentava, até então, como sujeito falado. Ainda não se inscrevia nessa ordem como um sujeito falante, no sentido de sujeito desejante. Faltava-lhe deparar-se com a questão por excelência fundadora do inconsciente, que, para Freud, é “como nascem os bebês?” e que Lacan transforma no *Che vuoi?* que queres? que a criança dirige ao adulto. Em outras palavras, é o momento em que o sujeito se indaga sobre sua posição de objeto no desejo daqueles que o puseram no mundo e que, por isso, o pai passa a ser o pivô de todo o seu drama.

Ora, Lacan nos recorda que Freud considerou esse momento mais difícil para as meninas, mas seu pensamento é contrário. Na sua opinião, isso ocorreu somente pelo fato de que Freud estava descobrindo os fatos, encontrando-se com a verdade em seu momento inicial de emergência e que, nesse momento, é característico que ela se incline ao desconhecimento próprio, que se mostre uma verdade absolutamente fugidia. Para Lacan, a borda do Édipo é mais fácil para as meninas – ele o diz literalmente no seminário 4 – porque lhes é mais fácil descobrir na mãe o desejo do falo, lhes é mais imediato o acesso à falta no objeto materno, justamente porque o experimentam mais precocemente em relação a si próprias. Elas o experimentam de forma fugaz, isto é, instantânea, e a nível imaginário. Lacan nos propõe um segundo esquema de visualização desse fato clínico, que, a nosso ver, corresponde ao que Freud (1938) denominou de “clivagem do eu”, no artigo do mesmo nome.



Os termos podem ser substituídos: “cortina”, por exemplo, corresponde à castração; o “objeto” corresponde à mãe e o “nada” ao falo imaginário. Mas o importante é que o sujeito pode se encontrar em dois lugares: à frente e atrás do

véu; tanto, no lugar da "questão", quanto no do "nada", que a bloqueia; no lugar em que se diz "sim" à castração materna (atrás do véu) e naquele em que ela é recusada e o sujeito se satisfaz com o véu. Ou seja, é possível que se estabeleçam "duas correntes psíquicas simultâneas e contraditórias", como diz Freud no referido artigo. O sujeito deve, nesse momento, renunciar ao falo imaginário recusar tanto a tê-lo, quanto a sê-lo, para deslizar na direção do pai, ou daquele que virá a dá-lo. *Deslizamento do imaginário ao real, fixação no portador do pênis real. Transformar o pai de simples objeto de amor em objeto de satisfação no amor é, segundo Lacan, mais fácil para a menina, mas é também a fonte das fixações narcísicas femininas, pelo desejo de permanecer a menininha amada pelo pai. Há uma espécie de balança, constata ele, entre a renúncia ao falo e a prevalência da relação narcísica, no desenvolvimento sexual da mulher. A menina pode entrar numa dependência muito particular, a partir dessa sua espera inconsciente do filho do pai, que faz surgir fixações narcísicas, razão pela qual "ela é, de fato, o ser mais intolerante a uma certa frustração". Tal assertiva de Lacan exige, a nosso ver, ser interpretada, já que, por volta da mesma época, mais precisamente no ano seguinte, ele observa que as mulheres parecem mais tolerantes em relação à frigidez do que os homens em relação à impotência. Que "determinada frustração" seria então essa, à qual as mulheres se mostrariam especialmente intolerantes? Sabemos que, se a menina renuncia sem grandes dificuldades, ao menos aparentes, a ser o falo que satisfaria a demanda materna e silenciaria assim seu desejo, é apenas porque ser amada pelo pai, como Freud tanto enfatizou, confere-lhe um autocontentamento, uma satisfação com sua própria imagem, que se converte numa verdadeira fixação. Embora posteriormente adulta, ela permanecerá colada à imagem de menina amada pelo pai e reagirá intensamente a quem quer que ouse fazer vacilar essa sua imagem narcísica ou espécie de eu-ideal, calcado no olhar paterno.*

Nesse ponto, devemos retomar as diferenças que Lacan (1957) estabelece entre as três operações de castração, frustração e privação, no que diz respeito ao objeto em jogo, à falta produzida e aos respectivos agentes de cada uma,

ou melhor, ao que “é feito agente”, como ele nos dirá no seminário *O avesso da psicanálise* (1969-1970). Na frustração – operação de que se torna agente a “Mãe simbólica” – o objeto em jogo é real, seio ou pênis, e a falta produzida é o dano ou prejuízo imaginário. Na castração, o objeto é imaginário ( $-\phi$ ), a falta é simbólica e o agente é o “Pai real”. Já na privação, o objeto é simbólico (o filho), a falta é real e o agente é o “Pai imaginário”. Ora, se o objeto em jogo na frustração é sempre real, o que uma mulher não pode tolerar é compartilhar com outras o pênis real do portador por ela escolhido em substituição ao pai. Tal intolerância traduz-se na exigência da fidelidade do parceiro real, sob a alegação de sua própria fidelidade.

No desenvolvimento da criança, Lacan situa o importante momento de virada subjetiva, em que o objeto não é mais simplesmente o objeto imaginário, mas em que há uma espécie de colocação à prova do real deste objeto, até então exclusivo. Se, na perspectiva imaginária, a criança pode oferecer-se à mãe como substituto fálico – entrando com ela no jogo da tapeação ou do esconde-esconde – isso não lhe é mais possível, quando surge a presença do Outro, para além da simples convocação, que caracteriza a mãe simbólica. É o momento em que a criança se vê às voltas com o real da angústia de castração.

Com Hans, por exemplo, Lacan pontua, no seminário *A relação de objeto* (1956-1957), a importância de que o falo materno seja assumido como objeto simbólico, motivo pelo qual a castração se mostra essencial à própria continuidade do desenvolvimento. O falo simbólico, diz-nos Lacan, é o significante em sentido tipográfico, “o que há de mais protuberante do que se pode apreender no real da copulação sexual”. Seu valor imaginário relaciona-se, por outro lado, à turgidez do pênis, “imagem do fluxo vital passando de uma a outra geração”. Mas o falo real equivale à cópula lógica, isto é, ao acasalamento significante fora da cadeia dos enunciados, intromissão de um elemento real no interior do simbólico, à diferença da intromissão do simbólico no real, pela qual a mãe é elevada a símbolo e adquire a conotação presença-ausência, cujo exemplo encontramos no *Fort-Da*. O falo é o significante que funciona como denominador comum de todos os outros, pois sua

presença real “condiciona e determina os efeitos de significado”. É o significante a que o desejo fica apenso, do qual se torna uma espécie de apêndice, porque é seu desaparecimento que inaugura o desejo. Pode-se também dizer que ele é o significante que, secundariamente recalçado, a partir da atração do recalque originário, representa o que resta de ser vivo no recalçado desde sempre. Pela ameaça ou nostalgia da falta-a-ter, conforme se trate do menino ou da menina, ele é, para ambos, a própria marca do desejo.

Com Hamlet, Lacan observa, no seminário *O desejo e sua interpretação* (1958-1959), que o falo é o significante cuja ausência torna o Outro impotente, mas cuja presença é a onipotência do sujeito, do sujeito Outro, isto é, da mãe, que é o sujeito da primeira demanda. Em sua especificidade, ele é o significante “que se paga com a carne e o sangue”, sendo então a totalidade do significante que se projeta na perda real do objeto ou “no buraco aberto pelo objeto que atinge uma existência absoluta, na medida em que não corresponde a mais nada”. Mecanismo inverso à *Verwerfung*, onde reaparece no real o que não se faz simbólico, o significante falo pode ser pensado como reaparecimento no simbólico do que se perdeu como objeto real. A castração possibilita a humanização ou edipianização da sexualidade perverso-polimórfica, quando interrogar o significante falo nessa operação equivale a interrogar, com Hamlet, ou como Hamlet, o que há de retribuição e de punição de um crime, de que o pai foi a vítima, mas que passou de pai para filho. Fazer o luto do falo é a manifestação primeira do desejo, que equivale à dissolução do Édipo, bem como à renúncia ao narcisismo primário. Lacan nos lembra ainda que “o sujeito é simbolicamente castrado ao nível de sua posição de sujeito falante e não ao nível do seu ser”. Na fala, dá-se a eclipse do sujeito enquanto real. O falo aparece somente por seu reflexo nos objetos, confere-lhes um brilho agalmático. Mas, “quando o objeto desaparece na fração de um segundo, no relâmpago de um instante, manifesta-se seu correspondente no sujeito: o falo”. À perda do objeto corresponde, então, literalmente, à falicidade, paradoxal felicidade que é falicidade subjetiva. Nesse momento esclarece-se uma das falas enigmáticas

de Hamlet: *"The body is with the King but the King is not with the body"*, que Lacan nos sugere traduzir por: "O corpo está com o Falo mas o Falo não está com o corpo".

Se, por outro lado, *Psiquê* pode ser interpretada como a história da iniciação aos mistérios, é que Eros não foge de sua curiosidade, como querem os comentadores literários, mas foge da ameaça de castração do falo. Ele nos remete ao quadro do pintor italiano Zucchi, *Psiche surpreende Amore*, onde o pênis de Eros é coberto por um vaso de flores, enquanto Psiquê segura nas mãos uma cimitarra. O pintor representa, desse modo, a ameaça de castração, comparecendo no âmago de uma relação de amor e faz valer a importância do véu, para o que é da ordem do desejo. Qual é a dimensão nova introduzida pelo drama fálico?, pergunta-se Lacan nessa ocasião. Ele responde que, na primeira revelação do desejo genital, o sujeito não dispõe do ato, mas apenas de uma "promissória para o futuro", que lhe é dada exatamente pelo falo, que não é, portanto, o signo da falta de resposta do Outro. O falo "vem no ponto em que o desejo do Outro pode faltar", isto é, em substituição à possível falta do Outro, a presença fálica instaura a falta no Outro, conferindo-lhe seu caráter desejante. Compreende-se, assim, porque ele é essencial à continuidade do desenvolvimento sexual da criança, pois sem ele não há continuidade a nível do desejo, o sujeito não ocupa seu lugar no campo do Outro da linguagem. O falo é o significante do qual não se pode duvidar que seja símbolo, significante no real, ou, ainda, signo, não da falta do Outro, como vimos acima, mas no sentido em que o signo "representa alguma coisa para alguém". Ele é signo de alguém, e para alguém, isto é, faz signo.

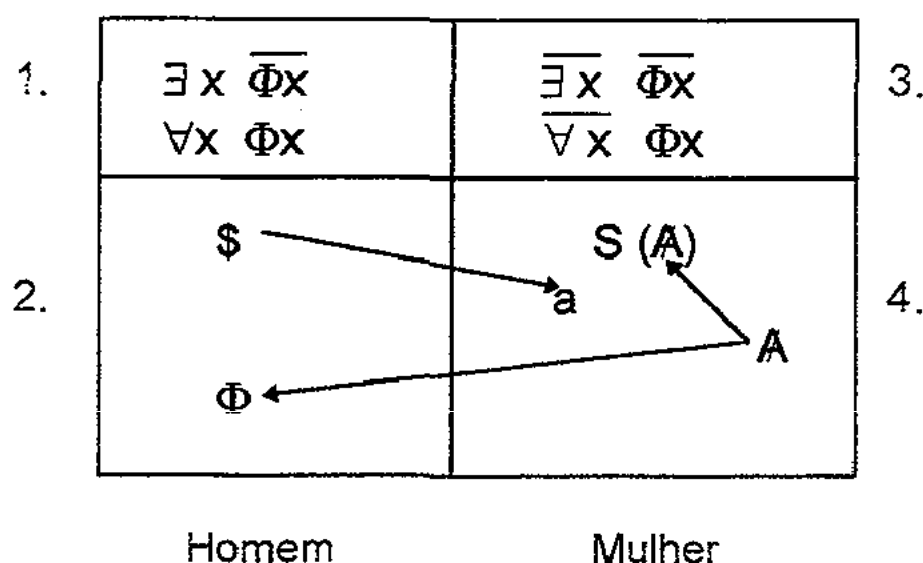
Psiquê encontrou o rochedo da castração, representado na história pela fuga de Eros. O paradoxo do complexo de castração refere-se à prematuridade genital do sujeito. Trata-se do encontro ou descoberta da função sexual fora da simples sexualização de uma outra função (alimentar, excrementícia, etc.). O sujeito não encontra, nesse momento, complementariedade alguma a nível do desejo, "guarda seu desejo no bolso", mas conserva o falo, o símbolo, que se tornou mais importante para ele que o próprio desejo. Para Jones, como vimos, o sujeito temeria,

nesse momento, a *aphanisis* ou desaparecimento do desejo. Parafraseando Freud, que vê no Édipo o refúgio da menina, Lacan considera que o sujeito vê, na própria *aphanisis*, sua proteção ou refúgio, isto é, a possibilidade de conservar o símbolo do desejo. Eros desaparece para conservar-se. Hans já ensinara, ao construir a fantasia em duas etapas do bombeiro que bate em sua barriga e desparafusa a torneira para substituí-la, que, para transformar-se em significante, o órgão deve ser cortado, desparafusado, substituído. Enquanto “suplência do significante que falta no Outro”, dirá Lacan no seminário *A transferência* (1960-1961), o falo é o significante que “pode se tornar idêntico ao sujeito e é, por isso, que o sujeito é inconsciente”. O sujeito identificado ao falo é o sujeito do esquecimento, sujeito que se esquece, para só comparecer nos atos falhos, lapsos, chistes e sintomas. Esse retorno da verdade na falha, na hiância interna ao saber ou encadeamento dos significantes, é uma das definições de Lacan para o sintoma analítico ou o que há de analisável nas diferentes estruturas clínicas.

### **3. O falo e a lógica da sexuação**

Das definições do falo mais tardias de Lacan, queremos destacar apenas duas, que consistem em importantes desdobramentos do que foi trabalhado até aqui. A primeira, com que já nos ocupamos, enuncia que “no falo resume-se o ponto de mito em que o sexual se faz paixão do significante” e a segunda, que o falo, como demonstra o discurso, “é a objeção de consciência, feita por um dos dois seres sexuais, ao serviço a ser prestado ao outro”. O homem nada sabe da mulher, nem a mulher do homem, constata Lacan, porque é assim que se passa no inconsciente e, portanto, também na psicanálise. Nessa ocasião, Lacan observava que a função do falo permanecia ainda obscura, enigmática, em consequência do fato clínico maior de que a relação sexual só se articula no discurso analítico enquanto ausente: “fatos de ausência”. O enigma do falo no interior da doutrina psicanalítica encontra,

assim, sua razão de ser, na característica própria ao inconsciente: o fato de que nele se inscrevem apenas impasses sexuais e nenhuma relação harmônica ou complementar, como testemunha cotidianamente a clínica. Na década de 70, Lacan nos propõe um quadro, que hoje conhecemos como “as fórmulas lacanianas da sexuação” ou os quantificadores lógicos da sexuação. Trata-se de um retângulo composto por duas colunas ou dois lados, onde, “quem quer que seja ser falante se inscreve de um lado ou de outro”, pois eles correspondem ao lado homem e ao lado mulher de todo aquele que se encontra submetido à linguagem. Nós o reproduzimos aqui, tal como ele se encontra no seminário Mais, ainda.



O quadro deve ser lido da seguinte maneira:

- 1) lado homem, quadrante superior: existe um  $x$  (alguém), para o qual a função fálica é negada ( $\exists x \overline{\Phi x}$ ); para todo  $x$  (homem), a função fálica se afirma ( $\forall x \Phi x$ );
- 2) lado homem, quadrante inferior: sujeito dividido, barrado ou em afânise ( $\$$ ) e presença do significante do falo ( $\Phi$ );
- 3) lado mulher, quadrante superior: não existe um  $x$ , para o qual a função fálica é negada ( $\overline{\exists x \overline{\Phi x}}$ ); para não-todo  $x$ , a função fálica se afirma ( $\overline{\forall x \Phi x}$ );
- 4) lado mulher, quadrante inferior: o significante da falta do Outro [ $S(A)$ ]; o objeto mais-gozar ( $a$ ); o Outro barrado, ausente ou incompleto ( $A$ ).

A existência de duas diferentes organizações genitais, uma infantil e outra adulta, identificadas por Freud, foi retomada por Lacan, nos termos de duas manifestações do desejo, a nível genital. Ambos enfatizaram a prematuridade biológica da primeira, necessariamente traumática, e que se faz acompanhar do desconhecimento da vagina. Enfatizaram os impasses da segunda, que constituem exatamente o "drama fálico". Se, no inconsciente, os sexos nada sabem um do outro, porque a relação sexual nele não se escreve, isso não impede todavia que um sujeito se diga homem ou mulher e que os seres humanos continuem se dividindo em duas metades, isto é, homens e mulheres. Após se ter colocado a questão sobre o que é que ainda impediria a relação sexual na segunda manifestação do desejo genital, cuja resposta localizou no falo fantasístico, Lacan se coloca, a seguir, a questão sobre as diferentes modalidades de gozo que levam um sujeito, apesar de todos os impasses, a dizer-se homem ou mulher, a inscrever-se numa ou na outra metade dos seres falantes. Desta vez, ele responde que somente a lógica moderna ou lógica do real pode nos trazer algum esclarecimento. Para tanto, ele recorre às matemáticas de sua época, mas também a uma leitura conjunta de Freud com Aristóteles, por vezes subvertendo o segundo e apontando os pontos de impasse de cada um. É o que nos diz, por exemplo, Geneviève Morel, no seminário "A diferença dos sexos":

Lacan aproxima duplamente Aristóteles e Freud. Por um lado, ele põe em paralelo o que cada um soube escrever: em Freud, o complexo de Édipo, como laço necessário com o pai, em Aristóteles, a lógica do universal, do "todo", baseado no princípio de contradição. É assim que Lacan escreve o lado homem das fórmulas da sexuação: contradição formal entre, por uma lado, a existência necessária de um ponto de exceção à função fálica, o pai, e, por outro lado, a regra da universal fálica que faz o homem. O modo de gozar do homem todo-fálico, onifálico, é o seguinte: seu gozo fálico é o obstáculo que o impede de gozar do corpo da mulher. Seu gozo fálico contraria a relação sexual [...]. Por outro lado, Lacan põe em paralelo o que Aristóteles e Freud souberam nomear, mas não souberam conceituar suficientemente. Em Freud, o enigma da feminilidade e, em Aristóteles, um resto de sua formalização, o conceito do não-todo, abandonado do lado de fora da elaboração do seu silogismo, em benefício de uma lógica do universal e do particular [...].



(G. Morel, 1995, p. 130. Tradução nossa)

O pai como ponto de exceção à função fálica, pai cuja existência é necessária e que, então, se escreve:  $\exists x \overline{\Phi x}$ , é aquele que encontramos no mito freudiano de Totem e tabu, único mito construído em nosso tempo, como observou Lacan. Não por acaso, Freud o quis um "mito científico", repetindo, em algumas ocasiões, que assim as coisas de fato se passaram. Analisando-o com a ajuda de Lévi-Strauss, Lacan (1970) pôde dizer que Freud estabeleceu uma estrita equivalência entre o pai morto e o gozo da mãe. Não apenas esse dois elementos são intercambiáveis no mito, como o pai morto é aquele que leva consigo, que guarda, o gozo das mulheres, nos dois sentidos do genitivo: o gozo que se tem de uma mulher e o gozo que tem uma mulher. Freud escreveu duas "construções languageiras", onde o real surge do que se enuncia no simbólico como impossível. Trata-se de dois furos que o simbólico opera no real, no sentido de que o sujeito não tem acesso, através de articulações significantes, nem ao pai real nem ao gozo feminino. A esse propósito, Lacan dirá que "o pai é o único caso em que o real é mais forte que o verdadeiro" (1972) e que "não se analisa o pai real" (1973). Na sua opinião, Freud situou o pai morto e não o pai onipotente no princípio do desejo, porque partiu do desejo das histéricas, extraiu seus significantes mestres. Apoiando-se, então, em Dostoiewski, cujo personagem do Velho Pai Karamazov enuncia claramente: "Se Deus está morto, então tudo é permitido", Lacan conclui que enunciar que "o pai está morto" esconde, de fato, o voto de que ele seja imortal. De modo paradoxal, Freud teria promovido a sobrevivência do pai e das religiões – ou da Igreja, como prefere Lacan – porque, o que se enuncia como impossível a nível simbólico, tende a proliferar a nível imaginário. No texto freudiano, o pai é "o possível de escapar à castração" e é o que também se escreve desse modo:  $\exists x \overline{\Phi x}$ .

Um outro modo para que o sujeito se diga homem é, ao contrário, a partir da universalidade do complexo de castração, do "possível para todo homem":  $\forall x \Phi x$ . Isto é, partindo exatamente da presença fálica ou simbolização da castração. Catherine Millot (1988) observa também que as duas proposições:  $\exists x \overline{\Phi x}$  e  $\forall x \Phi x$

só são contraditórias na lógica clássica, mas que podem ambas valerem como verdadeiras na moderna lógica matemática. No sentido de que a primeira proposição é um limite interno da segunda, como uma função exponencial, por exemplo, pode ser representada pelo caso em que essa função não mais se verifica. Lacan se refere, por exemplo, à lógica de C. S. Pierce, onde se demonstra que o universal se funde naquilo que ele exclui. Não se trata bem de que a exceção venha confirmar a regra, mas de que a regra inclua, ela própria, sua exceção a nível da existência. Só a noção de extimidade ou do, simultaneamente, dentro e fora – o mais íntimo e, ao mesmo tempo, estranho – noção estritamente topológica, permite conceber como o simbólico pode inscrever seu próprio limite em outro registro ou, como dizíamos antes, instituir algo de real, enunciando um impossível lógico. Numa outra linguagem, um sujeito se diz homem, por um “dizer que não” ao falo, aquiescer a um ponto de exceção, e, simultaneamente, inscrever-se inteiramente sob o gozo fálico. Isso faz um conjunto fechado, do qual Lacan nos diz ainda: “vê-se que isso não faz dois Deuses, mas que isso também não faz um só”. Pois o resultado dessa operação é, precisamente, um sujeito dividido. Por um lado, ele é falante e goza nesse lugar, por outro lado, ele é falado e excluído de seu próprio gozo. A relação do sujeito com o falo é do tipo “não sem”. Impossível afirmar tanto que ele o tem, quanto que ele não o tem. Submetido à castração, pode-se dizer apenas que ele não é o falo, embora se identifique a ele. Sujeito do inconsciente, ele está submetido à proliferação do sentido sexual, religioso como todo e qualquer sentido. Relacionado ao falo ou significante desprovido de significado, está também submetido ao fracasso do sentido. Na ordem fálica, ele goza tanto da proliferação, quanto do fracasso do sentido.

Lacan nos diz que essa criação de O homem, produto do mito freudiano que transcende a si próprio – por querer-se ao mesmo tempo mito e Verdade – é também um mito de obsessivo. Como defesa contra o impulso assassino do Édipo, identificado pelo próprio Freud, o mito cristaliza o pai no lugar do “morto” e,

doravante, imortal. Mito de obsessivo, diremos então, que vem responder, como mostrou Lacan, ao desejo das histéricas, em cujo caminho Freud enveredou.

Lado mulher, as proposições estabelecem, no dizer de Lacan, a hiância de um indecidível: de nenhuma mulher se poderia dizer que ela não se inscreveria na função fálica ou que não seja castrada:  $\overline{\exists x \Phi x}$  e não-toda mulher ou de nenhuma mulher se poderia dizer que ela se inscreveria na função fálica ou que seja castrada:  $\overline{\forall x \Phi x}$ . “O indecidível”, afirma G. Morel, “é a coexistência nas mulheres de duas particulares, nenhuma das quais determina uma existência”. O não-todo, negação subversiva do quantificador universal operada por Lacan, é a indeterminação de um limite, que faz das mulheres um conjunto aberto. Se uma mulher tem relação com o falo, isso se dá “em algum lugar e nada além disso”. Não se trata de uma existência impossível, mas indeterminada, bem como de uma virilidade contingente. É impossível a existência d’A mulher, mas não de uma a uma. Por isso, Lacan irá dizer que é, partindo das mulheres, que se vê o quanto a existência de Um pai é necessária.

Vimos que Freud bascula entre as expressões “castração consumada” e “angústia de castração”, para referir-se às meninas, ao passo que prefere falar em “ameaça ou temor de castração”, para os meninos. Lacan pôde enunciar que, para além do semblante materno, o que advém para a menina é a ameaça de uma castração, que absolutamente não lhe concerne. Observou, igualmente, que as mulheres tem sempre um certo ar de “desgarradas”, como ovelhas de um rebanho que não se deixa arrebanhar. Por identificar a posição feminina ao lugar do objeto que escapa à apreensão significativa – objeto *a* – Lacan chegou inclusive a dizer que uma mulher só tem inconsciente “a partir de onde ela é toda, de onde a vê o homem”, isto é, a partir de uma identificação paterna ou viril. É por isso que, se tomamos as mulheres como ponto de partida, necessariamente desembocamos na exigência do Um”. Na lição final do seminário O saber do psicanalista (1972), Lacan nos conduz à seguinte categorização lógica:

1. Necessário  $\equiv$  a existência de Um pai

2. Impossível  $\cong$  a existência d'A mulher
3. Possível  $\cong$  conjunto dos homens
4. Contingente  $\cong$  virilidade das mulheres.

No capítulo sobre adolescência, mencionamos o chiste de Lacan, ao lançar mão do verso de Paul Fort: "se todas as moças do mundo se dessem as mãos, elas fariam a roda do mundo". Ele nos diz que os rapazes necessitam e gostam de se dar as mãos, quando se trata de seduzir uma moça, mas que as moças fazem o par "amiga-amiga" apenas enquanto não arrancam "um moleque de seu batalhão". Faremos, nesse ponto, um novo cotejo psicanálise-literatura, através do romance de Marilene Felinto: *O lago encantado de Grougonzo*. Poeta, seu texto nos serve de demonstração do bom uso ou bem-dizer do inconsciente próprio. Ela traduz em sua prosa a lógica da sexuação, demonstrando saber algo da lógica do não-todo.

Uma mulher revê seu passado e suas amizades e constata que as mulheres se entreolham sempre com "vaga inveja", por serem "a mais mentirosa das generosidades". O que nos diz a autora sobre a amizade feminina?

"Quando parecia que se devia ter uma melhor amiga. O que acontecia depois nem se conta. As mulheres eram a mais mentirosa das generosidades. O que ia acontecer depois, fedia".

No diálogo entre uma mulher e um homem, o impossível da relação encontra seu dizer:

– O que eu penso? ele disse, penso que entre mulheres as amizades se formam na cumplicidade e que, por isso, qualquer movimento em falso vira traição. Diferente de como os homens se movimentam entre si, eu acho. Quero dizer: se penso em meus amigos e eu, vejo deixamos sempre um espaço na aproximação, preenchido por alguma coisa assim como a bola de futebol... Então, somos cúmplices da bola, não somos um do outro... Um do outro somos parceiros, do mesmo time, entende isso? O que não significa que somos superficiais... Conversamos de tudo, intimidades ou não. Mas é um jeito diferente de lidar com as coisas. Duvido que me sentiria traído se algum amigo meu namorasse você. Sentiria muita coisa, mas traído, como se então ele me devesse cumplicidade, não...

– Mas eu não me sinto traída. Pelo menos não da forma cristã... E nem se trata de perdoar ou não perdoar por cristianismo também. É assim: se me sentir traída, é somente como os ratos devem sentir na ratoeira. Mais fatal assim, entendeu? Você pode imaginar o choque de um rato pego na ratoeira? [...].

(pp. 114-115)

Os homens constituem um time, porque se tornam “parceiros” do falo e parceiros um do outro, sob o significante do falo, enquanto as mulheres, em sua “cumplicidade” com o falo, não fazem parcerias. Seus sentimentos se tornam, assim, mais “fatais”, já que uma mulher é, para a outra, a traição em potencial, senão a traição já realizada. É ainda da boca de uma das personagens femininas do referido romance que se ouve com maior frequência a assertiva de “não ser ninguém”, de ser “apenas como quem”. Esse saber inconsciente que, diante da questão: Mas, afinal, o que aconteceu com você?, responde com clareza:

“– Nada. Tudo coisas que inventei. Todas as coisas que eu invento são acreditáveis. Então, como posso eu confiar num mundo que confia em mim? Minha vida é ficção, qualquer coincidência é pura”.

Na parte superior do retângulo lógico de Lacan, há quatro proposições, em que está em jogo apenas uma função: o falo e dois quantificadores, dos quais apenas um é da ordem da existência. Tomadas em conjunto, essas proposições constituem o discurso sexual e incluem o que Lacan chamou de “erro comum”, qual seja, fazer do falo o significante único da castração e do gozo sexual. O sujeito neurótico consente com o discurso sexual, enquanto o perverso transexual simplesmente o denuncia, ao afirmar que seu corpo é de um sexo, mas que sua mente ou sua alma é de outro. A sexuação propriamente dita ultrapassa o discurso, constituindo-se na posição de um sexo em relação ao outro. Assim, deve-se ler também os dois quadrantes inferiores, com as setas que se entrecruzam.

As setas referem-se ao acesso de um sexo ao outro ou ao que faz que a relação homem-mulher não se constitua propriamente numa relação sexual. Do lado homem, há apenas uma seta, que parte do sujeito, \$, e se dirige ao objeto *a*. Ela indica que o sujeito masculino ou o desejo masculino visa ao parceiro tão somente

enquanto objeto parcial ou fantasístico, o que confere o caráter fetichista ao amor masculino e a possibilidade das mulheres se prestarem a ocupar o lugar onde se realiza a fantasia perversa de um homem. Ocasão fugaz de um momento de verdade. Do lado mulher, partem duas setas, uma que se dirige ao falo, no lado homem – lugar onde, identificada ao homem, ela tem acesso ao gozo fálico – outra, que se dirige ao significante da falta no Outro,  $S(A)$ , lugar onde se encontra, nas palavras de C. Millot, bem próximas às de Lacan, “a ausência de que ela (mulher) goza”. Aqui teríamos o gozo propriamente feminino, que Lacan considera próximo ao gozo místico, e que denomina de “gozo suplementar”. Se houvesse complementação entre o gozo do homem e o da mulher, a relação sexual se escreveria no inconsciente. Na castração, resume-se o que há de impasse sexual entre um homem e a mulher, a que ele almeja. No gozo dual ou desdobrado, o impasse entre uma mulher e o homem, a que ela almeja.

Se Lacan observava, desde 1958, que “tudo pode ser posto na conta da mulher, na medida em que, na dialética falocêntrica ela representa o Outro absoluto”, uma observação mais tardia nos parece vir aí acrescentar-se. No seminário ...ou pior, na lição de 8 de março de 1972, ele nos diz que a mulher “se entrepõe por estar entre centro e ausência”. Vale dizer, entre o gozo fálico e o lugar vazio d’A mulher, gozo ainda, mas indizível. Deste lugar testemunham melhor os sujeitos psicóticos, que, sem estar “entre”, devem inventar para si próprios uma sexuação inédita. “Tenho vagina e útero inclusos”, pôde dizer-nos, em análise, um sujeito biologicamente homem, que no silêncio noturno de seu quarto transvestia-se em mulher e nos expunha seu saber sobre o feminino: vestimenta, roupa ou máscara, decisão e gozo.

## **CAPÍTULO VIII**

### **A QUESTÃO, O DISCURSO E O TIPO CLÍNICO**

*"[...] o que lhe importa é que o outro chamado homem saiba que objeto precioso ela se torna nesse contexto de discurso".*

*(J. Lacan [1969] 1992)*

Identificamos a paternidade freudiana do sintagma "estrutura da histeria" e seus desenvolvimentos ao longo da obra de Freud. Dissemos que há uma espécie de passagem, embora nem sempre muito clara, de uma concepção do sintoma histórico enquanto uma pluralidade de pequenos sintomas de linguagem – que Freud (1895) denomina de "relações simbólicas" – desembocando no sintoma maior ou conversão, para uma outra concepção, em que Freud (1908) se refere à "estrutura completa do sintoma histórico". Esta inclui não apenas a concatenação de significantes, mas também impulsos de amor e ódio, o sentimento inconsciente de culpa e traços dos objetos de identificação, cujo mecanismo se baseia no desejo "de estar na mesma situação do outro". É, todavia, em Lacan, participante do movimento estruturalista francês, que o sintagma: "estrutura da histeria", ganha, a nosso ver, seu alcance conceitual maior. Seguindo a orientação, que ele nos dá no escrito *A direção do tratamento e os princípios do seu poder* (1958), iremos rever a estrutura, que é "por onde toda ação intervém na realidade". Tal revisão é, para nós, equivalente à das leis que regem a outra cena freudiana. E ela nos interessa duplamente, pois não apenas determina a possibilidade de que o analista saiba o que está fazendo com seu paciente, como nos ajuda a esclarecer o sintoma da histeria. Afinal, ao escrever a *Introdução para a edição dos Escritos em alemão*, Lacan (1973) mais uma vez observou que todos os tipos clínicos procedem da estrutura, mas "isso só é seguro e transmissível com referência ao discurso histórico".

## **1. "Só há estrutura de linguagem"**

O fato de que "o inconsciente é estruturado como uma linguagem", ou bem que "o inconsciente, este é o discurso do Outro", são enunciados sobre os quais



Lacan insiste, em diferentes momentos de seu ensino, mas é ele próprio quem os denomina, em *O equívoco do sujeito suposto saber* (1967): “os aforismos de Lacan”. Não é o mesmo tipo de observação que o leva a reconhecer, no seu “não há relação sexual”, o dizer que pode ser inferido da série dos ditos freudianos, como ele faz em *O aturdido* (1972). É, antes, trazer uma contribuição pessoal, o que ele também observou:

[...] E se eu reconheço que o inconsciente não pode, de modo algum, ser abordado sem uma referência à lingüística, considero ter me esforçado para trazer algo meu ao caminho aberto por Freud.

(*J. Lacan* [1975] 1976, p. 19)

Ferdinand De Saussure e os lingüistas do Círculo de Praga são os primeiros a quem Lacan recorre, em sua releitura de Freud. Em De Saussure, que ministrou três cursos de lingüística geral na Universidade de Genebra, de 1907 a 1911, ele encontra o algoritmo que institui a barra significante/significado, a delimitação de “o efeito de cristal”: a ação disruptiva do significante sobre o significado, bem como a introdução, no seio da Linguística moderna, da noção de valor. Em Roman Jakobson, que, poucos anos depois, escrevia *Oito questões de poética* (1919), Lacan encontra as definições de metonímia e metáfora, que lhe parecem correspondentes às noções freudianas de “condensação” e “deslocamento”. Ou seja, aos mecanismos de funcionamento do processo primário de pensamento, observável nos sonhos, nos sintomas histéricos, e no inconsciente, enfim.

Produzindo quase na mesma época, porém em locais diferentes, Freud e Saussure chegam a conclusões bastante próximas e, talvez por isso, empregam a mesma analogia com o jogo do xadrez, na definição de seus respectivos objetos de estudo. Freud compara a experiência analítica a uma partida de xadrez e afirma, já o dissemos, que há na histeria um arranjo dinâmico “semelhante à linha em ziguezague na solução de um problema do Lance do Cavalo, que atravessa os quadrados no diagrama do tabuleiro de xadrez”. Saussure identifica na linguagem dois eixos maiores: a língua e a fala e, na língua, duas leis de oposição, que denomina de

“sincronia” e “diacronia”. Na sua opinião, o jogo da língua equivale a uma partida de xadrez. Com o seguinte limite:

[...] Para que a partida de xadrez se parecesse em tudo com a língua, seria mister imaginar um jogador inconsciente ou desprovido de inteligência.

(*De Saussure*, 1916, p. 105)

Ora, Freud o imagina, embora não propriamente como desprovido de inteligência, porém dotado de uma outra inteligência, isto é, submetido a uma outra lógica. No entanto, Saussure deixa bem claro que o valor de um elemento qualquer da língua é comparável ao valor do cavalo no jogo do xadrez, porque ele só vale no interior de uma determinada casa e em relação às outras peças. Fora do tabuleiro ou do jogo, ele não tem nenhum valor.

Saussure inicia seu *Curso de Lingüística Geral*, chamando a atenção para o fato de que o som, embora seja uma “unidade complexa acústico-verbal”, somente numa idéia, quando ele se associa a outros sons, obtemos uma unidade, simultaneamente, fisiológica e mental. Aos moldes do fio do desejo, que une o passado, o presente e o futuro, Saussure encontra, no fio da linguagem, uma instituição atual e um produto do passado, estática e evolutiva, individual e social. A língua lhe parece um produto social da linguagem, um conjunto de convenções, dicionário e gramática, instrumento e produto da fala. Para Lacan, a inovação maior de De Saussure está no reconhecimento de que não há identidade alguma na língua, apenas diferenças: “um fragmento da língua” – um significante, dirá Lacan – “se baseia em sua não coincidência com o resto”. Chama sua atenção, a passividade do sujeito humano frente à linguagem. Somente, ao transformar-se em língua, a linguagem passa de “inumana” a “fato humano”. Assim, ele também ressalta que, embora haja inegavelmente uma “realidade linguística”, a fala não permite conceber nenhum coletivo.

À diferença da lei social, geral e imperativa, De Saussure caracteriza a lei sincrônica da língua como geral, mas não imperativa. Ele a denomina de “princípio de regularidade” ou “estado da língua”, por oposição à lei diacrônica, sua vertente

propriamente temporal. Esta, acidental e particular, é o “fato da língua”, como a fala é o fato humano da linguagem. E como o sintoma, é fato de estrutura, acrescentaremos nessa série, com base no ensino mais tardio de Lacan, lembrando, aqui, que *fatum* corresponde a destino.

De Saussure, então, é o primeiro a revelar que a língua se faz de elementos concretos e materiais, pois o valor de uma letra ou som depende de seu uso. É valor de consenso e de troca. Ou seja, embora dependente da significação, este valor não lhe é equivalente, mas reside na sua diferença em relação aos outros sons e letras. Finalmente, Saussure dá um lugar de destaque à “analogia”, numa definição que nos parece bem próxima do que, no entanto, entendemos hoje como uma metáfora. Ele acentua que há momentos em que é necessário à língua substituir formações antigas e irregulares por elementos novos e vivos. Ela é, simultaneamente, criação e perda, aquisição e abandono. Sem ela, não há evolução da língua, cuja novidade tem lugar sobre aquilo que, em seu nível formal, encontra-se insuficientemente sustentado.

Nas palavras de Lacan, o algoritmo de De Saussure “formaliza o ponto de convergência das diferentes Escolas de Linguística, em sua etapa moderna”. Ao lado de Freud, ele é o segundo grande homenageado no escrito *A instância da letra ou a razão desde Freud* (1957). Embora Lacan tenha operado a redução do algoritmo, escrevendo apenas  $\frac{S}{s}$ , ele o considera um bom exemplo de escrita algébrica, capaz de servir de elemento fundador do que se chama uma ciência moderna. Ao enunciar, pelo menos desde 1953, que “a lei do homem é a lei da linguagem”, pois a ela o homem se identifica e nela se perde, como um objeto, Lacan faz, no entanto, uma ressalva à teoria de De Saussure. Surpreende-lhe a ausência de menção à polifonia discursiva, ao cruzamento dos eixos sincrônico e diacrônico, que sustenta a cadeia significante, aos moldes de uma pauta musical.

Com efeito, até mesmo num de seus escritos, que Lacan considera pré-psicanalítico, como em *O seminário sobre a carta roubada* (1956), o poder de

determinação do significante é explicitado em seu eixo metonímico-desejante, ou diacrônico, e em seu eixo sincrônico-metafórico, em que pode despojar-se das significações temporalizantes, transformando-se num “convidado de pedra”. “Tal é a resposta do significante para além de todas as significações”, escreve Lacan em pura poesia:

Acreditas agir quando te agito à mercê dos laços com os quais amarro teus desejos. Assim estes crescem em forças e se multiplicam em objetos que te reconduzem ao desmembramento de tua infância dilacerada. Pois bem, é isso que será teu festim até o regresso do convidado de pedra, que serei para ti, posto que me evocas.  
([1956], 1966, pp. 47-48)

Ouvir poesia é escutar polifonia, é verificar a presença, num discurso, da sobreposição de inúmeras vozes-objetos. Mas é em R. Jakobson (1919), que Lacan encontrou, pela primeira vez definidas, a metonímia, isto é, o pouco de sentido que passa “de palavra a palavra” e o sentido novo, que pode jorrar de uma metáfora, na substituição de “uma palavra por outra palavra”. Ao automatismo de repetição, *Wiederholungszwang*, isolado por Freud, ele acrescentou a metonímia e a metáfora como “leis do automatismo significante”. Enquanto De Saussure enfatizou a necessária inovação analógica, motivada pela insuficiência da forma, Jakobson, em seu livro anteriormente mencionado, qual seja, *Oito questões de poética*, considerou não a insuficiência, mas o desgaste formal, como o elemento que apela ao novo.

[...] O desconhecido surge e impressiona unicamente sobre o fundo do conhecido. Chega um momento em que a linguagem poética tradicional endurece, deixa de ser sentida, começa a ser vivida como um rito... o material é inteiramente recoberto pela forma, ela se torna um estereótipo e morre. A chegada de um material novo, de elementos frescos da linguagem quotidiana torna-se necessária, se se quer que as construções poéticas irracionais voltem a jorrar, estremecer e tocar novamente.

(Jakobson, 1919, p. 21. Tradução nossa)

Se substituirmos o termo “irracionais” por “inconscientes”, encontramos a temporalidade humana necessariamente fictícia, pois, feita de significantes, não corresponde ao passado do vivido, mas bem mais ao desejado e, mais ainda, ao

demandado, que articula os significantes em cadeias. Então, diremos, com Lacan, que a história de uma vida

[...] não é o passado simples do que foi já que não é mais, tampouco o passado composto do que tem sido no que eu sou, mas o futuro anterior do que teria sido para aquilo em que estou me tornando.

([1953] 1966, p. 300)

Se, para Freud, as formações do inconsciente deveriam ser lidas como enigmas ou charadas, muitas vezes baseadas em ditos populares, Jakobson também observou a “concisão mordaz dos provérbios”, e a “densa textura fonológica e gramatical das charadas populares”. Rever as leis da linguagem, acreditamos que vale a pena insistir nesse ponto, é rever “por onde toda ação intervém na realidade”. Assim, Lacan enuncia em *A direção do tratamento e os princípios do seu poder* (1958), que “o ser da linguagem é o não-ser dos objetos”. O sonho e o desejo são, respectivamente, metáfora e metonímia da falta-a-ser do sujeito, cuja realidade se objetiva na linguagem.

Lacan nunca cessou de se referir à estrutura, oferecendo-nos toda uma gama de possíveis definições do termo, mas acentuando sempre que a prática psicanalítica não lida com “a estrutura do organismo”, concebida como fatos de Gestalt. Em 1960, ao escrever seu *Comentário sobre o relatório de Daniel Lagache*, ele a define como “a máquina combinatória original que coloca o sujeito em cena”. Por “máquina combinatória”, devemos entender o conjunto de elementos isoláveis, embora adicionáveis entre si, visando simbolizar o maior número possível de relações. Falar em “atributos do sujeito”, os quais antecedem seu próprio nascimento, seria, nesse caso, falar nos significantes que, ligando-se uns aos outros, supõem um sujeito ao discurso. De suposto, ele deve, posteriormente, emergir. Tomar a palavra, como se diz correntemente, equivale a deixar-se subjetivar pela estrutura da linguagem.

Em 1970, numa entrevista à rádio nacional francesa, que em nosso legado equivale à sua *Radiofonia*, Lacan foi instigado a esmiuçar seu conceito de “estrutura”. Diremos que ele não se fez de rogado. Primeiramente, retornou a De

Saussure, pronunciando que “a estrutura cai sob o efeito de cristal”, transformando o que foi discurso puro em “língua particular”. À questão sobre o que vem a ser o afeto, ele respondeu tratar-se da “estrutura incorporada”. E definiu também a noção de “saber” como “a estrutura que circunda o real”, que o acossa ou o cerceia, sem alcançá-lo plenamente.

Uma de suas definições mais claras de “estrutura” é certamente a que ele deu nos Estados Unidos, conferindo-lhe uma ressalva. Reconhecendo que o aforismo: “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”, embora empregue o “como se”, de algum modo pressupõe a existência de uma estrutura, ele acrescenta que “o que cria a estrutura é a maneira em que a linguagem emerge, de saída, no ser humano”.

Aos moldes do que sucedera a Freud, foi-lhe necessário insistir algumas vezes no sentido sexual da estrutura, no fato de que o inconsciente nada tem de mesquinho na oferta de sentidos sexuais. O gozo sexual é a própria barreira à concretização da relação entre os sexos e a ausência desta é a própria mola do sentido, que é, minimamente, um sentido duplo. A estrutura, para Lacan, é, em última instância, estrutura de discurso, que pode ser recheada com palavras, mas delas independe.\* Se há algum paradoxo ligado ao conceito lacaniano de estrutura, este se encontra no seu duplo efeito, simultaneamente feminilizante e histericizante. Pois Lacan tanto enfatiza que a estrutura é não-toda como as linguagens, quanto que a histeria, entre todos os tipos clínicos, é o único do qual podemos ter a certeza de que advém da estrutura.

Rever, com Lacan, o que é da ordem da estrutura equivale, assim, a rever também o que é da ordem do feminino e da histeria. Podemos dizer que a estrutura comporta três impossíveis, que se resumem no que seria o diálogo de um sexo com o outro (1), no dizer sério, que não implicasse na ordem do cômico (2), e no juízo, que pudesse escapar à ordem da fantasia (3). Lacan os denomina de as três

---

\* Cf. sua Introdução à edição alemã dos Escritos [1967] e, também, o seminário O avesso da psicanálise [1969-1970].

mansões ou dimensões do dito (*dit-mensions*): o impossível do sexo, o do sentido e o da significação.

Destacaremos, agora, o que nos parecem ser as três principais teses de Lacan acerca da histeria, que se situam, respectivamente, nos anos cinquenta, na virada da década de sessenta para a de setenta e no decorrer dos anos setenta. Nós as chamaremos de a tese da “questão histórica”, a do “discurso da histeria” e, finalmente, a do “tipo clínico” ou tese topológica.

Primeira tese: a histeria interroga o que é ser mulher. Se a neurose, em geral, pode ser definida como uma questão que o ser coloca para o sujeito “de lá onde ele estava antes que o sujeito viesse ao mundo”, tal questão se modaliza, na histeria, em: “o que é ser mulher?” e suas variantes:

- será que sou ou não alguém capaz de procriar?
- o que quer uma mulher?
- o que é um órgão feminino?
- sou homem ou sou mulher? tenho sexo? sou homossexual?

Segunda tese: a histeria corresponde à instituição em forma de discurso dos impasses sexuais. A demonstração da existência do discurso da histeria, sua formalização, engendra duas conseqüências imediatas. em primeiro lugar, ela equivale à demonstração de que os sujeitos históricos fazem laço social, ou seja, participam do processo cultural. além do lugar do agente, todo discurso implica também n lugar do “outro”, a quem ele se endereça, no lugar da “verdade” e no da “produção”. Mas, segundo Lacan, a especificidade do discurso histórico reside no fato de que ele “versa sobre as ratas da relação sexual”. Em outras palavras, ele demonstra como o significante é impotente para dar conta do gozo feminino e, portanto, como é interdito ao ser falante a relação complementar de um sexo com o outro.

Terceira tese: é possível demonstrar que o tipo clínico da histeria procede da estrutura. Isto porque as identificações históricas nada tem a ver com o que é da ordem do sentido, a causa ou a razão por que algo falta, mas “com a falta apreendida

como objeto". A falta se faz móbil do desejo do sujeito histórico, o que explica sua prontidão a identificar-se com o drama humano em geral, o sofrimento e a carência daqueles que o cercam.

Na concatenação entre a demanda e o desejo de um sujeito e a demanda e o desejo do Outro – como dois pneus ou dois toros enlaçados um no outro –, o objeto do desejo do Outro se faz suporte da demanda do sujeito histórico.

Desdobraremos, a seguir, cada uma dessas teses.

## **2. A histeria interroga o que é ser mulher**

Antes de entrarmos propriamente na tese da questão histórica, queremos destacar que Lacan, desde muito cedo, referia-se ao núcleo histórico como o lugar privilegiado para se resgatar a verdade do discurso inconsciente. Na ocasião do escrito *Função e campo da fala e da linguagem* (1953), ele define o inconsciente como "discurso concreto e transindividual". O corpo ou núcleo histórico é também chamado de "monumento" e Lacan o situa em série com as lembranças da infância (documentos de arquivo), com a evolução semântica da língua, as tradições, mitos e lendas e, ainda, com as distorções da memória. Estas últimas serviriam como uma espécie de rastros, conduzindo dos capítulos presentes numa história ao capítulo inconsciente, porquanto censurado. Lacan não recua de empregar a expressão freudiana: "hieróglifos da histeria", para se referir, como Freud, à possibilidade de deciframento do sintoma, por parte daquele que sabe ler.

Perguntando-se sobre a razão desse "monumento" ou dessa espécie de "mutismo no sujeito falante", Lacan então responde:

[...] e isso é meu corpo, quer dizer, o núcleo histórico da neurose, onde o sintoma histórico mostra a estrutura de uma linguagem e se decifra como uma inscrição que, uma vez recolhida, pode ser destruída sem grave perda.

(*J. Lacan*, [1953] 1966, p. 259. Tradução nossa)



Sabemos que, no início dos anos 50, Lacan se vê às voltas em resgatar o que considera o sentido e a verdade da doutrina e da prática freudianas. Ocupa-se, então, em distinguir entre o sujeito da psicanálise e o indivíduo da sociologia. No sujeito, ele distingue entre o “eu” da enunciação (inconsciente) e o “eu” dos enunciados (conscientes). Considera que faz parte da própria dinâmica da verdade (inconsciente) uma propensão a perder-se, a não se deixar apreender pelo saber ligado, isto é, pelos significantes que se articulam coerentemente. Acredita, além disso, que os pós-freudianos da primeira geração de analistas, por desconhecerem o registro em que predominantemente operam, qual seja, o imaginário, confundiam-no freqüentemente com o real. Ou melhor, provocavam toda sorte de refluxos do imaginário sobre o real das pulsões, ocasionando as mais diversas “perversões transitórias” no decurso de uma análise.

Para esclarecer em que consiste o registro do simbólico, vimos que sua principal ferramenta foram as teorias de De Saussure e de Jakobson. No entanto, para esclarecer o registro do imaginário, ele fará uso de alguns comediógrafos, como Aristófanes e, também, Plauto e Molière, a que nos referimos no capítulo Histeria e... adolescência? No seminário Os escritos técnicos de Freud (1954-1955), bem como em seu Comentário sobre o relatório de Daniel Lagache (1960), e em algumas outras passagens de seu ensino, ele utiliza o esquema ótico de Bouasse, para demonstrar seus três registros. Não sendo nosso objetivo, aqui, alongarmo-nos nesse tópico, queremos, entretanto, deixar acentuado que, da linguística à literatura, passando, até mesmo, por um experimento da física, como no caso do referido esquema, e, posteriormente, pela topologia matemática, foram bem variados os instrumentos, com que Lacan enriqueceu a teoria freudiana.

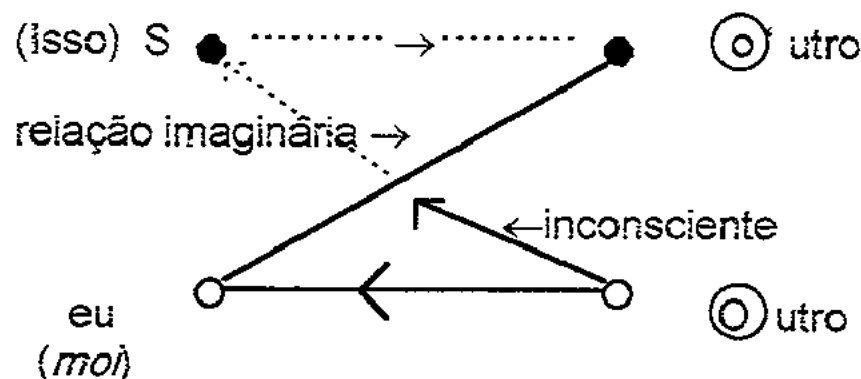
No 16º Congresso Internacional de Psicanálise (Zurique, 1949), Lacan apresentou seu “estádio do espelho”, – que mais tarde ele chamou de a “vassourinha”, com que entrou na psicanálise – esclarecendo a formação do eu inconsciente (*Je*), a função alienante do eu consciente (*moi*) e a importância da imagem do Outro primordial, que antecipa para o sujeito a ilusão de um corpo

próprio, ou melhor, de um corpo todo. São assuntos que ele retomará no seminário 2, O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1955-1956). Neste, podemos encontrar longas citações da comédia O anfitrião, para exemplificar a emergência do eu imaginário. “A primeira vez que o eu (*moi*) aparece”, diz Lacan, “ele encontra eu (*moi*)”, como no encontro de Sósia com Sósia:

- Quem vem lá?
- Eu.
- Eu, quem?
- Eu. Coragem, Sósia.
- Qual é tua sina? Diga-me.
- De ser homem e de falar.
- És amo ou escravo?
- Como me apraz”.

(J. Lacan, [1955], p. 309)

Visando esclarecer que o “eu” (*moi*) é uma construção imaginária e que o louco é aquele que, simplesmente, adere a este puro imaginário – pois nele as posições de escravo e de mestre apresentam-se intercambiáveis – Lacan constrói, nesse momento de seu ensino, seu primeiro grafo da constituição do sujeito, conhecido como “esquema L”.



O seminário de Lacan do ano de 1955-1956 é dedicado ao estudo das psicoses. Entretanto, é no interior deste que ele começa a elaborar o que denominamos de “primeira tese lacaniana acerca da histeria”. As lições XII e XIII do seminário *As psicoses* trazem por título, respectivamente: “A questão histórica” e “O que é uma mulher?”. Trata-se da retomada do que Freud (1933) considerava um ponto de encaixe da teoria psicanalítica: nada ter acrescentado no que diz respeito ao “ser da mulher”.

Estamos de acordo com J.-A. Miller, que faz o seguinte comentário: “Quando Lacan recorre à histeria, no seminário sobre *As psicoses*, para dar conta da

falta de um significante, já é a demonstração de que falta o significante da mulher”.\* Nas primeiras duas lições, ele analisa um caso clínico do psicanalista Michel Joseph Eissler, da Escola de Budapeste. Eissler atendia no período correspondente ao final da primeira grande guerra. Na opinião de Lacan, podemos observar o rigor freudiano nessa primeira geração analítica, que se ocupava da observação empírica, e relatava seus casos com riqueza de detalhes. Todavia, as construções teóricas desses analistas já começavam a se mostrar influenciadas pelas idéias da *Ego Psychology*. Há nelas um interesse muito grande pelo eu (*moi*) dos sujeitos, seus comportamentos, etc... Além disso, neles também se observa os primeiros vestígios de uma prática, que desembocará na chamada “análise das resistências”. Isto é, no que hoje consideramos um desvio em relação à prática freudiana: analisar as resistências previamente à análise da pulsão. Freud havia concluído que as resistências só podiam ser analisadas em seu ápice e, na análise do caso Dora, como bem mostrou Lacan (1951), seu primeiro movimento foi fazer-lhe reconhecer o lugar que ela própria ocupava em sua queixa. Em outras palavras, sua cumplicidade pulsional com a desordem ambiental, de que aparentemente ela apenas se lastimava. Lacan identifica a dialética da operacionalidade freudiana e denomina sua intervenção de “retificação subjetiva”, ou seja, retificação das relações do sujeito com o real.

O paciente de Eissler fora diagnosticado como um caso de “histeria traumática” sem alucinações. Ele apresentava o sintoma conversivo de dores lombares que se irradiavam, subseqüentes à queda de um bonde. Essas dores, para as quais os exames clínicos não encontravam nenhuma justificativa, constituíam-se em enigma, tanto para o paciente, quanto para seu médico. Na leitura que Lacan faz do caso, ele estabelece uma relação de causalidade, não entre a queda e as dores, mas entre estas e os exames radiológicos, aos quais o sujeito fora submetido. E é aí que ele situa o verdadeiro enigma subjetivo: nesse Outro

---

\* Lição de 2 março de 1994 do seminário *Donc*; curso do Departamento de Psicanálise da Universidade de Paris VIII, ano letivo 1993-1994. Xerox.

simbólico, que se apresenta sob a forma de um Raio X. Nesse ponto, em que o sujeito recebe um apelo, ele não encontra uma resposta, mas um enigma: uma mensagem a ser decifrada. A fala do médico à esposa do paciente, dizendo-lhe que os sintomas de seu marido lhe pareceriam bem mais claros se tratasse de uma mulher, é destacada por Lacan como uma espécie de mensagem invertida da questão do próprio sujeito, acerca de sua sexualidade. O médico estaria, assim, situado no lugar de outro imaginário do sujeito, mediatizando seu acesso ao Outro da linguagem.

Esse caso serve a Lacan para retomar a importância dada por Freud à identificação feminina subjacente ao sintoma histérico, ponto de origem de uma “fantasia inconsciente de gravidez”, encontrada também no caso Dora. As dores do paciente de Eissler apresentavam um certo alívio, quando ele se deitava de lado, com as pernas encolhidas, no meio de almofadas e com pouca luz. Lacan observa, então, que, por seu estilo e periodicidade, essas dores ou ataques de histeria em tudo se assemelhavam às dores de uma mulher grávida. Em sua vida pregressa, ele se interessara pela germinação de plantas, criação de galinhas e comércio de ovos. Já tendo trabalhado anteriormente como padeiro, químico laboratorista e condutor de bonde, na ocasião da queda, ele havia passado de condutor a trocador. Além disso, trouxera para a análise uma lembrança de infância, que dizia respeito aos gritos de uma vizinha em trabalho de parto e que dera à luz uma criança morta e despedaçada. Podemos, então, observar que os diferentes elementos (a fala do médico, as dores do paciente, seus interesses profissionais, etc..) vão somando-se enquanto indícios inconscientes da questão histórica: o que é uma mulher?

Lacan relembra ainda a equivalência simbólica, já estabelecida por Freud, entre os termos alemães que designam “cair” e “parir”. Sua sonoridade é extremamente próxima, podendo inclusive ser designados pelo mesmo verbo: *Niederkommen*. Mas ele enuncia o que está apenas latente no texto freudiano: se a fantasia inconsciente de gravidez é patognomônica da histeria, nela encontramos também a fantasia de um corpo despedaçado. Nesse ponto, Lacan faz da histeria o

negativo da psicose, na qual encontramos fantasias conscientes de corpo despedaçado. Trata-se aqui de uma ressonância lacaniana à descoberta freudiana de que a histeria começa onde a paranóia se conclui: o eu consciente dominado pelo eu inconsciente, isto é, por suas fantasias.

Na lição XIII do seminário *As psicoses* (1956-1957), Lacan começa sua leitura do caso Dora, a partir do seu esquema L; leitura esta que ele continuará no seminário seguinte, qual seja, *A relação de objeto* (1957-1958), quando então marcará as semelhanças e diferenças entre Dora e a Jovem homossexual.\*. Nesse capítulo: "A questão histórica II" ou "O que é uma mulher?", Lacan analisa o erro de Freud em relação a Dora, ou seja, o fato de que ela abandona bruscamente o tratamento, a despeito do seu desejo de que ela continuasse. Freud teria se equivocado em relação aos objetos de desejo e de identificação de sua paciente. Segundo Lacan, ele deveria inicialmente procurar identificar quem desejava em Dora, antes de perguntar, o que Dora desejava. Sabemos que o próprio Freud reconheceu posteriormente e, inclusive, acrescentou em nota de rodapé ao texto, que lhe passara despercebida a corrente homossexual de sua paciente, ou seja, o lugar de objeto de desejo, que a Sra. K. ocupava para ela. Mas Lacan acentua também a importância do outro especular do sujeito histórico, aquele que se situa no eixo imaginário em simetria ao eu, também imaginário. A partir daí, ele nos sugere uma nova interpretação do sintoma de afonia de Dora. Para Freud, ela seria provocada pela ausência do Sr. K., sua interpretação formulando-se, então, no seguinte enunciado: "a palavra perdera o valor já que ela não poderia falar com ele". Para Lacan, não era a ausência do Sr. K., mas a presença da Sra. K. que o motivava. Dora se calava diante da Sra. K. porque a presença do objeto do desejo, sua encarnação, faz o sujeito emudecer.

Em desdobramento à elaboração freudiana de uma identificação viril na histeria, Lacan afirma, em suas *Propostas diretivas para um Congresso sobre*

---

\* O tratamento desta última é relatado por Freud sob o título *A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher* (1920).

sexualidade feminina (1958), que um homem pode servir a uma mulher para que ela se torne Outra para si mesma. Sem essa presença da Outra, não necessariamente uma outra mulher encarnada, (pois a contemplação do quadro da Madona também desempenha, para Dora, a mesma função) não há como o sujeito formular a questão acerca do mistério de sua própria feminilidade. Para Lacan, portanto, a homossexualidade histórica não é mais do que uma pseudo-homossexualidade, no horizonte das idéias. Poderíamos chamá-la de "homossexualidade ideal", expressão que Freud utilizou a propósito de Leonardo Da Vinci. Nesse momento, Lacan considera que a realização simbólica ou subjetiva da mulher é mais difícil que a do homem – o que, a seu ver, justifica a maior incidência de histeria nas mulheres –, embora lhe seja relativamente fácil colocar sua questão histórica pela via da identificação com o pai. A realização simbólica do homem pode ser empírica, mas a da mulher, no dizer de Lacan, passa pela metafísica. Isso confere à posição histórica uma grande estabilidade. A histeria, implicando nesse dilema: é difícil realizar-se simbolicamente como mulher, mas não é difícil indagar o que é uma mulher, é considerada, por Lacan, "uma estrutura simples". Mas, a que simplicidade ele poderia estar se referindo? Ao que tudo indica, ele estaria se referindo a uma certa simplicidade da língua, que obedece a não mais do que duas leis, às quais nos referimos anteriormente. Quais sejam: a metáfora e a metonímia. Tal formulação estabelece uma serialidade entre as seguintes operações: a impossível realização subjetiva (ou simbólica) do sexo feminino, a identificação com o pai (identificação viril do sujeito histórico) e o exercício de uma certa metafísica (a indagação do que é uma mulher). Em outras palavras, o que a estrutura não metabolizou, ela o metonimiza, transformando-o, em seguida, em indagação.

No caso Dora, detecta-se, na verdade, uma série de três identificações viris: do pai ao Sr. K., passando pelo irmão. A identificação intermediária é verificada na lembrança de infância que ela traz à análise. Trata-se da cena, em que Dora, aos dois anos de idade, está sentada ao lado do irmão, um ano e meio mais velho que ela. Ela se encontra, simultaneamente, chupando o polegar de uma das mãos e

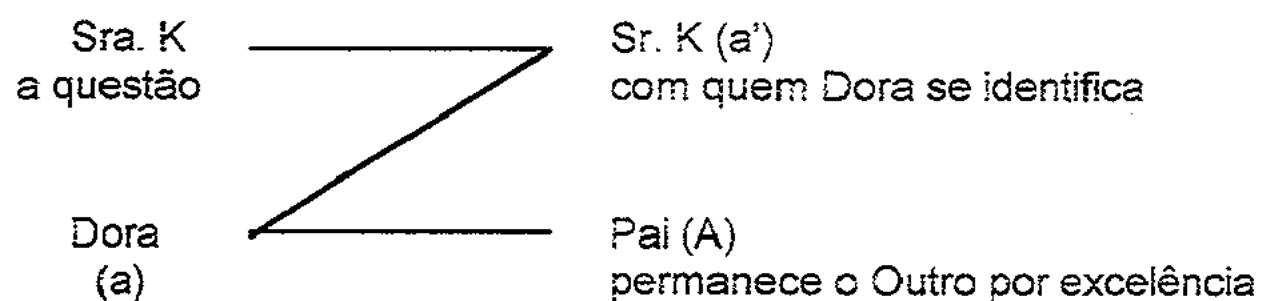
segurando com a outra, o lóbulo de uma das orelhas do irmão. Lacan afirma que Dora teria situado, pela primeira vez, seu próprio “eu” (*moi*) nesse irmão-outro especular. Assim se explicaria seu sintoma enurético, cujo aparecimento foi tardio, ou seja, aos sete anos de idade. Identificada ao irmão, ela adquirira um sintoma que, anteriormente, era dele. Por outro lado, a impotência paterna – sua longa série de doenças – teria agido como um fator facilitador dessa substituição do pai pelo irmão. Se acompanharmos o desenvolvimento do seu raciocínio, devemos concluir que Lacan, tal como Freud, situa o pai como primeiro objeto de identificação – uma identificação que podemos, inclusive, denominar “mítica” – pois afirma que, nessa primeira identificação imaginária de Dora com o irmão, este já se encontra substituindo o pai.

É, exatamente, para discutir a identificação histórica com o pai, que Lacan retoma o caso Dora, em seu seminário seguinte: *A relação de objeto (1956-1957)*. Colocando-o em paralelo ao caso da Jovem homossexual, ele irá estabelecer a diferença entre duas formas de amar: o amor cortês da Jovem homossexual X o amor imaginário de Dora, e entre dois registros da função paterna: o pai imaginário “reduzido ao olhar” (da Jovem homossexual) X o pai que acede ao simbólico ou pai idealizado (de Dora). No caso da primeira, Lacan nos lembra que Freud já observara como se tratava de uma jovem que amava aos moldes masculinos, “como um cavaleiro”. E observa que era como se ela oferecesse à Dama o que ela própria não tinha, ou seja: o falo imaginário. Uma das definições lacanianas do amor será assim: “dar o que não se tem”. Esse amor desprovido de contatos físicos lembra-lhe ainda o dos cancioneros da Idade Média, tal como existiu no sul da França, sob a denominação de *fin'Amors*.

Do pai que permanece reduzido a “um olhar de pai”, numa espécie de condenação apriorística do sujeito, Lacan observa que ele não realiza o que se encontrava, até então, em potência: a idéia de um pai amoroso, a constituição de um “ideal do eu” nele assentado. Com Dora, as coisas se passaram de forma diferente. Ela se encontrava numa quadilha, numa estrutura quadripartite, onde cada um dos

personagens tinha uma função bem definida em relação aos outros três. Era preciso que Dora acreditasse que o Sr. K. amava na sua pessoa um para-além desta, qual seja: a Sra. K. Só assim ela poderia acreditar, de forma paralela, que seu próprio pai amava na Sra. K. um para-além desta, qual seja: ela próprio, Dora. Tal era o jogo na vertente “objeto do amor”. Na vertente “objeto de identificação”, foi porque seu pai teve acesso ao lugar de Outro da palavra, que Dora identificou-se imaginariamente com o outro possuidor do órgão fálico; o Sr. K. Sua esposa, a Sra. K., converteu-se simplesmente na questão de Dora: a questão histórica acerca de sua própria feminilidade. Quando o quarteto se desfez, desencadeou-se sua *petite hystérie*. Tal ruptura foi provocada por uma fala do Sr. K. Esse, num determinado momento, deu-lhe a entender que não havia um “mais além”, ou seja, que seguindo na trilha da Sra. K., Dora não encontraria nada. Lacan observa na lição VIII do seminário 4: “Ele não diz que sua mulher nada é para ele, e sim que pelo lado de sua mulher, não há nada [...]. O Sr. K. quer dizer que não há nada depois da sua mulher: Minha mulher não está mais no circuito”. “Dali não sai mais nada”, poderia talvez ser uma boa versão em português do enunciado alemão, onde nos parece que Lacan, com sua versão própria, destaca a percepção de Dora de que a Sra. K. não ocupava nenhum lugar de objeto-causa para o Sr. K. e que, portanto, ela, não mais lhe interessava.

Aplicado no “esquema L”, o quarteto de Dora transforma-se em:



Não é apenas o Sr. K que pode vir no lugar de outro especular de Dora, pois o característico do eixo imaginário é uma espécie de tendência à multiplicidade, de proliferação de duplos. Lacan observa ainda, neste seminário, que “ela encontra na situação uma espécie de metáfora perpétua”. Sendo a metáfora uma passagem de sentido, de um a outro significante, em que o primeiro significante cai no lugar do



significado, como na fórmula:  $\frac{S'}{S} \equiv S' (+) s$ , pensamos ser possível escrever a “metáfora perpétua” do sujeito histórico nos seguintes termos.

$$\frac{m'}{m} \equiv \frac{S_2}{S_1} \equiv \frac{S'}{\$} \equiv \frac{S_{n+1}}{S_1}$$

onde

$$\left\{ \begin{array}{l} m = \text{eu, significante imaginário} \\ m' = \text{duplo imaginário} \\ S_2 = \text{significante qualquer que representa o sujeito} = s' \\ S_1 = \text{significante que desaparece da cadeia consciente, caindo a} \\ \quad \text{nível do significado inconsciente} = \$ \\ S_{n+1} = \text{o encadeamento dos significantes} \end{array} \right.$$

A primeira operação é a substituição do “eu” do sujeito por um duplo imaginário. No entrecruzamento do simbólico com o imaginário, ela possibilita a substituição de um significante sem sentido ( $S_1$ ) por um outro significante contingencial ( $S_2$ ), ao qual se soma um sentido, por entrar no encadeamento consciente.

### 3. A histeria no inter-jogo dos discursos

No capítulo *A histeria de angústia*, tivemos oportunidade de nos referirmos aos lugares discursivos e aos elementos ou funções que neles se inscrevem. Mencionamos a estrita analogia entre discurso, ideologia e laço social, que não teve que esperar o advento da psicanálise para ser denunciada. Com o conjunto de seus matemas discursivos, Lacan estabeleceu, posteriormente, uma nova analogia, segundo a qual o discurso corresponderia à cultura. Nos Estados Unidos, em 1975, ele fez observar em que se diferenciava dos colegas estruturalistas, chamando a atenção para o fato de que não trabalhava com a oposição simples entre a natureza e a cultura, mas que entendia esta última como distribuindo-se em quatro formas discursivas. “A cultura, para mim”, observou, “é o

que eu procurei distribuir sob a forma, certamente não limitativa, dos quatro discursos”.

Interessa-nos retornar ao discurso da histeria, com base sobretudo no seminário *O avesso da psicanálise* (1969-1970), para avaliarmos a forma específica que ele encontra para realizar as funções que todo e qualquer discurso realiza: o efeito “sujeito”, ou efeito de assujeitamento, a acumulação de saber e a produção de um gozo. Sujeito, saber e gozo são as três funções resultantes de qualquer forma discursiva.

Referimo-nos à histérica, que nos apresentou o paradoxo cômico de estar em plena contemporaneidade médica e na mais completa anacronia psicanalítica, pois, dizendo-se filha de um pai “tarado”, ela vai em busca dos significantes mais recentes no campo da medicina, tais como a “síndrome de pânico” ou o diagnóstico “L.E.R.”. Tomaremos, agora, como ponto de partida, o fragmento discursivo de uma outra histérica, que se queixa de angústia e insônia, mas que fala, sobretudo, em desentendimentos conjugais. De idade próxima à outra, ou seja, encontrando-se, também, por volta dos quarenta anos, ela diz, inicialmente, estar buscando ajuda para o filho de nove anos, que sofre de enurese noturna quase diária. E, imediatamente, põe-se a falar do casamento, que é o segundo, tanto para ela, quanto para o marido. Durante oito anos, o casamento lhe parecia bem, encontrando-se com o marido apenas nos finais de semana, pois ele morava numa cidade e ela noutra. Saía, eventualmente, com amigos e colegas de trabalho, que não lhe despertavam o menor interesse sexual, apesar das suspeitas ciumentas do marido. A partir do dia em que o marido lhe comunicou, por telefone, que finalmente iriam “morar juntos”, algo de “estranho” aconteceu com ela, despertando seu súbito desejo em relação a outros homens. Ela começou a “traí-lo”. Em pouco tempo, deixou crescer sua suspeita, através de cartas e telefonemas, e culminou por contar-lhe o que vinha acontecendo. Enquanto sujeito, ela se localiza sob os significantes “ser culpada” e “ser adúltera”, acusações que o marido lhe faz e, em relação às quais, ela reconhece que “ele tem razão”. Ela decide separar-se, procura advogado

e conversa com o marido. Voltam a morar em cidades diferentes e a se encontrar em quase todos os fins-de-semana. E volta a acontecer algo de “estranho”, que ela define como um “tesão nunca antes existente entre eles”, que “nunca haviam trepado com tanta intensidade e freqüência”. Na análise, ela se dispõe a fazer algumas “confissões antigas”, inclusive aquela que considera a mais grave. Então, relata que o marido tinha tamanho sentimento de inferioridade em relação ao próprio pênis, que decidiu submeter-se a uma cirurgia de aplicação de silicone, na qual ela decidiu acompanhá-lo. Ela preferia o pênis que ele tinha antes da operação e observa que, se antes ele a considerava uma mulher insaciável, a insaciabilidade parece ter se deslocado para ele. Não a vê como diretamente ligada à cirurgia, que é antiga, mas sim ao fato de terem retornado à situação de “dois casados que ficam longe um do outro” e que “agora mais do que nunca, não podem confiar um no outro”. Ela atende incontáveis “telefonemas de mulher”, quando está na casa dele e, embora não tenham concluído a separação legal, seu sonho, como diz, é que “ele voltasse a aceitar casar-se com ela novamente”.

Destacaremos do discurso dessa histérica as passagens em que ela se refere ao fato de que a razão não se encontra nela, mas no outro masculino, ao casamento impossível, que inclui no seu bojo a separação e a distância, e à cirurgia peniana do marido, recurso último à tecnologia científica, na busca de realizar o impossível de um sujeito plenamente saciável. Além disso, é mister acrescentar que, por ocasião de sua última dor, ela arriscou um autodiagnóstico: “deve ser a tal de L.E.R., lesão do esforço repetido”. Mas, de que repetição ela pode estar falando?

Na continuidade de seu processo analítico, essa mulher se dá conta dos traços em comum entre o primeiro e o segundo casamentos. Inicialmente, ela os refere como repetições da parte do marido, duas vezes “traído”, pela ex-mulher e por ela própria. Depois disso, percebe que, também ela, viveu sempre em relações amorosas triangulares, admitindo que esse fato “paradoxalmente” lhe oferta algum prazer. Parece tornar “a relação mais excitante”. Passo seguinte, ela vai à busca e encontra “as provas” de que o marido nunca lhe disse “a verdade”. Pois ele alegava

que, até o momento em que ela o traiu, ele lhe era absolutamente “fiel” e jamais tivera outra mulher. Tal descoberta, em suas palavras, alivia sua culpa e a faz sair da posição de “humilhada” frente a ele. Se, antes, ele lhe cobrava os detalhes da sua traição, agora é sua vez de exigir que ele faça suas confissões.

Observa-se nesse fragmento clínico o impossível diálogo homem-mulher, concomitante à procura de uma relação harmônica. “Ele não fala de si”, queixa-se essa paciente, nesse enunciado quase típico do sujeito histérico feminino em sua relação com o outro sexo. Por um lado verifica-se a função triangular da outra mulher, fazendo entrar em jogo o mistério da feminilidade própria. Por outro lado, ela agora está “em pé de igualdade com o marido”, estão ambos “no mesmo patamar”, o que quer dizer, virilmente identificada a ele, ela se transforma em Outra de si própria, e pode desdobrar o seu discurso histérico. Desnecessário talvez dizer que se trata de uma mulher bem realizada profissionalmente, de cujo êxito ela pouco usufrui, porque sonha em alcançar o Um imaginário do amor.

Do inter-jogo dos diferentes discursos, Lacan se pôs a demonstrar em que o discurso da histeria poder ajudar no esclarecimento dos demais discursos e da ciência, concebida como um saber ligado, isto é, uma concatenação de significantes ( $S_2$ ). Podemos resumir tais esclarecimentos nos seguintes termos:

1. Com relação ao discurso do analista, o discurso da histeria demonstra que o inconsciente ex-siste ao primeiro, isto é, que o discurso do analista nada tem a ver com o que seria um discurso do inconsciente. O máximo que ele pode fazer com o inconsciente é um “pouco de cultura”, produzir alguns significantes novos.
2. Com relação ao discurso do mestre, o da histeria demonstra, por retroação, ou se preferirmos por demanda – articulação de significantes cuja significação é retroativa – que o mestre goza com o saber, que furtou-se ao “gozo simples, o gozo curto e grosso, aquele que resulta da cópula nua e crua”.

3. Com relação à ciência, “o discurso da histeria não se mostra anódino”. Revela, antes, um ponto de convergência, um encontro, na medida em que a origem na estrutura é demonstrável nos dois casos, pois os dois são efeitos imediatos da linguagem.

No caso que estivemos abordando, o discurso da histeria desvela a castração do mestre, ao denunciar que nenhuma cirurgia do parceiro modificará o gozo feminino. Por outro lado, na cumplicidade do desejo histórico com o saber médico, revela-se um ponto em comum entre o discurso da histeria e o da ciência, quando ambos almejam realizar a impossível relação de um sexo com o outro, como se esta dependesse apenas da forma ou do tamanho de um pênis.

A abertura do seminário *O avesso da psicanálise* é uma espécie de lembrete aos psicanalistas de que não há psicanálise sem discurso da histeria – ou histerização do sujeito, como se diz correntemente –, de que o saber não procede do simples desejo de saber – e o saber psicanalítico é, sem dúvida alguma, o melhor exemplo disso –, mas procede do discurso da histeria. Desdobrando o que a histórica, enquanto sujeito, quer que se saiba e aquilo que lhe interessa, enquanto “eu”, Lacan enunciou nessa ocasião:

O que a histórica quer que se saiba é, indo a um extremo, que a linguagem derrapa na amplidão daquilo que ela, como mulher, pode abrir para o gozo. Mas não é isto que importa à histórica. O que lhe importa é que o outro chamado homem saiba que objeto precioso ela se torna nesse contexto de discurso.

([1969], 1992, p. 32)

Curiosa formulação lacaniana, em que a histórica não mais interroga simplesmente “o que é ser mulher”, mas, por ter tomado a palavra, subjetivando-se enquanto efeito de discurso, sabe-se mulher ou, pelo menos, ensina aonde se deve localizar o gozo da posição feminina. Se o discurso da histeria nos fornece algumas demonstrações, inclusive relacionadas a outros discursos, isso não quer dizer que seus temas sejam variados e amplos. Na singularidade de cada caso, a clínica nos ensina com fulgor que o discurso da histeria é monotemático, que seu tema único

são as impotências, fracassos e ratas nas relações entre os sexos. O fragmento que trouxemos acima o testemunha com clareza.

Retomemos, agora, a forma matemática em que Lacan escreve o discurso da histeria, para em seguida recheá-lo com palavras, como numa análise.

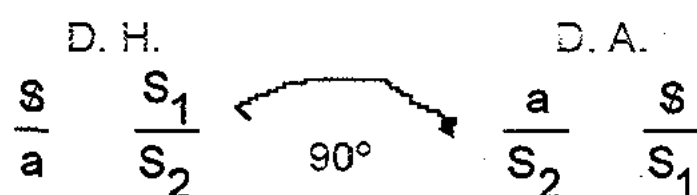
$$\begin{array}{ccc} \frac{s}{a} & \xrightarrow{\quad} & \frac{S_1}{S_2} \\ & \xleftarrow{\quad} & \\ & \text{impotência} & \end{array}$$

Na linha superior, como se pode ver, encontramos o sujeito do inconsciente de um lado e o significante-mestre do outro, ocupando os lugares daquele de quem se fala e daquele a quem se fala, respectivamente. Afirmar, no particípio passado do verbo, que o inconsciente é feito agente do discurso da histeria, revela sua natureza de participante amortecido, mortificado pelo significante. Aponta para seu lugar excêntrico, do lado de fora da cadeia dos enunciados ou dos ditos, espaço em branco entre dois significantes, como observara Lacan no seminário *A identificação* (1961-1962). Pode-se, também, dizer que se o sujeito do inconsciente é feito o agente do discurso da histeria, tal discurso se origina num *acting-out*, no sentido como o definimos anteriormente, com base no seminário *A angústia* (1962-1963). Ele é a apreensão em forma de sujeito do que se encontrava no estatuto de objeto, isto é, de pura perda. Quem, afinal, toma a palavra no discurso da histeria, já que não se trata propriamente de um discurso falado por um "eu" que se considera idêntico a si próprio? O sujeito histórico "deixa a palavra ao Outro", responde-nos Lacan, "como lugar do saber recalçado". Evidentemente, esse Outro da linguagem nos falará pela boca de sujeitos encarnados, a série dos outros imaginários que compõem a cena histórica, algumas vezes mais restrita, em outras, bastante ampla. Escrever  $S_1$  nesse lugar do Outro, à diferença do que seria um saber concatenado ( $S_2$ ), visa a explicitar o esfacelamento, o comparecimento em migalhas desse tipo de saber. De diferentes maneiras podemos traduzir a escrita desse  $S_1$ : significante-mestre, sem par e sem sentido, como já dissemos, mas, também, significante latente e/ou recalçado. Ora, o par lacaniano  $S_1 \rightarrow S_2$  não é

outro que a matemização ou escrita reduzida do que Freud chamou de livre associação das idéias. De cuja liberdade vale lembrar, ele não excluiu a sobredeterminação inconsciente, mas reconheceu a exigência de que se vencessem as resistências, especificamente a censura do eu consciente. O inconsciente é um saber que fala em um sujeito, que não se sabe sujeito, não se sabe suporte do discurso, não sabe o que diz e, tampouco, sabe quem o diz.

O que encontramos no andar de baixo do discurso da histeria, quer dizer, sob a forma do latente, do esquecido, senão do resto excluído? À direita, no lugar correspondendo à verdade que está posta no jogo, encontramos o "mais-gozar", o objeto *a*, situado a nível do recalque. Com isso, estamos dizendo que a histérica desconhece seu próprio desejo, porque recalca o que lhe serviu de causa, após a primeira emergência do desejo. À esquerda, no lugar que corresponde ao que cai de um discurso, ou seja, seu limite interno autoproduzido pelo esgotamento da troca significativa, encontramos precisamente o saber:  $S_2$ . Demonstra-se, dessa forma, que a histérica não tem acesso direto nem ao "mais-gozar", nem ao saber e, menos ainda, ao gozo do saber, porque não é possível retroceder do saber ao gozo. É a impotência da própria concatenação significativa para retornar ao ponto vazio de que partiu.

Dizer que um giro de  $90^\circ$  nos faz passar do discurso da histeria ao do analista não é senão dizer que este segundo discurso retoma o saber acumulado pelo primeiro, para situá-lo no lugar da verdade. Ao fazê-lo, observa-se que o outro do discurso da histérica, aquele a quem ela se dirige enquanto mestre, será o produto final, resíduo ou resto, que cairá do discurso do analista. É o que se vê abaixo, no cotejo de um discurso com o outro.



Ele torna possível que se diga que o analista realiza uma tarefa impossível: a de encarnar um real ou fazer falar o objeto. O recalcado no discurso

da histeria, o que se encontra escondido exatamente sob o sujeito (a), reaparece como agente do discurso do analista. Dessa forma, ele devolve à histérica "sua verdade": os mestres ( $S_1$ ) que ela procurou desconhecer, recusando-se a servi-lhes com seu corpo, servindo-os, no entanto, com seu discurso. Em suas Conferências norte-americanas (1975), Lacan se refere à interpretação como devendo ser feita da mesma matéria que o sintoma, espécie de corte na cadeia discursiva. Pois o analista não interpreta do lugar do seu "eu penso". Enquanto pensa, ele não apreende sua ação, que deve incluir a função da pressa, com a qual, como dissemos ao abordarmos o tema da angústia, antecipa-se uma certeza. Por esse motivo, ele pôde então dizer que "o discurso do analista é a lógica da ação". O sintoma não é o significante no discurso. Nesse ponto, o latente se distingue do recalcado e a metáfora da condensação. Pois, se a condensação presta seu serviço à metáfora, nem tudo passa de uma à outra. A metáfora se enlaça no imaginário, produzindo um efeito de sentido, enquanto uma condensação ou nó de significantes escapa ao discurso, restando a nível do real. A bem da verdade, desde 1961, Lacan definiu o sintoma da neurose como "presença no real de um significante recalcado da cadeia simbólica".

O sintoma que responde à interpretação analítica, porque se desloca ou se desfaz, verifica, *a posteriori*, que o discurso do analista teve efeito de interpretação, verifica que, também ele, operou como a presença de um significante no real e que esse é o significante mais próximo possível do objeto *a*. Sem par e sem sentido, esse significante faz semblante de objeto. Ao nos referirmos, anteriormente, ao interjogo dos discursos, dissemos que a natureza do inconsciente se demonstra entre o discurso do analista e o da histeria, na medida em que esse último atesta sua ex-sistência àquele. Os termos de Lacan são, inclusive, mais radicais, enunciando que há apenas "enxerto" do inconsciente em todos os discursos, salvo no da histeria, que atesta "claramente" sua ex-sistência. A partir deste, no entanto, "podemos avaliar o inconsciente como saber que não pensa, nem



calcula, nem julga, o que não o impede de trabalhar”, de ser, inclusive, o que Marx considerava o trabalhador ideal: “a flor da economia capitalista”.

Mas, qual é o sentido da aproximação do discurso da histeria com a ciência? De que modo a “associação-livre” pode não se mostrar insignificante ou medíocre diante do que chamamos uma “ciência”? Impossível responder a essas questões sem partir de uma definição de ciência. Lacan não se furtou a isso, e reconheceu no sujeito do cogito cartesiano o fundamento da ciência contemporânea. Não por acaso, como vimos no capítulo sobre Concepções médicas e figuras de mulher, a medicina se autodenomina científica a partir do Tratado do homem de Descartes. Na opinião de Lacan, o cogito cartesiano, para se constituir numa articulação de significantes, exclui o desfalecimento do sujeito, a hiância que separa o “eu penso” do “eu sou”. Esse salto do significante (eu penso) ao significado (eu sou), do lugar do enunciado ao da enunciação inconsciente, ou essa “sutura do sujeito”, como preferiu chamá-la J.-A. Miller, é identificada por Lacan como o próprio fundamento das ciências mais modernas: “discurso que surge das pequenas letras das matemáticas e que se diferencia de todos os discursos até então sustentados, (para) tornar-se uma alienação suplementar”. No seminário A ética da psicanálise (1959-1960), Lacan opõe, desse modo, à ciência, definida como “um discurso que, por estrutura, nada esquece”, “o discurso memorial do inconsciente cujo centro está ausente, cujo lugar é situado pelo ele não sabia”. Se ele no entanto observa, alguns anos depois, que o discurso da histeria não é anódino à ciência, diremos que isso se deve ao fato de que, em sua retomada pelo discurso do analista, o artifício do sintoma histérico mostra-se gêmeo ao da ciência: recobrimento pelo significante de um vazio ou de uma perda. No caso da histeria, ou triunfo da amnésia do trauma, como dizia Freud, o sintoma vem mostrar que o inconsciente freudiano pode ser definido como “o esquecido lugar de esquecimento” e que só a psicanálise faz retornar no real o que a ciência e o sintoma histérico almejam excluir, qual seja, que não há Outro da verdade, que não há garantia ou fiador de verdade, sempre que se está no registro do simbólico. “Basta que algumas letrinhas comecem a circular no

mundo”, pôde dizer Lacan, “basta que uma pequena cadeia significativa comece a funcionar baseada nesse princípio simples” – o da escrita de uma identidade significativa qualquer, seja  $A = A$  – “para que as coisas continuem exatamente como se funcionassem sozinhas”.

O não-saber do sintoma histórico sobrepõe-se à falha epistêmica do saber da medicina. Recalcamento da causa de desejo, no primeiro caso, omissão ou forclusão, no outro. Nos dois, há retorno no real, embora de formas diferentes. Pois se o sujeito histórico encontra-se preferencialmente com suas dores e angústia, a medicina sobredenomina suas queixas de doenças psicossomáticas, síndromes e lesões, pânico, depressão e esforço repetido. Ao se fazer discurso, porém, a histeria desvela o paradoxo da repetição inconsciente.

Pode-se dizer que esse paradoxo encontra-se no fato de que a análise representa “o esforço para extrair sob a forma de pensamento imputado o que foi efetivamente vivido pelo sujeito”. Mais radicalmente, ele é o paradoxo do “significante lacaniano”, segundo a expressão de J.-A. Miller, para definir o paradoxo em que “o traço do idêntico representa o não idêntico”, motivo pelo qual a repetição se estrutura enquanto “processo de diferenciação do idêntico”. No seminário A identificação (1961-1962), Lacan descreve os três tempos necessários ao nascimento ou emergência do significante: deixar o rastro, apagar o rastro e marcar com um traço o lugar onde o rastro humano foi encontrado e, em seguida, apagado. O significante, então, não é sequer o rastro do humano, mas o traço que substituiu os mais diferentes rastros, propiciando a ilusão de que a repetição do traço representa o retorno do mesmo. Queremos dizer com isso que a histeria, ao se fazer discurso, denuncia a falácia em que o saber médico arrisca cair, quando responde ao sintoma histórico oferecendo-lhe significante novos, como por exemplo o significante L.E.R., acreditando que lhe oferece, ao mesmo tempo, um sentido ou significado uno. A medicina acredita na univocidade do significante e não indaga de cada sujeito o que representa para ele a lesão, o esforço, ou a repetição.

Nesse ponto podemos indagar: e quanto ao gozo feminino? O discurso da histeria ensina, apenas, que ele escapa à linguagem ou nos permite ir um pouco além? Em primeiro lugar, devemos observar o deslocamento, para o qual chama a atenção Antonio Quinet (1995), em seu artigo "As formas do amor na partilha dos sexos". Ele nos fala do deslocamento do que Freud chamou de "enigma da mulher" para o que Lacan viria a chamar, nos anos 70, de "enigma do gozo feminino". A nosso ver, a responsabilidade por esse deslocamento significativa deve ser debitada à conta do discurso da histeria, pois foi nele que Lacan pôde ler que "A mulher permite ao gozo ousar a máscara da repetição". A mulher, vale dizer, lugar vazio de significante, permite a algo que é da ordem do vivido apresentar-se ousando máscaras de repetição, ou seja, usando traços que se escrevem lado a lado e que assim se contam.

Um belo exemplo de articulação entre o protesto fálico da histérica e o gozo feminino, ou melhor, do que se depreende deste na escuta do primeiro, pode ser encontrado no caso da "Moça de batom", que nos traz Maria Anita Carneiro Ribeiro, referindo-o como "o discurso de um histérica (que) se impõe por contraste". A autora observa que:

[...] Levada à análise por uma queixa outra, (ela) consegue formular, num momento de verdade, que marca sua entrada no discurso analítico, o seu desespero: 'Prefiro morrer a que ele me veja sem batom [...]. Assim, para além de um instrumento da mascarada da sedução feminina, o batom, para esta histérica, se apresenta como o último baluarte que a protege daquilo que ela não suporta ser para um homem: um pedaço de carne do qual ele possa gozar.

(M. A. C. Ribeiro, "Ela anda em beleza, como a noite", em *A Mulher*, 1995, p. 93)

Porque o discurso da histeria faz história, isto é, porque a histeria "força a matéria significante a confessar", como enunciou Lacan nos Estados Unidos em 1975, ele permite situar o discurso do analista ao nível de uma 'epidemia científica', em oposição ao simples fenômeno social. Interrogado por psicanalistas, linguistas e filósofos, Lacan foi bem claro ao delimitar que a psicanálise não é uma ciência, mas uma prática. Por outro lado, ao definir "epidemia" como o que se apreende enquanto

simples emergência, mas que representa, na verdade, uma ruptura radical, pois se propaga e influencia a concepção que se faz de universo, ele, simultaneamente, definiu o discurso analítico como sintoma social, modalidade nova de relação entre os homens, e epidemia científica. Por outro lado, a histeria nos apresenta o seguinte paradoxo: enquanto sintoma, refere-se a um gozo totalmente singular e, enquanto estrutura de discurso, propicia a formação de pequenos grupos. Ou seja, nos termos de Colette Soler (1995), em função da tendência do sujeito histórico a se identificar com o sintoma do outro, o psicanalista se depara com “o paradoxo de um uso coletivizante do sintoma. Em geral, isso não faz grandes multidões, mas faz pequenos amálgamas”.

Cabe mencionar, finalmente, que o discurso da histeria não é o discurso do senso-comum ou do bom senso. “Não há sentido comum da histeria”, observou Lacan. Exatamente por esse motivo, ele ocasionalmente nos faz rir. Diremos que o drama histórico é tragicômico, pois “o cômico não vem sem o saber da não-relação que está em jogo, no jogo do sexo”. Ele é trágico, no recalque, e cômico, em seu protesto fálico. Desprovido de senso comum, ele demonstra, com maior clareza que nos outros tipo clínicos “que os sujeitos de um tipo em nada servem para os outros do mesmo tipo”. O que não nos impede de dizermos algumas palavras sobre o tipo clínico da histeria.

#### **4. A estrutura se faz representar pelas identificações**

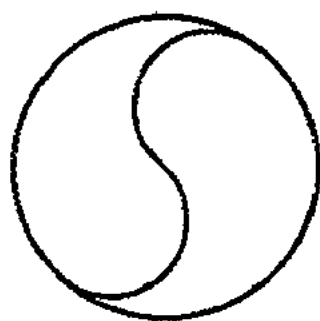
“O tipo clínico da histeria”, escreve Lacan em 1973, “procede da estrutura”. A clínica da histeria transmite e demonstra um tipo clássico: o sujeito como resposta do real aos efeitos da linguagem. Ponto em que, como vimos, a histeria não é anódina à ciência. Ambas demonstram que o real, por mais heteróclito que seja à linguagem, no entanto lhe responde. Na história das grandes descobertas matemáticas, não desconhecemos, por exemplo, alucinações e delírios que as

acompanharam de imediato. Por outro lado, tendo observado que à pergunta: “o que é a histérica?”, cabe responder apenas: “deixe-se guiar por ela e você verá aonde o conduz”, Lacan reconheceu, no amor da histérica pelo pai, “o arcabouço distinto do consciente, que a sustenta em sua forma tórica”. Brincou, logo em seguida, com sua própria pessoa:

“No fim das contas, eu sou um histérico perfeito, quer dizer, sem *sinthomem*, salvo, de tempos em tempos, esse erro do gênero em questão”.

“Eu sou um puro efeito real da linguagem”, seria uma tradução possível de “histérico perfeito”. Acrescentaríamos que esse efeito-sujeito acaba por “engravidar os outros com o saber”, seguindo o comentário de Lacan sobre o sujeito Sócrates e sobre a histérica em geral. O fato é que, na década final de seu ensino, Lacan jogava freqüentemente com a homofonia das palavras, fazendo-nos escutar a proximidade sonora entre os vocábulos “histeria” e “história” e/ou “histórica”, e também: “his-tórica”. O que vem a ser, então, o toro histérico?

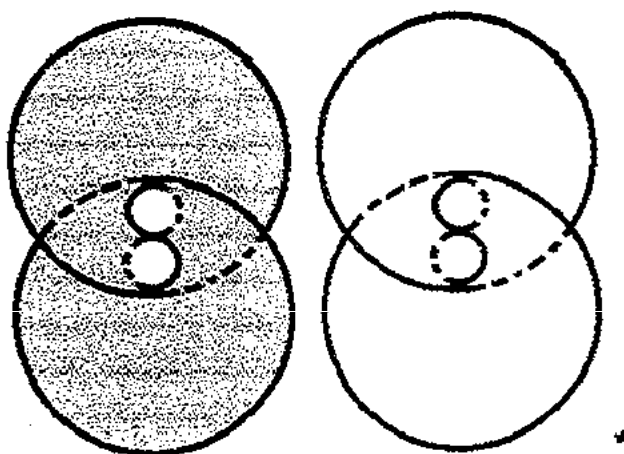
O toro, como sabemos, é a figura topológica, semelhante a um pneu, na medida em que comporta um furo interno – onde se localiza a câmara de ar, no caso do pneu – e um furo externo e central, que, diferentemente do primeiro, só pode ser recoberto no enlace de dois pneus, um dos quais permanece em diagonal ao outro. O enlace de dois toros permite visualizar o enlace do sujeito e do Outro, através do buraco externo e central.



Desde o seminário A identificação (1961-1962), Lacan observava que a demanda e o desejo do sujeito articulam-se à demanda e ao desejo do Outro, mas que suas relações se invertem, quando a demanda do sujeito se repete duas vezes. Ele também nos propõe, nessa mesma ocasião, que chamemos de “vazio” o furo interno do toro, reconhecendo nele o vazio imaginário da demanda, por ser demanda

de amor e não de objeto, e que chamemos de "falta" o buraco externo, para identificar a ausência de significante que comanda o desejo. Essa falta pode também ser chamada de "nada fundamental" e é nela que devemos situar o objeto *a*, enquanto real, sem esquecermos, de que o objeto do desejo é também chamado a comparecer no vazio interno da demanda.

Tanto o tipo clínico da histeria, quanto o da neurose obsessiva, são relações de inversão, pois "o que o neurótico visa como objeto é a demanda do Outro e o que ele demanda, na ocasião em que ele demanda apreender o objeto *a*, o inapreensível objeto do seu desejo, é 'a', o objeto do Outro". Uma outra forma possível e mais precisa de visualizarmos o que ocorre seria a seguinte:



A diferença entre a histeria e a neurose obsessiva residiria no fato da ênfase ser dada à demanda ou ao desejo. No tipo obsessivo, o que recebe ênfase é a demanda do Outro, que é apreendido pelo sujeito como objeto do seu desejo. No histérico, é o objeto do Outro que é apreendido como suporte de sua demanda.

Se tomarmos os três termos do amor, do desejo e do gozo, diremos que o tipo clínico da histeria apresenta como principais características um desejo que se sustenta na insatisfação, um amor que se realiza "por procuração" e uma modalidade de gozo que diz respeito à privação. É tudo o que se pode dizer da clínica da histeria? Seguramente não. Desde cedo, Lacan se referiu à intriga histérica, adjetivando-a como "intriga refinada", expressão que lhe pareceu adequada para dar continuidade à observação de Freud, segundo o qual Dora fazia "interpretações

\* Trata-se, como se pode ver, de um desenho equivalente ao "oito interior", como Lacan o nomeia no seminário 11, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise ou, ainda, à figura topológica do *cross-cap*.

rebuscadas”, cujo objetivo era lamentar-se dos outros, sem avaliar sua implicação no que dizia.

Posteriormente, ele destacou a estratégia histérica para evitar a castração “unilateralizando-a no outro”, ou seja, no parceiro pois “o parceiro castrado é o que está no princípio da possibilidade de gozo da histérica”. E enfatizou que elevara ao estatuto de paradigma o sonho de A bela açougueira freudiana, porque não lhe parecia haver demonstração mais evidente de que o jogo da estrutura na histeria, ou a forma em que ela se apresenta, é jogo de identificações. “A bela açougueira” é o cognome dado por Lacan à paciente de Freud, cujo sonho ele relata no capítulo IV de sua *Interpretação dos sonhos* (1900), servindo-lhe de exemplo do mecanismo de deformação dos sonhos através da identificação histérica, como “dedução inconsciente de uma inferência”. O sujeito infere a existência de um desejo semelhante no outro e passa a apresentar o mesmo sintoma deste, podendo, inclusive, sonhar com o desejo deste outro, que é apenas um substituto do seu próprio. Enquanto sujeito histérico, a paciente de Freud lhe apresenta o sonho como um desejo não realizado, isto é, um desafio à sua teoria. Ela deseja oferecer um jantar, verifica que só tem em casa um pequeno pedaço de salmão defumado, lembra-se de que é domingo e que, portanto, as lojas estão fechadas. E, para o cúmulo da impossibilidade de realizar o seu desejo, verifica que o telefone está quebrado. Freud não se deixa intimidar e lhe pede as devidas associações. As primeiras que surgem dizem respeito à sua relação com o marido açougueiro. Ela refere que ele havia lhe contado que desejava emagrecer, pensava em recusar convites para jantar e havia conhecido um pintor, que lhe propusera pintar um quadro do seu rosto. O marido sugerira ao pintor que pintasse, em vez disso, o pedaço de traseiro de uma garota. A sonhadora, por sua vez, pedira ao marido que não lhe desse caviar, embora fosse este seu prato predileto. Freud observa, de saída, que seu sonho correspondia à necessidade de “criar um desejo não realizado”. Ele quer, no entanto, buscar o fundamento dessa necessidade, bem como a razão do comparecimento do “salmão”. Pede-lhe, então, que fale mais um pouco. Surge,

nesse momento, o ciúme da sonhadora em relação a uma amiga, que ela descreve, ao mesmo tempo, como muito magra e muito apreciada por seu marido, que, paradoxalmente, aprecia formas gordas. Esta amiga lhe havia, recentemente, sugerido que oferecesse um jantar, elogiando suas artes culinárias. À indagação direta: "porque salmão?", ela responde, finalmente, que se trata do prato preferido dessa amiga. Freud pontua, em seguida, uma verdadeira substituição significante:

$$\frac{\text{salmão}}{\text{caviar}} \cong \frac{\text{desejo da outra}}{\text{desejo do sujeito}}$$

Impõe-se-lhe a conclusão de que o "desejo renunciado" correspondia a um sintoma, que denunciava a identificação histórica de sua paciente com a amiga, a ser lida da seguinte forma: "a não realização de um desejo significava a realização de outro" e, nesse caso, o desejo de não ceder a amiga ao marido, não contribuindo então para sua demanda de engordar.

Com base no relato desse sonho e nas interpretações de Freud, Lacan (1958) nos traz uma série de elaborações acerca da histeria, em seu escrito *A direção do tratamento e os princípios do seu poder*. Trata-se, a seu ver, de um verdadeiro testemunho de que "o desejo inconsciente é o desejo do Outro", cuja modalidade histórica é a não-satisfação. Demonstra-se, também, que "o sonho é metáfora do desejo", pois só o significante simboliza o desejo como inacessível: "desejo do caviar" é apenas uma metonímia do verdadeiro ser do sujeito, que aí se perde, na mais completa reversibilidade entre uma e outra, a sonhadora e sua amiga, o caviar e o salmão.

Mas Lacan, tampouco, dá-se por satisfeito nesse ponto, propondo-nos mais algumas interpretações. Ele considera que essa "açougueira espiritual", casada com um homem de "caráter genital", deixa ver toda a distância que se entrepõe entre o que ela quer e o que deseja, posto que ela quer, como uma mulher, e deseja, como um homem. Ela deseja o caviar, mas não o quer. Nas associações ao sonho, refere que o marido estava disposto a dar-lhe caviar todos os dias. Ela o recusou, "para fazê-lo falar disso". Na interpretação de Lacan, seu sonho opera uma autêntica



inversão entre a demanda do sujeito e o desejo do Outro, através de suas identificações com a amiga e o marido. Identificada à demanda da amiga (de engordar), o fracasso desta, no sonho, desvela o desejo do marido (de emagrecer). Ele nos propõe que leiamos seu sonho como uma questão: “Como é possível que uma outra possa ser amada (pois não basta que seu marido mostre um certo interesse, para que ela pense nisso?) por um homem que não poderia se satisfazer com isso (ele, o homem do ‘pedaço do traseiro’?”.

Dito de outro modo, ela demanda, via identificação, o objeto do desejo do Outro e ama, no marido, senão sua relação com o desejo, pelo menos o signo deste. “A bela açougueira” nos ensina, com Lacan, que a visada do desejo no significante é bastante curta. Dizer que ela deseja o caviar é um caminho que não vai muito longe. Ela não quer seu “desejo de mulher saciada”. Abre mão dele, segundo Lacan, em favor da “identificação última ao significante do desejo”. Pois o que ela quer é manter-se junto ao marido como sendo o falo, “embora um pouco magro”. Ela quer o desejo dele, desde que ela se sinta amada, mesmo que para isso necessite identificar-se com a amiga. Lacan conclui que A bela açougueira não via nem fazia o que Dora, no entanto, viu e fez, e que ele assim expressa: “o que ela não vê é que deixando esse essencial de seu marido para uma outra é que ela encontraria o mais gozar, pois no sonho se trata precisamente disso”.

Voltaremos a esse ponto adiante, pois queremos abrir, agora, um pequeno parêntese a respeito desse sintagma “A bela ” e dos amores da histeria com a verdade. Lacan toma emprestado de Hegel a expressão “a bela alma”, por considerá-la aplicável às lamentações históricas, em que o sujeito se queixa da desordem do mundo em geral, como se ele aí não se encontrasse. Queixa-se de uma farsa generalizada, mas não quer saber de sua cumplicidade com ela. No escrito *Intervenção sobre a transferência* (1951), Lacan observa que Freud não se deixou enganar pela “bela alma” de Dora e operou uma reviravolta dialética no discurso, colocando-lhe a interrogação seguinte: “Qual é a sua parte na desordem de que você se queixa?”.

Todavia, no seminário *O avesso* (1969-1970), Lacan parece ter tomado uma outra vertente na interpretação dos amores histéricos com a verdade. Podemos dizer que, nessa ocasião, ele fez valer a verdade subjacente à queixa histérica, dando-nos a entender que Ida Bauer\*, a nossa Dora, expôs toda a hipocrisia burguesia reinante em seu ambiente. “Ela se fazia representante”, observou Lacan, “de tudo o que os outros quiseram enterrar de episódios no entanto perfeitamente autênticos”. A título de conciliação possível entre a “bela alma” do sujeito histérico e sua função de representante do autêntico, podemos dizer que esse paradoxal amor histérico implica na crença ou no desejo pela verdade toda – que se expressa preferencialmente no enunciado: “as palavras me faltam” –, mas que ele é, antes de mais nada, demanda de que os outros deixem cair as próprias máscaras, como se também ela, a histérica, não dançasse mascarada nesse baile. Ou pior, como se fosse possível um bailado de caras totalmente limpas. Convite, sem dúvida, para um baile de mortos, no que a histeria mostra saber algo da mulher e de sua relação com a pulsão de morte. Que se releia o enunciado freudiano: “a mulher faz signo da morte”; que se escute “A moça do batom”, a que nos referimos; ou que se vá assistir ao *Persona*, de Ingmar Bergman.

Dissemos, no capítulo anterior, que estamos de acordo com G. Morel (1995), na assertiva de que as histéricas de hoje em dia sabem muito bem que o pênis do homem é o instrumento de seu gozo e que, seguramente, não lhes basta, em suas identificações com os parceiros masculinos, a simples idéia de que são machos. Mas, agora, queremos nos perguntar se Dora estaria assim tão fora de

---

\* Cf. sua Introdução à edição alemã dos Escritos [1967] e, também, o seminário *O avesso da psicanálise* [1969-1970].

\* Lição de 2 março de 1994 do seminário *Donc*; curso do Departamento de Psicanálise da Universidade de Paris VIII, ano letivo 1993-1994. Xerox.

\* O tratamento desta última é relatado por Freud sob o título *A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher* (1920).

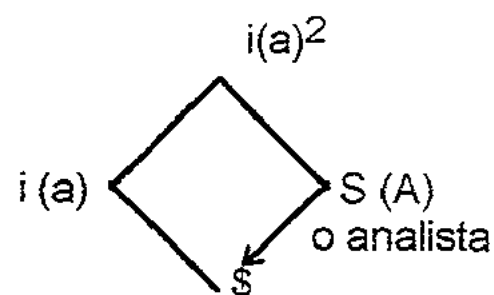
\* Trata-se, como se pode ver, de um desenho equivalente ao “oito interior”, como Lacan o nomeia no seminário 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* ou, ainda, à figura topológica do *cross-cap*.

\* O verdadeiro nome de Dora foi durante muito tempo ignorado, por se tratar da irmã de alguém muito conhecido na época, ou seja, Otto Bauer, presidente do Partido Socialista de Viena.

moda. Estariam as interpretações feitas por Lacan, em 1970, de tal modo ultrapassadas? Certamente não podemos ser taxativos a esse ponto. Constatamos na clínica que as histéricas podem não fugir radicalmente do ato sexual, mas que permanecem havendo fenômenos transitórios de frigidez, que adolescentes e jovens mulheres histéricas inventaram um "ficar com" o parceiro, que pode muito bem excluir o ato genital, e, mais do que tudo isso, que mulheres maduras podem furtar-se a um parceiro específico, do qual, não raras vezes, testemunham ser aquele que lhes oferece mais prazer.

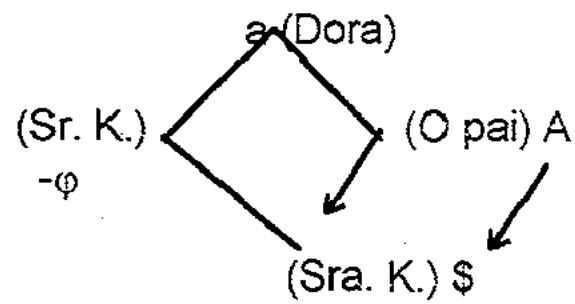
Além das elaborações que Lacan pôde fazer sobre os avatares da demanda e do desejo na histeria, sua releitura de Dora, em 1970, permitiu-lhe localizar e definir o gozo do sujeito histérico como o de uma dupla privação. Dora, por exemplo, cedia à Sra. K. não apenas o próprio pai, mas também o Sr. K. Encobria os encontros clandestinos da Sra. K. com seu pai e furtava-se aos anseios físicos do Sr. K., de cujo órgão recusava-se a gozar. Deixando-se recobrir pela imagem da Sra. K, recobria também sua reivindicação peniana. Mas, porque Lacan observa que, à diferença de *A bela açougueira*, Dora tinha acesso ao mais-gozar? Em primeiro lugar, porque ela se deixou apreender no discurso, para indagar sobre os impasses sexuais dos dois casais: seu pai e a Sra. K., esta e o Sr. K. E, como dissemos anteriormente, não há discurso sem alguma produção de gozo. Em segundo lugar, porque, como histérica, ela não era incapaz de amar e de gozar, mas optara pela visada do gozo ligado ao saber e pelo amor que se presentifica "por procuração". Ela entregara ao Sr. K. a função de ser seu procurador junto à Sra. K., nos assuntos referentes ao amor, e a seu pai a função de produzir, para ela, a cifra de um gozo sexual não genital, posto que não desconhecia a impotência deste. Sua estratégia, para evitar a própria castração, consistia em deixá-la a cargo de seu pai. Que ele se deparasse com os impasses sexuais, não ela, Dora! "Procedimento simples", observou Lacan em 1971, "a histérica unilateraliza a castração do outro lado, do lado do parceiro".

Num artigo intitulado "O lugar do morto", Jean-Jacques Gorog (1993) propõe uma leitura ligeiramente diferente para o jogo das identificações em Dora. Partindo do escrito de Lacan *A coisa freudiana* (1955), ele retoma a observação de que o comparecimento de um sujeito implica, necessariamente, numa presença a três, qual seja: o sujeito e seus dois objetos imaginários, que representam o "outro" e o "eu": sua imagem especular e a imagem dessa imagem especular, que corresponde, na análise, à imagem real como qual o analista vai lidar, embora o sujeito não tenha acesso a ela. Trata-se da entrada em jogo, como esclareceu Lacan, de um real que, a princípio, é apenas virtual. Então Gorog marca que, no encontro repentino de dois sujeitos quaisquer – seja Dora e o Sr. K., por exemplo – há na realidade seis termos em jogo. Lançando mão ainda da possibilidade de se pensar a análise como uma partida de *bridge*, ele nos traz um esquema que teria sido proposto por Lacan, no decorrer do seminário *A transferência* (1960-1961), embora não figure no seminário editado. Representando a ordem de entrada em cena dos diferentes jogadores, tal esquema seria visualizado da seguinte forma:



A importância desse esquema é nos dar a perceber que o "eu" do analista, situado em  $i(a)^2$ , juntamente com a imagem da imagem especular do sujeito, não deve falar antes do "eu" do analisante,  $i(a)$ , pois, aos moldes do *bridge*, o último a falar, ou seja, aquele que ocupar o lugar do morto, será o contratante.

Com base na fórmula lacaniana da fantasia histórica:  $\frac{a}{(-\phi)} \diamond A$ , Gorog observa que não apenas o perverso, mas também o sujeito histórico, aborda a fantasia a partir do objeto. E nos propõe a aplicação do esquema do *bridge* analítico ao caso Dora.



Tal esquematização deve ser lida nos seguintes termos: “Dora em *a*, oferecendo-se para sustentar a castração do Sr. K. ( $-\phi$ ), com o intuito de manter o laço simbólico, que determina sua posição entre a Sra. K. e o pai: A ( $\$$ ), posição resumida em A. A satisfação assim obtida protege o acesso a um gozo que se escreve  $S(A)$ . “Nesse caso, Dora estaria sustentando não exatamente a castração do pai, mas a do Sr. K., que seria a metáfora do seu lugar de sujeito, na fantasia em que se identifica ao objeto:  $\frac{a}{(-\phi)}$ . Subjetivamente metaforizada no Sr. K., ele a representaria junto à Sra. K. E Dora, desse modo, recusava-se a aceder ao gozo feminino, que se escreve:  $S(A)$ ”.

Todavia, dissemos anteriormente, Lacan assinala que o recobrimento de Dora pela imagem da Sra. K., recobre também sua *penisneid*. Aqueles que assistiram ao filme *Persona*, tiveram a oportunidade de ver talvez a mais bela imagem cinematográfica desse recobrimento parcial do sujeito histórico por uma imagem de mulher, na fusão das figuras de Alma e da Sra. Vogler. Elyzabeth Vogler, uma atriz famosa, abandonara o marido e o filho, recusando-se a mover-se e a falar. Interrompera uma encenação de *Electra*, para entrar, desse momento em diante, no silêncio mais completo. O filme sugere alucinações de corpos despedaçados e nos mostra Elyzabeth, ou Liv Ulmann, imóvel e muda num leito de hospital. À atriz, a médica dirige-se aproximadamente nos seguintes termos: “o que você tem não me é desconhecido, você silencia por abjeção à mentira e sustenta o irreduzível desejo de ser”. A enfermeira Alma, ou Bibi Anderson, convocada para ocupar-se do caso, explicita imediatamente sua admiração pela atriz e hesita em aceitar a tarefa, por não saber se “conseguirá igualar-se à Sra. Vogler”. Ela tem conhecimento da versão médica, segundo a qual a artista não está doente, mas fazendo valer uma decisão: a

de posicionar-se como "ser". Alma é uma mulher jovem, cujos objetivos mais imediatos são casar-se com o noivo, ter filhos e ser bem sucedida em sua profissão, que ela define como "fazer algo pelos outros". Sustenta-se, portanto, na fantasia do dom ou do amor e, enquanto histórica, anseia por fazer-se signo. Como um bom exemplo da proximidade entre a posição feminina e a do analista, o silêncio da atriz é a mola propulsora da fala da enfermeira, que vai se tornando cada vez mais enamorada pela Outra. No momento de maior angústia, ela deixa emergir uma indagação, que é, na verdade, o apelo dilacerante de uma dor: "mas como é possível ser duas pessoas numa só?"

Quando Elyzabeth, que voltara a falar o mínimo necessário, pede a Alma que poste uma carta que escrevera, esta decide abri-la. Na carta ela encontra descrito seu enamoramento pela atriz e, dá-se conta de seu lugar de amante e o rejeita. Clímax da película, assistimos, em seguida, ao esfacelamento de um espelho e ao amor cedendo seu lugar ao ódio. Alma fere cruelmente Elyzabeth e retornam as alucinações com corpos despedaçados. A partir daí, Alma não é mais a mesma. Ela retoma o uniforme de enfermeira, que havia abandonado, mas não cessa de falar. Dirige-se a Elyzabeth na mais viva mistura de sentimentos. Embora ainda confunda seus traços fisionômicos, braços, mãos e voz com os da atriz ela agora quer sair de enclausuramento. Assume, não sem culpa, fingir ser Elyzabeth junto ao marido desta, que é cego e com quem dorme uma noite. Mas ela quer dar fim à história de vida, que vinha construindo, por vislumbrar que o vinha fazendo como uma outra, para uma outra, e do lugar de Outra. Tenta, ainda uma vez, fazer com que Elyzabeth lhe conte alguns detalhes de sua vida pregressa e, principalmente, lhe revele o que sente pelo filho. Diante de sua recusa, é Alma quem descreve o filho de Elyzabeth, e o filme mostra a mistura mais completa dos rostos de Uma e Outra. Numa cena, cuja beleza nos é inesquecível.

No momento final de despedida, Alma penteia-se diante de um espelho. Mas é do lado de fora do espelho, que ela se penteia com os braços e as mãos de Elyzabeth. Todo o filme é uma seqüência de imagens contundentes da sedução

feminina, em que o sujeito se apresenta como “sendo o falo”, silencioso e mudo, e da posição histórica, tal como Lacan a definiu: jogo de identificações, em que “se toma a falta como um objeto”. Duas mulheres desenhadas numa só, ambas anseiam por ajudar alguém a encontrar-se, ocupando as posições radicalmente opostas: a do silêncio e a do discurso, da pulsão de morte e de Eros.

Uma pontuação final sobre o tipo clínico da histeria impõe-se a partir das elaborações mais tardias de Lacan, em sua leitura final do gozo ligado ao complexo edipiano. É o que ele faz no seminário cujo título é de difícil tradução: *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* (1976-1977). Trata-se de um título homofônico ao enunciado translinguístico: “o insucesso do *Unbewust* (inconsciente) é o amor”. Nessa ocasião, ele nos diz que o arcabouço inconsciente do sujeito histórico é “seu amor por seu pai”, que corresponde, na verdade, à “cadeia das gerações”. Em outras palavras, ele nos diz que a “cadeia das gerações” pode assumir a função de um dos Nomes-do-Pai, com que a histórica inventa seu sintoma. O significante, nesse caso, como um “falso todo”, *une bévue*, toma valor de um significado, abrindo para o sujeito a possibilidade de uma troca. Diremos que, se Lacan manteve-se rigorosamente freudiano, os sujeitos históricos lhe ensinaram no entanto que, bem mais do que o pai edipiano, interessava-lhes, para além do pai, a construção de um nome, que pudesse ser inscrito numa determinada linhagem familiar. Ou seja, a histeria o levou a distinguir entre o pai que nomeia, função simbólico-imaginária, e o pai do nome, função simbólico-real.

## **CAPÍTULO IX**

### **HISTERIA E POLÍTICA**



## 1. O lugar do ideal do eu

Estrutura, sintoma, questão, discurso e tipo clínico, foram as diferentes vias que tomamos, até aqui, na abordagem do sujeito histórico. Mencionamos o aparente paradoxo do sintoma histórico, a um só tempo, índice de um gozo singular e formador de pequenos grupos, aos quais C. Soler (1995) se referiu sob a denominação de "pequenos amálgamas". O paradoxo, entretanto, se desfaz, no esclarecimento de que a estrutura histórica se presentifica pelo jogo das identificações. Ora, esse mecanismo que Freud (1921) definiu como o vínculo mais primordial, mostrou-se também latente em qualquer escolha humana de objeto, na medida em que uma escolha, inviabilizando-se em sua sustentação no mundo, pode retroceder à identificação. Aos traços que identificam um sujeito corresponde a série dos objetos abandonados e, por via do mecanismo identificatório, então recuperados. Se o objeto-traço se transforma em ideal compartilhado, o resultado surpreendente é que podemos ter muitos indivíduos "egoais". A análise da histeria vem encontrar-se então com a análise da política totalitária, que se anunciava o fenômeno mais abrangente e o mais cruel do mundo ocidental, na época em que Freud inventava a psicanálise.

Que se veja o excelente filme do cineasta Peter Cohen sobre o nazismo, "A arquitetura da destruição" (Alemanha, 1989)! Impossível não nos sensibilizarmos com as imagens de uma violenta mesmidade, de uma uniformização muito além da vestimenta, na medida em que alcança o sentimento estético e a idéia. É assim que o diretor nos apresenta o fenômeno do nazismo como uma rede simbólico-imaginária, que se estende da voz fascinante de Hitler à determinação do que pode ser visto e ouvido, aos pintores e músicos "oficiais", até alcançar a morte no real, isto é, o genocídio. Mas que se veja também "A bruxas de Salem" (*The crucible*), filme de 1996, do norte-americano Nicholas Hytner. Como o próprio título já sugere, ao empregar o termo "bruxas", vemos nele um grupo de adolescentes históricas, que recusam o corpo aos preconceitos de um espaço e de uma época, dominados pelo mais radical discurso aristocrata-cristão. Lideradas pela jovem mais ousada e

irreverente, elas desafiam as leis positivas contingenciais – como, por exemplo, a proibição da dança – e encontram, nos magistrados de fato e de direito, o Outro que se faz cúmplice de suas fantasias e desejos inconscientes. O produto desse encontro é a queda de alguns semblantes, sobretudo os de “bondade”, de “vida eterna” e de “altruísmo”. A pulsão deixa ver seu verdadeiro rosto, na morte por enforcamento de uma série de pessoas, cujos nomes saem de suas bocas. Serão mortos todos aqueles que forem denunciados por esse grupo de adolescentes histéricas como cúmplices do Demônio. Nesse reordenamento do simbólico, com a concomitante irrupção do real, constata-se a alternância imaginária entre as posições de vítima e de algoz. Imagem da precipitação de um gozo inominável, o filme tem em um de seus pólos um corpo nu de mulher dançando na floresta, e no outro a encenação macabra do sacrifício de vidas humanas. Menos importante que a fascinação da voz do pastor, o que ocorre nesse caso é a fascinação do olhar da Jovem, que conduz as outras ao terror, aos gritos, aos desmaios, ao silêncio e ao sono cataléptico. Mas quando encontra no campo do Outro seu significante, qual seja: “o juiz”, a jovem é elevada ao estatuto de ideal, passando a ser o lugar de onde os outros sujeitos também se vêem como capazes de despertar amor e de assumir a fala.

Dissemos que não há discurso que não vise comandar um certo gozo, e que isso já fora identificado antes mesmo do discurso analítico, nas assim chamadas “análises ideológicas”. Se é importante esclarecer o lugar ocupado pelo ideal em qualquer discurso é porque nele se esclarece a servidão do homem. “O ideal é servo da sociedade”, pontuou Lacan em 1964. O sujeito seguramente não é o indivíduo como ser da consciência, cuja estreiteza e pontualidade Freud sempre acentuou, demonstrando seu exílio da memória: ou há consciência ou há memória, nunca os dois. Mas, para que haja memória, o sujeito-criança deve buscar no Outro o empréstimo de uma imagem, daquele que tem os meios e o direito ao usufruto de um desejo, para localizá-la em si mesmo na função de eu ideal. Realidade primeira do sujeito, de seu imaginário, e também de sua ordem desejante. Freud vai além,

denunciado em *Psicologia da massas* (1921) a conjunção da identificação e da hipnose, quando o Outro é identificado ao olhar. É o suporte do fascínio coletivo, em que o sujeito se verá como visto pelo outro.

Com Lacan, podemos dizer que o sujeito induz o Outro a uma relação de miragem, convencendo-o de que é amável. Nesse contexto do princípio do prazer, o amor se situa com referência ao significante do ideal, não mais o eu ideal mas o ideal do eu, definível como o ponto de convergência “de onde o Outro me vê, na forma em que me agrada ser visto” Se a causa de desejo, função do objeto *a* na teoria lacaniana, através do significante do ideal adquire a consistência do olhar, ela se confunde com o objeto da relação narcísica especular e o amor se equipara à servidão.

Numa outra vertente, Lacan pôs em relevo a distância que separa os ideais do eu materno e paterno. O ideal do eu materno, observava ele em 1956, é apenas “um duplo engrandecido do sujeito” e parece ter sempre algo de animal. Sua figura mais comum assemelha-se à boca aberta de um jacaré, enorme e dentada. Para Hans, ela era uma girafa grande, que se punha a gritar diante da pequena, e esta se reduzia nessa hora a uma bolinha de papel, rolando sem centro e/ou direção. Para Márcia, a adolescente dos “Três sonhos”\*, era a mulher serpente, figura da Medusa, que lhe demandava o couro de muitas cobras, os órgãos de crianças, transvestindo-se ocasionalmente no rosto de Cristo, de cujos olhos escorriam lágrimas. Impõe-se a mediação necessária entre o desejo do sujeito, que é nesse caso o desejo da Mãe, e o que ocupa o lugar do ideal. Mediação a que Lacan deu alguns diferentes nomes, que vão da metáfora paterna aos nomes do pai, mas que chamou principalmente de objeto *a*. Isso após ter observado que a família contemporânea, desprovida dos ritos e práticas cerimoniais, “essas saturações do supereu e do ideal do eu”, reduzida freqüentemente à célula mãe-filho, parece transmitir “a lei de ferro do nosso tempo”.

---

\* Estamos nos referindo ao fragmento clínico discutido no capítulo “Histeria e... adolescência?”, sob o título: “Os três sonhos de Márcia”.

Se podemos falar, como o fez J.-A. Miller (1992), que a teoria de Lacan caminhou na direção de uma “teoria da forclusão generalizada do Nome-do-Pai”, devemos indagar o que tem vindo suprir essa ausência, posto que seria abusiva e sem fundamento clínico a hipótese de uma psicose generalizada, no sentido da necessária psicotização do social. Podemos sim acompanhar Lacan, sustentando que os discursos coletivizam no registro do simbólico o que é antonômico no registro do individual e possibilitam a construção de um sintoma, que faz as vezes do Nome-do-Pai em falta.. O indivíduo não possui sequer o recurso de um discurso e, por isso, “cada indivíduo é realmente um proletário”. Lacan encontrou duas formas instigantes de dizer o “sintoma social”. Tanto é possível chamá-lo de “indivíduo proletário”, quanto de “psicanálise”. Isso porque ambos, proletário e analista, excluem-se do assim chamado “discurso do capitalismo”, em sua mais recente “Ordem econômica mundial”. Fenômeno mais sutil sem dúvida do que o nazismo, o objetivo dessa nova ordem é no entanto o mesmo: uniformizar o gozo. Como se situa frente a ela o sujeito histórico?

Indagar sobre a política da histeria, verificar se ela nos ajuda a esclarecer quem são os novos mestres do discurso, é um percurso que, a nosso ver, pode ser dividido em três momentos ou degraus. Em primeiro lugar, é indagar a relação entre psicanálise e política ou como explicitar a política da psicanálise. Coloca-se, em segundo lugar, a relação entre política e sexualidade feminina, que se formula na pergunta: o que seria uma política de mulheres? Finalmente, na tensão entre a primeira e a segunda, a política do analista e uma política feminina, iremos retornar ao nosso ponto de partida: qual é nesse contraste a política da histeria?

## **2. A política da psicanálise**

A psicanálise, porque também o inconsciente, não é progressista nem libertária, mas tampouco se pode dizer que ela seja apolítica. Ao identificar o

masoquismo moral originário do sujeito, Freud (1937) pôs em série os praticantes do impossível: psicanalistas, educadores e governantes, todos aqueles enfim que envolvem em sua tarefas as fantasias e os desejos dos sujeitos a quem se dirigem. Sem empregar explicitamente o sintagma: "política da psicanálise", nem por isso Freud se absteve de esclarecer a inserção no mundo do discurso do analista. Debateu o seu lugar no ensino universitário, anteviu sua entrada nas instituições públicas e analisou magistralmente o fenômeno social apenas emergente do nazismo.

Mais forte do que a metaforização da atividade do analista como trabalho de arqueólogo, foi seu uso da terminologia bélica, para dar conta dos mecanismos das neuroses. Defesas, resistências, investimentos e contra-investimentos ou ocupações e contra-ocupações, são alguns vocábulos entre outros que podem nos servir de testemunhas. No caso específico da neurose obsessiva, por exemplo, ele chegou a formular que a resistência lança mão de "verdadeiras táticas russas".

Seguindo a trilha de Freud, com vistas a esclarecer o desejo do analista, Lacan buscou definir, em *A direção do tratamento e os princípios do seu poder* (1958), a tática, a estratégia e a política do analista, ou seja, seus objetivos a curto, a médio e a longo prazo, como numa guerra. É importante novamente acentuar o caráter metafórico dessa série, para que não se pense que o inconsciente e o analista ou que o sintoma e a intervenção analítica não são feitos do mesmo material. Dos três termos apenas o terceiro, no caso "a política", possui também um sentido literal. O discurso do analista inscreve-se na *polis*. Ele a condiciona e a determina, como os demais. Diremos com Lacan que "apresentar uma análise como alguma coisa que seria um duelo é inteiramente contrário à verdade".

A série constitui um crescendo quanto à falta de liberdade do analista, em quem Lacan situou a responsabilidade maior pelas resistências à análise, acrescentando desse modo algo de seu, sua particularidade de sujeito, à obra freudiana. Tratava-se, em suas palavras, de efetuar um trabalho que restaurasse "no campo aberto por Freud", a função que este soubera dar à verdade, função de

ruptura, de verdadeiro corte nos discursos que o antecederam, o que faz da psicanálise uma prática totalmente singular. Foram estas, aproximadamente, as palavras de seu ato de fundação, em 1964, da Escola Freudiana de Paris.

O psicanalista é responsável pelos tratamentos que dirige, e lhe compete uma tarefa ou dever no mundo. Esses dois eixos da psicanálise, que podemos chamar com Lacan (1967) de “psicanálise em intensão” e “psicanálise em extensão”, aos moldes do que Freud esclarecera quanto à necessária interseção entre a pesquisa e a clínica psicanalíticas, não são eixos excludentes. Pelo contrário, é evidente que a psicanálise alcança a transmissão, mas que ela só o faz de “um a um”.

Retornando à tríade “tática-estratégica-política”, A. Quinet (1996) na abertura do seminário “O que faz o analista?”\* propôs-nos situá-la em suas diferentes modalidades, do lado do analista e do analisante, esquematizando-as da seguinte forma:

|            |                      |   |
|------------|----------------------|---|
|            | analista             | analisante                                      |
| Estratégia | ato                  | transferência                                   |
| Tática     | interpretação        | sintoma   |
| Política   | falta-a-ser<br>S (A) | fantasia fundamen-<br>tal: \$ ◊ a<br>(fantasma) |

O quadro nos esclarece que à transferência por parte do analisante corresponde, da parte do analista, o ato que institui uma entrada em análise. Esse ato só pode consistir, como o definimos no capítulo anterior, no “significante que funda um fato novo”. Ao sintoma corresponde a tarefa interpretativa do analista, sendo o equívoco, ou se preferirmos a ambiguidade, a única arma interpretativa que alcança o “nó de significação”, em que ele consiste. Quanto à política, se falta ao analista o significante que designaria o seu ser, que o nomearia no plural, temos no lado-analisante a fixidez ou cristalização de uma fantasia. Nela, e somente nela,

\* Seminário inédito de 21 de março de 1996, proferido na sede da EBP-Rio.

sujeito e objeto complementam-se sexualmente, a ponto de ser possível lê-la como: "sujeito desejo de um objeto" e "objeto desejo de um sujeito".

Mas a psicanálise se afasta frontalmente do "objeto" que serve de complemento ao verbo "governar", no sentido clássico e dicionaresco de política: "ciência de governar o bem comum".\* Ela nada tem a ver com "o bem comum", pois não se inscreve na ética utilitarista, dedutível do discurso capitalista, que se expande cada vez mais em nosso tempo. Podemos definir a enunciação política, como nos sugere M. Ben Meriene (1995), através da frase: "é possível unir o particular e o universal". Segundo ele, a enunciação psicanalítica seria, nesse caso, o exato oposto da enunciação política, devendo ser definida nos seguintes termos: "é impossível unir o particular e o universal". Quanto a nós, preferimos dizer que a enunciação psicanalítica, embora problematize a enunciação política da conjunção harmônica entre o particular e o universal, não chega a contrariá-la ponto a ponto. Podemos, por exemplo, escrevê-la como: "é preciso ter como meta o impossível de que um sujeito chegue a dizer tudo". Em outras palavras, a prática analítica situa em seu alvo, também ela, um certo ultrapassamento da singularidade subjetiva.

A noção matemática de conjunto vazio nos permite pensar o improvável encontro do particular e do universal na modalidade do que se constitui como um fenômeno inapreensível, embora demonstrável. A estrutura do inconsciente é um lugar vazio em si mesmo, mas que se deixa recobrir por conjuntos compostos de elementos identificáveis, a que correspondem as formações inconscientes de cada sujeito. O sintagma psicanalítico: "matema do particular", refere-se à junção do sujeito singular e da estrutura universal. Este se situa no horizonte da invenção lacaniana do "dispositivo do passe", que visa resgatar a passagem discursiva de analisante a analista. Esclarecer o que é um analista, quais são suas respostas e como ele opera.

---

\* Cf. Novo Dicionário Aurélio, Rio, Ed. Nova Fronteira, 1ª edição, 12ª impressão.

Substituindo os termos “particular” e “universal” por “sintoma” e “social”, devemos voltar a nos perguntar: então existe ou não existe o sintoma social? Ora, na década de 70, como já dissemos, Lacan se referiu em dois momentos diferentes ao que os psicanalistas poderiam entender como um “sintoma social”, que é algo bem mais amplo do que dizer que o sintoma histórico faz pequenos grupos. Tomando o sintoma enquanto vindo do real e constantemente escapando à realidade ou organização simbólico-social – rede discursiva possivelmente “mundial” e certamente equivalente pelo menos ao que chamamos “mundo ocidental” – podemos dizer que o sintoma é o que traz o real ao contexto do discurso. Ele faz furo no discurso, inscrevendo nele a angústia ou o mal-estar. Denuncia que a rede simbólica do “socialmente harmônico” mascara sua própria falta, seu gozo não-subjetivado e nocivo. Este tampouco se encontra encarnado na estatística aritmética, número que, por ser a média, é ninguém.

A. Badiou (1992) traduziu a proposição de Lacan do proletário como sintoma social nos seus próprios termos: “o proletário, totalmente desprovido, ausente da cena política, é aquele em torno do qual se organiza a plenitude satisfeita do reino dos proprietários de capitais”.

Por outro lado, como também já vimos, Lacan ousou dizer que a psicanálise é, ela própria, “um sintoma social”. Talvez se possa pensar que ele o disse numa universidade norte-americana exatamente por se tratar do país que serve de berço ao que se chama acertadamente de *Egopsychology*, corrente teórica e técnica que se pretende de inspiração psicanalítica, mas cujos desvios em relação à obra freudiana, ele tanto se empenhou em demonstrar. Todavia, Lacan acentuou o caráter epidêmico da psicanálise, retomando o termo freudiano “praga”. Além disso, chamou-a ainda de “forma de demência social”, como lembrete de que a neurose não é muito inventiva ou inovadora e de que a psicanálise tampouco é ciência *stricto sensu*, sendo antes uma determinada prática que pode ser caracterizada como “a última flor da medicina”.



Se não pode haver nada de libertário na política que pretenda apoiar-se na teoria psicanalítica, como observou Lacan no seminário *O avesso da psicanálise* (1969-1970), isso se deve a pelo menos dois fatores. Em primeiro lugar, porque a teoria psicanalítica esclarece que a idéia de “todo” – todo homem ou todo cidadão – é idéia imaginária ou miragem narcísica especular. É seguramente o que há de mais belo, mas também de mais fechado. É a forma de esfera, não a do sujeito. A neurose e a “pastoral política” parecem nela acreditar.

Em segundo lugar, porque o discurso psicanalítico, insistimos nesse ponto, demonstrou que a morte de Deus é bem mais a restrição do gozo do que o “tudo é possível”. Não só o desejo do analista deve ser advertido, como a ética que se deduz de seu discurso substitui ao Bem Supremo o “bem-dizer”, visando a que o simbólico não recaia simplesmente no imaginário do amor e ódio, mas que arraste consigo a mudança no real, realizando desse modo o imperativo freudiano: *Wo Es war, aonde isso era, soll Ich werden*, devo Eu, como sujeito, advir.

Analisando pelo avesso o destino que é dado ao desejo no discurso capitalista, Lacan pôde dizer que se trata antes de um apelo ao sujeito para que abdique de qualquer desejo singular, e da falta que ele implica. Apelo para que o sujeito busque nos objetos *ready-made*, como numa esfera, o fechamento anônimo da satisfação: “gozo solitário”. Não sabemos até quando os poetas serão capazes de prever “o admirável mundo novo”, que ameaça romper as barreiras da própria ficção científica. Para os objetos de consumo, já forjados para além de qualquer *perceptum* – avaliem-se os recursos cada vez maiores dos computadores ou o bem recente “clone” apelidado Dolly – Lacan buscou um neolismo sugestivo: *lathouses*. Se o emprego do artigo definido “la” sugere o feminino, no restante do vocábulo, a condensação translinguística parece indicar sua própria expansão mais além dos ideais antigos de pátria, família ou religião. Nela parecem embutir-se o francês *chose*, coisa, e o inglês *house*, casa. A coisa-casa, morado do gozo humano, expande seus limites para além do impensável.

Uma bela imagem do *éthos* humano em que nos entramos submersos é o que se vê no filme "Denise está chamando" ("Denise is calling"), escrito e dirigido por Hall Salwen. A partir de suas imagens podemos indagar: Quem são os parceiros atuais do homem? Com que objetos de gozo seu meio ambiente o satisfaz? Quais são seus sintomas mais contemporâneos? Imagens televisivas, isto é, vistas à distância, e vozes igualmente computadorizadas marcam *datings* e *happenings*, onde corpos não se tocam, porquanto marcá-los, essas festas e esses encontros, nada tem a ver com a efetivação dos mesmos. Eles valem pelos momentos de seus "ditos", que parecem sustentados por nenhum dizer. Após submeter-se à inseminação artificial, Denise no entanto será mãe, e à caminho da sala do parto não há senão a voz do pai do espermatozóide e de seus parceiros sintomáticos, ou seja, telefônicos. A voz, adquire aqui a consistência da coisa-telefone, demonstrando que a ausência da relação sexual não interdita todo o gozo. Duas cenas testemunham com clareza a parceria sujeito-objeto de gozo advindo no real. Na primeira, descreve-se com detalhes a morte em acidente automobilístico de uma jovem. O telefone, diz a tia da falecida a um amigo da sobrinha, perfurou sua mandíbula e alojou-se no seu cérebro. Não é conveniente que ele veja sua imagem no caixão. A segunda cena mostra o despertar de um jovem. Na noite da véspera, ele e a namorada, que jamais se encontraram face a face, haviam conversado longamente ao telefone, e os dois, mas um de cada lado, haviam alcançado o orgasmo. Além das conversas telefônicas, eles só se conheciam por retratos da infância enviados através do fax. Pela manhã, a câmara focaliza o jovem nu, estendido em sua cama, com o telefone a cobrir-lhe os órgãos genitais. Versão moderna do quadro de Zucchi, não é um vaso de flores que esconde o falo de Eros, e sim um aparelho. Lacan nos ensinou que a causa do desejo pode desligar-se da palavra, como o excremento cai de um órgão. Psicotização do social? Seguramente não, embora se assemelhe. São deslocamentos discursivos, carreando consigo alguns sintomas novos.

O discurso do analista revela sua política e sua ética, não ao antecipar o impensável ou o invisível, que lhe seria impossível, mas ao contribuir para o esclarecimento das instituições, e do gozo próprios ao humano, principalmente do que pode estar excluído do registro simbólico. É oportuna a distinção de A. Badiou (1985), lembrada por Ben Meriene no trabalho a que nos referimos anteriormente, acerca da prática política que pretende fazer-se o suporte da "realidade", dirigindo-se para o mesmo ou para o Um imaginário, e aquela que se inscreve sob a condição de que o desligamento da realidade proponha um ponto de real. Ele nos sugere reservarmos à primeira o nome masculino: *le politique*, o político, e à segunda o feminino: *la politique*, a política. Desse modo, A. Badiou introduz em seus trabalhos a política da psicanálise, que lhe serve igualmente de eixo de discussão entre a noção de coletivo na filosofia e no que hoje denominamos a partir de Lacan: "a anti-filosofia".

### 3. Um discurso contra a "ilusão filosófica"

A filosofia, segundo A. Badiou, acredita que é possível a um determinado coletivo, isto é, um grupo maior ou menor de indivíduos, passar de uma a outra tarefa sem que a dissolução se faça condição necessária. Ele nos mostra que subjacente a essa crença encontra-se a idéia do sentido coletivo, ou seja, de que um grupo pode ser definido a partir de um "sentido compartilhado". Diferente na sua opinião é a noção de grupo deduzida do ensinamento de Lacan acerca do ato psicanalítico. Badiou explicita a tese lacaniana segundo a qual "a única pertinência de um grupo é uma seqüência medida por um trabalho explícito"\* e nos esclarece tratar-se de Althusser o interlocutor de Lacan no pequeno escrito de 1980 "Sr. A." Ora, o que diz

---

\* Estamos nos referindo à conferência de A. Badiou, "A anti-filosofia e o ato", proferida em outubro de 1996, na sede da E.B.P. - Rio.

\* Louis Althusser, filósofo marxista francês, foi contemporâneo e amigo pessoal de Lacan, acolhendo-o na École Normale Supérieure, onde lecionava e onde Lacan proferiu alguns de seus seminários na década de 70.

Lacan ao Sr. A.? Ele lhe diz: “colem-se juntos o tempo necessário para fazer alguma coisa e depois dissolvam-se para fazer outra coisa”. Em outras palavras, Lacan retoma o primeiro momento de constituição ou formalização do que denominou “cartel”, no sentido psicanalítico do termo, indicando a inevitabilidade das identificações imaginárias: “colem-se juntos”. Mas indicando igualmente que é possível transformá-las em identificações produtivas, desde que temporárias, isto é, marcadas por um tempo cronológico pré-fixado, e dotadas de um objetivo igualmente estabelecido: uma tarefa a ser feita. Em outras palavras, mediatizadas por uma identificação simbólica, assumida enquanto missão subjetiva no real.

A política centrada na “ilusão filosófica” da continuidade grupal corresponde à política desprovida de real, aquela que ignora o vazio que necessariamente se instaura entre duas diferentes ações, bem como no centro de cada uma delas. O registro do “real” no ensino de Lacan, como mostrou A. Badiou, escapa à oposição cognoscível-incognoscível e ao debate filosófico tradicional acerca da possibilidade ou impossibilidade de o conhecermos. Trata-se de algo que não se conhece, algo de insensato, mas que, por outro lado, é passível de demonstração. Demonstra-se, por exemplo, que a angústia, ou “excesso de real” – no sentido do que ultrapassa o trabalho do simbólico para nele inscrever o lugar da falta – é o afeto “que não engana”, antecessor do ato. É possível dizer que aquilo, e somente aquilo, que não engana quanto ao real é o próprio real, quando emerge de forma excessiva. Abordamos longamente esse assunto no capítulo “A histeria de angústia”.

Ainda segundo A. Badiou, há ao mesmo tempo algo de filosófico no ensino de Lacan, no momento em que ele diz: “eu fundo” (1964), anunciando uma temporalidade, e algo de anti-filosófico, sua radical descrença no sentido compartilhado, que o leva a pronunciar: “eu dissolvo” (1981). “O corte operado no tempo aglomerado do grupo é”, nas palavras do primeiro, “a disseminação no espaço que abole toda dimensão temporal”.

Em sua leitura psicanalítica da ideologia inserindo-se na mesma linha de raciocínio de A. Badiou, Slavoj Zizec (1992)\* defende a tese de que os indivíduos desconhecem o vetor que orienta o processo social efetivo, ou seja, não sabem que suas ações são orientadas por um “núcleo pré-ideológico”. Assim sendo, o que A. Badiou denominou de “vazio entre duas ações”, fazendo-o equivaler ao registro lacaniano do “real”, aparece na análise de S. Zizec sob a denominação do “núcleo pré-ideológico”, do qual ele nos diz explicitamente que se trata de um gozo fora do sentido, uma ilusão ou “erro fetichista”. Ele o chama também de “erro ideológico”, que não é simples ornamento imaginário da rede discursiva social, mas seu verdadeiro gancho, ponto de captura dos sujeitos. E recupera, desse modo, a noção freudiana de um “além do princípio do prazer”, um masoquismo moral originário, como fundante da ordem social e da cultura (*kultur*). Por sob a máscara da enunciação política *stricto sensu*, seja ela de “direita” ou de “esquerda”, por sob toda e qualquer universalização discursiva enfim, esconde-se em outros termos: o sujeito em seu estatuto de objeto *a*. O sujeito como real, fetiche, gozo ou, ainda, como o “horror ao saber” que o marca mais profundamente. Nesse sentido, pode-se voltar a dizer que a enunciação psicanalítica opõe-se à enunciação política, posto que aquela visa a levantar o véu do social. Sua política é a da desidentificação ou da “objeção do real lançada à abjeção imaginária” do todos iguais no Outro.

Mas Zizec dá um passo a mais, distinguindo entre o *kynisme* ou “crítica plebéia da cultura oficial, que funciona com os recursos da ironia e do sarcasmo” e o cinismo como “moral colocada a serviço da imoralidade”, que visa legitimar a distância entre o dizer e o fazer, entre os princípios proclamados e a prática, enunciando a verdade como “a forma mais eficaz da mentira”. Seria a política da psicanálise, para esse autor, a política da “sabedoria” cínica? Não. E é justamente aí que encontramos sua contribuição mais instigante, ao identificar no “último Lacan”,

---

\* Slavoj Zizec, psicanalista iugoslavo e professor da Universidade de Liubliana, é o autor de dois livros traduzidos em português pela editora Zahar, sob os títulos: O mais sublime dos histéricos (1991) e Eles não sabem o que fazem (1992).

isto é, no seu ensino mais tardio, um "pós-moderno" ou "pós-estruturalista". E isso exatamente a partir do pseudo-retorno de Lacan à filosofia. Zizec revela a importância da condução analítica na direção da identificação do sujeito com o seu *sinthomem* (*sinthomme*), "a singularidade patológica" de que depende a consistência do seu gozo. Para ele, portanto, Lacan soube ir além do estruturalismo e do movimento desconstrutivista, reconhecendo uma identidade substancial no gozo de cada sujeito, que nos permite definir o limite da sobredeterminação simbólica de qualquer ideologia. O reconhecimento dessa "substância gozante", que vem a ser "o gesto fundamental do que chamamos 'a condição pós-moderna'" indica o ponto-limite ou de desmoramento do sentido ideológico, e também, paradoxalmente, sua condição de possibilidade.

Enfatizamos que a política da psicanálise não é progressista e/ou libertária. Em sentido absoluto, tal assertiva é realmente insustentável. Ela abre porém, uma pequena brecha de menos submissão, na tensão entre o discurso do analista e o do capital. Quando Lacan, baseando-se na obra do escritor Baltasar Gracián, introduziu em *Televisão* (1973) a hipótese do que seria uma espécie de "santo", moderno, ele acentuou desta feita o valor do "riso" como o afeto próprio ao discurso do analista e, inclusive, como possível saída frente à expansão do discurso capitalista. Saída que, em suas palavras, "não constituirá um progresso se for somente para alguns". É na abjeção das virtudes cristãs, mas principalmente na abjeção do gozo do sentido como causa, de sua ambiguidade, que podemos situar o lugar do analista. Se a moderna ideologia neo-liberal do partido único resulta de um certo desmascaramento do ponto de coincidência entre as políticas de direita e de esquerda, qual seja, a inerência em ambas da hiância entre o que é dito a nível universal e o que acontece no fato particular, se ela se quer, inclusive, suprapartidária, que não a confundamos porém com a política do analista. Pois bem podemos ver nesse neo-liberalismo o discurso do cinismo, a que se opôs Lacan com todas as letras:

“Na verdade, o santo não se considera a partir de méritos, o que não quer dizer que ele não tenha moral”.

Não é todavia da ordem da evidência imediata que a moral do analista, política da desidentificação, ética do “bem dizer”, conduza à insubmissão à língua oficial, quer dizer, insubmissão à fantasia coletiva de uma felicidade plena no consumo de objetos *prontos* para o gozo. Estes que, em nossos dias, podem ir desde a fórmula química de um “Prozac” até o ato virtual de um namoro na Internet. A política do analista não é seguramente a política do “já pronto”, ela não se submete às condições da burocracia mais contemporânea. Seria talvez uma política feminina, a política do analista? É o que discutiremos a seguir.

#### **4. Uma política de mulheres**

Reeditar o tempo, praticar esse impossível lógico, pode ser algo preñado dos mais variados efeitos. A prática clínica nô-lo demonstra dia a dia. Com isso queremos dizer que não é nada nova a concepção de uma “política feminina”, mas que ela se reedita no tratamento psicanalítico de um sujeito histórico. Ela data pelo menos desde Aristófanes, ou seja, de 392 a.C., ocasião em que ele escreveu a comédia *Eclesiazusas*. Podemos traduzi-la em nossa língua por “Assembléia de mulheres”, “Tribuna de mulheres” ou “A revolução das mulheres”, como preferiu Mário da Gama Kury (1996), em cuja tradução nós nos baseamos. Na sua opinião, *Eclesiazusas* é uma sátira às teorias de alguns filósofos, principalmente aos sofistas, ou seja, ao pensamento político que se cristalizou na República de Platão.

Insatisfeitas com os abusos da política dos homens, sua leviandade, o desrespeito à lei e, sobretudo, a prevalência dos interesses individuais, as mulheres de Atenas decidem retirar o governo e o poder das mãos masculinas. Arquitetam e executam um plano “infalível” para a ocupação da Tribuna, com o objetivo de fazer uma revisão de toda a legislação vigente. Elas decidem sair de suas casas durante

a madrugada, usando barbas postiças e travestidas com as sandálias e túnicas de seus homens. Lidera-as Valentina, que tem o dom da retórica e da eloquência, e que discursava nos seguintes termos:

“[...] O povo tem medo de quem lhe deseja o bem e adula quem lhe faz o mal. Houve um tempo em que não tínhamos assembleias mas sabíamos que um mau elemento era mau elemento mesmo”.

Através de uma série de decretos, que hoje certamente chamaríamos “medidas provisórias”, as mulheres visam à implantação em Atenas do mais radical dos “comunismos”: a cidade será uma só casa, não existirá um único bem privado, não apenas no que diz respeito à moradia e à alimentação, mas também, e principalmente, no que se refere ao sexo. Todos os homens serão de todas as mulheres e vice-versa. Cientes das confusões que este último item poderia vir a causar, uma meticulosa legislação é elaborada. Para que um homem venha a dormir com uma mulher jovem e cobiçada, ele deve antes, obrigatoriamente, satisfazer uma mulher velha. É o que se explicita, por exemplo na seguinte passagem:

As mulheres no governo decretaram e a chefe sancionou: Se um homem ainda novo quiser uma mulher ainda nova, não poderá ter a nova antes de fazer uma velha feliz. Se o homem novo não quiser fazer antes a velha feliz e insistir em querer a moça, a velha terá o direito de arrastar o homem para sua casa, segurando-o pelo [...] lugar próprio.

Podemos dizer que essa passagem, que institui o direito universal das mulheres, não propriamente ao parceiro masculino mas a seu órgão peniano, reclama e antecipa o final da comédia: uma grande querela entre mulheres de diferentes faixas etárias. A cena representa um homem sendo puxado de um lado por uma moça de vinte anos, com quem ele deseja permanecer, e, do outro lado, por duas mulheres de sessenta anos, que querem fazer valer o seu direito de “senhoras maduras”. O atributo de “a mais velha” torna-se, assim, subitamente valioso. Nesse momento comparece a líder Valentina, que qualifica suas colegas de “cidadãs intransigentes” e decreta que aquela situação particular corresponde a um “caso omissos pela lei”, requerendo uma regulamentação executiva imediata. Esta se



configura no regimento segundo o qual, nas situações de desavenças entre mulheres de idades extremadas, o pênis do homem pertencerá à mulher de idade mediana. No caso Valentina, de 40 anos. Suas palavras, que servem de desfecho à comédia, asseveram simplesmente que ela não iria “aprontar a cama para que outras nela se deitassem”.

Se Valentina esclarece então que, enquanto “não tola”, ela havia errado\*, inscreve-se, ao mesmo tempo, na posição cínica daquela cuja moral pode perfeitamente colocar-se a serviço da imoralidade\*\*. Ou melhor, em benefício próprio. O texto de Aristófanes opera, desse modo, um giro de trezentos e oitenta graus. Ele denuncia que uma revolução se conclui no retorno ao ponto de partida, isto é, na recuperação da antiga estrutura e que o novo se restringe apenas a uma troca de lugares por parte dos mesmos elementos. Os lugares são fixos e a revolução é, na verdade, uma redistribuição dos personagens que os ocupam. Além disso, a comédia de Aristófanes nos serve de demonstração de que o gozo singular escapa necessariamente à legislação pretensamente universal, emergindo como aquilo que atrapalha, contraria ou impede a efetivação da lei simbólica.

“Felicidade feminina” e “satisfação vaginal” não são termos intercambiáveis, ou seja, miticamente equivalentes, em A revolução das mulheres, posto que suas personagens demonstram antes uma insaciabilidade. São, no entanto, intercambiáveis os termos de “felicidade feminina” e “justiça distributiva”, salvo no momento conclusivo da comédia em que “felicidade feminina” se transmuta claramente no que aparecera no início do texto como “felicidade masculina”. Há, portanto, um certo saber acerca da tendência centrífuga na vida erótica das mulheres, tal como a trabalhamos anteriormente a partir do ensino de Lacan e da distinção de C. Soler (1995) entre duas formas femininas de amor: o amor dirigido ao

---

\* Os não-tolos erram, *Les non dupes errent*, é o título do seminário 21 de J. Lacan [1973-1974]; o título em francês é homofônico a *Les noms du père*, ou seja, os nomes do pai.

\*\* Veja-se os comentários de S. Zizec acerca do cinismo, aos quais acabamos de nos referir em A política da psicanálise, item 3 do presente capítulo.

“homem sem o pênis” e o desejo dirigido ao “pênis sem o homem”. No caso das personagens de Aristófanes, verifica-se claramente que, na vertente desejante da mulher, o homem é simples portador do pênis.

Será que podemos dizer que essa política das mulheres confina à famosa *penisneid*, que Freud (1937) situou como rochedo intransponível na direção de uma análise da histeria satisfatoriamente concluída? Para adiantarmos uma possível resposta, pensamos ser útil retomarmos a contribuição posterior de Lacan a esse assunto, bem como a de alguns autores mais recentes.

Não foi apenas Freud quem lastimou a ausência de uma efetiva contribuição das psicanalistas mulheres no esclarecimento da sexualidade feminina. Ao escrever suas Propostas diretivas para um congresso sobre a sexualidade feminina (1958), Lacan se queixou do grau de idealização existente em torno da questão, para o qual, na sua opinião, elas haviam sido as responsáveis principais. Restringindo-se a metáforas do gozo feminino, quase todas calcadas na maternidade, a teoria psicanalítica lhe pareceu carente de “uma poesia menos intencional”. Vale lembrar a metáfora de Helen Deutsch, que fazia do orgasmo uma “orgia masoquista”: o gozo de um trabalho de parto interrompido. A psicanálise andara de braços dados com a medicina mais preconceituosa, ajudando-a a manter o *noli tangere* na parede posterior da vagina. Sequer as palavras podiam tocar no corpo feminino.

Mas um pouco antes, o próprio Lacan havia feito sua metáfora referindo-se aos atributos da mulheres como “os efeitos de cegueira do clarão da luz” ou “os espelhamentos de que se serve a sombra para não entregar sua presa”. No entanto ele havia pontuado em seguida que, na relação de desejo e no jogo de sedução sexual, as mulheres, mas também os homens, só podem situar-se a nível de um “parecer”: As mulheres se apresentam aos homens como parecendo ser o que elas não são, e os homens se apresentam às mulheres como parecendo ter o que eles não tem. Nesse caso, a ostentação viril, marcada também por uma falta, acaba tendo algo de feminino, confunde-se com a mascarada. Trata-se da releitura

lacaniana da significação fálica no texto freudiano. Freud opusera à ameaça masculina de falta-a-ter a nostalgia feminina ligada ao mesmo "não-ter". O acréscimo de Lacan, que já tivemos ocasião de destacar, refere-se à relação do sujeito com o falo a nível do "ser", que lhe pareceu o pressuposto necessário, logicamente anterior, ao advento da questão neurótica "ter ou não ter". "Ser o falo" é antinômico ao "ser feminino", porque instaura a completude do Outro, a ausência de um buraco. Mas fazer-se semblante de falo comunga com a sedução feminina, na medida em que o desejo do homem aponta nessa direção. Como resultado dessa intromissão do falo entre os sexos, o "tipo sexual ideal", de um sexo como do outro, é necessariamente um "tipo cômico". Para Lacan, há algo de risível na sexualidade humana, por mais que os homens sejam "os partidários do desejo" e as mulheres "as apelantes do sexo". Todavia, o uso linguístico nunca é indiferente e a distinção entre "participar", tomar partido, e "fazer apelo", bem como a distinção entre desejo e sexo, já era indício, com mais de uma década de antecedência, do que emergiria na teoria lacaniana dos anos 70: o fato de que homens e mulheres não podem ser pensados a partir da mesma lógica. Mais precisamente: que a lógica que leva alguém a dizer-se "mulher" não pode ser a mesma que leva um outro a dizer-se "homem". Em outras palavras, que a lógica fálico-masculina e a lógica feminina do real são registros diferentes do pensar e do dizer.

A esse respeito, Jorge Alemán (1993), em seu livro *Cuestiones Antifilosóficas en Jacques Lacan*, observa que o esforço por "pensar a mulher", por escrever a lógica que regula a relação da mulher com o significante, não transformou apenas alguns aspectos da teoria psicanalítica, mas "transformou radicalmente o que significa pensar". Com base no relevo dado por Lacan, em sua Conferência de Genebra sobre o sintoma (1975), à afinidade estrutural entre a linguagem e a idéia do todo, o referido autor chama a atenção para a tradição em que sempre se assentou a atividade do pensamento, até o advento do discurso analítico. Se a tradição filosófica, em linhas bem gerais, assentou-se na idéia de um saber total, a psicanálise vem demonstrar de que modo a linguagem é uma necessária

prefiguração do universal, do chamado "fim hegeliano da História". J. Aléman observa que "pensar a mulher" se constitui provavelmente no horizonte histórico mais essencial do discurso analítico, sua aposta de desenvolver-se fora dos meandros do todo e da exceção.

Na "Conferência de Genebra", Lacan pôde dizer ter sido levado pelas mulheres a reconhecer que o não-todo se diferencia da lógica edípica. Desse modo, aquele que enunciou a inexistência de A mulher, subscreveu a crítica da intelectualidade feminista ao Édipo freudiano. Esta argumentava que a mulher sempre fora pensada a partir das categorias masculinas, e que se trata de categorias sobredeterminantes. Tivemos ocasião de mencionar, ao abordarmos a releitura lacaniana do Pequeno Hans, que Lacan desde cedo adjetivou o Édipo como androcêntrico e patrocêntrico, como, também desde cedo, observou o lugar feminino de Outro absoluto, enigmático e indizível, no interior da lógica fálica. Transformando a "queixa feminista" em apelo, ele foi buscar a lógica da incompletude, para dar conta do desejo feminino. Melhor dizendo, da posição sexuada de um sujeito feminino, e também do lugar do analista.

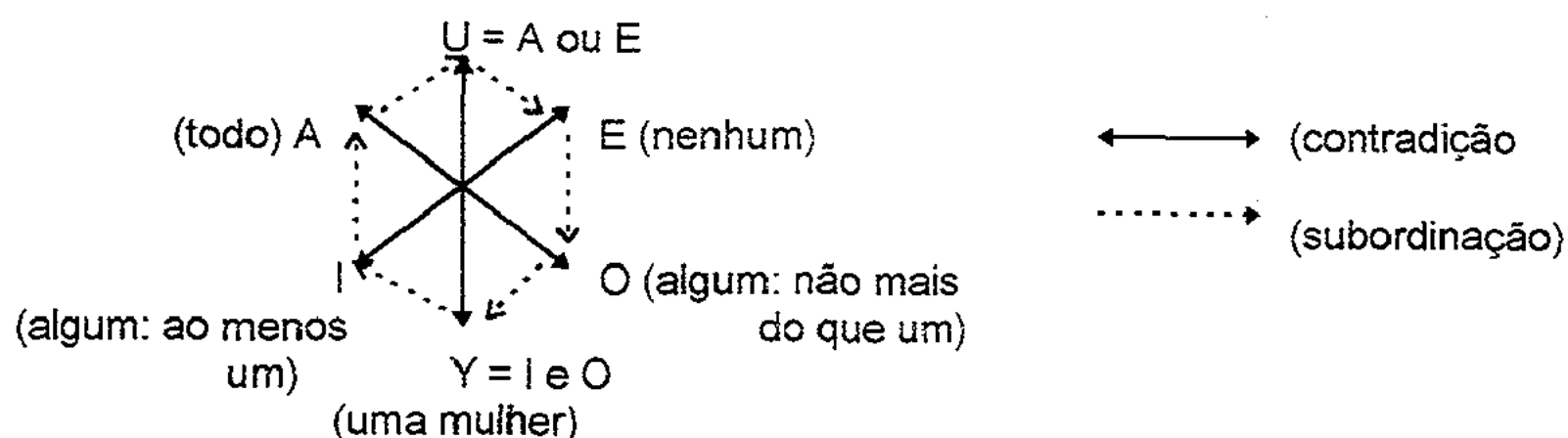
Na linha desse mesmo esforço por "pensar a mulher", G. Morel (1995) lançou mão do hexágono lógico de Blanché\*. Em sua opinião, há verdade no lugar-comum que enuncia que as mulheres, à diferença dos homens, não são "loucas" pelas novidades científicas. Além disso, elas não encontram seu ser na mascarada com que se vestem, para seduzir o parceiro masculino. Elas consentem na mascarada, precisou Lacan, mas para satisfazer a fantasia fundamental de um homem. A interdição própria ao ser falante recai tanto sobre A mulher, quanto sobre O homem. A mulher é interditada ao homem neurótico. Ela só existe no delírio transexual do sujeito psicótico. O homem é interditado à mulher neurótica. Mas ele pode advir na passagem ao ato de uma fantasia, quando a neurose deixa de ser o

---

\* Blanché, R. "Opposition et négation", *Revue philosophique*, 2, 1957.

negativo de uma perversão, e as duas se encontram do mesmo lado de fora da cadeia significante do desejo e da demanda.

No hexágono de Blanché, que reproduzimos a seguir, há apenas dois tipos de relação entre as proposições: a contradição e a subordinação. Morel aplica nele os quantificadores lacanianos, referentes à mulher e à histeria. Quais sejam: o “não mais do que um” e o “ao menos um”.



Se a última palavra de Freud acerca das mulheres foi a de uma alternância entre a masculinidade e a feminilidade, Morel também nos fala de uma vacilação ou de uma periodicidade, desta feita entre a posição histérica (I) e a posição feminina propriamente dita (O). Enquanto sujeito histérico, uma mulher contradiz a proposição universal negativa (E), mas subordina-se à universal positiva (A). Enquanto sujeito femininamente sexuado (O), ela contradiz a universal positiva (A), equivalência entre o gozo fálico e o gozo sexual, mas subordina-se à universal negativa (E), na medida em que seu parceiro insubstituível (“não mais do que um”) pode ser ninguém, como no caso em que ele é Deus ou o pai morto, isto é, uma idéia de pai. Segundo essa autora, os exemplos lacanianos de “desejo puro” (Antígona) e de “ato da mulher” (Medéia), no qual verdade e mulher se equivalem, referem-se ao espaço do lado de fora do sujeito patológico, e do amor histérico pelo pai. Espaço de um gozo que ultrapassa o gozo fálico, ou se associa a ele como um “suplemento”, mas inominável. O que há de importante no uso do hexágono de Blanché, segundo essa autora, é a demonstração de que uma mulher não contradiz apenas a proposição universal positiva, que faria de todo ser falante um ser falicizado e

portanto masculino, mas também a universal negativa, pela qual toda mulher se excluiria da subordinação ao falo, pois as mulheres falam.

À guisa de mais um testemunho do esforço por pensar a mulher, retornaremos a Slavoj Žižec, cujo artigo sobre "A voz na diferença sexual" situa o apogeu da ária (feminina) na ópera a nível de ocorrência exemplar da voz que se precipita na consumação do gozo de si, rompendo as amarras da significação. O gozo de si, por oposição ao gozo do objeto, no sentido do consumo, poderia ser visto, nesse caso, como o binômio correlato à oposição entre uma política feminina e a política masculina.

Um segundo exemplo literário que pode trazer mais luz à questão da política feminina encontra-se em um dos números de "Unica, revista feminina"\* (vide anexos 1 e 2). Revista brasileira da década de vinte, escrita e dirigida exclusivamente por mulheres, ela se propunha a debater "literatura, arte, elegância e sociologia". Periódico mensal, a revista incluía no seu corpo editorial algumas mulheres que viriam a integrar os grandes nomes da nossa literatura, e trazia, eventualmente, a tradução de artigos ou pequenos contos de colaboradoras estrangeiras. No exemplar número 7, de 1926, dois textos nos chamaram a atenção. Um deles, de autoria de Esther Ferreira Vianna (vide anexos 3 e 4), fora lido na festa da Defesa nacional, em 15 de novembro de 1925, em nome da Federação Brasileira pelo Progresso Feminino, por ocasião do encerramento da série das sessões cívicas daquele ano. O segundo, é um artigo intitulado "O voto feminino, assinado por Antoninha Lobo. A revista tinha como alvo o público feminino. Não sabemos se por algum preconceito, preciosismo, ou simplesmente costume de época, uma boa parte dessas mulheres literatas lançava mão de pseudônimos na assinatura de seus textos. O voto feminino, bem como o divórcio, estavam na ordem do dia dos

---

\* "Unica, revista feminina" tinha como "diretora proprietária": Francisca de Vasconcelos Basto Cordeiro, bisavó paterna da autora da presente tese. O número (ano II, número 7) do qual destacamos dois textos, contou entre outras com as colaborações de Cecília Meirelles, Anna Amélia de Queiroz Carneiro de Mendonça e Zita Coelho Netto. Além da versão de um conto russo da Princesa Marie Lwoff, intitulado "Atrazada".

assuntos do Congresso. Sendo editada no Rio de Janeiro, Unica procurou trazer sua colaboração ao debate desses dois assuntos de grande relevância para as mulheres dessa época.

No texto de E. Ferreira Vianna merecem destaque o tom romântico e reivindicatório, este centrado explicitamente na relação homem-mulher, aquele mais voltado à *função da maternidade*, encarada sob o prisma educativo. Se há algum saber acerca da intromissão do falo na relação entre os dois sexos, há também uma queixa histórica e feminista da “exploração masculina”, e um conclame evidente a que as mulheres saibam cultivar o amor-próprio. Diz-nos a princípio a representante feminina que

“[...] Na mulher os homens encontram tudo o que lhes apraz porque encontram apenas, sem disso desconfiarem, o reflexo da própria imaginação. Quando não a compreendem é porque não compreendem a si próprios”.

Logo adiante, ela se queixa dos homens que

“[...] tudo ataviam a mulher e tudo lhe negam e só não querem ver que ella é real e simplesmente o ente que mais responsabilidades tem e menos direitos possue”.

Mas a autora também lamenta a inconsciência de suas congêneres e deixa ver o seu desejo, senão sua fantasia, de fazer existir A mulher. Na verdade, em quase nenhum momento ela emprega o artigo indefinido ou o plural. Não escreve “uma mulher”, como tampouco escreve “as mulheres”, preferindo o artigo definido e singular: a mulher, o homem. Sua queixa das mulheres pode ser lida no seguinte parágrafo:

“[...] Divinizada cá sem medida calumniada além sem razão ignorante e incerta do seu destino, vive sem consciência de si própria, julgando-se indifferentemente ora divindade onnipotente, ora objecto de luxo, ora simples aparelho destinado a executar mechanicamente o serviço que d'elle requerem”.

Simultaneamente progressista e reacionária, admitindo que a mulher deve se valorizar, mas deve permanecer em casa, o ideal social da maternidade lhe serve

de ponto de união das duas posições antagônicas. Assim ela considera que a mulher

[...] compreenderia que dentro dos quatro muros do seu lar ella póde crear a imagem do cosmos, e que é dentro desse lar que ella póde irradiar a luz que illumina todo o mundo social. Compreenderia então que o infimo detalhe de economia domestica é ainda um detalhe de economia política; compreenderia que a música das doces canções e as humildes histórias contadas junto a um berço são as primeiras e mais fortes noções de pátria que um homem póde receber [...] são as tradições de um povo e que essas tradições só a mulher as crêa, só a mulher as póde crear, só a mulher as póde legar de geração em geração.

E. Ferreira Vianna enuncia inclusive o que ela considera "verdadeira mulher". Esta, em suas palavras,

[...] não é aquella que vê de olhos secos o filho partir para a guerra, mas a que embora chore, grite e se lamente de desespero, sabe que seu filho partirá porque o educou de maneira a que elle na hora de cumprir um dever, não attenda às lágrimas de uma mulher, mesmo quando essa mulher é a sua Mãe muito querida.

Seu ideal revolucionário, apesar dela enunciar que "pátria não é apenas território", é visivelmente nacionalista e monárquico. A autora cita longamente alguns "typos de mulher" que devem servir de inspiração às demais. Quais sejam:

"[...] a lendária Paraguassu, ou Annita Garibaldi, Barbara Heliodora ou Maria Curupaitu, a marquesa de Santos ou essa doce e angélica mãe brasileira que foi D. Thereza Christina [...]"

Seu texto se conclui numa advertência, que poderia ser traduzida nos seguintes termos: a mulher deve sonhar, deve revoltar-se, mas acima de tudo deve educar-se para educar, pois não deve esquecer-se de que é mãe.

"[...] A mulher brasileira que aproveite os ensinamentos de taes lições, mas que se conserve mulher, mulher em toda a grandeza de seu destino em todo o infinito de sua missão, em toda a graça de seu espirito e em toda a belleza de um ideal sonhado".

Menos romântica, embora tão incisiva quanto sua colega, Antoninha Lobo, no artigo "O voto feminino", esclarece de saída que é contrária a ele por uma questão



“religiosa”. Ela defende que a anarquia se instauraria nos lares brasileiros no momento imediato em que as mulheres adquirissem o direito ao voto.

Observa a literata que

Não ha, no nosso paiz, coisa mais impertinente e que mais apaixone os indivíduos do que a política, levando-os muitas vezes a um terreno pouco agradável de doestos improprios e não raro a discussões pessoaes sempre condemnáveis.

Ora, desde que a mulher adquira o direito de votar entra naturalmente no campo da politica; e como seria horrível ver uma de nós, levada pelo zelo partidario, dizer grosserias e ouvir descomposturas!

Desde que possa votar, a mulher poderá implicitamente ser votada, e assim é possível que tenhamos em breve deputadas, senadoras e intendentes municipaes do sexo feminino.

O que é possível deduzir ainda da proposta política dessas duas literatas cariocas dos anos vinte? Diremos que, à diferença das personagens de Aristófanes, elas não se propunham como capazes de criar uma política justa. No entanto, mostravam-se igualmente críticas em relação à “política masculina”. Opunham-se ao ideal social então vigente da mulher inculta, sem conseguir afastar-se do que era todavia uma outra modalidade do ideal social: o que enunciava que “lugar de mulher é em casa”. A forma que encontraram para satisfazer seu próprio desejo de participar do mundo foi a idealização exacerbada da função materna, pois a mãe, na opinião dessas mulheres, seria a responsável principal, senão exclusiva, pela educação do futuro cidadão. Aos moldes do movimento francês das Preciosas, parecia-lhes fundamental veicular a cultura entre as demais mulheres. Transmitir informações e, principalmente, cultivar a língua. O que se verifica, por exemplo, no uso de palavras pouco corriqueiras como “doestos”, ou de metáforas do gênero “a luz que illumina todo o mundo”, em substituição ao próprio termo “cultura”. Embora sustentando-se no ideal da “Mãe muito querida”, ou “doce e angelica”, procuravam escapar da satisfação simples no filho-falo imaginário. Apregoavam o que elas próprias definiam como “política da economia doméstica”.

Se houve alguma mudança, alguma evolução no movimento feminista mais recente, diremos que, aos moldes do sintoma histórico, mudou a sua forma,

mas não sua matéria. Como bem enfatizou C. Soler (1992), há sempre duas vertentes de reivindicação no feminino: uma de igualdade, outra de diferença. O ano de 1995 recebeu da ONU o epíteto de "ano internacional da mulher", e promoveu na China uma conferência mundial. Nessa ocasião, se podia ouvir que, até mesmo nos assuntos econômicos, as mulheres serão capazes de introduzir a diferença do "gênero". Considerando o sexo exclusivamente a nível biológico, essas mulheres não se dão conta de que uma mulher sempre toma a palavra a partir de sua identificação fálica e viril.

Em 15 de setembro desse ano, o *Jornal do Brasil* publicava, no seu caderno *Mulher*, uma longa entrevista com Glória Steinem, baluarte do feminismo norte-americano e fundadora da revista *Ms.*, sigla que, em inglês, não corresponde nem à abreviação de senhora nem de senhorita, pois a revista se dirige às "mulheres que não seriam nem casadas nem solteiras". Na entrevista, ela nos diz que já ultrapassamos a época em que as mulheres deviam provar que são capazes de fazer tudo que os homens faziam. Assim, ela conclui:

Agora é tempo de mostrar que os homens podem e devem fazer o que as mulheres fazem, como participar mais da vida da família e da educação dos filhos [...]. Estaremos educando seres humanos melhores e mais completos quanto mais desenvolvermos nas crianças a aptidão por ambos os papéis na sociedade, o masculino e o feminino.

Aparentemente, mudou muito o movimento feminista, ao fazer apelo ao pai na função de educador dos filhos. Persiste, porém, sua vertente dupla, no reconhecimento de que os ideais masculino e feminino, aqui chamados de "papéis na sociedade", não se fundem. Há, todavia, um desejo quase explícito de que eles venham a fundir-se. E a mesma crença das primeiras feministas na "educação ideal", aquela que seria capaz de formar seres humanos "completos" e plenamente felizes.

É possível verificar que a política da psicanálise faz interseção com a política feminina, em sua visada ao para além do sentido e da significação fálica, isto é, sua contradição a toda proposição universal, que estabeleça a igualdade homem-

mulher. Mas a psicanálise não acompanha a posição sexuada feminina, seu “apelo ao sexo”, como antagônico à “defesa do desejo”. Sobretudo, no que essa posição bascula em direção à histeria, e sua crença no falo imaginário, ou seu anseio em relação a ele. A psicanálise tampouco aposta no pai da exceção, o “ao menos um”, aquele que escaparia à relação problemática, porquanto indecidível, entre o sujeito e a posse do falo simbólico. Se ela requer, como o feminino, a instauração de uma lógica para além do Édipo e do falo, ela não visa porém à construção do ideal materno, como as autoras de *Única*, ou à justiça distributiva a que ansiavam as personagens de Aristófanes.

## 5. A política do “ao menos um”

Entremos finalmente na política do sujeito histórico propriamente dito. *Afirmar que o discurso da histeria, aquém do sofrimento neurótico oriundo das reminiscências – psicose transferencial, no dizer de Freud; questão, discurso e tipo clínico, nos termos de Lacan – é também uma política, é algo que se infere da própria natureza do sintoma histórico, tal como a psicanálise o esclareceu: resultado e fonte de identificações.* Em primeiro lugar, o sintoma histórico fez surgir no mundo a psicanálise, na condição de um saber novo, nova teoria, mas, também, uma nova prática, e um modo até então inédito de relacionamento entre homens. A rigor, foi a psicanálise que transformou o sintoma histórico em discurso, operando uma espécie de retorno ao classicismo grego, o que procuramos acentuar desde o primeiro capítulo dessa tese.

Retorno do mesmo sob a mesma forma? Ora, a psicanálise demonstrou exatamente que o retorno nunca é do mesmo, que o inconsciente é o diferente e que não há igualdade senão a nível do eu da consciência. Retorno pois do amor grego pela verdade, e no seio paradoxal do discurso da ciência. O corpo histórico demonstrou-se, desde então, a hiância estrutural entre o saber de uma época e o

organismo biológico. O discurso da histeria ocupa ao espaço vazio, que se situa entre o saber, que se pretende hegemônico, e a dor e a natureza femininas. Freud nomeou de causa inconsciente essa hiância e Lacan a escreveu de forma algébrica: *a*.

Retorno de uma postura subjetiva frente aos outros e ao Outro, que opõe à sabedoria a indagação. Bordejando o provérbio: "Dize-me com quem andas e dir-te-ei quem és", o analista faz ouvir: "Dize-me onde tens andado e dir-te-ei onde perdeste o ser". Posição socrática, na leitura de Lacan, ela desconfia da imagem e, sobretudo, da imagem amorosa. Se convoca os semblantes de discurso, um a um, é porque seu alvo está noutra lugar, no real que lhe escapa, mas que se deixa cercear, e pontualmente lhe responde.

Freud formalizou no Édipo o anseio histérico pelo pai e mostrou que o trauma faz o tempo do viver. Indagando, e sendo indagado a partir da histeria, deparou-se primeiro com o sintoma que é linguagem pura: raiz etimológica, sentido primitivo e antitético. Lacan mostrou que o desejo do Outro advém para o sujeito histérico, através do objeto querido e amado pelo outro. Transferir, supor, agir, elaborar, mostram-se, na análise, as formas mais autênticas de lembrar. Ao declarar: a histeria é discurso, encontrou-se de imediato com suas conseqüências. O discurso histérico opera a redução do gozo, mas produz saber e laço social.

Hegel foi para Lacan, como sabemos, "o mais sublime dos históricos", vinte e duas vezes citado em seus Escritos, a propósito de sua dialética do senhor e do escravo e da Lei do coração, própria à histeria. Permitiu-lhe demonstrar que o movimento da consciência-de-si é desvelamento progressivo da alienação do ser nos significantes do Outro, e que a bela ou boa alma – o nome hegeliano do sujeito histérico – estrutura de antemão o mundo de que se queixa. No dizer de Žižek, Hegel pode ser considerado "o último pensador clássico a elaborar a função necessária de um extremo simbólico e puramente formal da autoridade infundada". Ajudar a estruturar um mundo, para dele se queixar, fazê-lo ao preço de inventar um

Mestre, mesmo que este seja sem razão, são frases que definem, com Hegel e Lacan, uma prática política do sujeito histórico.

Alguns autores psicanalíticos contemporâneos se dedicaram a analisar a política da histeria e entre eles destacaremos três: S. Zizec, C. Millot e E. Laurent. Os três o fizeram a partir do texto de Lacan. Alguns antilacanianos, já tivemos ocasião de mencioná-lo, declaram, por outro lado, que a histeria está morta, ou que ela se tornou inanalísável. Vê-se desse modo que é de fato impossível não assumir uma posição política diante da histeria. Numa linha intermediária, e a nosso ver ingênua, E. D. Bleichmar define o sujeito histórico pelo epíteto de "sujeito da esperança". Em seu livro *O feminino espontâneo da histeria*, nos diz a referida autora:

[...] quando Lacan propõe o retorno a Freud e sustenta o imperativo de contemplar a ordem simbólica na qual o sujeito se inscreve, a histérica vê renovadas suas esperanças de ser compreendida, sobretudo se a proposta inclui a explicação do porquê a histérica sempre tem esperanças.

(E. D. Bleichmar, 1988, p, 189)

Após enunciar que "a função tão preciosa das histéricas" é dizer a verdade sobre a relação sexual, Lacan (1971) acrescentou que a neurose é o ponto "em que se articula a verdade de um fracasso". O discurso da histeria articula que a histérica é tão capaz quanto o homem de fazer o "todo homem", o sujeito inteiramente masculino, feito tão somente na imaginação. Não aceitando assumir sua própria castração, uma histérica, acrescenta Lacan:

[...] se por acaso ela se interessa pela relação sexual, é preciso que ela se interesse por esse elemento terceiro: o falo; e como ela só pode interessar-se por ele em relação ao homem, na medida em que ele não está seguro de que ele próprio o tenha, toda sua política se dirigirá para o que chamo: ter 'ao menos um'.

(J. Lacan, De um discurso que não seria do semblante, sem. de 18 de maio de 1971. Inédito, tradução nossa)

Essa que nos parece ser a única ocasião em que Lacan aplica o termo "política" diretamente ao discurso da histeria serve-lhe de pretexto à criação de mais um neologismo, qual seja, o *hommoinzur*. o "ao menos um" ou o "pelo menos um", a

que já nos referimos anteriormente. É curioso observar que o neologismo se restringe à ordem da escrita, em que a letra 'h' e o 'm' duplicado remetem ao vocábulo francês *homme*, homem. Na fala, não se produz o mesmo equívoco.

O tratamento analítico conduz necessariamente um sujeito histérico a interessar-se pelo falo, porque solicita a fala desprovida de censura, que permanece sendo a regra técnica exclusiva a ser seguida pelo analisante. E porque desperta a realidade sexual do inconsciente, levando-o a questionar o que se passa entre o homem e a mulher. Mas Lacan justifica sua grafia nova, alegando que ela aponta para uma dimensão inaugural, precisamente a de "um discurso que não seria do semblante". Deduz-se então que essa seria igualmente a visada política da histeria: a inauguração de um discurso novo. Aquele que, se possível fosse, finalmente diria a verdade toda. Política da incondicionalidade do desejo, inclusive do "desejar em vão", segundo os termos de Lacan.

Um outro ponto que nos parece relevante na política da histeria consiste na exigência de que também o outro assuma frente a ela uma posição política. Não estamos introduzindo aqui nenhuma novidade. Na verdade, já no primeiro capítulo dessa tese, vimos como as diferentes concepções médicas da histeria, ainda no século XIX, eram levadas a construir, paralelamente, as mais contraditórias imagens de mulher. Elas variavam das mulheres de "grande sensibilidade" às de um autêntico poder de manipulação do outro. É exemplo desta última imagem a acusação feita pela Escola de Nancy à de Salpêtrière. Vale lembrar como as histéricas foram incriminadas, e ainda o são, de farsantes e simuladoras. Vale lembrar também o uso que adquiriu em linguagem leiga a expressão de Babinski: o "piti" da histeria. É conveniente reler o enunciado de Janet, segundo o qual "todo aquele que se ocupa de histéricas, nunca mais é um homem comum", o "tratamento moral", que tantos quiseram lhes aplicar, ou ainda a posição de um Henry Ei, segundo a qual a histeria seria "a mais grave e paradoxal das doenças mentais", por sua capacidade de imixão em qualquer outra doença.

C. Millot (1989), embora acentue que a histérica pode se empenhar em fazer-se, ela própria, a representante única do que merece ser chamado Homem, denomina de “função educadora, até mesmo civilizadora” da histeria, o esforço do sujeito feminino para transformar seu filho, esposo ou amante, “digno do seu ideal”. Evocando a figura lendária de Marilyn Monroe, ela, em seguida, desenvolve sua tese:

Por sua posição no limite, a histeria em nosso século preenche talvez a função de proteção de nossa civilização. Por sua resistência à pretensão ao universal do falicismo, que ela manifesta à guisa de dela se subtrair, assumindo encarnar aquilo que não se deixa reduzir a ele, a histeria valoriza aquilo que não poderia ser eliminado sem levar ao pior. Às vezes dramaticamente identificada com o que o simbólico não contabilizou, ela pode ser tentada a encarnar, até o sacrifício supremo, a verdade que nossos tempos modernos ameaçam forcluir.

(C. Millot, 1989, p. 94)

A autora destaca a “dupla figura da carência paterna” na histeria: o pai morto, simbólico ou edipiano, e o pai sedutor, perverso ou real, de Totem e Tabu. E situa a histérica exatamente na posição de limite do gozo fálico, que promove sua busca infinita, equivalente à infinidade fracionária existente entre dois números inteiros quaisquer. Então, à diferença de G. Morel, para quem uma mulher pode bascular entre a histeria e a posição feminina, Millot concebe a histeria como posição fixa, e acaba chapando-a na mulher, “identificada com o que o simbólico não contabilizou”, e capaz do “sacrifício supremo”. Mas o que é o sacrifício supremo de um sujeito senão a radical desfalização, que podemos verificar na Medéia de Eurípedes ou na Elyzabeth Vogler de I. Bergman?

Por um viés diferente, S. Zizec (1992) produz suas elaborações acerca da política da histeria. Ele reitera os comentários da J.-A. Miller e de J. B. Pontalis, segundo os quais podemos reconhecer nos fenômenos *borderline* (fronteiriços) a forma contemporânea da histeria. O “histérico pequeno-burguês” seria, a seu ver, o “traidor” da burocracia totalitária, por não corresponder ao apelo burocrático de renúncia ao desejo, ou à subjetividade. Ele seria a própria insistência do desejo, e

inclusive do desejo que se sabe “vão”. Mas Zizec não se furta a cair numa certa oscilação. Ora ele reconhece no sujeito histórico aquele que luta contra o advento do *Homo psychologicus*, redução da dimensão subjetiva à vivência imaginária, ora ele sustenta a tese quase contrária de que a histeria é, em última instância, “o efeito e o testemunho de uma interpelação malograda” (p. 111). Para defender a primeira tese, ele lança mão do conceito de O. Kernberg de “narcisismo patológico”, e argumenta que “o *borderline* apresenta precisamente o ponto de histericização do ‘narcisismo patológico’ como forma ‘normal’ da estrutura libidinal do sujeito na sociedade burocrática-permissiva”. De acordo com a segunda tese, a política da histeria seria a resistência do sujeito, sob a forma de incapacidade, a satisfazer a identificação simbólica e assumir sua “missão” no mundo.

Certamente evidencia-se, num autor como no outro, a interseção da histeria com o social e o aspecto reivindicador, senão guerreiro, do seu desejo. Um desejo que pode, de fato, transformar-se numa luta. Se C. Millot decide nomear: “a histeria no limite”, Zizec também identifica nela uma “estrutura fronteiriça”. É pois conveniente indagarmos o que pensa do sujeito histórico um dos principais representantes da teoria do *self* ou do narcisismo, o acima mencionado Otto Kernberg, em cuja obra iremos encontrar o espectro das “organizações *borderline*” ou “personalidades anti-sociais”.

## 6. A histeria confundida com a personalidade

Nas raras vezes em que Freud empregou o termo “personalidade”, ele o fez no sentido leigo da palavra, quando, por exemplo, referiu-se ao tipo libidinal narcísico, em 1931. Nesse caso, trata-se de uma equivalência entre o termo “personalidade” e a impressão de um sujeito independente do amor dos outros, impressão esta que possibilita a esse tipo de pessoas assumirem o papel de líderes. É bom lembrar que, para Freud, tal tipo engloba, ao mesmo tempo, aqueles que mais



contribuem para a cultura e os que simplesmente a destróem. Lacan, influenciado seguramente por sua formação psiquiátrica, deu à sua tese de doutorado em medicina o sugestivo título *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* (Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade, 1932), que veio mais tarde a retificar, enunciando que a psicanálise é a personalidade. No seminário *Joyce o sintoma* (1975-1976), ele observa que na ausência do sintoma neurótico, fazendo as vezes do Nome-do-Pai na amarração dos três registros, o imaginário, o simbólico e o real se tornam contínuos e homogêneos, isto é, os três adquirem a mesma consistência. Podem ser chamados de três personalidades, ou de psicose paranóica.

Ao longo de seu ensino, Lacan retomou em algumas oportunidades a observação de Freud sobre a proximidade entre o delírio schreberiano e a teoria psicanalítica, deduzindo que o processo analítico é uma "paranóia dirigida". Tratava-se de enfatizar o lugar vazio de *das Ding*, pelo qual todo conhecimento é necessariamente uma para-nóia, isto é, só pode situar-se ao lado da coisa primordial.

É bom lembrar ainda que entre as primeiras teorizações freudianas da histeria encontramos o enunciado de que ela termina onde a paranóia tem início. Freud aponta, desse modo, o caminho radicalmente inverso das duas estruturas. O delírio paranóico tem início quando o inconsciente, advém na mais completa exterioridade subjetiva, e dá origem ao fenômeno da perplexidade. Em contra partida as formações histéricas culminam na construção de um sintoma em que o sujeito, ou melhor, o eu da consciência, não se reconhece. Trata-se nesse caso, de algo que fica simultaneamente dentro e fora, mas confere a ilusão de uma interioridade. Pontuação essencial, que nos permite diferenciar entre o arrebatamento da psicose – algo que se desprende de forma violenta – e o deslumbramento da histeria, que é cegueira, turvação, ofuscamento.

Pois bem, para Otto Kernberg, em cuja obra encontramos o volume de 1984: *Transtornos graves da personalidade*, é possível um diagnóstico "estrutural"

de “personalidade histérica”, com base em critérios do tipo: auto-imagem, objetivos e preferências internas “incluindo a sexual”. Fazendo equivaler a histeria à identidade – não às identificações –, ele a opõe à síndrome de difusão das “personalidades *bordeline*”. Desse modo, o grande teórico das organizações *bordeline*, ao contrário dos autores psicanalíticos a que nos referimos acima, não vê nenhuma proximidade entre as duas fenomenologias: a histérica e a fronteira.

De formação médica, Kernberg se inclui entre aqueles que dão suporte à CID-10, e sua exclusão do vocábulo “histeria”. Por julgar necessário “retificar e ampliar a teoria freudiana dos afetos”, ele postula a existência de um *self* autônomo e nuclear. E por desconsiderar a indeterminação do sujeito a nível do significante, ou a “cisão do eu” no encontro com a castração do Outro, onde situamos, com Freud e Lacan, o núcleo histérico comum às neuroses, ele concebe, ao contrário, uma espécie de “identidade originária” na histeria. Duas conseqüências teóricas, a nosso ver interligadas, são imediatamente deduzidas. Em primeiro lugar, uma delimitação precisa das dificuldades do sujeito histérico: elas se restringem à inibição no “desempenho sexual” e à “perda do controle emocional”. Ainda assim, elas só ocorrem se, e somente se, a situação de vida é de “natureza sexual e competitiva”. A “personalidade histérica” é acessível à “psicanálise *stricto sensu*”, isto é, dispensa o recurso as “métodos expressivos”, mas, com ou sem análise, trata-se de uma personalidade que não tende à “deterioração”, oriunda da “promiscuidade sexual”. Mulheres históricas se mostram, em sua clínica, “objetivas, lúcidas, intelectualmente dotadas” e “inclusive capazes de provocar sexualmente o parceiro”. Elas são apenas inibidas nos assuntos que tem a ver com o sexo e/ou a agressão. E há outros para o sujeito do inconsciente?

Ora, uma segunda conseqüência de seu axioma da identidade histérica, interligada à primeira, pode ser vista na necessidade que se impõe ao referido autor

---

\* Trata-se de uma distinção feita pelo próprio O. Kernberg entre a “psicanálise *stricto sensu*” e a “psicoterapia psicanalítica expressiva ou de *insight*”, a que nos referiremos no parágrafo seguinte.

de distinguir entre a “personalidade histérica” e a “personalidade histriônica”. Esta se presta a confusões diagnósticas com a “personalidade *borderline*”, porque a autoimagem tem algo de difusa e as preferências já não são tão claras. A personalidade histriônica não apresenta em suas palavras, a “extroversão socialmente adequada” da personalidade histérica. São mulheres dadas à promiscuidade sexual, que utilizam “fantasias suicidas” para obter amparo. Eventualmente manifestam “sentimentos de despersonalização” e/ou “sintomas psicóticos de menor gravidade e duração”. Kernberg recomenda-lhes a “psicoterapia psicanalítica expressiva ou de *insight*”.

Sua posição diante da histeria é política. Pois Kernberg admite que a personalidade histérica acarreta um entrave “técnico” que, embora único, não deixa de ser bastante significativo. A importante “transferência precoce” da histeria ganha em seu texto o relevo de pura resistência. Precoce ou não precoce, diremos nós, a transferência, abertura e fechamento simultâneos do consciente, há de ser necessariamente um impecilho a todo tratamento que tenha como meta “o ajustamento interno e interpessoal”. Concomitante à “morte” conceitual da histeria, evidencia-se o retorno ao “tratamento moral” do século XIX. Convém liberar as “personalidades histriônicas” de sua inclinação à promiscuidade sexual.

Kernberg define as afetos como “padrões psicológicos biologicamente determinados”, e concebe o inconsciente como uma espécie de depósito da “memória afetiva”. Esta entra em conflito com a “memória de autonomia primária”, sendo responsável por estabelecer laços entre os “estados de afeto-ápice dos bebês” – totalmente bons ou totalmente maus – e fantasias específicas. Por meio desses laços o *self* se torna ligado a objetos. Não é nosso intuito nos alongarmos em sua teoria, visivelmente desenvolvimentista, mas queremos que, embora ele enuncie que “a posição do analista é moral, sem ser moralista” o final desejável de uma análise corresponde, na sua opinião, à identificação com o “supereu normal do analista”.

Zizec, no entanto, faz valer a noção de Kernberg de “grande eu patológico”, para acentuar sua percepção clínica dos estragos sociais e subjetivos resultantes de uma identificação imaginária que não é regida pelo ideal do eu simbólico. Em sua opinião, o que teria realmente faltado a Kernberg seria a percepção de que

[...] a própria terapia ‘pós-freudiana’, com sua preocupação de livrar o sujeito dos obstáculos que supostamente bloqueiam a plena realização de sua personalidade autêntica, de seu ‘verdadeiro eu’, de seus potenciais criativos, etc., já está a serviço desse ‘narcisismo patológico’.

(S. Zizec, 1992, p. 71)

A clínica psicanalítica seguramente perde muito mais do que ganha ao confundir a histeria e a personalidade, no apelo explícito à psicologia da “integração da identidade”. Prova disso são os diagnósticos pretensamente “estruturais” da CID-10, com suas cinco formas maiores de “reação a estresse grave e transtornos de ajustamento”, sete formas de “transtornos somatoformes” e dez formas de “transtornos específicos de personalidade”, entre eles a “personalidade anti-social tipo *bordeline* (limítrofe)” e a “personalidade histriônica” de O. Kernberg.

A distinção que Lacan soube extrair do texto de Freud entre o eu ideal [i(a)] e o ideal do eu [ I ], permite conceber de que modo o social se imiscui no seio do sujeito, posto que a identificação simbólica, o ponto no Outro de onde parecemos capazes de despertar o amor dos outros, domina e determina a forma imaginária em que parecemos dignos de nosso próprio amor. Se Zizec pôde chamar o ideal do eu de “designador rígido no sentido kripkeano do termo”, reconheceu no eu ideal os “traços descritivos que fascinam, que se grudam ao indivíduo”. E enunciou que a psicanálise da histeria deveria levar o sujeito a se dar conta de que “ser para o outro” é identificação imaginária, quer dizer, de que ele mesmo é “esse Outro para quem está desempenhando um papel”.

Somos levados, nesse caso, a concordar com Pontalis que a maior parte dos casos freudianos dos Estudos sobre a histeria cairia provavelmente no diagnóstico de pacientes *bordeline*. Apenas acrescentaríamos à sua observação a

ressalva seguinte: tais mulheres seriam diagnosticadas como *borderline* somente pelos defensores da teoria do *selfe*/ou do narcisismo. Ao passo que as histéricas de nossos dias, para esses mesmos defensores, seriam ditas simplesmente “personalidades histriônicas”.

## 7. Bertha Pappenheim: o retorno às origens

Em 1964, Lacan dizia em seu seminário: “Anna O. – deixemos essa “História de O”, chamemo-la por seu nome, Bertha Pappenheim, um dos grandes nomes da assistência social na Alemanha [...] é a seu propósito que se descobriu a transferência”.

Aquela que introduziu no vocabulário psicanalítico o sintagma “o teatro privado da histeria” e as metáforas de “limpeza” e “desentupimento”, como possíveis definições do processo de uma análise, ficou também conhecida como a histérica que Breuer abandonou, cuja *pseudociese* não pôde suportar.

Freud fez seu mestre observar que se tratava da realização de um desejo inconsciente: o desejo de Bertha. Todavia, no Seminário 11, Lacan chama a atenção para o ciúmes que a esposa de Breuer demonstrava em relação a essa paciente, considerando que o marido parecia demasiadamente interessado nessa histérica. Na sua opinião Freud poderia ter ido além. Pois não se tratava apenas do fenômeno transferencial como colocação em ato do sonho de Bertha, ou despertar da realidade sexual do seu inconsciente e nada mais. Demonstrava-se, segundo Lacan, que a transferência é verdadeiramente um ponto de encontro, inclusive uma identificação, entre a demanda do sujeito e o desejo do analista. E até mesmo uma convergência de dois desejos, quanto o analista é apreendido no sintoma de um sujeito.

A 13 de janeiro de 1980, o Caderno Especial do Jornal do Brasil publicava uma reportagem de quatro páginas sob o título “A história de O, ou Cem Anos de

histeria". Assinada pela norte-americana Lucy Freeman, que em breve lançaria o livro *Freud rediscovered* (Freud redescoberto), a reportagem oferecia um amplo panorama da doença e do tratamento de Bertha, além de inúmeros dados de sua vida posterior. Lucy Freeman já havia escrito *The Story of Anna O.* (A história de Anna O.), biografia que estava sendo adaptada para o teatro, mas a reportagem do nosso vespertino foi extraída, ao que tudo indica, do seu artigo para a revista dominical do *The New York Times*.

Através dela, tomamos conhecimento da intensa atividade social e feminista de Bertha Pappenhein. Como o casal S. Freud-Martha, Bertha pertenceu à pequena comunidade germano-judáica de Viena, do final do século XIX e primeira metade do século XX. E contava vinte e um anos de idade, quando desenvolveu uma histeria grave, um verdadeiro florilégio de sintomas que iam da tosse e das paralisias (de braços, pernas e músculos do pescoço) até graves perturbações do nervo óptico e alucinações visuais as mais diversas, passando pela desorganização funcional da linguagem: alterações da gramática e da sintaxe, mistura de línguas e duas semanas de mudez absoluta. A emergência dos sintomas impediu-a de continuar a revezar com a mãe nos cuidados do pai tuberculoso, a cuja cabeceira Bertha havia passado suas noites, durante um período de cinco meses consecutivos.

Josef Breuer já era conhecido nessa época como um cientista da Universidade de Viena, além de "o médico dos dedos de ouro", e não teve maiores dificuldades com o diagnóstico de sua paciente. Posteriormente, no entanto, iria dizer a Freud que estava farto das mulheres histéricas, que eram "uma verdadeira provação para os nervos do seu médico".

Bertha foi impedida de cursar a Universidade como o irmão, nunca se casou ou teve filhos e, a crermos em seus biógrafos, nos anos imediatos ao tratamento interrompido, embora estivesse curada da maior parte de seus sintomas, teve que libertar-se do vício em morfina. Leitora assídua da revista feminista *A Mulher*, editada por Helene Lange, Bertha fundou e dirigiu por muitos anos a Casa de Amparo às Moças Desencaminhadas e Filhos Ilegítimos, em Isenburg. Com o

intuito de dialogar com os líderes de diferentes comunidades judaicas espalhadas pelo mundo, visitou vários países da Europa e da Ásia. Sentou-se ao lado de muitos homens e escreveu em 1922: “Para que haja justiça em algum mundo futuro, as mulheres terão que dar à luz as leis, deixando aos homens a função de ter filhos”.

Sobre essa versão moderna da Valentina de Aristófanes, dizem também os seus biógrafos – ou melhor, suas duas biógrafas: Lucy Freeman e Dora Etinger – que não lhe faltaram pretendentes masculinos, mas que Bertha parece ter-se imbuído apenas de sua missão simbólica. Começou seu trabalho no Orfanato Feminino Judaico para crianças órfãs, cujos pais haviam sido mortos nos chamados *pogrooms*, massacres de judeus que resistiam ao nazismo, em aldeias e pequenas cidades russas. Além de fundar e dirigir, em seguida, sua própria Casa de Amparo, colaborou na organização da Federação de Mulheres Judias, que coletava fundos para hospitais e orfanatos, e proporcionava a formação de enfermeiras e assistentes sociais. Sua atividade filantrópica estendeu-se até os Estados Unidos.

Em 1910, expôs em Londres no Congresso Internacional contra o Tráfico de Escravas Brancas e, no ano seguinte, apresentou um relatório ao Comitê Alemão, denunciando judeus de origem turca, que se enriqueciam às custas dessa servidão. Criticada pela diretoria da Federação feminista, por fornecer um argumento novo ao anti-semitismo já intenso, ela teria se defendido com as seguintes palavras: “Saber o que está errado e permanecer em silêncio é assumir a culpa”. Em consequência de seu caráter desafiador, decidido e ousado, foi intimada a comparecer ao quartel da Gestapo em Isenburg aos 77 anos, e sofrendo de um câncer abdominal que a mataria nesse mesmo ano.

Aposta-se que Bertha jamais leu ou Estudos sobre a histeria ou qualquer outro texto freudiano, com base no relato de sua oposição feroz ao encaminhamento à psicanálise de uma de suas “protegidas”. Tratava-se de uma jovem prostituta polonesa, que fora abandonada por seu “patrão”, encontrando-se “desequilibrada”. Diz-se que Bertha se pronunciou de forma enfática: “Enquanto eu for viva, nunca!”.

Acerca de sua vida amorosa, comenta-se ainda que exercia um grande fascínio sobre os homens que a conheciam e a escutavam, e que Martin Buber, por ocasião de sua morte, enviou-lhe uma coroa com os dizeres:

Amei-a mais do que admirei e continuarei a amá-la até que eu mesmo morra. Há pessoas de espírito como há pessoas de paixão, e ambas os tipos são bem menos comuns do que se pensa. Mais raras ainda são as pessoas de paixão e espírito. Raríssimos, os espíritos compadecidos, esses a cuja estirpe Bertha Pappenheim pertence.

Bertha morreu a 28 de maio de 1936. Dezoito anos depois, em 1954, o governo da Alemanha Ocidental homenageou-a com um selo comemorativo, na série dos "Benfeitores da Humanidade". Desse modo, seu nome permaneceu escrito na história dos homens desse século. Defensora portanto das crianças e mulheres desamparadas, mas defensora sobretudo da justiça humana, como situar a política desse sujeito, um dos primeiros nomes a figurar nos anais de casos da psicanálise?

Parecem-nos válidas as interpretações que acima registramos, de que a vida de Bertha nos serve de demonstração tanto da função civilizadora da histeria, quanto de sua traição ao governo totalitarista de então. Encontramos, todavia, suas particularidades. Ela não quis fazer de nenhum homem "seu" o representante do ideal, mas usar a si mesma nessa função. Tampouco parece ter recuado frente à missão simbólica, fazendo-se amável e amada a partir do mesmo ponto ou posição no Outro social.

Considerando que Bertha se viu livre de seus sintomas histérico-conversivos, e de grande parte de sua inibição neurótica, resta algo enigmática sua resistência ao discurso da psicanálise. Provavelmente identificada à resistência de seu próprio ex-terapeuta médico, ela não alcançou inscrever-se como ser sexuado na partilha homem-mulher. Um ser sexuado, como um analista, pôde dizer Lacan, é aquele que se autoriza a partir de si mesmo e de mais alguns outros. Ora, sabemos que em seguida à interrupção do tratamento de Bertha, Joseph Breuer viajou com sua esposa em novas núpcias. Esta engravidou durante a viagem de um filho que viria a suicidar-se ainda jovem. Nem o médico, nem sua paciente, ao que tudo indica



ousaram enfrentar a resistência à posição feminina, rochedo da castração nos termos freudianos.

Se hoje nos é possível dizer que as mulheres, como os sujeitos masculinos, não alcançam a mulher através da mãe, concordamos com a tese de M. H. Brousse (1991), segundo a qual, embora a maternidade se situe do lado masculino do quadro da sexuação, pode ser considerada “um dos nomes da castração num sujeito feminino”. O que quer dizer que a maternidade pode também equivaler à aceitação da falta de significante, como resposta no real.

Mas Bertha Pappenheim se fez “o pai do nome” e entrou para a história a título de “benfeitora”, servindo-nos de exemplo-paradigma do que E. Laurent denominou de “a certeza da histeria”:

[...] há na identificação histórica um apelo a um novo desejo, que lhe permita lutar à sua maneira, com dignidade, contra o que Lacan chamou, num dado momento, de ‘degradação comunitária da iniciativa social’.

(E. Laurent, 1995, p. 95)

## 8. A “maestrina” ou o apelo a um desejo novo

Mais próxima a nós na geografia, não no tempo, e à guisa de mais um exemplo desse apelo ao novo na ordem do desejo, lançaremos mão da biografia de uma compositora, tal como a descreve a socióloga e roteirista Edinha Diniz em seu livro: *Chiquinha Gonzaga, uma história de vida* (1984). Trata-se, como sabemos, daquela que é considerada a primeira compositora brasileira de polcas, e que é constantemente citada ao lado de Ernesto Nazareth nos livros que abordam a história de nossa evolução musical. Eles são considerados os dois responsáveis principais pelo surgimento da chamada “música brasileira de salão”.

Francisca H. N. Gonzaga, como figura na capa de suas composições, ou simplesmente Chiquinha Gonzaga, como é lembrada no ambiente musical, foi, no dizer de sua biógrafa, uma mulher que ousou contrariar o ideal feminino de sua

época: “romper com o velho e inaugurar o novo foi a tarefa de toda a sua vida, seu único compromisso”.

Filha de pai fidalgo e de mãe pobre e mestiça, ela nasceu e morreu no Rio de Janeiro, onde também passou a maior parte dos seus 88 anos de vida, de 1847 a 1935. Nomeada “criança inocente”<sup>\*</sup> em sua certidão de batismo, a família a descreveria em seguida como uma menina “trigueira e danada”, devido à cor morena e ao espírito apaixonado, “pois se namorava até Padre!”. Mas sua família viria a negar-lhe abrigo, quando Chiquinha decidiu abandonar o primeiro marido, e posteriormente a declará-la morta e de nome impronunciável. Foi inclusive impedida de continuar a ver os filhos, na ocasião em que abandonou o segundo marido.

Chiquinha apresentou sua primeira composição aos 11 anos e tornou-se conhecida aos 29, graças às quinze edições sucessivas no mesmo ano de sua polca “Atraente”. Daquela cujas fotos a mostram com freqüência a única mulher em meio a vários homens, diz-se que se viu obrigada, durante um certo período de sua vida, a vender músicas de porta em porta, e a oferecer-se nos jornais, para aulas de piano, português, francês, história e geografia. Quando o primeiro marido lhe exigiu que escolhesse entre o casamento ou a música, respondeu-lhe sem hesitação: “Pois, senhor meu marido, eu não entendo a vida sem harmonia”. Escolha realizada, iniciava-se sua missão de “abrasileiramento” das polcas, valsas e tangos estrangeiros, nascedouro dos primeiros sambas e chorinhos. Sua “música de salão” e a de E. Nazareth são ora consideradas “eruditas”, ora “populares”, e, de forma mais unânime, são tidas como a marca de fronteira entre os dois estilos. Resumidamente: música *borderline* no interior da própria música.

Expulsa da família, mas adotada pelo ambiente musical boêmio, ela encontrou no compositor Callado<sup>\*</sup> o amigo e o mestre, a cujo projeto de sintetização

---

<sup>\*</sup> Conforme nos informa E. Diniz, nas certidões de batismo desse período de nossa história podiam constar três diferentes classificações: “ingênuo” para o filho livre de mãe escrava, “inocente” para o filho de mãe livre e “legítimo” para o filho de família aristocrática.

<sup>\*</sup> Joaquim Antonio da Silva Callado Junior (1848-1880).

da polca com o lundu deu continuidade. Este lhe dedicou a polca intitulada "Querida por todos", em eco ao elogio de outro homem: "Tipo bem brasileiro – um mundo de sedução nos olhos, morena, cabelos negros, ligeiramente ondulados – ela foi, realmente, uma mulher irresistível. Em seu redor vivia sempre, grande número de admiradores". (Barros Vidal, *Precursoras brasileiras* apud E. Diniz, op. cit., p. 172)..

Além disso, uma republicana convicta, nossa "Bertha", no que diz respeito à luta por um ideal contrário à servidão, participou ativamente de festivais artísticos destinados a arrecadar fundos e encaminhá-los à Confederação Libertadora para a compra de alforrias. "Primeira pianeira" e "primeira chorona", de que se tem notícia, autora do hino carnavalesco "Ó abre alas, que eu quero passar", Chiquinha Gonzaga conheceu a fama ainda em vida e desafiou o vernáculo, para introduzir nele o vocábulo "maestrina". Os jornais da época discutiam se seria lícito ou não "afeminar o termo maestro", dilema que ela lhes impunha. E Mário de Andrade alertou, em *Música, doce música*, a "quem quiser conhecer a evolução das nossas danças urbanas (que) terá sempre que estudar muito atentamente as obras dela".

Não fosse a carta-testamento que escreveu aos filhos, pedindo-lhes "de joelhos" que respeitassem seu "horror ao luto, e à hipocrisia", que dessem o dinheiro da missa "aos Pobres" no lugar de celebrá-la, e que sobre sua "cova rasa" escrevessem o emblema: "Sofri, e chorei"; não fosse ainda sua carta-resposta, aos 79 anos, ao parceiro e amigo Vicente Reis, nos restringiríamos a dizer que Chiquinha Gonzaga foi uma mulher de desejo decidido. Realizá-lo não lhe foi suficiente entretanto para que se sentisse amada. Pois ela nos legou sua carta-resposta ao parceiro, nos seguintes termos:

"Meu bom amigo, o meu nome é pequeno, mas quem o fez fui eu, cheia de coragem, e trabalhando sempre para honrar a minha Pátria, foi eu só a mulher que escreveu para o teatro, e neste mês no dia 17 faz 41 anos que estreei a minha primeira peça a Corte na Roça – e eu só, sem ter ido estudar na Europa, sem amparo de Governos, só e com a minha força de vontade, me instruindo, até hoje já representei 72 peças, e tenho cinco para serem representadas! e quantas polcas, valsas, canções? enfim...".

(Idem, *ibid.*, p. 267)

Por que uma mulher de tamanho dom de criação teria se revelado tão amarga no ocaso de sua existência? Por que desejou que sobre a sua lápide se escrevesse apenas "sofri, e chorei"? Sim, ela "chorou" e como! Deixou-nos todo seu legado de "chorinhos". Mas por que insistir desse modo no advérbio "só", nos deixando um verdadeiro testamento de reivindicações de amor?

Dessas perguntas, que ficarão sem resposta, podemos dizer apenas que apontam para uma demanda inesgotável, senão para um desejo, que embora realizado, jamais se satisfaz. Podemos situá-la em série às personagens de um Eurípedes ou de um Aristófanes, bem como de uma Bertha Pappenheim. Servem-nos as duas, Bertha e Chiquinha, de demonstração da política da histeria que atinge o êxito, ao operar a mais estrita equivalência entre a histeria e a história. Na história entraram ambas, como sujeitos que propuseram aos demais um ideal humanitário, e que, admiradas em vida, construíram para si um nome próprio, porque souberam passar ao mundo o objeto de sua fantasia básica, seu sintoma incurável. Parecem ter vivido entre os homens como Um Homem, aliás bastante valorizado pelos outros. Diz-nos o refrão da marcha carnavalesca "Ó abre alas" de autoria de Chiquinha Gonzaga:

"Ó abre alas  
que eu quero passar  
Ó abre alas  
que eu quero passar  
Eu sou da lira  
não devo negar  
Eu sou da lira  
não devo negar"

Chiquinha Gonzaga de fato não negou. Ela passou da vida à história. E se nos for possível a licença poética-psicanalítica, de tratar um estudo biográfico aos moldes de um de testemunho de análise, diremos que Chiquinha fez seu "passe". Que não se pense todavia que essa política do "ao menos um" se inscreve sempre no estatuto do ideal civilizador. Em contrapartida, trouxemos a "histeria contemporânea"\* de uma mulher que encontrou a forma eficaz de esquivar-se ao

---

\* Trata-se do fragmento clínico abordado sob esse nome, no capítulo A histeria de angústia.

trabalho, em total cumplicidade com o saber médico, mais recente. Os diagnósticos de “síndrome do pânico” e de “lesão do esforço repetido” autorizam suas constantes “licenças de saúde”, autenticam seu lugar social de “doente”. Além disso, o que é pior, levam-na à ingestão sistemática de ansiolíticos e anti-depressivos, que deixam intacta a causa do desejo.

Tivemos igualmente ocasião de referir, através da análise do filme *The crucible*, o efeito devastador da junção da política do “ao menos um” com o ideal cristão-aristocrata do Bem Supremo. O caso em que os magistrados se fazem os porta-vozes do discurso da histeria. E comentamos a interpretação lacaniana da “bela alma” hegeliana, segundo a qual a histeria pode contribuir na construção de uma determinada realidade hipócrita, para em seguida queixar-se de sua sordidez.

Vale lembrar, nem toda subversão desejante é necessariamente civilizadora. Nem sempre o desejo é barreira eficaz contra o gozo nocivo da pulsão de morte. Mas se o amor vem unir-se à morte, ela pode se fazer poeta. E o amor, aliado à capacidade de criação *ex nihilo*, recusa servir ao mestre. Então se pode dizer que, a semelhança da política do analista, a da histeria também se opõe ao imaginário torpe do “todos iguais no Outro”. Mas se a primeira lhe opõe a causa enquanto real, ou singularidade de um gozo, a política da histeria lhe opõe a causa em sua face simbólica, a singularidade de um ideal. O que não impede o sujeito histórico de sonhar, e, esse é seu grande engano, com o todos iguais num novo Outro, mais humano e mais justo.

## CONCLUSÃO

À questão que porventura interrogasse de forma excludente se mudaram as histéricas ou se mudou o que se entende atualmente por histeria, acreditamos ter dado uma resposta inclusiva. Mudou a forma externa, o envelope formal do sintoma histórico, a vertente que o atrela à língua viva de uma época, e inclusive a um espaço geográfico. Houve uma mudança radical a partir de Freud. Há mudanças que se estendem de Freud aos nossos dias. O sujeito da histeria, sujeito por excelência da metáfora sexual ou do inconsciente sempre grávido do sentido sexual, não é isento à temporalização inerente a qualquer metáfora. Sua vertente metafórica é sua vertente finita, porquanto temporária. As histéricas de hoje não empregam os mesmos significantes daquelas da época de Freud, e tampouco são faladas da mesma forma pelos que as abordam, quer se tratem de leigos, médicos ou psicanalistas.

Por outro lado, pudemos ver que, para aqueles que desconsideram a natureza dupla do sintoma inconsciente – mensagem simbólica e gozo real – tanto é possível dizer que a histeria desapareceu, quanto que ela se expandiu a um ponto tal, que se converteu no sujeito “norma” de uma época eminentemente teatral. Ou na “personalidade quase-normal” das sociedades do narcisismo generalizado. A ambiguidade entre dizê-la mais restrita do que nunca, ou mais generalizada do que sempre, é apenas um indício, entre outros, do permanente desafio da histeria ao saber constituído, isto é, de seu apelo ao novo. E deixa ver o paradoxo do sintoma histórico, que é sintoma de um por identificação ao sintoma do Outro, satisfação simultaneamente singular e grupal.

Na leitura freudiana e lacaniana, no entanto, a essência do sintoma histórico, se assim pudermos nos expressar, e entendendo por esse termo sua vertente propriamente desejante, ou seja, sua estrutura discursiva e o laço social que

ela precipita, permanecem os mesmos. Em outras palavras, seu sintoma continua sendo uma forma de satisfação ou gozo sexual substitutivo, assim como sua demanda insiste no que Freud chamou de escolha feminina que privilegia a posição de *érômenos* – o ser ou o objeto que é amado – em oposição ao amor ativo, e seu desejo encontra novas formas de manter-se como o que Lacan denominou de “desejo insatisfeito”.

Nesse ponto se faz necessário um certo parêntese. Se é tonitruante a voz que enuncia: “mudaram as histéricas”, é igualmente alta a que lhe contra-argumenta: “vá aos hospitais públicos, vá às enfermarias, e você encontrará as mesmas histéricas de outrora, com suas grandes crises, paralisias, analgesias e cegueiras”. Resta aí algo de um enigma, diante do qual levantamos algumas hipóteses explicativas. Em primeiro lugar, que o envelope ou mensagem simbólica do sintoma tem a ver com o significante do ideal, e, portanto, com o ambiente cultural que atravessa um sujeito e é por ele atravessado. Não que haja dois diferentes discursos da histeria, pois os lugares discursivos e os elementos que os ocupam são os mesmos. Se há diferenças na fala que reveste a estrutura, por outro lado, a disposição fixa dos elementos:  $\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$  nos permite enunciar que o discurso da histeria permanece sendo a busca, através do Mestre, de um saber que articule o gozo por ele recalcado. Ora, o Mestre se confunde com o ideal, ambos mudam, mas se as grandes crises se dirigem ainda ao ideal do saber médico, é certamente por lhe creditarem, embora inconscientemente, alguma novidade. Pois o sujeito histérico, raramente ou nunca, se dirige ao saber entronizado.

Um segundo esboço de resposta diria que se trata de uma questão numérica, e que as grandes crises teriam sido sempre menos freqüentes do que as formas menos ricas em sintomas. Não é improvável, mas, nesse caso, fica aberta a questão sobre o motivo que levaria as primeiras a se concentrarem preferencialmente nos serviços públicos. Nada nos impede todavia de apostarmos que a intervenção mais ou menos precoce do analista é decisiva em relação à maior

ou menor gravidade do sintoma, e, nesse caso, a população socialmente menos favorecida tem, de fato, um menor acesso a essa intervenção.

Fazer valer assim a função subjetiva da cultura, do Mestre, ou do ideal, é, a nosso ver, uma outra forma de nos referirmos à função histericizante das identificações, de que o sintoma de um sujeito, em sua vertente simbólica, não é mais do que a somatória. A subversão desejante, que a histeria representa a nível social, pode ser mais ou menos ampla. Por exemplo, restringindo-se ou não à família. Ela pode ter valor de contribuição à cultura ou de destruição da mesma. Se as identificações imaginárias e simbólicas são da ordem do necessário na estruturação do sujeito da histeria, se elas desempenham nele uma função decisiva, estão todavia sujeitas à contingência real dos bons e maus encontros, isto é, aos acasos da história de um sujeito.

Conjugam-se, na histeria, a atemporalidade político-discursiva, sua política do desejo, e a contemporaneidade de uma fala, a diacronia significante de um *hic et nunc*. Para a psicanálise, porquanto também para o inconsciente, o sujeito da histeria é excluído da antinomia entre o a-histórico e o datável. Seu ideal pode ser contrário à servidão, à escravidão humana, e geralmente o é, mas pode contribuir na gestação de mestres-monstros. O anseio pelo novo no contexto do discurso pode se fazer acompanhar pelo desconhecimento, ou a negação, da vertente injuriante e imperativa do significante. Aos moldes do filósofo, senão talvez do cientista, a “boa fé” de um sujeito histórico é muitas vezes catastrófica.

Há, todavia, uma modalidade nova do grande sintoma da histeria, que chega aos consultórios de analistas. São as chamadas “síndromes do pânico”, de que trouxemos um exemplo. São ataques de angústia, que se desdobram em sintomas conversivos analisáveis. Pode-se dizer que algumas históricas de hoje em dia, ao invés de enrijecerem o corpo em paralisias e contraturas variadas, dobrando-o no então paradigmático *arc-en-cercle*, encontram ao contrário, o desfalecimento pelo qual esse mesmo corpo é mais rapidamente lançado nos braços de um outro.



Mas, em ambos os casos, elas se furtam ao gozo que Lacan chamou de “o gozo simples”, ou da cópula “nua e crua”.

Há, também, novos sintomas conversivos. É inegável que, senão todas, algumas “lesões do esforço repetido”, as repetidas tendinites por exemplo, nos permitem essa leitura. Pois as LER não apenas se fazem acompanhar de necessárias “licenças de saúde”, afastamentos temporários do trabalho, como muitas vezes são tratadas de forma cirúrgica. Desse modo a recusa histórica à castração simbólica, a castração do Outro, resulta numa espécie de encontro com o corte no real do corpo. Trata-se evidentemente de uma castração imaginária, efetuada pelas mãos de um outro, elevado no entanto à dignidade do Saber.

As metamorfoses da histeria caminharam passo a passo com as metamorfoses do comportamento sexual das mulheres. Estruturalmente, a histeria interroga o que é ser uma mulher, como dar nome ao ser que é parcialmente excluído do campo da significação fálica, mas que também o frequenta a partir de suas identificações viris. Se nos é possível dizer que vivemos a época do imperativo ao gozo fálico, a hora do supereu que já não restringe ao sexo masculino seu comando: “Fale mais!”, verifica-se a influência do discurso do analista, que sempre procurou resgatar o poder e o efeito da palavra. A interrogação histórica se faz, assim, mais contundente. O limite social se confunde eventualmente com o limite do apelo subjetivo, e o diagnóstico de histeria se confunde com o de *borderline*. O que queremos dizer com isso? Que estar nas bordas ou à margem da sociedade pode decorrer do fato de que se está indagando sobre o que ela preferiria ignorar: o gozo que escapa à ordem significante, e que, por isso, é dito não-fálico, ou gozo feminino.

O discurso analítico contribuiu decisivamente nas mudanças fenomênicas da histeria, porque contribuiu no deslizamento dos discursos em geral, quer dizer, na produção de significantes novos. Ao concebermos a cultura como um conjunto composto por um número limitado de formas discursivas bem precisas, somos levados a reconhecer que os discursos interagem, e, nessa medida, influenciam-se uns aos outros. Se um psicanalista desse final de século vinte não necessita dizer

aos seus analisantes que ele lê, em seus sonhos, fantasias e desejos sexuais e agressivos que tomam por objeto o pai, a mãe, ou seus substitutos, é porque os próprios analisantes já o dizem. E porque ele, o analista, não visa reforçar uma interpretação edipiana, que se tornou senso comum. São diferentes os enigmas que os sujeitos trazem, hoje, à análise. Mas permanecem condicionados pela mesma polaridade pulsional: sexual e agressiva.

A entrada na cultura, a difusão do discurso do analista, modificou profundamente o que se chama de realidade partilhada, ou discurso da realidade. Por isso, desde pelo menos 1964, empregamos, com Lacan, a frase que enuncia: “o inconsciente freudiano e o nosso”, em que a conjunção “e” indica claramente o não recobrimento. Lacan dizia que, uma vez interpretado, o inconsciente freudiano empalidecera. É evidente que se tratava de enfatizar sua vertente trans-individual e, mais ainda do que isso, sua estrutura “como uma linguagem”, posto que havia respondido a ela. Mas pode-se deduzir também desse enunciado uma referência à palidez da grande crise histórica. Cabe aos analistas de hoje verificar os efeitos das novas modalidades de impasses sexuais, os novos modelos de família, e de conflitos entre gerações. E encontrar novas respostas analíticas àqueles que os procuram por sofrerem de histeria.

Vimos, por exemplo, as histéricas que se entregam a grande número de parceiros sexuais, e que exibem o seu feito com uma espécie de orgulho, até o momento em que o gozo faz sintoma, e decidem indagar o porquê de permanecerem, apesar disso, constantemente insatisfeitas. Quase se pode dizer que uma certa diluição cultural do discurso do analista, serviu-lhes, nesse caso, de ponte para que ouvissem postumamente a voz de um Charcot. Foi como se elas tivessem obedecido à ordem charcotiana de não fugir do órgão genital masculino, mas tivessem permanecido desatentas à dialética do discurso freudiano, que lhes apontava a função estruturante do recalque, e a impossibilidade da relação sexual complementar. O sujeito da histeria, mais do que qualquer outro, denuncia o caráter utópico da suposta “liberação do sexo”, ou do progresso das sexologias.

Freud encontrou na relação de algumas mulheres com os seus maridos sentimentos de ódio que deitavam suas raízes na primitiva relação mãe-filha. Lacan também se referiu a essa relação como potencialmente catastrófica. Atualmente encontramos o que nos parece ser um deslizamento a mais. É a dificuldade específica da mãe em relação ao filho ou filha, que a faz lembrar do ex-marido. Ele ou ela parecem ter herdado do pai a maior parte de seus traços fisionômicos, senão os gestos, a maneira de andar ou de falar, o “temperamento”, ou a “maneira de ser” enfim. Mas o que é uma “maneira de ser” senão uma “maneira de desejar”? O que este filho vem trazer à sua lembrança é a sua própria castração, um sonho de complementariedade que não se concretizou.

Verificamos o sentido preciso da relação entre a histeria e a homossexualidade feminina, sobretudo na análise de uma jovem adolescente. Chamamos, então, de “perversão” a forma que o sujeito encontra para indagar a existência da mulher como o Outro absoluto na dialética falocêntrica. E mostramos que, através da contemplação amorosa daquela que é vista como “toda”, a histérica pacifica sua *penisneid* imaginária. Enfatizamos, igualmente, a relação entre histeria e o chamado “sintoma da anorexia nervosa”. Por meio de outro fragmento clínico, esclarecemos que a prevalência do objeto da pulsão oral, e da demanda do Outro materno, obstaculizam simultaneamente o acesso do sujeito ao desejo e ao gozo feminino. O paradoxo, que a psicanálise desde Freud soube situar, diz respeito exatamente ao caminho do “tornar-se uma mulher”. Pois se ele requer o desligamento da mãe e a identificação com o gozo fálico dito “gozo todo” ou “gozo masculino”, requer um passo a mais que corresponde a posicionar-se como objeto da fantasia de um homem, e alcançar o que chamamos de “gozo de envoltório”, ou satisfação que se desdobra em duas.

A função do “pai idealizado” na histeria se mantém, mas ela também sofre algumas transformações. Adolescentes histéricas encontram dificuldades para sonhar com o “príncipe encantado”, testemunhando a desromantização do drama edípico. Mulheres maduras se permitem expressar mais diretamente o ódio pelo pai,

indicando um certo afastamento da equivalência inconsciente entre a fantasia e o ato. Ou melhor, um certo afastamento da culpa inconsciente, frente à qual o analista considerava indiferente saber se o sujeito fizera de fato algo contra alguém, ou se apenas o desejara em seus pensamentos. Em nossos dias, a moeda do amor-ódio parece ter sido lançada para o alto, e parece ter caído do avesso. Se antes ela só deixava ver o lado do amor histérico pelo pai, ou seja, a face situada entre o simbólico e o imaginário, ela agora deixa ver também o seu reverso, sua face de ódio, ou de fuga entre o imaginário e o real. Muitas históricas ainda se sustentam preferencialmente no amor ao pai, mas nos parece que há também um bom número que encontrou essa outra forma, ou posição subjetiva, para manter o mesmo voto inconsciente de que o pai seja imortal, sem que isso faça delas sujeitos da neurose obsessiva.

Nossa clínica não nos permite dizer que vivemos numa sociedade além do Édipo, ou que nela em breve estaremos, entendendo por essa expressão uma sociedade que dispensaria qualquer nome-de-pai. É fato que a ciência subverteu a máxima jurídica, a que Freud algumas vezes se referiu, acerca da certeza em relação à maternidade e da dúvida quanto à paternidade, e que essa subversão não será isenta de conseqüências. E não apenas ela. Atualmente, as inseminações artificiais já são prática corrente, e o ser humano mais do que nunca é um verdadeiro “deus de prótese”. Analisamos o caso de uma mulher que se refere ao “pênis de silicone” do marido, para mostrar que, do lugar da histeria, o órgão masculino pode ser grande e permanentemente ereto, mas jamais a satisfará. Reconhecemos que há casos de ciúmes dos sujeitos em relação ao par formado pelo parceiro sexual e seu computador, sua NET ou sua Internet. O espaço e o tempo, que separava dois ou mais sujeitos, modificou-se profundamente, e a ciência, como Lacan já havia observado, oferece cada vez mais ao homem novos objetos de consumo e de gozo.

Então temos, de um lado, o convite recente ao gozo fálico das mulheres – no chamado “direito à palavra” –, e, do outro lado, o convite ao gozo mudo e solitário. Apenas nesse sentido acreditamos ser possível falar de uma certa histericização do

social, na crescente oferta de substitutos do parceiro-homem. Nesse ponto foi o saber inconsciente da histeria, o saber de que a imaginação é o melhor instrumento para se construir um Homem, que, de algum modo, se expandiu. O enunciado freudiano de que o homem, ao ter suas pernas prolongadas pela locomotiva a vapor e sua visão através de óculos, havia se tornado um "deus de prótese, tornou-se subitamente anacrônico e engraçado. A questão que se levanta imediatamente diz respeito ao destino da imagem narcísico-especular. E como avaliar, então, a anatomia imaginária da histeria? Não por acaso, a discussão acerca dos sintomas neuróticos na contemporaneidade partiu exatamente do sujeito da histeria. É possível verificar que essa espécie de expansão grandiosa e atual do duplo especular, a repentina aquisição de órgãos jamais sonhados em outras épocas, serve à histeria de duas formas diferentes. Ela faz crescerem, simultaneamente, sua demanda de amor e sua experiência a nível do desejo sexual. Ratifica a natureza inconsciente de ambas, na medida em que, por mais que tenha a cada dia novos "prolongamentos corporais", nenhum deles consegue dar à histérica a ilusão definitiva de uma "suficiência" encarnada, de satisfação corporificada. Muito pelo contrário, se ela pode também contemplar uma Outra "mais completa", mais longo é seu discurso de impotência, e sua demanda de amor é mais cruel.

A psicanálise não se atém às discussões da estatística, pois opera com a dialética da fala, o caso a caso, e não a média harmônica ou aritmética. Ela não descarta de suas considerações o binômio homem/mulher, embora não o faça equivaler ao binômio masculino/feminino. Não descarta o soma ou o bios, e tampouco a cultura. Ela tem sido acusada injustamente de fazê-lo. No decorrer de nossa tese, ocupamo-nos em mostrar que as "conseqüências psíquicas da diferença sexual anatômica" são os efeitos sintomáticos da intromissão do falo, em seus três registros: simbólico, imaginário e real, na relação de um sexo com o outro. O falocentrismo da teoria freudiana deve, antes, ser entendido como a necessária existência de um espaço entre, o "entre-dois" em que se constitui o campo do desejo próprio ao homem. E isso nada tem a ver com um privilégio qualquer do chamado

“princípio macho”. A esse respeito procuramos acentuar o enunciado tardio de Freud, e praticamente desprezado pelos psicanalistas pós-freudianos, de que “à libido como tal não devemos atribuir sexo algum”. Lacan o traduziu nos termos do seu objeto a condensador de gozo, que é a-sexuado, porquanto é marca primeira do que há de vir a ser um sujeito submetido à linguagem.

Convivemos hoje com os efeitos culturais da vulgarização do que foi um dia uma descoberta fundadora. Freud a referiu enquanto “bissexualidade inconsciente”. É provável que já estejamos convivendo com os efeitos do que Lacan colocou em forma de aforismo: “A mulher não existe”. Homens e mulheres comportam-se diferentemente em suas vidas sexuais, desde então. Poderemos nós, analistas, prevermos os efeitos de se enunciar que “o Outro não existe”? ou de se dizer que o sujeito se reduz, em última instância, ao nome do que foi um dia objeto de um gozo singular?. São respostas a serem respondidas.

A política da histeria, nós o dissemos, é a política do apelo ao novo na ordem do desejo e do ideal. Mas é preciso estarmos conscientes de que corremos o risco de fazer o elogio da histeria, quando a definimos, por exemplo, como “proteção de nossa civilização”, ou resistência derradeira à universalização do falicismo. Além ou aquém de uma forma discursiva, um laço social, o sujeito histórico é dependente do gozo inconsciente do sintoma, cuja maior ou menor destrutividade, para si e para os outros que o cercam, é condicionada, como dissemos anteriormente, pela contingência das identificações que o estruturaram.

Com Lacan, dizemos claramente, que os discursos modificam a regulação do gozo. O final do século XIX foi, de certo modo, o *boom* do gozo histórico *conversivo* e, portanto, do discurso da histeria. Ele pôde ser isolado na psicanálise, e esclarecida sua confusão com o gozo psicótico do Outro invasor. A questão que se levanta, nesse final de século XX, é diferenciar o gozo do sintoma do gozo do medicamento antidepressivo. Dissemos que há novos sintomas *conversivos*, e, até mesmo, uma nova modalidade do grande ataque histórico. Há também histerias quase assintomáticas, em que se deixa ver apenas o real de um mal-estar

generalizado, de uma angústia ou tristeza permanentes. Nenhum medicamento serve à tristeza da histeria, nenhum remédio faz desaparecerem as dores de um corpo inconsciente e fantasmaticamente despedaçado. Mas isso não impede que o sujeito histérico, na sua crença, no seu apelo ao Outro do saber, se automedique ou se deixe medicar. Ele se dirige ao psiquiatra ou ao clínico geral, a estes enfim, dos quais Lacan nos fez observar que são chamados a responder ao Amo contemporâneo – o grande empresário, as indústrias farmacêuticas multinacionais – que lhes ordena a distribuição crescente dos comprimidos, pílulas químicas, e exames os mais variados. Esta demanda, ou esta ordem, pode lhes tornar surdos à verdadeira demanda do sujeito da histeria, que é de amor e de ideal.

As mudanças de humor sempre foram o pano de fundo do teatro histérico-sexual. Em alguns casos, elas parecem ter ganho o relevo, na mesma medida em que o teatro perdeu algo de suas cores, pela leitura que dele fez o discurso do analista. Já não estamos na época em que as famílias burguesas declaravam impronunciáveis os nomes de suas histéricas. Algumas, inclusive, parecem admirar e estimular sua ousadia desejanste. Mas nem todo sujeito histérico decide pagar o preço do desejo pois isso implica em fazer de seu discurso um sintoma analisável, ou seja, o sintoma que inclui o analista. A tristeza pode, algumas vezes, vir como denúncia fora-discurso do impasse do sujeito histérico com sua própria castração. E/ou sua recusa ao discurso prevalente de uma época. É algo que sugerem algumas histerias contemporâneas, e que parece requerer uma resposta psicanalítica mais desenvolvida.

Sobre a atopia e a acronologia do sujeito do inconsciente, diremos finalmente, a histeria escreve um tempo e um lugar enquanto formas desejanstes, em relação às quais o *parlêtre*, o fala-ser, dará ou não dará o seu consentimento.

## BIBLIOGRAFIA

- ALBERTI, S. *Esse sujeito adolescente*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1996.
- ALEMAN, J. *Cuestiones Antifilosóficas en Jacques Lacan*. Buenos Aires, Atuel, 1993.
- ANDRÉ, S. *Que veut une femme?* Paris, Navarin Éditeur, 1986.
- APULÉE. *L'âne d'or*. Paris, Ed. Gallimard, 1958.
- ARISTÓFANES. *A greve do sexo (Lisístrata); A revolução das mulheres*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1996.
- ASSOUM, P.-L. *Freud e a Mulher*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1993.
- BADIOU, A. *Para uma Nova Teoria do Sujeito*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994.
- BEN MERIENE, M. "Du racisme anti- immigrés". Em: *Quarto*, n. 58, Figuras du maître moderne. Bruxelas, 1995, pp. 67-74.
- BERCHERIE, P. "Épistemologie de l'héritage freudien". *Ornicar?*, n. 29. Paris, Navarin Éditeur, 1984, pp.66-85.
- . "Épistemologie de l'héritage freudien"(suite et fin). *Ornicar?*, n. 30. Paris, Navarin Éditeur, 1984, pp. 94-125.
- . *Genèse des concepts freudiens*. Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
- BLEICHMAR, E. D. *O feminismo espontâneo da histeria*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1988.
- BRODSKY, G. (org.) *Sexualidad Femenina*. Buenos Aires, Edita E.O.L., 1994.
- BROUSSE, M. H. Coletânea de Textos. Escola Brasileira de Psicanálise - Bahia, 1997, apostila.
- BRUNO, P. *Satisfação e Gozo*. Belo Horizonte, Editora Tahl, s/d.



- CARNEIRO RIBEIRO, M. A. "Ela anda em beleza, como a noite". Em: *A Mulher: na psicanálise e na arte*, Kalimeros. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 1995.
- CLATRES, G., COTTET, S e allii. *Vicisitudes de la histeria*. Buenos Aires, Manantial, 1989.
- CLÉMENT, C. e KAHAR, S. *A louca e o santo*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1997.
- COTTET, S. "Algumas idéias diretivas para um congresso sobre a depressão". Em: *Opção Lacaniana*, n. 17. São Paulo, 1996, pp. 29-32.
- . "Estrutura e Romance Familiar na Adolescência". Em: *Adolescência: o despertar*, Kalimeros. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 1996.
- COWLEY, M. (org.) *Writers at work*. Penguin Books Ltda. The Paris Review Inc., 1957-1958.
- DEUTSCH, H. "La psicología de la mujer en relación com las funciones de reproducción". Em: *La femineidad como mascara*. Barcelona, Ed. Turques, 1979.
- DINIZ, E. *Chiquinha Gonzaga*. Rio de Janeiro, Editora Codecri, 1984.
- DORGEUILLE, C. e CHEMAMA, R. (org.) *Dicionário de Psicanálise Freud e Lacan*. Salvador, Ed. Ágalma, 1994.
- EURÍPEDES. *Medéia; Hipólito; As troianas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1991.
- FELINTO, M. *O lago encantado de Grougonzo*. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1992.
- FREDA, H. "O Adolescente Freudiano". Em: *Adolescência: o despertar*. Kalimeros. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 1996.
- FREUD, S. "Extratos dos documentos dirigidos a Fliess" (1950 [1892-1899]). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. I.
- . "Projeto para uma psicologia científica", (1950 [1895]). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. I.
- FREUD, S. *Estudos sobre a histeria*, (1893-1895). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. II

- . "Sobre os critérios para destacar da neurastenia uma síndrome particular intitulada 'neurose de angústia'", (1895 [1894]). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. III.
- . "Uma réplica às críticas do meu artigo sobre neurose de angústia". Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. III
- . "Fragmento da análise de um caso de histeria", (1905 [1901]). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. VII.
- . "Fantasias históricas e sua relação com a bissexualidade", (1908). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. IX.
- . "Algumas observações gerais sobre os ataques histéricos", (1909 [1908]). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. IX.
- . "Análise de uma fobia em um menino de cinco anos", (1908). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. X.
- . "A significação antitética das palavras primitivas", (1910). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. XI.
- . "Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens", (1910). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. XI.
- . "Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor", (1910). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. XI
- . "O tabu da virgindade", (1918 [1917]). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. XI.
- . "Recordar, repetir e elaborar", (1914). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. XII.
- FREUD, S. "Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental", (1911). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. XII.
- . "Tipos de desencadeamento da neurose", (1912). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. XII.
- . "A dinâmica da transferência", (1912). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. XII.

- . "Obsevações sobre o amor transferencial", (1915 [1914]). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. XII.
- . "O tema dos três escrínios", (1913). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. XII.
- . "Totem e tabu", (1913 [1912-1913]). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. XIII.
- . "Sobre o narcisismo: uma introdução", (1914). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. XIV.
- . "Uma criança é espancada: uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais", (1919). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. XVI.
- . "O estranho", (1919). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. XVI.
- . "Uma recordação de infância de Dichtung und Wahrheit", (1917). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. XVII.
- . "Psicologia de grupo e análise do ego", (1921). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. XVIII.
- . "Uma neurose demoníaca do século XVII", (1923 [1922]). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. XIX.
- . "A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade", (1923). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. XIX.
- FREUD, S. "A dissolução do complexo de Édipo", (1924). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. XIX.
- . "Algumas conseqüências psíquicas da distinção sexual anatômica", (1925). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. XIX.
- . "Inibições, sintomas e ansiedade", (1926 [1925]). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. XX.

- , "Tipos libidinais", (1931). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. XXI.
- , "Sexualidade feminina" (1931). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. XXI.
- , "Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise", (1933 [1932]). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. XXII.
- , "Moisés e o monoteísmo: três ensaios", (1939 [1934-1938]). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. XXIII.
- , "Análise terminável e interminável", (1937). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. XXIII.
- , "Construções em análise", (1937). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. XXIII.
- , "A divisão do ego no processo de defesa", (1937). Em: *Obras completas*, Ed. Standard. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1969, v. XXIII.
- , *Neuroses de transferência; Uma síntese*. Rio de Janeiro, Imago, 1987.
- GOROG, J.-J. "La place du mort". Em: *La Cause freudienne*, Revue de psychanalyse. Transfert et Stratégie, p. 113-119.
- GUIONNET, C. *Les combustions humaines spontanées*. Paris, Navarin Éditeur, 1989.
- HORNEY, K. "Sobre la génesis del complejo de castración de la mujer". Em: *La femineidad como mascara*. Barcelona, Ed. Tusques, 1979.
- JIMENEZ, S (org.). *O cartel*. Rio de Janeiro, Editora Campus, 1995.
- JONES, E. "La fase precoz del desarrollo de la sexualidad femenina". Em: *La femineidad como mascara*. Barcelona, Ed. Tusques, 1979.
- , "The phallic phase". Em: *The International Journal of Psycho-Analysis*, v. XIV, jan. 1933, pp. 1-33.
- JUARROZ, R. "Reflexiones sobre el escrito". Em: *El objeto del arte, incidências freudianas*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1988.

- KERNBERG, O. F. *Agressão nos transtornos de personalidade e nas perversões*. Porto Alegre, Ed. Artes Médicas, 1995.
- . *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*. Nova Iorque, Jason Aronson, Inc., 7ª ed., 1979.
- . *Transtornos graves de personalidade*. Porto Alegre, Ed. Artes Médicas, 1995.
- KIERKEGAARD, S. *La reprise*. Paris, Flammarion, 1990.
- LACAN, J. *A família*. Lisboa, Assírio e Alvin, 2. ed., 1981.
- . "Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines". Em: *Scilicet*, n. 6/7. Paris, Ed. du Seuil, 1976.
- . "Deux notes sur l'enfant". Em *Ornicar?*, n. 37. Paris, Navarin Éditeur, 1986,
- . *Écrits*. Paris, Ed. du Seuil, 1966.
- . "Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des Écrits". Em: *Scilicet*, n. 5, op. cit.
- . "L'Étourdit". Em *Scilicet*, n. 4. Paris, Ed. du Seuil, 1973.
- . "Le savoir du psychanalyste", Entretiens de Sainte-Anne. Inédito, xerox.
- . *O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1979.
- . *O seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-1955)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2ª ed., 1987.
- LACAN, J. *O Seminário, livro 3: As psicoses (1955-1956)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2ª ed., 1988.
- . *O Seminário, livro 4: A relação de objeto (1956-1957)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1995.
- . *O Seminário, livro 5: As formações do inconsciente (1957-1958)*. Seminário inédito, xerox.
- . *O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise (1959-1960)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1988.

- . *O Seminário, livro 8: A transferência* (1960-1961). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1992.
- . *O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2ª ed., 1985.
- . *O Seminário, livro 14: A lógica da fantasia* (1966-1967). Seminário inédito, xerox.
- . *O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise* (1969-1970). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1992.
- . *O Seminário, livro 18: D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1970-1971). Sem. inédito, xerox.
- . O Seminário, livro 19: "...ou pire" (1971-1972). Em: *Scilicet*, n. 5. Paris, Ed. du Seuil, 1975.
- . *O Seminário, livro 21: Les non-dupes errent* (1973-1974). Seminário inédito, xerox.
- . O Seminário, livro 22: R. S. I. (1974-1975). Em: *Ornicar?* n. 2-6. Paris, Navarin Éditeur.
- . O Seminário, livro 23: Le sinthome (1975-1976). Em: *Ornicar?* n. 7-11. Paris, Navarin Éditeur.
- . O Seminário, livro 24: L'insu qui sait de l'une-bévue saïle à mourre. Em: *Ornicar?*, n. 12-19. Paris, Navarin Éditeur.
- . "Radiophonie". Em: *Scilicet*, n. 2/3. Paris, Éd. du Seuil, 1970.
- LACAN, J. *Shakespeare, Duras, Wedekind, Joyce*. Lisboa, Assírio e Alvin, 1989.
- . *Televisão*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1993.
- LACAN, S. *Um pai*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1996.
- LAURENT, E. (relator). "Lectures de Dora". Em: *Hystérie et Obsession*. Recueil des rapports de la Quatrième Rencontre internationale. Paris, Navarin éditeur, 1986.
- . "Positions féminines de l'être". Em: *La Cause freudienne*, Revue de psychanalyse, n. 23, 2º trimestre, 1993, pp. 107-113.
- . *Versões da clínica lacaniana*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1995.

- LEGUIL, F. e ADAN, J. (relatores). "Première Clinique Freudienne des Névroses".  
Em: *Hystérie et Obsession*. Recueil des rapports de la Quatrième Rencontre  
Internationale. Paris, Navarin éditeur, 1986.
- LEMOINE-LUCCIONI, E. *A mulher... não toda*. Rio de Janeiro, Revinter, 1995.
- LÉVI-STRAUSS, C. *A oleira ciumenta*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1986.
- LIVI, J. *Vapeurs de femmes*. Paris, Navarin Éditeur, 1984.
- MALEVAL, J.-C. *Locuras histericas y psicosis dissociativas*. Buenos Aires, Ed.  
Paidós, 1987.
- MELMAN, C. *Novos estudos sobre a histeria*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1985.
- MILLER, J.-A. "A sutura". Em: *Estruturalismo*. Rio de Janeiro, Livraria Martins  
Fontes Ed., s/d.
- *Comentario del Seminario inexistente*. Buenos Aires, Ed. Manantial, 1992.
- *De mujeres y semblantes*. Buenos Aires, A.B.R.N., Producciones  
Gráficas, 1994.
- *Logicas de la vida amorosa*. Buenos Aires, Ed. Manantial, 1991.
- "Reflexiones sobre la envoltura formal del sintoma". Em: *La envoltura  
formal del sintoma*. Buenos Aires, Ed. Manantial, 1989.
- Seminário Donc. Inédito, xerox.
- MILLER, J.-A. "Tous Lacaniens!". Em *L'Ane*, Le Magazine Freudien, n. 1. Paris,  
1981, pp. 28-29.
- MILLOT, C. *Nobodaddy*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1989.
- MITCHELL, J. *Psicanálise e Feminismo*. Belo Horizonte, Interlivros, 1979.
- MOREL, G. "La différence des sexes". Association de la Cause Freudienne-Lille,  
1995. Apostila.
- La Jouissance Sexuelle dans les Écrits et le Séminaire Encore de Jacques  
Lacan. ACF - Bordeaux Séminaire des Échanges, nov. 1992 - jun. 1993, xerox.
- "O dizer-tudo como sintoma d'A mulher". Em: *Correio da Escola  
Brasileira de Psicanálise*, n. 10. São Paulo, 1995, pp. 22-29.

- . "Três análises do feminino: seminários". Em *Psicanálise: problemas ao feminino*. Campinas, Papyrus, 1996.
- NAGUERA, H. *A Sexualidade Feminina e o Complexo de Édipo*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1983.
- PÉNOCHET, J.C. "Le masque de l'amour manqué de Max". Em: *Le Discours Psychanalytique*, n. 7. Paris, 1983, p.p. 70-75.
- PESSOTTI, I. *A loucura e as épocas*. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1994.
- PLATÃO. *Diálogos IV*. Editor: Francisco Lyon de Castro. Publicações Europa-América, s/d.
- . *Timée/Critias*. Paris, Flammarion, 1992.
- POLLO, V. "Existe uma adolescência feminina?". Em: *Adolescência: o despertar*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 1996.
- POMMIER, G. *A Exceção Feminina, os impasses do gozo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1987.
- PONTALIS, J. B. "Bornes ou Confins?". Em: *Aux limites de l'analysable*, N. R. P., Gallimard, n. 10, 1994, pp. 10-18.
- QUINET, A. "As formas do amor na partilha dos sexos". Em: *A Mulher: na psicanálise e na arte*, Kalimeros. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 1995.
- RIVIÈRE, J. "La femineidad como mascara". Em: *La femineidad como mascara*. Barcelona, Ed. Turques, 1979.
- SAFOUAN, M. *La sexualidad femenina según la doctrina freudiana*. Barcelona, Editorial Crítica, Grupo editorial Grijalbo, 1979.
- SARTRE, J. P. *Que é a literatura?* São Paulo, Editora Ática, 1989.
- SILHOL, R. *Le texte du désir*. Belgique, Écrits/Cistre, 1984.
- SILVESTRE, M. *Amanhã, a Psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1991.
- SOLER, C. "Position masochiste, position féminine". Em: *La Cause freudienne*, *Revue de psychanalyse*, n. 23, 2º trimestre, 1993, pp. 84-91.
- . *Variáveis do fim da análise*. Campinas, Papyrus, 1993.
- TRILLAT, E. *História da histeria*. São Paulo, Escuta, 1991.



WAJEMAN, G. *Le maître et l'hystérique*. Paris, Navarin Éditeur, 1982.

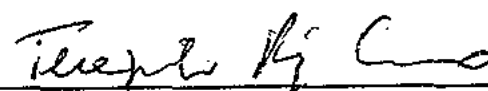
YOUNG-BRUEHL, E. *Anna Freud*. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1992.

ZIZEC, S. *Eles não sabem o que fazem*. Rio de Janeiro, Jorge Zazar Ed., 1992.

----- . "La voix dans la différence sexuelle". Em: *La Cause Freudienne*, Revue de psychanalyse. Le dire du sexe. Diffusion Navarin Seuil, E.C.F., 1995, pp. 82-92.

----- . *O mais sublime dos histéricos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1991.

Tese apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-Rio pela aluna Vera Maria Pollo Flores, intitulada "A política do desejo: estudo psicanalítico sobre histeria e sexualidade feminina", e aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes Professores:



Prof. Terezinha Féres-Carneiro (Orientadora)  
PUC-Rio



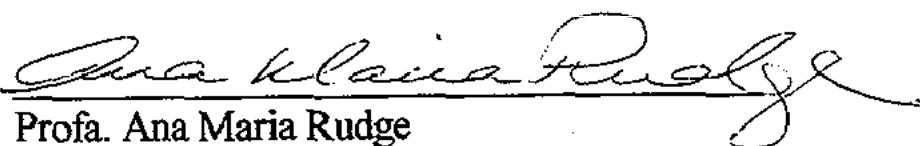
Prof. Jesus Santiago  
UFMG



Profa. Sonia Alberti  
UERJ

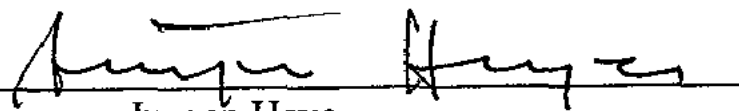


Profa. Maria Anita Carneiro Ribeiro  
Escola Brasileira de Psicanálise - Rio



Profa. Ana Maria Rudge  
PUC/Rio

Visto e permitida a impressão  
Rio de Janeiro, 18/16/98.



Jurgen Heye

Coordenador dos Programas de Pós-Graduação do Centro de  
Teologia e Ciências Humanas