

ISSN 1516-9162

REVISTA DA ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA DE PORTO ALEGRE
Nº 22 - Agosto - 2002

**PSICOPATOLOGIA DO ESPAÇO
E OUTRAS FRONTEIRAS**

ISSN 1516-9162

**REVISTA DA ASSOCIAÇÃO
PSICANALÍTICA DE PORTO ALEGRE**
EXPEDIENTE
Publicação Interna
Ano X - Número 22 - agosto de 2002

Título deste número:
PSICOPATOLOGIA DO ESPAÇO E OUTRAS FRONTEIRAS

Editor:
Marieta Rodrigues

Comissão Editorial:
Analice Palombini, Edson Luiz André de Sousa, Lúcia Alves Mees, Marianne Stolzmann,
Marieta Rodrigues, Otávio Augusto W. Nunes, Valéria Machado Rilho

Colaboradores deste número:
Ana Maria Medeiros da Costa, Maria Lúcia Müller Stein, Marta Pedó

Revisão de português:
Breno Serafini

Capa:
Cristiane Löff

Linha Editorial:
A Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre é uma publicação semestral da APPOA que tem por objetivo a inserção, circulação e debate de produções na área da psicanálise. Contém estudos teóricos, contribuições clínicas, revisões críticas, crônicas e entrevistas reunidas em edições temáticas e agrupadas em quatro seções distintas: textos, história, entrevista e variações.

**ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA
DE PORTO ALEGRE**
Rua Faria Santos, 258 Bairro: Petrópolis 90670-150 – Porto Alegre / RS
Fone: (51) 3333.2140 – Fax: (51) 3333.7922
E-mail: appoa@appoa.com.br
Home-page: www.appoa.com.br

R454

REVISTA DA ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA DE PORTO ALEGRE / Associação
Psicanalítica de Porto Alegre. - n° 22,2002. - Porto Alegre: APPOA, 1995, ----.
Absorveu: Boletim da Associação Psicanalítica de Porto Alegre.

Semestral

ISSN 1516-9162

1. Psicanálise - Periódicos. | Associação Psicanalítica de Porto Alegre

CDU: 159.964.2(05)
616.89.072.87(05)
CDU: 616.891.7

Bibliotecária Responsável: Ivone Terezinha Eugênio
CRB 10/1108

**PSICOPATOLOGIA DO ESPAÇO
E OUTRAS FRONTEIRAS**

SUMÁRIO

■ EDITORIAL.....07

■ TEXTOS

Fobia: uma experiência de borda.... 09

Phobia: a border experience

Valéria Rilho

O fóbico e seu acompanhante..... 30

The phobic and its' companion

Carmen Backes

O temor da ascensão ou o medo
de voar 38

The fright of ascension or the fear of flying

Lúcia Alves Mees

Por uma clínica do pânico à prova da
psicanálise 44

For a panic clinic that could be

psychoanalytical proof

P. L. Assoun

Ausência de limite e periculosidade
do espaço 58

Absence of limits and space's peril

Serge Lesourd

"Fora da casinha": a fragilidade sem
abrigo 67

"Away from home": the fragility without shelter

Maria Lúcia Müller Stein

Acting out e passagem ao ato –
algumas questões a partir da análise
da jovem homossexual 76

Acting out and passing to act – some questions
from the *young homosexual analysis*

Gerson Pinho

A "jovem" entre o olhar da mãe e a
potência do pai 82

The "young" between mother's eyes and
father's potency

Roséli Maria Olabbariaga Cabistani

Medo de transferência 86

Fear of transference

Maria Cristina Poli Felippi

■ RECORDAR, REPETIR, ELABORAR

Fobias..... 94

Phobias

Christiane Lacôte

■ ENTREVISTA

Do litoral à fronteira 103

From the shore to the boundary

Ana Maria Medeiros da Costa

■ VARIAÇÕES

A *Tabacaria* de Pessoa – "A rua e o
arrepio metafísico da interrogação
sobre o real" 108

Pessoa's *Tabacaria* – "The street and
metaphysic thrill of real's interrogative"

Lucia Serrano Pereira

Freud e a Pólis:
espectros da guerra 117

Freud and the Pólis:specters of the war

Paulo Endo

Desde as propostas freudiana e lacaniana, sabemos que a construção do espaço é inseparável da constituição de lugares, ou seja, inseparável do estabelecimento de descontinuidades, de limites. Nesse sentido, a construção dentro/fora pode constituir as amarrações e separações de corpo/objeto/outro desde que um referente se estabeleça. Em relação a esse caminho, a fobia é exemplar. Nela, emergem questões que vão instituir essa ligação entre espaço e lugar:

- na fobia de animais, como em Hans, retorna o momento fundante do estabelecimento da referência ao totem; ligação originária entre a coisa e o nome, que permite a referência a um traço unário, na construção de um sistema de igualdade/diferença, responsável por uma contagem: é a constituição de um entre outros;

- na fobia do espaço, o retorno da dissolução do lugar da contagem leva o sujeito a um *plus* sintomático para tentar restabelecer os limites do próprio corpo, logo, do objeto e do outro;

- no acompanhante contrafóbico, a necessidade da encarnação do espelho para recuperar o traço de referência, que une/separa.

Isso que se presentifica como falta no *plus* da fobia, talvez apareça como excesso nos *actings* que fazem parte da construção de espaço/lugar, na “saída de casa” do adolescente. Assim, por exemplo, o traço do animal totêmico retorna na tatuagem, o grupo funciona como acompanhante contrafóbico e o espaço transborda para além do meio-fio das calçadas, do meio da rua, para além dos lugares fechados, por onde se espalham os lugares de reuniões. Nesse sentido, a adolescência parece retomar a questão crucial do sujeito colocada em causa pela fobia: como incluir-se na relação ao desejo do Outro sem aí se perder?

TEXTOS

FOBIA: UMA EXPERIÊNCIA DE BORDA

Valéria Rilho *

RESUMO

O artigo examina a fobia enquanto uma experiência que institui os limites entre o campo do sujeito e o do Outro através da abordagem da função do objeto fóbico e do conceito de identificação.

PALAVRAS-CHAVE: fobia; objeto; significante; identificação; falo

PHOBIA: A BORDER EXPERIENCE

ABSTRACT

The present article examines phobia as an experience that institutes the limits between the field of the subject and the Other. It does so, through an approach of the phobic object's function and of the concept of identification.

KEYWORDS: phobia; object; significant; identification; phalus

* Membro da APPOA. Psicóloga do Instituto de Psicologia/UFRGS. Integrante da equipe coordenadora do Programa de Pesquisa e Extensão "Adolescência e Experiências de Borda" do Instituto de Psicologia. E-mail: valrilho@plug-in.com.br

*E*smeralda, *por que não dancei* (Ortiz, 2001) é o relato autobiográfico de uma jovem que viveu na rua desde os seus oito anos de idade. Termina quando, na adolescência, Esmeralda sai da rua. O confronto com a morte, produzido pelo uso de drogas pesadas, produz seus efeitos, e ela recua. É a partir desse ponto que ela inicia a narrativa de sua infância e de sua história. Configura-se assim num movimento de retorno, mas já não é mais do mesmo ponto de onde ela partiu pela primeira vez. De seu percurso, alguns elementos se destacam: as noções de casa e de rua aparecem estreitamente ligadas entre si, mas não como pares opositivos, como representações espaciais do dentro/fora, mas sim como pares suplementares, em que um espaço encontra seu prolongamento no outro. Em seus repetitivos deslocamentos, a fuga é um elemento sempre presente. Porém, seja no primeiro deles – a saída de casa para a rua –, seja nos demais – as saídas da instituição para a rua – não vemos constituir-se propriamente uma saída de um lugar a outro. A impressão que temos é que Esmeralda continua sempre em casa. Casa essa que só começa a abandonar quando inicia seu processo de saída da rua, no final de seu relato.

Impõe-se-nos, então, a seguinte pergunta: o que possibilita a um sujeito a saída de casa?

Rassial (1997) define a adolescência como uma passagem da família ao laço social. Ocasão em que o indivíduo se vê chamado a ocupar um outro lugar que não mais somente aquele referido pelas leis de parentesco: filho, irmão, etc. Momento de saída de casa para a entrada no terreno das relações amorosas e das identidades coletivas, tais como a pertença a diferentes grupos: sexual, social, profissional, religioso, político, etc. É fora de casa que o sujeito vai buscar o encontro do parceiro amoroso e sexual, assim como o reconhecimento de seus pares. A saída das relações familiares, portanto, permite uma outra forma de relação com o desejo.

Mas se é disso que se trata – de uma nova forma de relação do sujeito com o desejo – por que evocar tantas metáforas espaciais: casa, saída, passagem, lugar, etc?

Importante frisar que tais termos só têm valor, para nós, justamente pelo seu caráter metafórico. Pois todos somos testemunhas, no nosso convívio social, do quão é habitual o endereçamento parental ao outro, sem falar nos efeitos catastróficos que isso pode provocar no sujeito e no laço em questão. No exercício de nossa inscrição social, podemos continuar tão dentro de casa como na infância, quando tomamos o outro como um irmão/rival ou quando nos medimos e identificamos ao outro através de uma referência paterna que possa constituir valor fálico social. Como nos diz Costa (2001), esses são os fundamentos de pedidos individuais de filiação que vão buscar eco a nível social. Nesse sentido, mesmo “fora”, podemos continuar “dentro” do registro familiar. O trânsito de um lugar ao outro implica, então, uma mudança de endereço, o que, por sua vez, significa uma mudança na posição do sujeito na relação ao Outro e ao desejo. E é isto que nos permite utilizar a saída de casa como metáfora da passagem adolescente.

Além disso, não é de qualquer casa que se sai na adolescência. Partimos da idéia de que a casa em questão aqui é a casa paterna. Por um lado, a convocação à saída dos laços de parentesco coloca o adolescente em posição de assumir-se como sujeito de um ato, a começar pelo sexual. Percebemos claramente, no cotidiano, o quanto se espera que o adolescente, à diferença da criança, se responsabilize por seus atos. Se seguirmos Freud, desde o Complexo de Édipo, tal ato bem poderia ser um ato de assassinato (ou desejo de morte) até então suspenso em nome do Pai da infância. Por outro lado, é no encontro da diferença sexual – a qual remete à impossibilidade do gozo incestuoso – bem como da finitude (mortalidade) do pai, na inserção do adolescente na cadeia geracional, que para este o desejo deixa de ser equivalente ao ato de assassinato do Pai. O pai surge, então, como um ser mortal assim como qualquer outro, inclusive como o próprio adolescente. Afinal não seria isso o que se trata de experimentar quando nos colocamos em situação de correr riscos, até mesmo de vida, tão comuns na adolescência? Quem se estaria matando aí? É assim que a ficção infantil do Pai, que o mantinha vivo até então, revela-se apenas como uma defesa (sintomática) do sujeito frente ao desejo. E, por isso, o sair de casa, deixar a condição de filho dispensando a ficção do Pai, é sair da casa paterna.

Entretanto, toda saída pressupõe um dentro e um fora. O fora é lugar que o adolescente tem a constituir, e, é claro, não sem passar pelo dentro. Mas o que seria esse dentro, e como se constitui?

É a partir dessa perspectiva que a fobia vai aqui nos interessar: como um momento de passagem, na medida em que coloca em primeiro plano a função de um interior e de um exterior. Instaura uma nova ordem de lugares e uma série de limiares que se põem a estruturar o mundo da criança. Por esse motivo, a fobia possibilita ao sujeito uma representação do eu na relação com o Outro, o que, em última instância, lhe permite relacionar-se ao mundo e aos objetos.

Em Flechet (1992), toda e qualquer fobia sempre é, fundamentalmente, uma fobia do espaço. Não há fobia do objeto. Este apenas demarca o espaço, pontuando-o e estabelecendo, assim, uma circulação possível. Isto pode ser constatado na clássica fobia descrita por Freud (1909), a do pequeno Hans. Ali podemos acompanhar os passeios do menino ao lado de seu pai, ocasiões em que Hans, ao classificar os objetos do mundo a partir da ausência/presença do faz-pipi, institui trajetos permitidos e proibidos para sua circulação. Aliás, não é por acaso que é, precisamente no Seminário intitulado *A relação de objeto*, em que Lacan (1956-57) se debruça sobre o caso de Hans, onde encontramos a afirmação categórica de que não há relação de objeto: a relação do sujeito é sempre à falta de objeto.

Lacan tomava a fobia como um momento de passagem:

“Se essa análise – a de Hans – é privilegiada é porque nela vemos produzir-se abertamente a transição que faz passar a criança da dialética

imaginária do jogo intersubjetivo com a mãe em torno do falo para o jogo da castração na relação com o pai. A passagem se faz por uma série de transições que são precisamente o que chamo os mitos forjados pelo pequeno Hans” (Lacan, 1956-57, p. 279).

Mas, afinal, o que está em questão no fim da fase pré-ediapiana e na entrada do Édipo? A assunção do falo como significante, diz Lacan (1956-57). Instrumento da ordem simbólica das trocas que preside à constituição das linhagens e que faz, da função do pai, o pivô do drama.

Como podemos acompanhar em Freud (1909), já antes da eclosão da fobia, o falo era o objeto central da organização do mundo de Hans: a presença ou ausência do faz-pipi diferenciava os seres inanimados dos animados. Porém, dentre esses, o falo não marcava a diferença sexual: os providos e os desprovidos de falo. Apenas servia para estabelecer classificações de acordo com o tamanho. A criança somente acrescentou à dimensão do falo o modelo materno (imagem maior), sem alterar a homogeneidade da imagem. O ato de comparar não a faz sair do plano imaginário, na medida em que se trata da equiparação entre um objeto absoluto (o falo) e sua colocação à prova. Portanto, continua lidando com um duplo de si mesmo (o falo), embora aumentado.

Também assistimos à rivalidade quase fraterna com o pai, o que remete à agressividade característica do jogo especular, onde o embate do eu ou o outro é a mola fundamental. As relações amorosas, tipicamente masculinas, estabelecidas com as meninas, bem como os filhos fantasísticos, anunciam a distância a ser percorrida por Hans e que separa aquele que faz semblante daquele que sabe que tem a potência. À diferença do ser homem, o brincar de ser homem implica a assunção sexual antecipada, na medida em que a nossa imagem especular forma-se à frente, antes, pois que nos vem do Outro.

O jogo fálico com a mãe revela o quanto a relação imaginária (e enganadora) é estruturante e fundamental para o sujeito até então. A criança, na relação com a mãe, experimenta o falo como centro do desejo dela. O primeiro sonho relatado por Hans (“Não com Mariedl; eu totalmente só com Mariedl”) sugere a Freud que a criança não está só com a mãe, o que para ele remete à presença da irmã entre os dois. Quanto a isso, Lacan é categórico ao afirmar que a criança nunca está só com a mãe, independentemente das contingências da história, tais como o nascimento de outra criança. Na relação dual mãe-filho, há já um terceiro elemento em jogo: o *pênis-neid* (a inveja do pênis) da mulher, utilizado por Freud para denominar os efeitos do complexo de castração na mulher. Quer o filho o preencha ou não, o desejo do falo já está colocado para a mulher desde que esta atravessou o seu Édipo. Por outro lado, não nos parece desprezível que Freud ainda mantenha, não só nesse caso clínico, a importância desempenhada pelo nascimento de um irmão. Afinal, a partir de Freud (1917), podemos

pensar que, ao não se instituir o suporte do rival como trabalho psíquico que permite uma forma de separação, é o próprio sujeito que se “joga fora” no suicídio, como lembra Costa (2001). Nesse sentido, a interpretação freudiana, mesmo podendo ser tomada sob a pecha de ingênua ante o estruturalismo lacaniano, ressalta a vigência da idéia de que é pela ficção que o sujeito entra na estrutura discursiva que organiza o laço com o outro.

Na busca de incluir a si mesmo como objeto do amor da mãe, o filho é levado a manter, isto é, tapear esse desejo da mãe oferecendo-se como o falo imaginário, se fazendo a si mesmo de objeto enganador. Se o desejo não pode ser saciado, trata-se de enganá-lo.

Mas se tudo vai pré-edipianamente tão bem com Hans, o que provoca a sua saída dessa relação idílica com a mãe? A eclosão da angústia fóbica. Por quê? O que muda? Segundo Lacan (1956-57), o que muda é o seu pênis, que se torna algo completamente real, algo que se agita como se tivesse vida própria independentemente do sujeito. A princípio, desse pênis real temos notícias através da persistente masturbação do menino relatada por seus pais. Mas seria esse pênis real o mesmo pênis-objeto das ameaças de castração feitas pela mãe? Mesmo sob o perigo de incorreremos numa obviedade, arriscaremos a pergunta: como um pênis torna-se real? Qual a natureza desse real?

Lacan (1956-57) afirma que a entrada do pênis real no jogo produz uma espécie de abertura, de hiância entre o fato de satisfazer a uma imagem do falo pelo amor da mãe e de haver algo a se apresentar que é miseravelmente pequeno (o seu próprio pênis). O que até então consistia num jogo de enganar o desejo da mãe – ser o falo imaginário – apresenta-se como uma armadilha. A criança se vê presa em sua própria armadilha, vítima do seu próprio jogo, presa das significações do Outro: fica inteiramente sujeita àquilo que o parceiro lhe indica, pois tais manifestações tornam-se sanções de sua suficiência ou insuficiência. Vê-se, então, totalmente entregue e assujeitado ao olhar do Outro materno. E é justamente nesse ponto que reside a angústia fóbica do tudo ou nada: ou eu sou algo para o desejo da mãe e, nesse caso, não sou senão a imagem do falo; ou eu existo e, então, não sou mais nada para ela. O drama da fobia poderia ser traduzido na seguinte questão: como incluir-me na relação com o outro sem aí me perder?

A fobia, ao problematizar a separação da mãe, trata de constituir nesse mesmo movimento o corpo materno. É então que surge o objeto fóbico, ortopedia do limite entre o dentro e o fora do corpo da mãe, guardião dessa fronteira. Enquanto representante paterno define, assim, este corpo como incestuoso e, como tal, interdito, instaurando, de um só golpe, a castração do Outro materno e a do sujeito. Como efeito disso, temos a saída da relação dual com a mãe mediada pelo falo imaginário para a relação com o pai em torno do falo simbólico, o significante. Essa transposição de

registros, Hans a fará através de suas produções míticas (ou fantasias sexuais infantis) e do objeto fóbico.

No que se refere às teorias sexuais infantis, desde Freud (1908), estas são escutadas como uma primeira forma de responder ao enigma sobre a origem no desejo materno. À pergunta sobre de onde vêm os bebês, onde a criança precisaria representar o corpo materno, ela responde a partir da experiência de seu próprio corpo, daquilo que recorta seus orifícios pulsionais (Costa, 1997). Ao criar a ficção de um corpo coletivo mãe/filho, a criança põe em cena o corpo da mãe como sendo o Outro primordial, o único corpo incestuoso possível, como a autora faz questão de salientar. Tal corpo ficcional constitui já um primeiro corpo social, na medida em que resulta de uma relação, não sendo nem o corpo da criança, nem o da mãe, mas uma sobreposição de ambos. Tal figuração da mãe corresponde ao que, em psicanálise, chamamos de Mãe fálica, no que ela comporta a dupla face do significante fálico: a de imagem, já que o filho é o sexo da mãe; e a de castração, pois a mãe tem filho, porque fez sexo (Costa, 1997). Nesse sentido, a Mãe fálica é uma forma de representação do enigma do sexo materno. Ressalta a autora que tal fantasia é resultante de um engano mútuo, pois a mãe também se engana sobre seu corpo quando precisa tomar seu filho como um representante do falo: o corpo conjugado da fantasia infantil é uma mentira verdadeira da relação mãe-filho. Tanto a criança encontra aí uma representação de seu ser (filho = falo), quanto a mulher que a sustenta (ser mãe). Tal interpretação das fantasias sexuais infantis permite a Costa (1997) concluir que a ficção compartilhada, aquilo que nos representa nas nossas relações, é a única forma possível de relação que os humanos dispõem. Não obstante, como lembra a autora (2000 a), apesar de sua face mais evidente de alienação, a fantasia coloca em causa a construção do limite entre os corpos, uma definição das fronteiras eu-outro, ou seja, uma separação. É então o palco onde irá se operar, *a posteriori*, a castração do Outro primordial.

Quanto ao objeto fóbico, testemunhamos a dificuldade, tanto em Freud (1909), quanto em Lacan (1956-57), de precisar em definitivo seu estatuto. O cavalo e toda a série de transformações e permutações sofridas ao longo do desenvolvimento da fobia vão apontar-nos a ambigüidade e a multiplicidade de significados que o elemento fóbico contém. Isto vai levar Lacan (1956-57) a afirmar que se trata de um significante fóbico. Precisamente o quarto elemento (o falo simbólico) que Lacan refere ser necessário para que a criança saia da relação imaginária mãe-filho-falo para ingressar na relação simbólica com o pai.

Isso possibilita retormarmos a questão da irrupção do pênis real no jogo fálico mãe-criança. Podemos, então, perceber que o que irrompe neste momento é a função do falo simbólico (o significante), introduzindo o complexo de castração. É por essa razão que o pênis real tem que ser posto fora do jogo. Aliás, é somente sob essa condição que ele assume a dimensão de real. A partir desse ponto de virada, o objeto não é

mais o objeto imaginário com o qual o sujeito podia tapear o desejo materno, mas o objeto acerca do qual um Outro é sempre capaz de mostrar que o sujeito não o tem ou o tem de forma insuficiente. Nesta medida, o falo que responderia à castração materna passa de imaginário a simbólico. Somente enquanto privada do objeto por aquele que o tem, que sabe que o tem, que o tem em todas as ocasiões (o Pai), é que a criança pode conceber que esse objeto simbólico lhe será dado um dia. E é por isso que a assunção do signo da posição viril da masculinidade implica a castração no seu ponto de partida.

A idéia da função significante do objeto fóbico parece confirmar-se. Entretanto, resta ainda uma questão não resolvida completamente por Lacan (1956-57): o objeto/significante fóbico seria uma metáfora paterna?

Interessante observar que Lacan, no texto referido, chega a essa função metafórica do objeto fóbico justamente por não querer desprezar as indicações que Freud faz a respeito da função do totem presente no elemento fóbico em Hans: a ambigüidade amor/ódio, fascínio/temor e passividade/atividade presentes na relação com o totem, tal qual Freud (1912-13) apontou no totemismo. Ele não deixou de assinalar também uma espécie de materialização do traço paterno que se destacava do objeto fóbico: este era portador de insígnias tal qual um brasão de família, assim como os totens designavam os clãs. Sabemos que a teoria lacaniana deve muito dos seus avanços à antropologia estruturalista, perante a qual a construção freudiana sobre a origem da cultura, em *Totem e tabu*, perde seu crédito. O que os antropólogos não puderam reconhecer é que, muito antes do que fixar a origem mítica do homem, através do mito, era a estrutura que Freud colocava em causa. Tal qual a cena originária quando se trata da origem do sujeito. E o que fez Lacan com essa polêmica? Transpôs a função do objeto fóbico para uma formalização menos sujeita à caução do que a relação totêmica: a função metafórica do objeto. Assim o objeto da fobia desempenharia o papel da metáfora paterna. Seja como for, o certo é que isso nos conduziria a tomar a fobia como uma estrutura neurótica, pois esta se define justamente por contar com um significante paterno (o falo) que, através do recalçamento do objeto (o pênis real), representa o sujeito para outro significante (o desejo da Mãe). Com certeza, isso representaria uma saída para o fóbico que se vê encurralado: ou ele opta pelo gozo que lhe concerne sendo a imagem do falo para a mãe e, conseqüentemente, desaparecendo enquanto sujeito; ou ele opta pelo “eu” que sabe de sua existência, mas que não é mais nada para a mãe, caindo assim no desamparo do eu.

Entretanto Lacan faz a ressalva de que a fórmula da metáfora paterna “não resolve o problema da mordida, na medida em que este é para Hans o perigo maior de toda a sua realidade, especialmente daquela que acaba de lhe ser revelada, sua realidade genital” (Lacan, 1956-57, p. 391).

Certamente não será por acaso que vai ser justamente no Seminário *Os Nomes-do-Pai* onde Lacan (1963-64) irá rever a equivalência proposta entre o objeto fóbico e

a metáfora: “Não é verdade que o animal aparece como metáfora na fobia. A fobia só é um *retorno*”. Mas retorno a que ou do quê? *O Retorno do totemismo na infância*, lembra-nos Assoun (2000), é o título do quarto ensaio de *Totem e tabu* (Freud, 1912-13). Ensaio, esse, onde, na terceira seção, a zoofobia encontra-se ilustrada através de três casos: a fobia de cavalos do pequeno Hans, a fobia do Homem dos Lobos e o culto totêmico dos frangos do pequeno Arpad (caso apresentado por Ferenczi). A partir desses casos, e principalmente deste último, Freud (1912-13) destaca “dois traços como algumas valiosas concordâncias com o totemismo: a total identificação com o animal totêmico e a atitude ambivalente de sentimentos em direção a ele” (p. 134). De acordo com essas observações, o autor considera lícito substituir, na fórmula do totemismo, o animal totêmico pelo pai. Até mesmo porque os próprios primitivos designavam o totem como seu antepassado e pai primordial.

À medida que Freud, através do estudo do totemismo, avança na concepção de que a religião, a moral e a arte têm suas raízes no complexo de Édipo tal qual a neurose, uma outra constatação se lhe impõe: a concordância entre a mentalidade totêmica dos primitivos e a das crianças. Num e noutro, há a mesma forma de relação com o pai típica da posição infantil do sujeito. E se examinarmos o texto freudiano mais de perto, encontraremos ali, dentre as características do totemismo, o sistema de pensamento animista, caracterizado pelo pensamento mágico e onipotente. O animismo é a doutrina das representações sobre as almas ou dos seres espirituais em geral. Seguido pela religião e, posteriormente, pela ciência, o animismo é situado por Freud como a primeira das três grandes cosmovisões no curso das épocas. E não custa lembrar que, desde as *Teorias sexuais infantis* (Freud, 1908), sabemos que as teorias sobre o universo e sua criação são uma forma de responder ao enigma do desejo, o qual inicialmente surge para o sujeito como vindo de fora, como sendo do Outro. Relembramos aqui, conforme vimos no início deste artigo, a posição infantil do sujeito que renuncia em nome do Pai ao ato e ao desejo.

E quanto à identificação total com o pai? Lacan (1961-62), quando se dedicou ao tema da identificação, fez questão de deixar muito claro que essa identificação é parcial, pois é sempre relativamente ao traço (o *einzigster zug*) da falta do objeto – ou do objeto perdido, segundo Freud (1921) – que o sujeito se faz representar. Ora, esse é o segundo tipo de identificação descrito por Freud, a qual, além de copiar um traço único do objeto perdido, parcializando-o, é *regressiva*: sucedendo ao abandono ou perda de uma escolha amorosa edípica, o sujeito *retorna* à primeira forma de ligação objetal, a identificação. Elucidando a identificação sob as constelações da formação de sintoma, tais como o recalque e o predomínio dos mecanismos do inconsciente, Freud diz que “acontece freqüentemente que a escolha de objeto volte à identificação, ou seja, que o eu tome sobre si as propriedades do objeto” (Freud, 1921, p. 100). Conclui-se, então, que esta segunda identificação é sucedânea da castração edípica,

que institui a falta objetual na relação entre sujeito e objeto. Eis aqui o objeto abandonado ou perdido mencionado por Freud. Por isso Lacan (1956-57) vai dizer que a relação do sujeito é sempre à falta do objeto e nunca ao objeto mesmo, já que este encontra-se irremediavelmente perdido desde a entrada na linguagem e cujo reencontro não consiste senão num movimento de busca. E qual seria esse objeto perdido para sempre? O radicalmente Outro, no sentido de heterogêneo. É somente um, mas, ao mesmo tempo, não é nenhum em especial. Dependendo das contingências, pode apresentar-se sob diferentes figurações; o que se mantém é sua condição de alteridade irreduzível. Ao nos dizer que tal objeto vai da mulher aos livros, Lacan (1963-64) indica-nos que a listagem é numerosa, mas não infinita, já que é determinada pela cadeia significativa de cada sujeito. Em função dessa impossibilidade de apreendê-lo, Lacan nomeou o objeto perdido como o objeto “a”, causa do desejo, do registro do real. Curioso observar que, em Freud, a dimensão do real surge através do mito, já que os objetos perdidos só podem inscrever-se enquanto construções míticas da origem.

Assim, retomando Freud (1921), do objeto perdido – construído como tal pelo desejo – só o que nos resta é um traço. O traço unário (*einzigster zug*) será o ponto nodal em torno do qual Lacan (1961-62) articulará o Seminário dedicado ao conceito de identificação. Para o autor, o traço unário é o significativo em sua forma pura e mais elementar, na medida em que este é precisamente o traço que presentifica a ausência do objeto. Retomemos o que diz Lacan a respeito do já conhecido exemplo por ele utilizado, o do caçador que a cada tiro que acerta faz um entalhe para representar o animal morto: “O primeiro significativo é o entalhe com o qual é indicado, por exemplo, que o sujeito matou um animal e, com a ajuda desse sinal, não faria confusão em sua memória quando tivesse matado outros dez. Não precisará se lembrar de qual é qual, contando-os a partir desse traço unário” (1961-62, s/p.). O entalhe, sendo sempre igual, só se diferencia um do outro pela posição que ocupa na série. Portanto, o traço unário introduz uma referência que não é a da aparência visível, mas a do lugar que se ocupa. Isso fica evidente quando percebemos que a repetição (do entalhe) não é o retorno do mesmo: um não é igual ao outro, pois contém em si mesmo a pura diferença – a diferença do lugar em que se posiciona na série. É a referência ao significativo que permite que o *fala-ser* se conte, na dupla acepção do contar-se: contar-se entre os semelhantes e contar a sua história (Costa, 1998). É o ato de contar que lhe dá um lugar entre os outros, pois se possibilita a um sujeito diferenciar-se do outro, ao mesmo tempo lhe atribui um passado, fazendo com que a existência do seu ser não fique limitada à dimensão do vivido imediato, que é a da imagem e da percepção: “O significativo confere ao ser humano a possibilidade de não se restringir a apenas ser, mas de também saber-se ser” (Souza, 1994, p. viii).

E aqui reencontramos a difícil escolha que Hans tem a fazer: ou ser, ou saber-se ser. Ou opta em ser a imagem do objeto do desejo da Mãe, ou opta pelo eu que

pensa o ser. Mas como pensar a experiência humana do próprio ser? Bem, essa é uma tarefa a qual a filosofia tem se dedicado ao longo de toda a sua história. Heidegger e Lacan rompem com o pensamento representativo do ser da tradição filosófica. Lacan sustentará que não há relação imediata entre pensamento e ser, argumentando que um sujeito só se produz através de uma identificação com o significante, o qual, longe de conferir unidade e identidade, produz cisão e abertura entre ser e significante.

Porém, examinando mais atentamente o *Seminário da Identificação*, veremos que Lacan (1961-62) propõe dois tipos de mediação entre o ser e o pensar e, por conseguinte, duas dimensões da identificação no plano da experiência. A primeira é a identificação à imagem, da qual trataremos mais adiante. A segunda é a do significante, conforme já vimos acerca do traço unário (S1).

Quanto à identificação ao traço unário, temos ainda uma questão: representar-se ou identificar-se a um traço e produzir-se ou contar-se a partir deste traço seriam a mesma coisa? Na série contável dos entalhes, como identificar-se a um em particular se são todos iguais? Não seria a diferença entre os traços o que Hans procurava nas comparações que fazia entre os falos que se apresentavam no seu campo perceptivo, incluindo-se aí o de sua mãe e o de sua irmã? Para nosso pseudofilósofo, eles eram todos iguais, variando apenas em tamanho, não marcando diferença de lugar e posição sexuada. Este é o campo da frustração (Lacan, 1956-57), da relação com a imagem especular na dialética com a mãe. E é nesse plano da relação especular com o Outro que Lacan (1960-61) retoma a relação do sujeito com o significante e com a identificação.

É também no registro imaginário das relações primárias que estão situadas por Costa (2002) as matrizes representacionais da construção do corpo e da construção do outro. A primeira, a responsável pelos limites corporal, é aquela que comporta o suporte representacional do corpo: os orifícios pulsionais. Orifícios que se exercitam por meio de objetos (objetos “a”), diz Lacan (1964), os quais compõem o campo relacional com a mãe. Na medida em que tais objetos pulsionais – seio, cocô, olhar e voz – fazem a ligação e circulação entre o eu e o outro, eles não pertencem nem à mãe e nem à criança, mas a ambos, compondo uma espécie de corpo coletivo. Já vimos acima como a matriz dessa representação se imprime nas teorias sexuais infantis, produzindo a figura da Mãe fálica. Vimos igualmente como esse corpo da representação depende de uma ficção compartilhada.

A segunda matriz representacional, conforme Costa (2002), é relativa à construção do outro e comporta a representação de espaços e lugares, do dentro e do fora. É a que encontramos a propósito dos primeiros jogos de repetição na infância, que giram em torno da aparição/desaparição do objeto manipulado pela criança. O exemplo clássico é o *fort-da* de Freud, no qual o seu neto brincava de fazer desaparecer e reaparecer um carretel, movimentos que eram acompanhados pela vocalização do “aqui”

e “fora”, respectivamente. Era na ausência do objeto que se produzia o apelo do mesmo. Percebemos que é no ato de jogar que o objeto se constitui, pois sem a desapareição não há nenhum meio de mostrá-lo, não há nada que se forme no plano da imagem. O jogo é o suporte e matriz da simbolização, pois trata-se da construção do referente presença/ausência, através do qual a criança consegue constituir uma permanência – algo (uma imagem) que a sustente na ausência de sua mãe. Agora temos condições de perceber o alcance da conclusão freudiana acerca do *fort-da*: fazer ativamente o que sofreu passivamente. No jogo, a criança representa uma separação de corpos mãe/filho. Mas, mais do que isso, o ato – daí o caráter ativo – de jogar reproduz a ligação entre a coisa perdida e o símbolo (lugar do nome):

“Enquanto fundamento, responde aos mesmos princípios da construção ficcional” observados nas fantasias sexuais infantis, “só que acrescenta um elemento a mais: a necessidade do recorte de um objeto como suporte e registro do significante. Este recorte produz-se no ato – no exemplo, o jogo do carretel. Partindo deste ato, os objetos constituem elementos privilegiados para o suporte de nossa memória, bordeando nossa realidade e permitindo nosso deslocamento. No jogo do carretel, o ato se confunde com a criação do objeto, que é esse elemento, em princípio indiferente, mas que pelo jogo se torna memória do que nunca existiu, resto de uma operação nunca concluída, a separação” (Costa, 2000 a, p. 135).

Resta ainda descobrir qual seria “o sofrido passivamente”. A ausência materna? Ou a castração materna? A separação? Está aí em questão o encontro com uma falta que o jogo da repetição trata sempre de renovar. O encontro com a ordem simbólica num momento em que ainda não se dispõe de um eu separado do outro que possa se contar, contexto no qual o sujeito (do inconsciente) é o ele/Isso da pulsão que fala em nós num tempo pré-subjetivo.

Será somente num tempo de retorno reflexivo da pulsão, o nível da pulsão escópica, quando o sujeito se vê visto no olhar do Outro, que surgirá a possibilidade de nomeação dessa falta, bem como do ele/Isso.

Esse é, para nós, o ponto onde se inicia a história de Hans. Ele olha a si próprio, bem como o mundo e seus objetos através do olhar do Outro, particularmente, através do que o Outro materno olha nele. Tudo vai bem... até entrar um novo elemento: não só Isso (Outro) fala no seu corpo, mas, principalmente, Isso mostra, dá-a-ver. Lembremos que o pênis real entra no jogo através da masturbação e do exibicionismo. Mas o que Isso dá-a-ver?

A partir do fenômeno mimético, Lacan (1964) introduz uma dialética no terreno do visível, da percepção, da aparência, e da representação, o que coloca a temática da relação do ser à imagem em outro patamar de discussão. Não se trata meramente de

um retorno reflexivo (o ver-se visto) da pulsão escópica, mas do Isso que mostra. No mimetismo há um dado-a-ver que pré-existe ao visto, o que desvela um desejo de olhar, ponto onde o sujeito do inconsciente se confunde com o Outro (Isso). É o que constatamos na manifestação mimética que pode nos evocar a função dos olhos – os ocelos. A partir do efeito hipnótico provocado por estes sobre o predador, Lacan indaga se eles impressionam por sua semelhança com os olhos ou se os olhos é que são fascinados por sua relação com a forma dos ocelos.

Mas, se a imagem especular fascina, por que, em Hans, o encontro do olhar do Outro provoca angústia?

A contemplação de um quadro ou mesmo da imagem especular é apaziguadora e traz satisfação precisamente porque, na imagem, fica eludido o Isso, mostra o olhar: “(...) somos seres olhados no espetáculo do mundo. O que nos faz consciência nos institui, no mesmo golpe, como *speculum mundi*. Não haverá satisfação em estar sob esse olhar que nos discerne e que, de saída, faz de nós seus olhados, mas sem que isto se nos mostre?” (Lacan, 1964, p. 76)

O que fica eludido, em última instância, é a identificação do sujeito ao objeto “a”, ao olhar, ao nada. O olhar será privilegiado por Lacan dentre os outros objetos “a” particularmente por não poder ser apreendido em nenhum objeto. Na medida em que carrega a condição de nadificação do objeto no seu próprio exercício, é considerado o objeto pulsional por excelência. E este revela que o eterno retorno do circuito pulsional busca o reencontro da falta relativa à simbolização primordial, da castração do Outro.

É exatamente nesse ponto onde encontramos a angústia de castração em Hans: ou ele é a imagem que o Outro olha nele; ou ele é nada, perde-se no Outro. O sujeito vê-se, então, completamente dependente do olhar do Outro: desejante do desejo do Outro e, ao mesmo tempo, inteiramente entregue ao desejo do Outro. Inscrição significante, *a posteriori*, do símbolo originário da pré-história subjetiva quando do encontro com a linguagem, através da falha que se inscreve na relação especular. Momento em que, ante o “*Che Vuoi?*” (“Que queres?”) que vem do Outro, o sujeito responde com a sua própria perda (“Pode ele me perder?”). No entanto, é bom que se diga, é somente a partir da experiência da castração, que convoca o sujeito a antecipar uma atividade sexual, que podemos situar um tempo mítico de passividade na relação ao olhar do Outro. E isso, a fobia deixa evidente.

Quando entra a questão de assumir uma posição sexual, ter ou não ter o falo, essa identificação “corporal” que se imprimia nas relações primárias já não se sustenta mais. Conforme Costa (2002), esse “corporal” recorta nossos objetos pulsionais, que compartilhamos com a mãe e que intermedeiam nosso corpo e nossas relações, produzindo um corpo coletivo mãe/criança. Daí concluímos que tal identificação corporal é uma identificação à imagem, a esse corpo de representação que é a figuração da Mãe fálica ou, se preferirmos, do objeto do gozo do Outro, o falo. O que torna totalmente

compreensível que, com a entrada em jogo da castração, fundante da falta de objeto e do desejo, essa representação não ampare mais o nosso corpo e emerja uma defasagem em relação à imagem especular. Pois, afinal, se não se é o falo, como podemos ser? Quando se trata de indagar o modo de presença no mundo experimentada pelo ser humano, a mediação pela imagem se mostra insuficiente. Há uma inadequação, uma defasagem, entre a imagem especular que o sujeito vê (eu ideal) e aquilo que ele é. Isto faz com que ele busque uma referência, um significante, um traço (ideal do eu) do Outro desde o qual possa olhar-se como eu ideal.

Portanto, a fobia surge no momento em que a imagem se lhe revela um logro, uma armadilha, um engano. Com Lacan (1964), teremos condições de compreender o verdadeiro alcance dessa dimensão do engano. A propósito do mimetismo, Lacan apresenta-nos, naquilo que o sujeito exhibe e oferece ao olhar do outro, o falo como um *tromper-l'oeil*¹, um engano do olho: um anteparo que, ao situar-se ante o desejo do Outro, pressupõe mais além um objeto – aquele que seria, se ele existisse, o verdadeiro objeto do desejo do Outro – onde não há senão olhar, desejo:

“No apólogo antigo, envolvendo Zêuxis e Parrásios, o mérito de Zêuxis é ter feito uvas que atraíram os pássaros. O que é enfatizado, não é, de modo algum, o fato de que essas uvas seriam uvas perfeitas; o que se enfatiza é o fato de se tenha enganado até o olho dos pássaros. A prova é que seu confrade Parrásios triunfa sobre ele por ter sabido pintar uma cortina, uma cortina tão parecida que Zêuxis, virando-se para ele, lhe disse: – Então, agora mostre o que você fez por detrás disso. Pelo que é mostrado que se trata mesmo é de enganar o olho. Triunfo, sobre o olho, do olhar” (Lacan, 1964, p. 100-101).

Essa função de véu, de positivação da falta do Outro, é aquela do fetiche, o falo ereto da potência do Outro. Lembramos aqui o quanto Hans fazia-se ver aos olhos da mãe.

O que importa destacar é que, nessa imagem que se oferece ao outro no mimetismo, não se trata simplesmente de representar ou imitar o outro. Mais do que isso, a questão é oferecer uma versão (interpretação) do outro; mais exatamente uma interpretação do olhar (desejo) do Outro. Conclui-se, então, que mais do que apontar o objeto do desejo do Outro, isso mostra o olhar e o desejo no Outro; logo, dá-a-ver o desejo no Outro.

O que até então acenava como sendo objeto de gozo (o mais *phi*) do Outro, na posição de fetiche, surge como o traço significante da falta do Outro (o menos *phi*). Essa dupla face do falo, aquele que é e não é, parece-nos ser aquela que Backes (2000)

¹ Lembramos aqui do já mencionado mimetismo dos ocelos que evoca a função dos olhos.

vai revelar através do que denomina imagem mimética, quando examina a relação entre identidade e imagem. Utilizando-se da noção de imagem dialética (Benjamin, 1997) – aquela que seria capaz de lembrar sem imitar – e do conceito de mimese benjaminiana (1997) – o ser desfigurado ao comportar-se semelhantemente, fazendo-se objeto e ao mesmo tempo, fazendo uso dele – a autora restitui à imagem a devida importância na relação com o Outro:

“Aqui percebo um certo cruzamento entre o que Benjamin (1997) chama de deturpar, desfigurar; o que Caillois (1986) denomina de despersonalização na mímeses; e o que Lacan (1964) define, quando fala do mimetismo, como um processo em que o sujeito insere-se numa função cujo exercício o apreende. O que trato de salientar é o paradoxo que se estabelece na imagem mimética: o sujeito apropria-se do código e é tomado por ele; é autor da ação, mas também sofre a ação”(Backes, 2000, p.87).

Frisamos, porém, que não se trata aí de um engano psicológico ou voluntário, no sentido em que se engana a um outro, até mesmo porque, tanto na experiência humana como no mimetismo animal, não há nem mesmo um eu intencional ali para querer enganar.

Esse é também o ponto de balança entre os dois processos constituintes do sujeito: a alienação e separação, conforme Lacan (1964); ou, ainda segundo Costa (2002), as duas matrizes representacionais, a da construção do corpo e a da construção do outro (objetos e espaço). Já vimos que aquela que comporta o suporte corporal, através da ficção compartilhada que constitui os orifícios pulsionais, põe em relevo a face de reunião ou de alienação. Já a outra, a relativa à representação dentro/fora, que permite simbolizar os objetos e o espaço através do jogo simbólico, coloca o acento na face de separação. Desnecessário dizer que, apesar de serem suportados de formas diferentes, há uma composição desses dois processos. E “a cada vez na vida que se torna confuso o ponto exato onde se está e emerge essa defasagem em relação à imagem especular, perdemos a representação que ampara o nosso corpo. Por isso, precisamos reconstituir os orifícios que o organizam numa erogeneidade e fazem as bordas na relação com o Outro“ (Costa, 2002, s/p.)”, para então refazermos a saída do coletivo para o singular através da separação.

Retomemos do ponto em que deixamos Hans, o da angústia em ver se abrir a distância entre ser e semblante. E o que surgirá a seguir? O objeto fóbico. Mas, afinal, seria ele um significante? Tudo o que sabemos sobre ele é que se trata de um objeto que se destaca da realidade do menino, a quem permite que tire a si mesmo, bem como ao seu próprio pênis, da mira do olhar do Outro materno. Mas como ser, senão através do olhar do Outro? Não é justamente essa a angústia de Hans: a de ser tudo ou nada para o olhar materno? Como, então, poder reconhecer-se numa imagem?

Torna-se necessário um objeto, uma presença, algo que ampare e suporte isso que falha no espelho. É alguma coisa do próprio corpo, como o “cheirinho”; mas, ao mesmo tempo, ele não é só objeto, nem só corpo. É também palavra, jogo significante. Pode até ganhar um nome. É assim que Costa (2002) apresenta-nos o objeto transicional como uma construção totêmica na medida em que permite uma passagem do enigmático desejo materno para uma nomeação. Pois o nomear, ao não conferir sentido, desvela o caráter enigmático da palavra. Nesse sentido, nomear é colar o enigma ao objeto, o que resulta numa certa economia de angústia. Freud (1909) diferencia angústia de fobia justamente a partir da determinação do objeto fóbico – os cavalos da angústia, de Hans – que a fobia traz consigo e acerca do qual o menino não pode atribuir predicativos². A economia de angústia se deve ao fato de seu aparecimento ficar condicionado à presença do objeto.

Segundo Costa (2002), esse é o princípio totêmico: colar o nome à coisa, a qual fica como um totem – coisa/enigma –, permitindo que todas as outras palavras sirvam para comunicar, perdendo seu caráter enigmático. Disso, Freud (1909) nos dá muito claramente o testemunho através de sua minuciosa descrição do desenvolvimento da fobia de Hans: após a nomeação do objeto, o que encontramos é uma profusão de significantes que interligam-se em cadeia, indicando a formação de uma cadeia significativa própria e o acesso do sujeito à ordem simbólica em toda sua envergadura. Ou, conforme enuncia Assoun (2000), a nomeação da besta (o animal *unheimlich*) permite a Hans contar a partir da sua besteira (assim referia-se ele a sua fobia), assim como se contar através dela. Dessa forma, ele se faz o historiador de sua própria besteira, ao mesmo tempo em que essa história da fobia o faz passar para a história da psicanálise: “Passamos da fobia e de seus mecanismos ao fóbico e seus significantes: com a fobia do cavalo do pequeno Hans, passamos de uma psicopatologia das fobias a uma clínica do sujeito da fobia” (Assoun, 2000, p.10).

Portanto, tal qual o objeto transicional, que se afigura como articulador de uma passagem, o objeto fóbico, de certa forma, também o é, enquanto possibilidade nomeante.

Totem e tabu, de Freud (1912-13), já o sabemos, nos traz um mito rico e fecundo em conseqüências e possibilidades de formulações relativas à subjetividade e à cultura. Mas, a partir da função da *Totetrieb* (a pulsão de morte), poderemos encontrar ali também o ponto em que Lacan (1960-61) vai situar o nascimento do objeto. Com a introjeção de um objeto imperativo, interditor e conflitual – o pai, por exemplo, numa primeira esquematização do complexo de Édipo –, teremos um campo interior representado como uma superfície ou volume, alguma coisa que, pelo fato de ser orga-

² Lacan (1961-62) detém-se longamente nessa qualidade não predicativa do traço unário e do nome próprio, principalmente nas lições dos dias 6/12, 13/12, 21/12.

nizada à imagem de outra coisa, apresenta-se como dando seu suporte e fundamento à idéia de identificação. Eis aqui, a partir da interiorização desse objeto conflitante, a constituição do supereu. Senão, como pensar o que incitaria o sujeito a sair de seu auto-envolvimento narcísico para o contato com o mundo e os seus objetos? O que sobrevive do objeto, depois do efeito libidinal da *Trieb* de destruição, é justamente aquilo que o eterniza sob o aspecto de uma forma e o que o fixa para sempre como tipo (modelo) no campo do imaginário:

“Existe na imagem algo que transcende o movimento, o mutável da vida, no sentido em que a imagem sobrevive ao vivo. Este é um dos primeiros passos da arte, para nós antiga – na estatuária, é eternizado o morto. Essa é igualmente, na nossa elaboração do espelho, a função preenchida de uma certa maneira pela imagem do sujeito. Quando essa imagem chega a ser percebida por ele, alguma coisa lhe é subitamente proposta ali onde lhe não se limita a receber a visão de uma imagem em que se reconhece, essa imagem já se apresenta como uma *Urbild* ideal, algo de ao mesmo tempo na frente e atrás, algo de sempre, algo que subsiste por si, algo diante do qual ele ressalta suas próprias fissuras, por ser prematuro, e experimenta a si mesmo como ainda insuficientemente coordenado para responder a ela em sua totalidade” (Lacan, 1960-61, p. 340).

Portanto, se a interiorização desse objeto, por um lado, surge com a voz interditora do supereu – “Assim como o pai não podes ser!” –, por outro, se revela como sendo a voz imperativa do ideal do eu – “Assim como o pai deves ser!” (Costa, 2000 b) –, que aponta uma imagem de eu ideal em que o sujeito se verá amado por essa instância. E não seria essa justamente a peculiaridade do totem? A de apresentar-se como o significante Nome-do-Pai, ponto de articulação entre registros heterogêneos: o simbólico, o real e o imaginário? Pois, o totem, enquanto referente da lei, nomeia. Mas, também, ao interditar, produz uma imagem do gozo do Outro (o Pai primeiro), um ideal a perseguir.

Através da *Totetrieb*, Lacan (1960-61) permite-nos fazer o enlace da relação do sujeito com o objeto “a”, próprio da pulsão, à relação do sujeito com o Outro, inteligível através do estádio do espelho. É preciso fazer morrer o objeto (o que teria sido o pai real) para que o pai nasça no Outro. É a morte do Pai que o mantém vivo, enquanto nome, e também enquanto imagem de ideal a ser buscado na lembrança dos filhos. Por isso, a inscrição da pulsão e do objeto “a” no corpo vai estar marcada pelo significante da falta do Outro, na medida em que, a partir da entrada do sexual, vai ser ressignificada desde o ponto do ideal-do-eu.

Como objeto que suporta o significante pai (Nome-do-Pai), através da mediação do ato (de assassinato), reúne em si criação e morte, nos diz Costa (1998). Criação do símbolo (nome) e morte da coisa. Mas será somente com a entrada no jogo do

efeito significante que o símbolo inominado e universal (o *Phi*) vai ser retroativamente nomeado falo (*phi*), significante primordial (S1) ou traço unário, e transportar consigo, como enigma, o desejo materno na cadeia significante. Enigma esse que, já na relação símbolo/coisa quando da entrada na linguagem, ficava como resto sem significação. Resto que só constituirá enigma a partir do complexo de castração e da operação do significante falo. A exemplo de Édipo, é no nível da questão da diferença sexual que o resto (objeto “a”) do significante faltoso vai aparecer como falta do Outro (objeto parcial, objeto de desejo). É o nível da pergunta (Lacan, 1960-61) tão facilmente observável nos “O que é...?” das crianças. Em que veremos emergir o significante falo (*phi*) como o falo ereto do desejo, numa função de recobrimento e suplência (mais *phi*) da falta do Outro. Significante falo que, enquanto signo da falta, do desejo, termina por ser signo do desejo de alguém. Acaba tendo por efeito a imagem do gozo do Outro (o Pai potente da horda primeva). Dessa forma, fazendo-se falo, o sujeito pode se ver numa imagem de eu ideal desde o ponto de falta do Outro (ideal do eu).

Eis aqui a enigmática identificação com o pai, a forma mais precoce de exteriorização de uma ligação afetiva com outra pessoa, como nos diz Freud (1921). Enigmática não somente porque Freud pouco fala dela. Mas porque não podemos apreendê-la na experiência, a não ser a partir da segunda identificação, a regressiva, aquela ligada ao traço unário. E, principalmente, enigmática porque ela carrega consigo o enigma do desejo, da falta do Outro. Já vimos que, na identificação com o S1, o eu retorna à (primeira) identificação através da introjeção de um traço do objeto perdido (o significante) no lugar do ideal do eu. E é precisamente isso que possibilita que o sujeito se reconheça na imagem do eu ideal, a primeira identificação.

Vejamos como Freud (1921) a apresenta. Essa primeira identificação toma o pai como seu ideal: o pai é o que se quereria³ ser. Aspira a configurar o eu próprio à semelhança do pai tomado como modelo. Nada tem a ver com uma conduta passiva ou feminina com o pai; ao contrário, é masculina por excelência. Da confluência de tal identificação com a relação erotizada com a mãe (relativa à constituição dos orifícios pulsionais), nasce o complexo de Édipo. Desde o começo, essa identificação é ambivalente: pode voltar-se para a expressão da ternura ou para o desejo de eliminação. Comporta-se como um retorno da fase oral, em que um objeto desejado é incorporado por devoração e assim aniquilado.

A partir do exposto, não poderíamos pensar que o principal enigma dessa identificação é o enigma do desejo materno? E para respondê-lo, quem seria melhor senão o Pai da potência, do gozo absoluto? Quem seria o responsável pela castração do

³ Certamente não é à toa que Freud conjuga o verbo no tempo que chamamos de futuro do pretérito.

Outro primordial? Seria este o pai real perdido para sempre desde que topamos com a linguagem tão logo viemos ao mundo? Interessante notar que, na relação primária com a mãe, será justamente a identificação com a imagem do falo da perversão o que proporcionará um ancoradouro para nosso corpo. Percebemos aqui a coincidência de tal identificação com a imagem especular, miragem do eu ideal. E, em *Totem e tabu*, encontramos a representação desse falo na ficção do Pai primevo não castrado, por isso potente. Seria essa a razão da primeira identificação com o pai ser eminentemente um projeto viril, como diz Freud (1921)?

Após esse percorrido, acreditamos já possuímos elementos suficientes para retomarmos uma pergunta deixada em suspenso por nós: se a identificação é sempre parcial, pois relativa ao traço do objeto, em que consistiria a identificação total com o pai totêmico, com o ancestral, apontada por Freud (1912-13) nas zoofobias? Na identificação com a imagem do eu ideal, que – decorrente da interiorização do ideal do eu – fixa como modelo, no imaginário, a imagem do objeto de gozo, o falo. É o falo na sua versão totalitária, de potência do Pai (real, se ele existisse), a qual é representada no fetiche. Por isso, é também identificação com o símbolo, na sua potência de representação total da coisa (se isto fosse possível), isto é, do desejo da Mãe.

Por outro lado, já mencionamos que a relação do ser falante com a imagem lança-o na dialética do jogo imaginário com a mãe. Melhor dizendo, a identificação com a imagem suporta o corpo do pequeno ser em relação à demanda materna, por isso, corporal, onde circula o que é da ordem da sexualidade. Mas, em surgindo a questão da sexuação – ter ou não ter o falo –, a pulsão não tem mais como dar conta. É então que a imagem do falo se revela como uma ilusão, um anteparo ao olhar, em que não há nada senão falta, desejo. Ou seja, à castração do Outro primordial não há como responder com um objeto, pois é homeomorfa à falta do significante que suporta a linguagem, por onde corre o desejo. Frente à ordem simbólica e ao desejo, como ser? Se a identificação com a imagem já não mais se sustenta, pois revela-se puro semblante, como transpor a radical diferença entre dois registros heterogêneos, qual sejam, o do corpo e o da linguagem, o do eu e o do Outro? Eis aí que surge um objeto da realidade, que transitando de um campo ao outro, da criança à mãe, não só representa o dentro e o fora do corpo materno, como também, conforme demonstra Costa (2002), pela transicionalidade, transporta o enigma da castração materna como jogo significante. Tal objeto adquire assim o estatuto de traço unário (*einzigster zug*), no que este é a ligação originária entre a coisa e o nome, relativa à simbolização primordial, tal qual no *fort-da*.

Entretanto, se o objeto fóbico segue o mesmo princípio da construção do totem que a do objeto transicional, como pensar uma fundamental discordância que se apresenta entre eles: enquanto o primeiro provoca angústia, o outro apazigua.

Em Lacan (1962-63), encontraremos um caminho para pensar a relação entre a angústia e a fobia: o olhar. Nesse texto, o autor aborda o tema da angústia através da escalada progressiva da pulsão em torno do objeto “a”, a começar pelo objeto oral,

anal, fálico e retornando pelo olhar e pela voz. Como se observa, é em torno do falo que se dá o momento de reversão da pulsão: da relação do sujeito com o objeto “a” passamos à relação do sujeito com o Outro, da qual o objeto “a” é o que fica como resto. Embora a gênese do objeto “a” esteja situada no Outro desde o início, será somente através da captura narcísica que o oculto que o sujeito entrará na relação com o desejo do Outro. Pela posse contemplativa, o desejo humano se verá condenado a aparecer numa miragem de potência, imagem de gozo do Outro. A angústia surge justamente ao não se encontrar o falo ali onde se o espera, como objeto de desejo do Outro (o fetiche); ali, no nível genital, onde o falo é esperado como sexual, ele só aparece como falta, revelando a dimensão do engano que o olhar sustentava. Nesse contexto, o que resta ao sujeito senão o lugar do olhar, de desejante do desejo, ali onde ainda não há objeto de desejo a não ser o “a”? É o encontro da castração do Outro primordial, abismo no qual caiu o objeto “a”, o resto que faltou a ser simbolizado; logo, o nada. E é ante esse abismo que o sujeito situa o objeto fóbico, como um guardião, um sinal de alarme frente ao perigo que se avizinha, a angústia de castração (Freud, 1926).

Se, por um lado, a zoofobia torna mais inteligível a angústia como sendo sempre relativa à castração, por outro, a fobia ao espaço revela a verdadeira dimensão desta: “O animal fóbico é uma encarnação monstruosa, mas potencialmente simbolizável da angústia de castração; a agorafobia procederá, em devir e em sua fonte, da angústia de castração, mas ela a afronta talvez sob sua forma a mais desnuda do real” (Assoun, 2000, p. 80).

O objeto fóbigeno estaria, então, na função de símbolo *Phi*, signo do desejo, ainda inominado, não contextualizado pelo significante fálico, o que a agorafobia vem, especialmente, evidenciar: essa ligação entre símbolo e coisa constitui uma espécie de retorno ao objeto “a”, como objeto causa de desejo. Por isso, segundo Assoun (2000), fenomenologicamente, a fobia ao espaço não só é difusa por essência, como também torna a desorganização especular mais flagrante. Prova disso é o recurso ao acompanhante contrafóbico, se entendido como um meio de se refixar no espaço, nele tomando por índice a imagem do outro⁴.

Se assim o é, por que razão falar em angústia de castração na fobia, se o significante falo ainda não possibilitou a nomeação do símbolo *Phi* como Nome-do-Pai? Ou será que frente ao significante da falta (o falo) introduzida pelo encontro da diferença sexual – que cai sob a recusa inicialmente –, se dá um retorno ao símbolo, enquanto potência de representação? Senão, como interpretar uma certa sombra de

⁴ Sobre este assunto, indicamos o artigo de Carmen Backes nesta Revista.

suspeita lançada por Lacan (1956-57) sobre a potência do pai de Hans? Não é precisamente a vacilação da potência do Pai que permite ao sujeito a construção do Outro? Pois, ao possibilitar tomar o falo não somente como signo do desejo, mas como signo do desejo de Mãe, ressignifica a estrutura do significante que a linguagem comporta a partir do complexo de castração. E situa a angústia no encontro com o objeto “a”, resto irreduzível à simbolização, causa do desejo, que revela a impossibilidade da relação sexual.

Portanto, se o objeto transicional apazigua é na medida em que serve como suporte do ato de uma nomeação do que seria o enigma do desejo da Mãe através do jogo significante. A essa condição, atende não só o objeto contrafóbico, como também o irmão rival, o amigo ou o filho imaginário, etc. tão conhecidos pelas crianças. Afinal, cada um cumpre o papel de sustentar e fixar uma imagem fálica de eu ideal para o sujeito. Já o objeto fóbico angustia porque remete o sujeito à condição de passividade originária relativa à potencialidade do símbolo e do desejo ainda inominados.

Interessante observar que, embora os dois objetos, o transicional e o fóbico, sigam o princípio totêmico, o primeiro parece acentuar o registro do ato, enquanto produzindo e sendo produto de um sujeito na relação com o objeto. O segundo destaca o caráter da ficção, operante da fronteira eu-outro. Retorno a uma posição em que, ante a castração da relação sujeito-objeto, o sujeito se vê chamado a produzir um Nome-do-Pai ou a matar o Pai, como em *Totem e tabu* (Freud, 1912-13).

A partir disso, consideramos a fobia como uma experiência de borda entre o campo do sujeito e o campo do Outro. Borda da pulsão, na medida em que o encontro com a falta do Outro (significante) na fase fálica coloca o sujeito frente a sua condição corporal limite de só existir enquanto faltante de uma parte de “si” e do Outro (lugar do desejo). Também é borda na relação ao outro, pois é a relação com o outro especular, o i(a), que vai mediatizar a relação do sujeito com o objeto “a”, causa de desejo, permitindo-lhe, assim, aceder à condição desejanse. Motivo que leva Assoun (2000) a afirmar que a fobia é a janela do fantasma (Sàa). Portanto, a fobia é o que possibilita uma nova relação ao desejo e ao Outro, já que é um momento de passagem do desejo do Outro ao desejo no Outro. E, como tal, um retorno constituinte da identificação com o traço que nos funda como sujeito a cada passo que damos na vida em direção às saídas e às entradas nas nossas relações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSOUN, Paul-Laurent. *Les Phobies – Leçons psychanalytiques*. Paris: Anthropos/Économica, 2000.

FLECHET, Martine Lerude. “O gosto pelo quarto” – Estudo clínico da fobia. In: ASSOCIATION FREUDIENNE INTERNACIONALE. *A fobia*. Paris: Bibliotheque du Trimestre Psychanalytique, 1992.

BACKES, Carmen. *O que é ser brasileiro?* São Paulo: Escuta, 2000 (Coleção O sexto lobo).

- BENJAMIN, Walter. Infância em Berlim por volta de 1900. In: _____. *Obras escolhidas*. v. 2. São Paulo: Brasiliense, 1997.
- CAILLOIS, Roger. Mimetismo e picastenia legendária. *Che Vuoi?*, São Paulo, v. 1, n. 0, 1986. p. 50-73.
- COSTA, Ana. A figuração da Mãe. *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre – Sintoma na infância*, Porto Alegre, Artes e Ofícios, ano VII, n. 13, p. 29-33, ago.1997.
- _____. *A ficção do si mesmo: interpretação e ato em psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.
- _____. Ficção e ato nos momentos de passagem. In: *O adolescente e a modernidade – Congresso Internacional de Psicanálise e suas Conexões* (1999). v. 3. Rio de Janeiro : Companhia de Freud, 2000 a.
- _____. Autoridade e legitimidade. In: _____. KEHL, Maria Rita (org.). *Função fraterna*. Rio de Janeiro : Relume Dumará, 2000 b, p. 81 – 110.
- _____. (Projeto de pesquisa de pós-doutorado). 2001. Texto não publicado.
- _____. *A transicionalidade na adolescência*. 2002. Texto não publicado.
- FREUD, S. Sobre as teorias sexuais infantiles (1908) In: _____. *Obras completas*. Buenos Aires, 1989. V. 10.
- _____. Análisis de la fobia de un niño de cinco años (1909) In: _____. v. 10.
- _____. Totem e tabu (1912-1913). In: _____. v.13.
- _____. Un recuerdo de infancia en Poesía y Verdad (1917) In: _____. v. 17.
- _____. O ominoso (1919) In: _____. v. 17.
- _____. Psicología de las masas y análisis del yo (1921) In: _____. v. 18.
- _____. La organización genital infantil – Una interpolación en la teoría de la sexualidad (1923) In: _____. v. 19.
- _____. Inhibición, síntoma y angustia (1926) In: _____. v. 20.
- LACAN, Jacques. *O Seminário*. Livro 4. A relação de objeto (1956-57). Rio de Janeiro : J. Zahar, 1995.
- _____. *O Seminário*. Livro 8. A transferência (1960-61). Rio de Janeiro : J. Zahar, 1992.
- _____. *O Seminário*. Livro 9. A identificação (1961-62). Texto não publicado.
- _____. *O Seminário*. Livro 10. A angústia. (1962-63). Recife : Centro de Estudos Freudianos do Recife, 1997. Publicação interna.
- _____. *O Seminário*. Livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964). Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1979.
- _____. *O Seminário*. Livro 21. Os Nomes-do-Pai (1963-64). Texto não publicado.
- ORTIZ, Esmeralda do Carmo. *Esmeralda, por que não dancei?* 3.ed. São Paulo : SENAC São Paulo, 2001.
- RASSIAL, Jean-Jacques. *A passagem adolescente: da família ao laço social*. Porto Alegre : Artes e Ofícios, 1997.
- SOUZA, Octavio. *Fantasia de Brasil: as identificações na busca da identidade nacional*. São Paulo : Escuta, 1994. (Coleção O sexto lobo).

O FÓBICO E SEU ACOMPANHANTE

Carmen Backes*

RESUMO

O texto trata de repensar o que se coloca na fobia com relação ao par imaginário a – a'. No estágio do espelho, o outro é aquele que auxilia na constituição da imagem corporal. Com o pressuposto de que algo, na fobia, se passou nessa relação, propomos pensar a função do acompanhante contrafóbico como aquele que, para além do amor/ódio, auxilia o sujeito nessa reconstituição imaginária.

PALAVRAS-CHAVE: *adolescência, fobia, identificação, acompanhante contrafó-bico.*

THE PHOBIC AND ITS' COMPANION

ABSTRACT

The text reconsiders what is stated in phobia regarding the imaginary pair a – a'. In the mirror stage, the other is the one who helps in the body image constitution. Presupposing that something in phobia has happened in that relationship, we propose to think the contraphobic companion as the one who, beyond love/hate, helps the subject in this imaginary reconstitution.

KEYWORDKS: *adolescence, phobia, identification, contraphobic companion.*

* Psicanalista, membro da Associação Psicanalítica de Porto Alegre, psicóloga do Departamento de Psicanálise da Universidade Federal do Rio Grande do Sul/UFRGS, mestre em psicologia social e institucional pela UFRGS, autora do livro "O que é ser brasileiro?", São Paulo, Escuta, 2000. E-mail: cbackes@cpovo.net

A fobia é uma doença do imaginário, afirma Lerude-Flechet (1992). O estádio do espelho tem a sua marca na instância do imaginário, na relação com a imagem e com a identidade imaginária. Tanto no estádio do espelho, quanto na fobia, destacam-se alguns elementos comuns: imagem, identidade, identificações, voz e olhar. Qual é a articulação que se pode propor entre fobia e estádio do espelho? Proponho incluir aqui nesta articulação também a adolescência, enquanto momento privilegiado de surgimento de “saídas” fóbicas e enquanto é nela, também (na adolescência), que se pode pensar a reconstituição do espelho.

Lacan (1960-61) desenvolve a conceitualização do estádio do espelho a partir da experiência concreta que se produz na criança diante do espelho. Antes dele, porém, Freud (1920-21) já nos dizia que o que sobrevive do objeto, depois de seu “desaparecimento”, é sua imagem, que o eterniza no campo do imaginário. Ao objeto, não se lhe exige a permanência eterna: a imagem subsiste à ausência do objeto e, assim, enquanto total, ideal, permanece fixada no imaginário. Essa imagem garante o estabelecimento da identidade. Essa é, da mesma forma, a função preenchida, aproximadamente, pela imagem do eu na experiência do espelho. Quando o pequeno ser percebe sua imagem no espelho, nela se reconhece, mas ali também algo se apresenta como uma imagem ideal, como alguma coisa ao mesmo tempo além e aquém dele, como algo frente ao qual são ressaltadas suas próprias fendas de ser prematuro, de ser que se experimenta a si mesmo como ainda insuficientemente coordenado para responder a essa imagem em sua totalidade. Seria como a defasagem entre o que ele vê e o que é, sendo que o que vê não deixa de ser ele mesmo. A imagem oferece uma totalidade; totalidade essa, contudo, que não corresponde a ele enquanto ação, pois seus gestos são ainda insuficientemente estabilizados (Lacan, 1992).

“A criança pequena, às vezes ainda encerrada nesses aparelhinhos com os quais começa a fazer suas primeiras tentativas de marcha, e na qual até o gesto de pegada do braço ou da mão ainda são marcados pelo estilo da dissimetria e da inapropriação, é muito surpreendente vê-lo, este ser ainda insuficientemente estabilizado, mesmo no nível cerebelar, ainda assim agitar-se, inclinar-se, curvar-se, entortar-se com todo um balbuciar expressivo diante da sua própria imagem, desde que se lhe tenha posto ao alcance, suficientemente baixo, um espelho. Ela mostra assim, de forma viva, o contraste entre a coisa desenhável que está ali projetada diante dela, que a atrai, com a qual obstina-se em brincar, e aquele algo de incompleto que se manifesta em seus próprios gestos” (Lacan, 1992, p.340-341).

Nessa experiência do espelho, coloca-se, de forma inelutável, a “possibilidade sempre aberta ao sujeito, de uma autoquebramento, de um autodilaceramento, de uma automordida, diante daquilo que é ao mesmo tempo ele e um outro” (Lacan, 1992,

p.341). É necessário ao sujeito, ou tolerar o outro como uma imagem insuportável, porque passível de ser desenhada, contornada, articulada, ou quebrá-lo (matá-lo) imediatamente, diante da insuportabilidade de sua própria existência inadequada, revelada pela comparação com a imagem do outro do espelho. Mas essa imagem a ser destruída é ele próprio também; por isso a morte, nesse contexto narcísico, é sempre presente, embora enquanto morte imaginária.

O estágio do espelho nos lembra, portanto, o efeito estruturante da imagem do corpo. O adolescente, por sua vez, se vê às voltas com um corpo evidente demais: um corpo que transborda, como nos diz Rassial (1997). Será que esse corpo que excede sua imagem egóica, para além de qualquer controle possível, faz vacilar a imagem, a identidade? Rassial nos propõe pensar a adolescência também como a passagem de uma imagem do corpo à outra. Que função cumpre aí o semelhante, o duplo, o espelho? O outro primordial, que fazia função especular na infância, cede seu lugar ao par (amigo, colega) na adolescência?

Poderíamos aqui relembrar alguns elementos já nossos velhos conhecidos: o corpo adolescente é tido, na modernidade, como aquele que responde ao ideal. As academias de ginástica e as clínicas de cirurgia plástica estão repletas de pessoas em busca da imagem adolescente perdida. A imagem corporal adolescente se vê, então, revestida das insígnias fálicas.

Novamente gostaria de propor pensar a relação entre imagem, identidade e semelhante (par) e, por outro lado, a relação com o traço, identificações, desejo, conforme esquematizado abaixo:

- imagem: identidade: semelhança
- significante (traço): identificações: desejo

Esse seria, talvez, todo o trabalho da passagem adolescente se esta pudesse ser exercida assim, teoricamente, ou seja, alcançar uma certa relativização da relação com a identidade e abrir-se para as identificações possíveis.

Da mesma forma, a fobia pareceria lidar com uma passagem, ou seja, passar da relação imaginária com a mãe em torno do falo (imagem fálica) ao jogo da castração na relação com o pai. Lacan (1969) vai referir-se à expressão “plataforma giratória”, que orienta para uma direção diferente da original. Sabemos também que a fobia tem um papel fundamental na organização do Complexo de Édipo, da castração. Isso fica muito bem exemplificado em Freud, com o relato do caso do “Pequeno Hans”. A fobia se coloca, então, como a neurose edipiana por excelência.

Gostaria aqui de fazer referência ao que se convencionou chamar de “significante fóbico” e que, no caso do Pequeno Hans, é o cavalo, mas que também me faz lembrar de um outro caso de um pequeno menino de 4 anos: ele contava sobre o quanto as aranhas (as pretas particularmente), com suas imensas teias, o assombravam/fascinavam. Ao avistar o mínimo sinal de uma delas, corria para o colo de alguém, geralmen-

te da mãe, que é quem estava sempre por perto. Enlaçava-se em seu pescoço e passava os braços por debaixo de seus *longos cabelos pretos*, que formavam uma *tela protetora* (tela/teia que protege/enreda). Seu pai: motorista de caminhão. Seu brinquedo favorito: os “*patrulheiros do asfalto*”, com suas “*roupas de couro preta*” e suas “*potentes motocicletas*”.

Pode-se tomar o significante fóbico como o significante representativo da fobia e igualmente como indicativo do traço da identificação. Em que um diz respeito ao outro? Qual o estatuto de cada um? Em que se diferenciam?

Sobre o significante fóbico, para localizá-lo, podemos perguntar: qual é o pau-para-toda-obra? O que é que regula as relações do sujeito com o mundo, com o entorno? (era o cavalo para Hans, aquele que surge onde o pai era esperado).

Sobre a fobia, Lacan (1961-62) diz que ela é como um artifício que introduz um significante chave que permite ao sujeito preservar um mínimo de seu ser que lhe permite não se sentir completamente à deriva do “capricho” materno. Senão vejamos:

“...a função como tal neste momento crítico – aquele determinado por sua suspensão radical ao desejo de sua mãe, de um modo, se se pode dizer assim, que é sem compensação, sem retorno, sem saída – é a função de artifício que eu lhes mostrei ser a da fobia quando ela introduz um mecanismo significante, chave que permite ao sujeito preservar aquilo de que se trata para ele, ou seja, este mínimo de enraizamento, de centragem de seu ser, que lhe permite não se sentir um ser completamente à deriva do capricho materno” (Lacan, 1961-62, inédito, p. 36).

Anteriormente, Lacan (1956-57) já havia se referido ao significante fóbico como aquele que é o substituto simbólico à carência do pai. Ele afirma isso justamente ao tratar do caso do pequeno Hans. Aqui poderíamos pensar na fobia como o equivalente da construção do mito. Seria aquilo que o sujeito constrói ao se ver às voltas com a noção de pai Ideal.

Por outro lado, “a fobia é sempre fobia de espaço”¹, é o resultado direto da impossibilidade de marcar limite, fronteira entre o eu e a Demanda do Outro. O que é isso que opera a distância, que deixa advir um “espaço” entre o sujeito e o outro? É o saber paterno (S2), diríamos nós, rapidamente. É a metáfora do pai, ao menos um que pode tomar conta da mãe. Esse saber, porém, é limitado. “O fóbico é justamente o sujeito que ‘sabe’ que a metáfora paterna é sempre insuficiente, enquanto operação de defesa. (...) Na fobia do espaço, o que o fóbico teme? É que se o pai não faz bastante medo, vou me encontrar no lugar de objeto (objeto da Demanda indeterminada do

¹ Retomo aqui essa afirmação feita por Liliane Froemming, por ocasião da Oficina “O Sujeito e a Construção do Espaço Urbano”, promovida pela APPOA, no II Fórum Social Mundial, Porto Alegre, fevereiro de 2002.

Outro) ou seja, se o pai não me defende eu vou ser levado pela Demanda indeterminada do Outro” (Calligaris, 1986, p. 31).

Essas questões acima desenvolvidas trouxeram-me à lembrança fragmentos do relato de um jovem adolescente acometido de episódios de “pânico”, como ele mesmo referia, ao circular pela cidade, em diferentes lugares. De qualquer lugar: de cima de uma árvore, por detrás de um muro, dentro de um ônibus, pode surgir essa figura angustiante, que ataca, que assalta. Isto faz com que seja necessário a ele fazer um novo desenho da cidade, do seu bairro, dos lugares que frequenta e, até mesmo, de sua casa, desenho este que permita a sua circulação. Um novo contorno do espaço que o significante fóbico limita, marca uma referência. Na cidade, não podia circular por ruas arborizadas, pois, de cima de qualquer árvore, poderia novamente saltar essa figura que o assaltava. Por isso, tinha de, constantemente, configurar novos trajetos que possibilitassem chegar aos lugares desejados. Interessante notar que o lugar que mais dificultava sua circulação era justamente o seu bairro e as proximidades de sua casa: quanto mais próximo de casa, mais difícil ficava. Interessante que aqui se coloca todo o equívoco do espaço fóbico: quanto menor o espaço, maior é a reação fóbica e vice-versa. Também se coloca a questão que abordaremos a seguir sobre o sinistro, ou melhor, tudo o que o familiar, o próximo, o conhecido, tem de sinistro.

“...subitamente alguma coisa acontece que é esta angústia profunda que faz tudo vacilar, a ponto que tudo é preferível, mesmo a invenção de uma imagem angustiante nela mesma completamente fechada, como a do cavalo, e que pelo menos no centro desta angústia, marca um limite, marca uma referência” (Lacan, 1956-57, p.191).

O acompanhante contrafóbico vem primeiro ao consultório. Não sabe bem por que está ali. Em todo o caso, senta-se na poltrona do analista. Diz sentir-se “controlado” pelo irmão mais moço. Os medos deste não permitem que ele se afaste um minuto sequer. Depois de alguns encontros, diz que gostaria que o irmão viesse, pois, “ele não está bem”. Assim o irmão mais velho faz a “inspeção” do espaço e assegura, para o fóbico, que a circulação é sem perigo. Desta forma chega F. precedido por um de seus irmãos mais velhos².

Quem é o acompanhante contrafóbico? É o familiar, o estranho, o duplo, o rival, o outro do espelho...? Se, na psicose, o Acompanhante Terapêutico toma a rua como espaço clínico, “num esforço de criar marcas, de tecer fios que permitam enlaçá-lo ao tecido social” (Kasper, 2000, p. 20), o acompanhante contrafóbico, também acompanha o fóbico na circulação pelo espaço urbano, mas talvez a questão não se centre no sentido de estabelecer um laço com o social, na medida em que este, na fobia, não parece estar radicalmente rompido, mas particularmente esquadrinhado, recortado. O que faz o acompanhante então, nesse caso, é incluir estes espaços recortados também

² Este era também o irmão que acompanhava F. em sua circulação pela cidade e nas saídas à noite.

como possibilidades de circulação: é incluir “lugares proibidos”, desinterditá-los³.

Ao trabalhar em torno do tema do Sinistro, Freud (1919) primeiramente nos faz ver o quanto o *heimlich*, nos seus giros de linguagem, é uma palavra cuja acepção evolui até a ambivalência, até que termina por coincidir com a de sua antítese, *unheimlich*. Então, *unheimlich* é, de alguma forma, uma espécie de *heimlich*. Ou seja, o *unheimlich*, o sinistro, não seria nada novo, senão algo que sempre foi familiar à vida psíquica e que somente se tornou estranho mediante o processo de sua repressão. Ao mesmo tempo, Freud associa a experiência do sinistro à angústia de castração e que é preciso, no angustiante, reconhecer algo reprimido que retorna, ou seja, para que o primitivo possa retornar como algo sinistro, é necessário que tenha passado pela repressão. O *unheimlich*, o sinistro, procede do *heimlich*, o familiar, que foi reprimido.

Interessante notar que é, também, nesse artigo que Freud vai trabalhar a noção do duplo. Poderíamos, imediatamente, perguntar: qual é a relação do duplo com o *heimlich* e com o *unheimlich*? Freud ali fala do duplo como uma medida de segurança contra a destruição do eu. Porém, imediatamente trata de nos trazer à lembrança que era um antigo costume egípcio modelar a imagem do morto com uma substância duradoura, ou seja, mantê-lo vivo através da imagem. Esse duplo presente, tanto na “alma” infantil como no homem primitivo, toma então o caráter que vai desde um assegurador da sobrevivência até converter-se em um sinistro mensageiro da morte. Nesse sentido, o duplo contém também essa ambivalência que é encontrada no *heimlich* e no *unheimlich*. Para falar disso, Freud vai se utilizar de sua própria experiência em uma cabine do trem: ficou atônito ao reconhecer que aquele personagem invasor, profundamente antipático, que se equivoca de porta e que tanto o desagrada não era mais do que sua imagem refletida no espelho da porta. Freud pergunta: o desagrado que a aparição daquela figura me causou não será um resto daquela reação arcaica, de acordo com a qual se percebe o duplo como algo sinistro?

O estádio do espelho, como já salientamos no início deste trabalho, é exemplar disso: o duplo do espelho é sempre aquela figura que está aquém e além, e por isto temos com ela, também, uma relação de ambivalência, pois aponta, ao mesmo tempo, para o ideal, aquilo tudo que se quer ser, como também para este ser “atrofiado” que não se quer nem ver.

Se, nas experiências e vivências, o sinistro se dá quando complexos infantis reprimidos são reanimados por uma impressão exterior, ou quando convicções primitivas superadas parecem encontrar uma nova confirmação; se, dessa forma, Freud vai associar imediatamente a angústia frente ao sinistro à angústia de castração; se a experi-

³ Aqui há toda uma outra discussão que se coloca, ou seja, a de qual é a função do objeto fóbico na circunscrição desse espaço passível de circulação ou não. Porém, não nos dedicaremos a isso agora. Talvez possamos remeter ao texto de Valéria Rilho, nesta mesma revista.

ência do duplo referida acima está também diretamente relacionada ao sentimento sinistro, poderíamos afirmar também que o duplo representa algo da angústia da castração? Sim, se pensássemos que este duplo refere-se ao rival, ao rival do Édipo que, por via da angústia de castração, faz com que este último decline. Mas, qual a relação que existe entre o duplo e o rival? O rival do Édipo é uma reedição do duplo do espelho?

Aqui nos propusemos a pensar sobre o acompanhante contrafóbico e em qual seria seu estatuto. No caso que relatamos, o acompanhante contrafóbico aparece como figura indispensável na circulação urbana, mas também é aquele sobre o qual o fóbico exerce imenso controle. Aqui pareceria se colocar o sentimento de ambivalência que falávamos acima acerca da experiência do sinistro, como também na experiência do duplo.

Freud (1917) vai trabalhar sobre o tema do rival a partir de uma recordação infantil de Goethe. Na lembrança que ele traz, o irmão – com quem tem, a partir de agora, de dividir o amor materno – é aquele a ser jogado pela janela, junto com os pratos e utensílios de cozinha – particularmente aqueles que a mãe mais gostava – arrojados para “fora de casa” por Goethe, atormentado por um ciúme devastador, no desejo de suprimir o intruso perturbador.

Lacan (1957-1958) também vai dar destaque ao caráter ambivalente da relação do sujeito ao rival ao referir-se às “Confissões” de Santo Agostinho⁴ porque “a rivalidade com o outro não é tudo, já que também existe a identificação com o outro. Em outras palavras, a relação que liga o sujeito a qualquer imagem do outro tem um caráter fundamentalmente ambíguo, e constitui uma apresentação perfeitamente natural do sujeito à balança que, na fantasia, leva-o ao lugar que era do rival, onde, por conseguinte, a mesma mensagem chegará a ele, com um sentido totalmente oposto” (p.256).

O rival é também aquele que apresenta ao sujeito a possibilidade do desejo, situa o desejo, naquilo que é o processo de simbolização da separação do corpo da mãe. Nesse sentido, o rival é aquele que vai ajudar a estabelecer contornos – de objetos e de corpos –, que vai circunscrever limites e espaços para que a circulação seja passível de ser realizada sem o fantasma do acoplamento. Assim também o acompanhante contrafóbico é este objeto, esta presença que ampara e suporta os limites.

Já Maria Rita Kehl (2000) diz que o outro, o semelhante, o irmão, contribui decisivamente para nos estruturar. O lugar do irmão é o da convivência fraterna, é a semelhança na diferença. A função do irmão na constituição do sujeito dar-se-ia da seguinte forma, segundo a proposição da autora: “O irmão funciona, para o pequeno sujeito humano, como um duplo que vem ameaçar e desestabilizar a identidade imaginária da criança em relação à sua imagem no espelho” (p.36). O irmão faz entrar em

⁴ Lacan, a partir das *Confissões* de Santo Agostinho, assim relata a cena da mãe amamentando o filho mais moço: “Eu vi com meus olhos e observei uma criança cheia de inveja. Ela ainda não falava e já contemplava com um olhar amargo (envenenado) seu irmão de leite”. (Lacan, 1999, p. 256)

cena a confrontação com a máxima semelhança e a inevitável diferença.

A formação de grupos, turmas, na adolescência, cumpre a função de reavivar a relação com o outro já vivida pelo sujeito por ocasião do estágio do espelho. É a reedição desse momento na adolescência que vai possibilitar as “identificações horizontais”⁵ que se dão entre os membros de um mesmo grupo que vão confirmar e, ao mesmo tempo, relativizar, segundo Kehl, o poder de verdade absoluta da palavra paterna. As identificações horizontais, ou secundárias, possibilitam atos de criação, construção de narrativas em nome próprio, assim como fatos sociais.

Talvez o irmão (como também o acompanhante contrafóbico) seja este mesmo que comporta as duas versões: o duplo, que nos coloca na relação com o ideal; o rival, de Goethe, a ser jogado pela janela e o parceiro sem a cumplicidade do qual não poderíamos sobreviver. Aliás, esses são os elementos mais freqüentes nas narrativas de nossos adolescentes sobre a convivência com o irmão, ou seja, a passagem, no mesmo instante, do mais intenso amor ao mais profundo ódio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CALLIGARIS, C. *Introdução a uma clínica psicanalítica* (seminários). Salvador: Cooperativa Cultural Jacques Lacan, 1986.
- FREUD, S. Uma recordação infantil de Goethe em “Poesia e Verdade” (1917) In: _____. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981. v.3.
- _____. O Sinistro (1919). In: _____. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981. v.3.
- _____. *Obras completas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1981. v.3.
- _____. Psicologia das massas e análise do eu (1920-21). In: _____. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981. v.3.
- KASPER, S. Transitando pela clínica do AT. *C. da APPOA*, Porto Alegre, n. 82, p.19-26, ago. 2000.
- KEHL, Maria Rita (org.). *Função Fraternal*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- LACAN, Jacques. *O Seminário*. Livro 4. As relações de Objeto.(1956-1957). Publicação interna da APPOA, Porto Alegre, 1992.
- _____. *O Seminário*. Livro 5. As formações do inconsciente.(1957-1958). Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- _____. *O Seminário*. Livro 8. A Transferência.(1960-1961). Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- _____. *O Seminário*. Livro 9. Identificação (1961-1962). Texto não publicado.
- _____. *O Seminário*. Livro 16. De um Outro ao outro (1968-1969). Texto não publicado.
- LERUDE-FLECHET, Martine. O gosto pelo quarto. Estudo Clínico da Fobia. In: *A Fobia*. Biblioteca do Trimestre Psychanalytique. Publicação da Association Freudienne Internationale. Paris: IVR Imprimerie, 1992.
- RASSIAL, Jean-Jacques. *A Passagem Adolescente*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1997.
- _____. *O Adolescente e o Psicanalista*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1999.

⁵ Expressão utilizada por Maria Rita Kehl em seu artigo *Existe uma função fraternal?*, no livro *Função Fraternal*, Relume Dumará, Rio de Janeiro, 2000.

TEXTOS

O TEMOR DA ASCENSÃO OU O MEDO DE VOAR

Lúcia Alves Mees*

RESUMO

A partir do termo ascensão, o texto questiona o medo de voar de avião e de ter sucesso, bem como relaciona isso à inevitável revisão da ascendência que o “subir na vida” implica. Alguns elementos teóricos sobre a fobia e pequenos fragmentos de casos clínicos fundamentam a discussão proposta.

PALAVRAS-CHAVE: fobia, medo de voar, ascensão

THE FRIGHT OF ASCENSION OR THE FEAR OF FLYING

ABSTRACT

Departing from the ascent, the text questions the fear of flying by plane and of being successful. It also relates this to the inevitable review of the family origin that “climbing in life” implies. The present discussion is based on some theoretical elements about phobia and small fragments of clinical cases.

KEYWORDS: phobia, fear of flying, ascent

* Psicanalista, membro da Associação Psicanalítica de Porto Alegre. Mestre em Psicologia Social e da Personalidade PUC/RS. Autora do livro “Abuso sexual: trauma infantil e fantasias femininas”, Artes e Ofícios, 2001. E-mail: lmees@portoweb.com.br

*Quem faz um poema abre uma janela.
Respira, tu que estás numa cela abafada,
Esse ar que entra por ela.
Por isso é que os poemas têm ritmo
– para que possas profundamente respirar
Quem faz um poema salva um afogado.
(Mario Quintana – Emergência)*

Um menino de três anos pergunta à sua mãe onde estão seus dois avós já falecidos. Ela, penalizada pela preocupação precoce do filho com a morte, responde-lhe: “eles estão no céu”. A família do menino, planejando uma viagem para fora de seu estado, falara várias vezes na viagem de avião que fariam dali a uns dias. Ao falar nos avós mortos, o menino conclui: “mas se nós vamos lá no céu do avião, nós vamos morrer como os meus ‘vovôs’!?”

As crianças, como sabemos e presenciamos muitas vezes, mostram-nos o inconsciente que tratamos de recalcar. A singela associação da mitologia cristã entre o céu, as alturas e a morte é uma delas.

Vale fazer notar que as referências às alturas podem aludir a um gozo supremo, clímax do sair de si, levitação do corpo, descentramento, conjugando, assim, as metáforas da altitude com o não-humano/divino. Ligada a um gozo além do terreno paterno da linguagem, as alturas podem meter medo. O sucesso de tudo poder gozar fascina e aterroriza.

Além da mitologia cristã, a grega¹, na figura de Ícaro, já expressara o mesmo. Dédalo, pai de Ícaro, constrói asas de cera para fugirem da ilha, na qual o rei os havia aprisionado. Com a prescrição de não se afastarem demais um do outro, partem pai e filho da prisão: “Ícaro, meu filho, recomendo-te que voes a uma altura moderada, pois, se voares muito baixo, a umidade emperrará tuas asas e, se voares muito alto, o calor as derreterá. Conserva-te perto de mim e estarás em segurança” (Bulfinch, 2000, p.190). Porém, Ícaro não segue o ordenado pelo pai e, subindo demasiado perto do sol (do céu), suas asas se derretem e ele cai para a morte. Na nítida indicação de que não se deve aproximar-se em demasia dos deuses, pois se pode ser punido com a morte, o pai terreno é a referência nessa mensuração. Se o pai é aquele que pode fornecer os elementos para a saída do aprisionante corpo materno, é também a concepção que se faz dele que ditará o quanto além dele é possível ir.

¹Em verdade, Dédalo aparece na literatura grega, conhece um ressurgimento em Roma e até o século XIX continuará com a imagem do homem voador. A Renascença e parte do século XIX atribuem a Ícaro essa figuração (Brunel, 1998).

Trata-se dessa angústia de morte que aqueles que têm medo de viajar de avião encontram a cada incursão realizada, ou nem feita, se o receio for incapacitante. Distante demais do pai terreno, as alturas do avião parecem acompanhar necessariamente o encontro com a morte. Para esses, “subir na vida” significa estar apenas mais próximo de tombar.

“A fobia dos meios de transporte conjuga estes diferentes aspectos de abandono de um espaço familiar, da descoberta de um espaço desconhecido, da exigüidade do meio de transporte e do abandono ao controle do outro que supõe todo veículo do qual você não é o condutor” (Penochet, 1992, p.85).

A língua portuguesa bem demarca isso com o termo *ascensão*, o ato de ascender, tanto no sentido estrito quanto metafórico, além de ser a origem da palavra ascendência. Qualquer um de nós sabe que em caso de ascensão (social, econômica, intelectual, subjetiva etc), a ascendência é revisitada e redimensionada a partir do novo lugar, autorizado para uns, transgressivo para outros, digno de medo ou de pavor para outros tantos. De outra parte, quando a ascendência é questionada, é freqüentemente na referência do quanto à altura se está dela: se justa, se abaixo, ou se acima do ideal transmitido. Para os que têm medo de viajar de avião, os sentidos de *ascender* se reúnem a ponto de interpretarem a subida aos céus como uma insuportável suspensão de si. Ligam-se, ainda, a isso as representações do Outro materno, seu corpo como sendo esse lugar restrito, do qual o sujeito se vê impotente para se libertar, ao mesmo tempo que abriga ele a imagem de sucesso e satisfação.

As falas dos analisantes que sofrem desse medo oscilam entre expressar o receio de cair e interromper uma trajetória que pretendiam reta e consistente ou fantasiar mortes representativas de uma ordem materna sufocante ou, ainda, da descrição de uma consciência da morte, nos minutos ou segundos finais, que parece pior do que vir a morrer. Nessas três acepções do medo, podemos identificar quais modalidades da função paterna estão temendo fazer/vir a cair.

Na primeira, o paterno é destacado em sua função de estabilidade. Se interpretarmos o registro do real como o que irrompe sem previsão, pode-se entrever aí, por oposição, a ilusão de um pai que garantiria a retidão de uma vida/viagem sem percalços. O medo de se deparar com a vacilação da instância paterna, sua queda, faz evitar o avião, além de levar a pensar em se fazer cair, para que o faça sozinho. Ou ainda, o temor nesse caso seria de que o pai viesse a punir o(a) filho(a) insolente, almerador de uma ascensão tida por ele(a) como ilegítima, com a retirada da estabilidade que lhe teria dotado; algo como: “se queres ir mais além de mim, será sem o que posso te ofertar”.

No segundo exemplo, a subtração da função paterna lançaria o(a) filho(a) para a mãe devoradora/sufocante, não barrada, portanto. Aquela que povoa as fantasias de morte por sufocação, por afogamento, por constrição de espaço, ou seja, que figura a

vida intra-uterina, paradigmática de alguém completamente objetalizado (logo, morto) ao corpo da mãe. O pai abandonado, abandonaria o(a) filho(a) à intromissão da mãe mortífera.

No terceiro caso, a consciência torturante da morte aponta a um terceiro viés do paterno: aquele que permite a vida a ponto de fazer esquecer a morte (a real, esmaecida pela função de significação; e a simbólica, resguardada pela vigência da relação com o significante). O(a) filho(a) “sabedor” da morte está expatriado da terra dos que podem esquecer porque tem suficiente registro do que faz e do que não faz viver.

Nas três situações, o retorno que a fobia, segundo Lacan (1963), representa, pode significar uma “volta” a um tempo da constituição, no qual o paterno não teria realizado sua função simbólica. Assim, o neurótico com traços fóbicos², vê-se à mercê do Outro materno quando seu arranjo neurótico é abalado na situação fóbigena. Esta, Freud (1926 [1925]/1976) já revelara, refere-se a um medo que provém do interior, embora o sujeito o identifique em um objeto da realidade. De “dentro”, relativo ao psiquismo, é a ameaça implícita que põe em risco o sujeito, seja castrando-o, seja subtraindo os efeitos da castração. A angústia é aqui emblemática da relação com a castração, como dissera Freud (Idem) e, mais tarde, Lacan (1962-63), agregando os dois sentidos da angústia: um primeiro que parte do Outro e alcança o sujeito, e um segundo que parte do sujeito e almeja atingir o Outro. No primeiro sentido, é a clássica angústia freudiana de castração que se anuncia e, no segundo, a angústia de ter os efeitos da castração suspensos, pouco restando além de se entregar ao Outro totalizado. A angústia, entre o gozo (do Outro) e o desejo, manifesta-se na irrupção do desejo (por efeito da castração) ou da ameaça de subsumir ao gozo do Outro.

“A angústia de castração é intérprete em ato, no coração do sujeito, de todo encontro, no qual o sujeito não sabe mais o que fazer com uma situação (...) toda situação de aflição, à proporção de sua ameaça de sobrevivência do sujeito, é susceptível de recolocar o sujeito na situação original (...) face a face com a falha de ser sexual, aberto na ordem do visível” (Assoun, 1999, p.28).

Os três tipos de medos descritos anteriormente supõem uma imaginarização da instância paterna, visto que *estabilidade*, no primeiro caso, *proteção*, no segundo e *saber*, no terceiro, são sentidos possíveis construídos em torno do significante.

“(…) na vivência humana, o falo é mais significativo por sua queda, por sua possibilidade de ser objeto caído, que por sua presença” (Lacan, 1962-63, p.51).

² Está-se de acordo com Lacan (1969) e sua “placa giratória”, a qual alude à fobia como derivativa para outras estruturas clínicas, não se caracterizando por ser uma entidade clínica em si.

Para o fóbico, o paterno que poderia temer – no sentido de respeitar – em consideração à dívida simbólica, torna-se o pai a temer – sentir medo. Como não se amedrontar com o “monstro” que ele mesmo construiu (embora também achasse que, ao fazê-lo, saberia com qual monstruosidade lidaria)? A instância paterna imaginizada em estável, protetora e sábia, no caso do neurótico-fóbico, é também a figura monstruosa que ameaça o sujeito com a retirada do amparo significante. No “monstro” se misturam o pai furioso pela imagem a qual foi reduzido e o pai imaginário-todo-potente, em razão do poder que o próprio filho o dotou, e, ainda, a mãe primordial, reinante sob todas as coisas, dona dos espaços e dos objetos.

Logo, o pai que puniria seria aquele enraivecido pela decepção de seu valor simbólico, o que indica o apelo e recusa do fóbico à função paterna. Apelo que a punição restitua a vigência simbólica, e expulsão desta mesma intervenção ao identificá-lo a um objeto ou espaço fóbigeno.

“A relação a este objeto [fóbico] não é de forma nenhuma mediatizada como ela é habitualmente; trata-se de uma relação direta com todas estas palpitações introduzidas pelo passeio, pelo fato de sair, por aquilo que permite jogar com a distância em relação ao dito objeto” (Melman, 1992, p.155).

O fóbico resiste em lidar com um significante paterno, o qual não está nem no céu ou inferno, pois não se materializa e, portanto, não permite que o sujeito possa se mensurar em relação a ele. O espaço que o significante descortina é o da linguagem, não quantificável em altitude. O pai simbólico que constrói asas dá vôo às palavras, as quais podem ir longe na pluralidade de produção de significações.

“O que aparece na fobia é certamente uma relação singular entre Imaginário e Real: é, de alguma forma o Imaginário – contrariamente ao que acontece no nó dito” normal “– (...) a operação da castração se exerce no registro do Imaginário” (Melman, 1992, p.153).

A pregnância da imagem de sucesso ao ir às alturas, fomenta, para alguns, o engrandecimento de um imaginário que, por si só, já tende a crescer. Se há, portanto, a reunião dos sentidos de ascender/subir/ter sucesso, há a impressão de que a perda poderá incidir sobre esse sucesso. A castração simbólica fica, assim, substituída por uma iminente frustração na ascensão: cair ou não cair, morrer ou viver. Toda interrogação, por conseguinte, sobre a castração simbólica tenta se responder na relação ao objeto/espaço fóbico.

PARA CONCLUIR

Finalizando, algumas questões que ficam... Na atualidade, porventura não estamos vivendo a era do medo? Subdivididos entre aqueles que temem e aqueles que espalham o terror, não estaríamos presenciando o *acting out* do fóbico? Tentando aumentar o paterno, identificando-o a formações estritas e bem definidas, não estaria a cultura atual vivendo indícios de sua morte simbólica? Será que nos dias de hoje, nos

quais a imagem do sucesso, facilmente e quase exclusivamente, é ligada ao poder econômico, não há um incentivo a uma relação fóbica com o mundo? Como operar na cura do fóbico na direção de uma relação com o simbólico que permita múltiplos deslocamentos entre espaço e objeto se a cultura insiste em mostrar-lhe uma imagem aprisionadora de sucesso? Pois, se a instância paterna se fixa em uma imagem, quais outras alternativas a não ser temer ou matar?

“A psicanálise poderia ser esse saber único e singular que, sem recusar ao homem seus medos, mostre-lhe o que ruidosamente ocultam: o medo, inconfessável, caminha atrás, silencioso ante o próprio desejo. Esta é a forma freudiana de *Sapere audere*: atrever-se a saber e a nomear – castração – o medo sem nome” (Assoun, 2000, p.133).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSOUN, Paul-Laurent. *Lecciones psicoanalíticas sobre las fobias*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.

_____. Pour une clinique de la panique à l'épreuve de la psychanalyse. *Synapse*, Paris, n. 158, setembro de 1999.

BULFINCH, Thomas. *O livro de ouro da mitologia – histórias de deuses e heróis*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

BRUNEL, Pierre. (org.) *Dicionário de mitos literários*. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 1998.

FREUD, Sigmund. Inibições, sintomas e ansiedade (1926 [1925]). In: _____. *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

LACAN, Jacques. *Les noms du père*. Seminário inédito, 1963.

_____. *La angustia*. Seminário inédito, 1962-63.

_____. *D'un Autre à l'autre*. Seminário inédito, 1969.

MELMAN, Charles. O nó fóbico. *A Fobia. Trimestre Psychanalytique*, Paris, n.3, p.151-160, 1992.

MORICONI, Italo. (org.) *Os cem melhores poemas brasileiros do século*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

PENOCHET, Jean-Claude. Crítica do espaço fóbico. *A Fobia. Trimestre Psychanalytique*, Paris, n.3, 78-93, 1992.

POR UMA CLÍNICA DO PÂNICO À PROVA DA PSICANÁLISE*

P. L. Assoun**

RESUMO

O artigo investiga a questão do pânico, remetendo a formas muito diversas na clínica. O autor trabalha o pânico em sua relação com o trauma, sendo que o pânico pode ser o índice subjetivo do acontecimento traumático. Encontramos no texto diversos desdobramentos sobre o pânico: em relação ao corpo, ao desamparo, à pulsão, à fobia (como “pânico de situação”) e à angústia (enquanto “angústia de castração”) e suas repercussões clínicas.

PALAVRAS-CHAVE: pânico; trauma; fobia; psicanálise.

ABSTRACT

The present article investigates the matter of panic, sending to different forms in the clinic. The author works the panic in its relation to trauma, considering that panic can be the subjective index of the traumatic happening. In the text we can find various developments about panic: relating to body, to helplessness, to pulsion, to phobia (as a “situation panic”) and to anxiety (as castration anxiety), and its clinical effects .

KEYWORDS: panic, trauma, phobia, psychoanalysis

* Texto originalmente publicado em *Synapse*, setembro, 1999, n. 158, Paris. Traduzido por Patrícia Chittoni Ramos (UFRGS).

** Psicanalista, Professor da Universidade Paris VII (França). Autor de vários livros, dentre eles: *Lês phobies* (ed. Anthropos/Econômica, 2000), *O olhar e a voz* (Cia de Freud, 1999) e *O casal inconsciente* (Anthropos, 1989).

Para quem busca apreender o sujeito do trauma em situação – ou seja, no epicentro do sismo traumático –, há um acontecimento que propõe bastante naturalmente: o que se chama de “pânico”. Termo tão eloqüente quanto ambíguo, designando indissociavelmente um estado e um afeto e remetendo a formas tão diversas, até mesmo heterogêneas, que é possível interrogar-se sobre sua coerência e sua unidade clínica. O pânico, esse medo intenso que se inscreve pontualmente no sujeito pela agitação e pela desorientação vem, por meio de sua manifestação aguda, recobrir uma questão: o que é o objeto desse afeto, ligado, sem dúvida, a uma situação-limite em que o sujeito perde dramaticamente o controle de seu ser? O que significa esse choque frontal da angústia e do real? Em que se sustenta o pânico nesse momento em que a angústia (re)faz-se medo?

Maneira de aclarar a subjetividade traumática – quer dizer, a “face sujeito” do real traumático –, o pânico é essa ponta em que a apreensão no trauma se torna flagrante, no âmago do “vivência”. Momento em que, revelando-se o trauma inevitável, o sujeito acusa o choque, aqui e agora. Se o trauma é esse “acontecimento” (*Erlebnis*) que vem desbordar o sujeito, por “um aumento de excitações”, em um curto lapso de tempo, tão poderoso que não pode ser eliminado nem elaborado pelas vias habituais – de acordo com a definição freudiana *princeps*¹ –, o pânico poderia ser o índice subjetivo desse maremoto. Momento de falência deste “empreendimento” que é o sujeito, que fracassa e soçobra. O pânico indica que o sujeito está, precisamente nesse momento, no “olho do furacão” traumático. Tão lúcido quanto cego, já que ele registra, *in corpore*, o “mau encontro” –, mas justamente por uma explosão instantânea, na hora “h”, das referências espaço-temporais. Não é mais hora, então, de refletir nem mesmo de “ver vir”: o pânico coloca o sujeito em estado de mobilização e de urgência absolutas. O que é então que mobiliza assim o sujeito no transe pânico?

UM MEDO MONSTRUOSO

Para nos orientar nessa patologia aguda da orientação, recolheremos o signo que a etimologia contém, na qual um *mitema*² preciso encontra-se inscrito. Verdadeiro painel indicador: o pânico está ligado ao deus Pã, essa estranha e pitoresca divindade animalizada, verdadeiro “deus-bode”, cuja reputação faunesca libidinosa não deve dissimular a complexidade de funções, que se revela na retradução metapsicológica de suas significações mitológicas.

O pânico é, no sentido próprio, a comoção dos pastores vendo surgir *ex abrupto* o deus que perambula pelos campos – seu deus, portanto –, “pavor” que os expõe a perecer, de uma morte súbita, verdadeiro *collapsus*. Vê-se o quadro: o pânico, pavor

¹ Freud, S. Lições de Introdução à Psicanálise, XVIII, Gesammelte Werke, t. XI, p. 284.

² Em francês, trata-se do termo *mythème* (N. de T.)

mortal, remete ao trauma escópico³ que, sob o efeito de um encontro inopinado, espécie de *dustukia* – cujo vínculo com o trauma mostramos em outro artigo⁴ –, confronta o sujeito com o surgimento de um objeto inverossímil: isto é, de uma coisa viva, cuja existência ele não ignorava, já que a reconhece instantaneamente, mas que surge de maneira radicalmente intempestiva (*unzeitmässig*): “Ei-lo, aquele que não se esperava, mas o qual se esperava encontrar um dia” – e este dia é chegado. O objeto-causa de pânico é isso: o que não está no seu lugar no espaço e no tempo e, no entanto, aproxima o sujeito, instantaneamente, de uma exorbitante presença, conhecida há muito ou, antes, pressentida desde sempre. É o encontro de algo que, precisamente, não pode ser objeto de um encontro, de um “face a face”, sem submergir o sujeito e fazê-lo “explodir”. Explosão que se acompanha de uma “implosão” espetacular daquele que acusa seu recebimento.

Assim, essa “angústia de uma grandeza gigante, insensata” (*eine riesengrosse, sinnlose Angst*)⁵ tem supostamente um deus por causa: medo monstruoso, no sentido próprio, já que é confronto atual com a presença do “monstro” que, mostrando-se, provoca um medo fora do comum. O monstro é demonstração de ser insustentável à percepção, por isso, desencadeador de pânico. Não é apenas medo do monstro, mas, sobretudo, desencadeamento monstruoso de angústia. Não há pânico sem “percepção” de uma monstruosidade no real. A coisa, por surgir, libera angústia: *riesen-gross*, diz Freud, “gigantescamente grande”, “medo gigante” (a gíria adolescente francesa do “giga” poderia, diga-se de passagem, proceder dessa ênfase fóbica, familiar a essa fase da vida, hipersensível à falta e ao excesso).

Deixemos de lado, por enquanto, as razões pelas quais o deus Pã⁶ causava um tal efeito naqueles que eram, de certo modo, seus protegidos; que experimentavam de forma tão catastrófica o encontro com sua divindade de tutela. Conservemos, disso, o que poderia ser o emblema da situação traumática que provoca pânico, sua cena originária de certo modo: o sujeito encontra-se siderado pela aparição – epifania aterradora – de um ser, de uma “coisa”, metade mundano, metade supramundano, cuja própria representação invade o espaço e ameaça sua existência, até nulificá-la de certo modo: “Se vejo Pã, sou um homem morto”, eis o pavor obsessivo do pastor. Traduzindo, para lhe dar seu alcance de estrutura: “Se vejo isso, sou um sujeito aniquilado”. Uma voz

³ Sobre essa noção, remetemos a nossas *Leçons psychanalytiques sur le regard et la voix*, Anthropos/Economica, 1995, t.1.

⁴ Assoun, P. L. *La mauvaise rencontre ou l'inconscient traumatique*, in « Champ psychosomatique », 1997, 10, 23-35.

⁵ Freud S, *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, cap. V, G. W. XIII, 104.

⁶ Encontra-se esse vínculo entre pânico e complexo de Pã em Beta V Felszeghy, *Panique et complexe de Pan*, publicado no volume VI de Imago em 1920 (citado por Freud no capítulo 6). Ver também James Hillmann, *Pan et le cauchemar*, Imago, 1991.

deve, de certa maneira, ressoar no sujeito: “Algo vai acontecer e, se isso acontecer – tal como eu o vejo ou pressinto –, estou perdido”. Isso passa, eminentemente, pelo olhar: “Se isso me olhar, eu desapareço”.

Mas é preciso supor, então, que, nessa presença saliente e exorbitante, o sujeito-presença do pânico apreende, ao mesmo tempo, o aprofundamento de uma dimensão de ausência. O objeto “que dá pânico” gera a invasão de algo que deveria ter ficado escondido e cuja existência é tornada flagrante – o que nos remete ao *Unheimliche*. Retorno, sob o efeito de uma “*impressão*” atual, de algo que deveria ter ficado recalçado. O “monstro” é, conforme a verdadeira etimologia, o que anuncia (*monere*), com um sinal de mau augúrio, a vinda de um desastre. Algo faz repentinamente saliência – o termo remete exatamente a uma saliência escópica e, simultaneamente, a um ato sexual bruto ou animal: homonímia que se funda no pânico fóbico. Divulgação no espaço público da cena orgíaca. Encontramos na figura aterradora do vampiro, geradora de pânico, um tal enleamento: surgimento, no limite do visível, de um ser supramundano que vem manifestar um desejo cujo objeto-alvo é o espectador, vítima potencial.

O FRIO NA ESPINHA OU O DESAMPARO

Dizer que o pânico se apossa do corpo é pouco: ele o fulgura e, por isso, mesmo o faz aparecer, como se mais nada pudesse metaforizá-lo: “Há corpo”, e o que fazer dele? O DSM que, por pretender não explicar mais nada, tem *de facto* resposta para tudo, homologa o pânico sob forma de uma síndrome *ad hoc*, descritível através de uma série de traços codificados⁷; assim, ele se dá o direito de atribuir uma “síndrome do pânico” a sujeitos presos na tormenta somática (dos problemas de respiração aos distúrbios cardíacos, da transpiração à tontura), da despersonalização e do temor infundado de morrer ou... de ficar louco.

Essa tempestade psicofisiológica que descreve o “ataque de pânico” (*panic attacks*) esconde, antes, aquilo de que se trata e do qual a metapsicologia deve se apoderar: ou seja, de uma situação de aflição cujo objeto ou causa íntima se esquia no exato momento em que os efeitos se desencadeiam.

Há precisamente “desamparo” (*Hilflosigkeit*) no cerne do pânico, podendo o sujeito se encontrar brutalmente – de um instante a outro – sem ponto de apoio. Impossibilidade de “se resguardar” desse vazio. Acontecimento em forma de “ataque”, efetivamente, mas que abre dramaticamente um quiasmo no âmago do “interior” e do “exterior”, que divide o sujeito em um dramático entremeio. Mas esse acontecimento reflete diretamente uma catástrofe: é que algo não funciona mais no real. O pânico gerado por um terremoto ou por uma devastação do mundo real permite interrogar

⁷ DSM-IV, *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux*, Masson, 1996, 462-464.

especularmente o pânico supostamente imotivado: é preciso procurar o sismo, visível ou invisível, que faz com que a realidade não faça mais sentido para o sujeito em pânico. É o que dá a aura de pesadelo ao pânico.

O PESADELO OU A ANGÚSTIA DO EXTERIOR

Tem-se razão, com efeito, de ressaltar o vínculo do pânico com a experiência de “morte iminente”. Convém, ainda, especificá-lo pelo que a descrição fenomenológica logo o rotulou: paradoxalmente, o pânico pode nascer menos do que de fato é visto atualmente do que daquilo que é pressentido – “pré-sentido” – de um perigo, ao mesmo tempo preciso, visto que atinge o sujeito em cheio, e não identificado – já que se anuncia por um “roçar” mortal, algo como um morcego que, se enleando nos cabelos, leva o sujeito a perder o controle de seus próprios limites.

O sujeito – presa do pânico, como se diz – modo de salientar que ele fica à mercê de uma fera que parecer “querer sua pele” –, perde o sentimento do espaço: só encontra sua salvação na fuga, mesmo que fique paralisado. “Levantar acampamento” sem demora – “pernas, pra que te quero”, como diz tão eloqüentemente a expressão familiar – ou se imobilizar no lugar – “criar raízes”: essas duas atitudes antitéticas exprimem, paradoxalmente, a mesma dramática perplexidade, bem poderia ser, aliás, uma perplexidade dramatizada. O sujeito perde “o norte” e, ao mesmo tempo, o sentido do tempo, não mais sabendo que horas são, nem em que quadrante inscrever sua própria destemporalização. Ele não está mais em segurança em nenhum lugar. Em todo caso, qualquer coisa é melhor do que ficar aqui, neste lugar de revelação do insuportável “aqui”: o porquê da paixão pelo alhures que toma o sujeito – presa do pânico.

O roteiro lembra, literalmente, um pesadelo⁸: encontro de uma “coisa” inominável que imobiliza – em uma verdadeira “acinesia” paralisante – e leva a fugir... no despertar. Tentativa de ir ver fora dali, diz para si o sujeito em pânico, se a coisa não está mais lá e se “eu estou lá” ainda, se posso me encontrar lá. Prova de que o pânico marca, mais ainda do que o paroxismo da angústia, seu fracasso como “dispositivo”. No pânico, acontece de o sujeito não poder mais fazer uso de sua angústia como um instrumento de “adaptação”, interna e externa, assim como não pode fazer agir seus “métodos de defesa” habituais e favoritos: ele se torna pura angústia, expulso para o real. Sobretudo não ficar aqui: o programa do *globe-trotter* poderia se originar de um pânico particular, o de ficar enraizado ao lugar indígena. O pesadelo é, de resto, uma das prerrogativas de Pã que, através do demônio Efialta, pesando sobre o peito dos que dormem, verdadeiro “espírito esmagador” (*Druckgeist*), introduz esse distúrbio por meio de uma opressão sufocante.

⁸ Assoun P.L., *Le trauma de l'éveil. Psychanalyse de l'insomnie*, in « Synapse », n. 115, 1995, 41-50.

O PERIGO DO INTERIOR

Algo teve, então, de ser encontrado nos confins do exterior e do interior. Não se pode negligenciar que a pulsão apresenta-se, inicialmente, como essa excitação interna, ameaça do interior da qual o sujeito não pode fugir: de maneira genérica, o pânico manifesta a escalada pulsional que um “desbordamento” vem marcar. “Posto que (a pulsão) não ataca do exterior, mas do interior do corpo, nenhuma fuga pode servir contra ela”⁹. O ser da pulsão, verdadeira hemorragia interna, é bem traumático. E é na ocasião de uma circunstância externa que essa crise se torna patente. Toda fuga é vã, e é isso que, precisamente, lança o sujeito num medo louco. “Nenhuma fuga pode servir contra ele (*gegen sich benutzen*)”, escreve Freud: e, no entanto, o pânico é tentativa de fuga. É evidente ao sujeito que ele não saberá “lidar com isso”. Ele é, pois, movimento de evasão de um perigo vindo igualmente do “interior corporal” (*Körperinnern*).

Não é por nada que o “complexo de Pã” foi relacionado à masturbação, prática solitária apropriada à condição do pastor. Pode-se suspeitar o vínculo desse pânico externo com o confronto com a realidade traumática do *Trieb* auto-erótico, interno: confronto com um gozo irruptivo que impele ao despertar; aqui, aquele que dorme, bruscamente despertado, encontra Pã... Entre o pastor e o bode, há uma afinidade que aparece na expressão “o ser Pã”.

Isso permite adivinhar, no fenômeno do pânico, um vulcanismo pulsional particular: irrupção interna de um acesso pulsional, experimentando sua própria falta, que o sujeito sente como uma espécie de estupro interno – o que se encontra na inclinação ao estupro do deus tutelar do pânico, que persegue as ninfas e as assusta, impondo às suas formas etéreas e virgens a violência do cio do bode. Irrupção que viria se inscrever em erupção de pânico, no exterior. O pânico equivaleria, para o sujeito, a se assustar, por ocasião do mau encontro com um exterior, com a intrusão de uma pulsão exorbitante, que o exorbita de si mesmo e, simultaneamente, o desequilibra em relação à situação do momento. É por encontrar a emergência do *Trieb* no exterior – em campo aberto – que o sujeito entra em pânico. Isso se verifica pelo fato de que, ao sentir medo, ele vê seu medo aumentar... Maneira de reencontrar sua imagem no exterior. O que é, refletindo bem, a forma mais despojada e, num sentido, o cúmulo do horror: “Ele provoca o próprio medo”, o que não faz senão aumentar o pânico.

Compreende-se o que fundamenta o sentimento físico de derrelição do sujeito – presa do pânico: ele se sente reduzido a seus próprios meios, tendo que resolver sozinho um “assunto pessoal” – por esse afluxo de excitações internas, verdadeira hemorragia interna que vem desregular a economia pulsional. Quem teria o poder de

⁹ Freud, S. Pulsões e seus destinos, G.W.X., 212.

vir em sua ajuda contra ele próprio, ou seja, neste acontecimento em si mesmo, tão incomunicável quanto, no homem dos lobos, a alucinação do dedo cortado?

ALÉM DA FOBIA: O FRACASSO DA ANGÚSTIA

Vamos nos sentir provavelmente em terreno mais familiar se introduzirmos a relação com a fobia. Se o pânico remete a situações heterogêneas – do pânico de circunstância, neurótico, ao pânico de ser, psicótico –, é na fobia – “pânico de situação” – que ele se mostra como que a nu. O pânico é “cruzamento” das formas subjetivadas da angústia, como a fobia é, segundo a sugestão de Lacan, “cruzamentos” das estruturas.

Na experiência fóbica, principalmente com a aproximação do objeto temido, há um momento de certo modo patognomônico de pânico. *Phóbos* é mesmo parente de *Pã*. Só que o objeto fóbico tem por efeito, até mesmo por utilidade, circunscrever o pânico – por essência, perda dos limites – a este objeto que, no sentido mais literal, “dá medo”. E, de fato, a fobia reduz a estranheza experimentada pelo pânico a um objeto familiarmente inquietante. A fobia instaura, nesse sentido, uma relação familiar com a *Unheimliche* – já que o sujeito fóbico acomoda seu medo ao movimento de aproximação e de evitação do objeto fóbico, ao qual o liga, afinal, um vínculo de familiaridade. A fobia cria um vínculo com o objeto: ela é, nesse sentido particular, uma “relação de objeto”... de angústia. O objeto fóbico é, portanto, senão um remédio, pelo menos um *saber-lidar* com seu pânico, na medida em que com ele reveste o objeto e dá figura ao “infigurável”. É um artefato diversionista da angústia pura, de castração – encontrado na realidade para conter a pressão do real. A fobia pacifica o pânico, abrindo-lhe circuitos e neles escavando canais. O objeto do pânico é assim “represado”.

A FUGA PARA O EXTERIOR

O próprio do pânico é malograr a “disposição à angústia” (*Angstbereitschaft*). Nesse sentido, a angústia invade o momento, faz a atualidade, em suma, o sujeito inteiro se torna medo. O ser está, no pânico, na ordem do dia, a ponto de o sujeito se desvanecer até beirar o não-ser – o que é manifesto no ataque inaugural de determinada fobia agorafoba. Medo até mesmo de estar ali, até de existir. “O que estou fazendo aqui?” “Quem sou eu?” Essas são as dramáticas perplexidades às quais o sujeito responde por meio de seu estado de pânico, verdadeiro questionamento de sua inserção no espaço-tempo.

É isso que faz, aliás, seu teatralismo exemplar. O pânico do ator confrontado com o frio na barriga e com o “branco na memória”, em plena “interpretação”, despertando, de algum modo, no meio da comédia e não sabendo mais o que dizer nem fazer, assaltado pela expectativa muda dos outros – atores e espectadores –, poderia ser emblemático desse atordoamento. *Pã* gera o pânico “de entrar em cena” sem prevenir: ele vem assim “teatralizar” a realidade.

É preciso ressaltar isso: o pânico encontra resolução eventual em toda fuga para o exterior, inclusive na passagem ao ato. O fato de se evocar o pânico na passagem ao ato, de ser usado como pretexto de uma motivação, não deve dissimular o essencial: o ato extremo – do automatismo ambulatório ao gesto criminoso – pode, às vezes, ser decifrado como uma resposta imediata a um estado de pânico.

Logo, é de “desamparo” que se trata no estado de pânico, que remete exatamente ao estado daquele que não tem ajuda – *Hilflosigkeit*. Compreende-se que o corpo seja, aqui, onipresença, seja no retraimento extremo – de enclausuramento – em que o espaço privado supostamente abriga, seja na violência na qual se produz, em resposta, uma modificação catastrófica do real onde o sujeito tenta se inscrever. O sujeito está excluído da realidade e, ao mesmo tempo, apartado dos outros: não deve mais pensar senão na sua salvação. Ele tem medo, nesse momento de “salve-se quem puder”, de tudo, inclusive e, sobretudo, de sua sombra, chegando a “atirar em tudo o que se mexe”.

Que viajante suportaria seu deslocamento, se não se soubesse acompanhado de sua sombra?

O TRAUMA OU A ANGÚSTIA EM PLENO DIA

A propósito de sombra: é, eletivamente, em pleno meio-dia – no momento do dia em que a sombra é menor – que bate “o ataque de pânico”. Pã é, eletivamente, um desses “demônios do meio-dia”¹⁰ que atacam no zênite: “insolação”, “pã na cabeça”, ficaríamos tentados a dizer, em onomatopéia, para designar na insolação o trauma elementar. Contrariamente à angústia noturna, o trauma ocorre, de certo modo, em pleno dia. Não se negligenciará esse aspecto solar do trauma. Ele é ainda mais patogênico porque se produz “a céu aberto” e em uma luz crua. Impossível, no zênite do pânico, “caminhar à sombra”. Não há “guarda-sol”, nem pára-quadras.

Isso deve ser relacionado ao momento de *acedia* que temem os claustros – pelo menos tanto quanto os exércitos temem o pânico que desorganiza suas tropas: momento em que o monge se encontra confrontado com um incômodo muito particular, desinvestimento crítico de sua vocação. Forma de pânico no sentido de que ele não se sustenta mais no lugar e só pensa em deixar o recinto do claustro. É nessa hora precisa do dia que os riscos são maiores.

Há então um real, invasivo – sentimento de excesso de ser, pelo qual se significa, paradoxalmente, um dramático deixar-de-ser: mas é bem no exterior que se notifica esse desastre. No entanto, seria arriscado confundir os sinais – causa ocasional – do pânico com seu móbil verdadeiro. Esse móbil, é preciso achá-lo, como toda dialética da angústia, em uma certa relação com o outro. O pânico vem exprimir, contraditori-

¹⁰ Sobre as múltiplas expressões deste tema, conferir pesquisa erudita de Roger Cailllois, *Les démons de Midi*, Fata Morgana, 1991.

amente, a ausência do outro e sua superpresença – a impossibilidade de não vê-lo. Hora “h” do demônio do meio-dia¹¹. É essencial pensar o aspecto “meridional” do trauma.

A ANGÚSTIA EM ATO: O RETORNO DO TOTEM

Começa-se a entrever com o que o sujeito do pânico faz um mau encontro, aquele que o desborda – e em que o deus Pã é tão apto a fazer disso um emblema. Surgimento em pleno dia, diante de todos, de um “pai totêmico” que, ao dar corpo, aqui e agora, a um gozo desmesurado, vem esgotar o sujeito.

Princípio da fobia, que pode ser apreendida *in statu nascendi* no pânico: é por se encontrar cara a cara com um gozo que lhe concerne – “o olha” – e que, ao mesmo tempo, o ultrapassa que o sujeito “se afunda”, como se diz, no pânico. Esse pai totêmico é aquele do gozo arcaico. Espécie de “pai-o-gozo”¹² que contém uma ameaça paradoxal, de um gozo integral que mortifica o sujeito: gozar-demais para que sua constituição o suporte. O próprio Pã não tem muito a ver com isso: é seu espetáculo que é agressivo, por desencadear o gozo em sua violência de libertação dionisíaca.

“Então é verdade, o pai primitivo existia!”, esse é o inquietante ensinamento do encontro que apavora. Compreende-se por que o pastor, sujeito ao prazer solitário, podia ser despertado em sobressalto e ver encarnar-se, no cenário, a figura obscena e simultaneamente triunfante de seu cio, recebendo de volta a violência do corpo que goza. Isso se produz por uma ruptura do quadro que retém e filtra esse gozo, o da fantasia: cara a cara com o objeto, a partir do momento em que não é mais possível “configurá-lo” (de modo fantasmático), não há mais mediação possível com esse objeto que só é suportável se for metaforizado. Dessa aproximação com o gozo primitivo, o sujeito – aquele da “civilização” – não quer, é aquilo de que não quer ouvir falar e sobretudo que “não pode ver”...

A ANGÚSTIA COMO REAL: A CASTRAÇÃO

A psicanálise reduziria todo pânico a essa forma única que é a “angústia de castração”? Parece que sim, mas é de uma maneira bem diferente que se deve estabelecer o problema para perceber o alcance da metapsicologia para uma clínica do pânico.

A própria evolução da posição freudiana reflete as repercussões clínicas da questão. O desafio do “trauma do nascimento” obriga Freud, no âmbito de sua segunda teoria da angústia, a instalar, no centro da experiência, a situação de desamparo. Mas eis o essencial: se ocasiões de desamparo não faltam, remetendo à diversidade das situações reais – fobogênicas –, essas não assumem sua acuidade senão reativando

¹¹ Cf. Assou P.L., *Le démon de midi à l'épreuve de la psychanalyse. Contribution à une clinique des passions de mi-vie*, in « Synapse », n. 99, set. 1993, 32-47.

¹² Em francês “perd-la-jouissance”, em que se pode ouvir “pai-o-gozo” ou “perde-o-gozo” (N. de T.)

em seu âmago a angústia *princeps*, de castração. A angústia de castração é o intérprete em ato, no cerne do sujeito, de todo encontro em que o sujeito não sabe mais lidar com uma situação. Tudo se passa como se a angústia de castração empregasse todos os meios do real para dar combustão a seu imaginário.

Em outras palavras, toda situação de aflição, proporcionalmente à sua ameaça à sobrevivência do sujeito, é capaz de reinstalar o sujeito na situação originária, na “situação penosa” por excelência: aquele do face a face do sujeito com a falha do ser sexual, hiante na ordem do visível. O espaço torna-se, então, “desfiladeiro” do sujeito: o “túnel” é exatamente, o referente maior do pânico fóbico, já que o móbil que é o utente pode ser pego, se não passar através, em caso de tráfego fluido, como um rato; pode ficar aí compactado, ele e seu espaço vital. Atravessado, o túnel se abole, nada mais fazendo do que deixar passar o móbil; obstruído, ele se mostra como o que ele é: uma cloaca espacial onde o ser se torna um buraco que sufoca o viajante.

No pânico, o sujeito encontra-se exposto, imediatamente, à paixão da castração. A fantasia de castração apodera-se da ocasião dada pelo real para aí se configurar: é então que o sujeito “passa um mau bocado”. Mas, por isso mesmo, ele reexperimenta a privação real de origem.

O SALVE-SE QUEM PUDER: DO INDIVIDUAL AO COLETIVO

Representemos, portanto, o pânico como esse momento – agudo – de libertação. Momento de verdade da relação com o outro, visto que o que permanecia mascarado se torna “incontornável” (o termo atenuado *readquire* todo seu alcance). É o exame do fenômeno coletivo de pânico – aquele que ameaça eletivamente o “corpo militar” – que, não fortuitamente, dá lugar, em Freud, à definição do pânico: é “a angústia do indivíduo isolado quando ela ultrapassa todas as medidas” (*wenn sie überjedes Mass hinausgeht*) e, mais precisamente, “no caso em que a irrupção da angústia não é justificada por sua causa”¹³.

Se “o pânico significa a desagregação (*Zersetzung*) da multidão”, é que esta “se apóia” – habitualmente – na rede identificatória, ela própria sustentada sobre a idealização em comum¹⁴. O pânico vem marcar a debandada do ideal – por menos que o general perca a cabeça – no sentido próprio, o grupo perde a cabeça – no sentido figurado, mas dos mais materiais. A bela imagem da multidão que “se pulveriza como um frasco de Bolonha”¹⁵ aplica-se igualmente – e até literalmente – ao pânico do sujei-

¹³ Freud, S. *Psicologia das Massas e análise do Eu*.

¹⁴14 Freud, S. *Psicologia das Massas e análise do Eu* cap. VIII e nosso comentário. P.L. Assoun, *Freud et les sciences sociales. Psychanalyse et théorie de la culture*, Armand Colin, 1993.

¹⁵ Em francês “flacon de Bologne” (N. de T.): Aqui, frasco de Bolonha refere-se a um atentado, feito com um frasco de ácido prússico, contra uma multidão de anarquistas em 3 de julho de 1921, na cidade de Bolonha.

to solitário: ele dá exatamente a impressão de que se pulveriza em sua “ponta”.

Isso vale para as igrejas: é preciso lembrar que a crença religiosa é, segundo o diagnóstico do *O Futuro de uma Ilusão*, o remédio mais eficaz para essa aflição dos sujeitos, para a qual ela traz um remédio literalmente ideal. Caso se pusesse em dúvida a Ressurreição do Deus-Filho, o pânico ressurgiria inevitavelmente: mesmo que seja um tanto ingênuo, o argumento de Freud não está ultrapassado, quando ampliado a qualquer crença ideológica. O pânico marca a ruptura de uma textura – cuja desfiadura nem mesmo foi percebida. Quando o pânico está presente, “o mal está feito”, é a prova de que não funcionava: “o trono e o altar estão em perigo” e, se nenhum fetiche vier repará-lo, o sujeito perderá o norte... Ele proverá a isso no próximo alerta – mas isso mesmo abre o caminho da remediação tóxico-fetichística em que o remédio se revela “pior que o mal”, ou melhor, é o próprio mal, instituído.

Observando bem, se o pânico nos remete ao coletivo, ele revela que o pânico dito individual é, ele mesmo, libertação no seio deste pequeno “coletivo” que é o sujeito: no pânico, o sujeito se dispersa, ele se torna “legião”, multiplicação de afetos e de movimentos que tenta represar e unificar, concentrando-se, por meio da fuga ou da auto-sideração. Aqui e ali, é o “relaxamento na estrutura libidinal” (*die Lockerung in der libidinösen Struktur*), quer se trate do “particular” ou do “coletivo”. Conhece-se, por outro lado, a potencialidade contagiante do pânico, temida por todos os grupos ou “nós” de indivíduos, que encontram, nesse caso, sua “indivisão” primitiva, no deslocamento dos vínculos.

O sujeito sente, no âmago de seu pânico, uma figura abrupta da solidão – conforme a etimologia que faz derivar a palavra francesa *solitude* [solidão] do termo *souleur* que, no século XIII, designava um terror súbito. Dolorosamente só, o sujeito em pânico sente-se, conforme o *ser-só*¹⁶, saturado do mundo e de seu “duplo”, que ele deve arrastar até em sua fuga. Fórmula do salve-se quem puder: “O indivíduo em angústia de pânico (*in panischer Angst*) põe-se a cuidar (*sorgen* = literalmente se preocupar) de si mesmo”¹⁷. Esse programa pode tornar-se um “salve-me quem puder”: sabe-se, de fato, que o fóbico se serve freqüentemente do “acompanhador”, esse duplo que faz marca contrafóbica. Função eminente do “companheiro de estrada”, que não somente acompanha em caso de mau encontro, mas que previne a repetição da dispersão egóica. “Um homem prevenido vale por dois”, mas é preciso justamente estar em dois para prevenir a repetição do *crash*. “Dois não é demais” para suportar o choque de *um* com “a coisa” – em que o pânico encontra sua reparação em uma forma de fraternidade vital...

¹⁶ Assoun P.L. *Métapsychologie de la solitude: clinique de l'être seul*, in « Solitudes », Topique, n. 64, L'Esprit du Temps, 1998, 76-85.

¹⁷ Freud, S. *Psicologia das Massas e Análise do Eu*.

O MOMENTO DE PERDIÇÃO: A LIBERTAÇÃO TRAUMÁTICA

O pânico é o momento de perdição em que o sujeito não somente perdeu seu outro, mas se abandona à derrelição, pela revelação, de aparência apocalíptica, de ter sido *perdido pelo Outro*. É quando sente em si, lembremos, “o aumento de tensão da necessidade, diante da qual ele é impotente”¹⁸ e a eclipse da mãe que o *infans* se inicia no pânico. Ele não sabe mais para que santo, nem para que outro, rezar. Mais nada então o protege do afluxo de excitações internas e externas, e ele se torna o centro de um turbilhão. Mas é no aparecimento da “pessoa estranha”, *o-outro-que-não-a-mãe* (aquela que não se queria), que se realiza a catástrofe, já ela torna patente sua defecção. Momento do pânico infantil, que se vivencia, novamente, em toda experiência de exílio, no sentido próprio ou figurado.

Da angústia de separação à angústia social – não é por nada que o pânico é eletivamente acontecimento social “dessocializante” –, passando pela angústia de castração propriamente dita, o pânico surge como confronto à perda cruelmente presentificada.

Entre a ruína do ideal e a perda de amor, existe um vínculo: encontro de um “buraco no Outro” que irradia o sujeito. Isso se faz na urgência de uma defesa que, cedendo, produz a debandada. Revelação da conjuntura de castração de todo “ataque de pânico”: coincidência da angústia de perda do objeto – fálico – e da situação de aflição, metabolizada pela circunstância do momento. Se o pânico é uma questão “militar”, é porque remete eminentemente à problemática da “defesa” (*Abwehr*), sensível eminentemente quando “rompida” – pesadelo de qualquer exército – o que dá a todo sujeito em pânico o aspecto de uma pequena tropa em debandada. Sócrates, segundo Platão, é aquele que, na batalha, não cedeu ao pânico – o que augura seu domínio na ordem do pensamento: “Sem pânico!”, a injunção torna-se aqui ética de pensamento. O pânico, movimento de corpo, induz, de fato, um distúrbio – agudo – do pensar¹⁹, afogamento em que o sujeito perde pé.

O PÂNICO: MODO DE USO

Como se viu, o pânico faz sintoma ao social, já que surge eletivamente, como descarrilhamento, no cotidiano social. Também atinge, intimamente, o sentimento social, na medida em que o sujeito, por um movimento profundo, é levado a buscar ajuda em seu “próximo” para escapar à derrelição que toma conta dele.

Tudo se passa como se um meio de fazer algo desse pânico, cujos efeitos coletivos configuram o “mal-estar da civilização” atual, tivesse sido encontrado. Qual

¹⁸ Freud, S. Inibição, Sintoma e Angústia. Anexo C. Conforme nosso comentário in « *Leçons psychanalytiques sur le regard et la voix* », t. 1, op. cit.

¹⁹ Sobre a noção de « distúrbio de pensar ». Conferir. P.L. Assoun, *L'entendement freudien. Logos et Anankè*, Gallimard, 1984.

melhor meio de conjurar a queda do que saltar de pára-quadras? Qual meio mais eficaz de superar a perda de toda proteção do que se lançar no vazio, salto na morte, diferida – até o próximo salto – pelo elástico que medirá as pulsações desse gozo?

O que lança o sujeito confrontado ao anúncio de uma doença mortal a se precipitar ao encontro de tudo o que pode piorá-la? Falar sabedoria ao pânico é pregar a um surdo ensurdecido pelo gozo traumático.

Em suma, as “condutas de risco” bem poderiam fazer uso diversionista de um pânico que se tornou paradoxalmente proveitoso. Quanto às seitas, seu atrativo poderia provir do fato de que vêm regular, por um gozo devidamente regulamentado, os pânicos individuais que aí encontram uma ordem de marcha e um “espírito de corpo”.

O sujeito cura seu pânico de ser por uma arte da deriva, que faz de sua “desventura” performance. O que lança na travessia solitária senão o menosprezo à fobia do espaço infinito? Economia radical de todo companheiro de estrada – salvo a lutar, no caminho, contra o anjo saído do oceano.

Como se sabe, aliás, há um gozo do naufrágio, e o destino do *Titanic* continua fascinando pelo que ele introduz de um tempo da urgência absoluta em que o sujeito se sente intensamente existir, com e contra seus companheiros de viagem, porque mais nada há sob seus pés e porque o navio que os transita se rasga no iceberg do real.

A AFÂNISE E O DESPERTAR OU “DO BOM USO DO PÂNICO”

Encontrar-se-iam os destinos do pânico na experiência dessa síncope subjetiva que confronta o toxicômano com o objeto de sua falta, que precede o ataque bulímico e o desencadeia cegamente, e até no pânico hipocondríaco da transformação corporal. Nesses casos, o sujeito cai em uma espécie de supramundo.

Compreender-se-ia, assim, esse paradoxo do sujeito do pânico: de um lado, ele está no cúmulo da intensificação subjetiva – já que reduzido a se salvar e levado a testemunhar uma questão das mais dramaticamente “pessoais”; de outro, ele se engana, já que o que acontece o exclui irreversivelmente. Reconhecimento, nesse sentido, da subjetividade, até mesmo do “subjetivismo” traumático. É no rompimento do “para-excitações” que o sujeito se apercebe de sua existência em uma *afânise* – desvanecimento vertiginoso. Recuo dramático do sujeito face ao real que o avalia. Então, ele não sabe mais, bruscamente, “como fazer”... para ser ele mesmo.

Mas por aí mesmo se abrem as perspectivas de um “uso do pânico”: esse, por fazer passar a angústia no real, por romper o quadro da fantasia e por “empurrá-la” dali”, marca o encontro do sujeito com uma figura do real, que por ser tórrida, não deixa de ser em si um efeito de despertar. Essa situação de crise do espaço e do tempo – todo pânico é, nesse sentido, “agorafobo” e “atemporalizante” – permite, no *a posteriori*, reorganizar uma relação com o espaço-tempo.

Deve-se distinguir o sujeito do pânico do sujeito assombrado: pois, diante da Medusa, nem mesmo há tempo, em última instância, de organizar uma reação de pânico, já que a petrificação imobiliza até a possibilidade de “entrar em pânico”. Dos efeitos de medusa, não posso senão padecer; do pânico, posso fazer algo, pelo próprio fato de que não posso ignorá-lo. Reavaliação da relação do sujeito com o real que confirmaria o vínculo do “trauma” com o “despertar” Além do trágico do “cerceamento”, abre-se a dimensão cômica e, nesse sentido, salubre, do pânico: de um sujeito que se revela por não saber lidar com o outro – o que fala à “condição humana”, ou seja, a quem quer que se confronte com a condição “absolutamente engraçada”, mas, por isso mesmo, eminentemente cômica dos seres submetidos ao *Ananke* da castração e que devem que improvisar posturas para isso.

É exatamente o *sentimento-do-eu* (*Ichgefühl*) que se encontra dramatizado – o que dá ao pânico sua eminência existencial. O sujeito é, com efeito, confrontado com uma forte deflação de sua objetividade, em uma espécie de retraimento narcísico. Mas é, sem paradoxo, um gozo que vem para a frente do palco. Observar-se-á que a paixão à primeira vista, ela mesma tomada no trauma escópico²⁰, gera pânico, o sujeito submerso por essa oferta inesperada de real perdendo o norte e o sentimento do lugar e do tempo. Agitação que revela o avesso traumático da emoção amorosa, mas lembra igualmente o avesso de gozo da colisão traumática. Por não mais saber lidar com isso, o sujeito se encontra confrontado com uma forma singular de *dessein*, de desapossamento de seu ser que lhe mostra aquilo com o que ele acreditava até então saber lidar: por onde se estabelece, por exemplo, uma entrada em análise que o coloca nos caminhos de um desejo até então velado pelas estratégias fantasmáticas.

O que deve ter sentido aquele que – segundo Plutarco, o navegador Thamus – tomou conhecimento que o deus Pã estava morto? Uma vez defunto o deus do pânico, o sujeito moderno – aquele da culpabilidade – “entra ainda mais em pânico”. Ele se sabe doravante exposto a encontrar, no âmbito do visível, a linha de fratura da castração. Desligado do alibi do deus do gozo mortal, o sujeito encontra, mesmo, a figura nua da angústia que retorna no real – salvo a fazer dele, de seu pânico, o acesso à dimensão desnordeante do desejo.

²⁰ Sobre o amor à primeira vista, cf. nossas *Leçons psychanalytiques sur le regard et la voix*, op. cit.

TEXTOS

AUSÊNCIA DE LIMITE E PERICULOSIDADE DO ESPAÇO*

Serge Lesourd¹

RESUMO

A partir dos resultados de uma pesquisa aplicada em um bairro de periferia de Paris, o autor analisa as conseqüências das disfunções dos espaços sociais, arquiteturais e familiares sobre a construção dos espaços psíquicos. O infantil não construído ressurge, então, nas disfunções dos processos de socialização juvenis.

PALAVRAS-CHAVE: *estruturação do sujeito; espaço transicional; espaço materno*

ABSENCE OF LIMITS AND SPACE'S PERIL ABSTRACT

From the results of a research in the suburbs, the author look about the consequences of social, family and architectural disturbs on psychic spaces development. The infantile without growing comes again in the dysfunctions of teenagers' socialization

KEYWORDS: *subject structure; transitional space; mother's space*

* Traduzido por Patrícia Chittoni Ramos (UFRGS).

** Psicanalista, *Maître de conférence IIdR Paris XIII*, Unidade de pesquisa Psicogênese e Psicopatologia. E-mail: selesourd@aol.com

O infantil, essa porção da construção psíquica da infância que subsiste em cada um de nós, é classicamente abordado pelo que é descrito pela psicanálise como sexualidade infantil, mas ele influencia outros aspectos da elaboração da relação do sujeito com o mundo. Deixando voluntariamente de lado, ao menos por um tempo, a abordagem direta desses traços por meio de sua vertente sexual, decidi tratá-los a partir da construção do espaço, tal como se mostrou nos trabalhos que nossa equipe desenvolve nos bairros da periferia de Paris.

Partimos da hipótese de que o espaço psíquico interno, enquanto lugar de construção do indivíduo e de sua relação com o mundo, está em relação com a vivência cotidiana do espaço ambiental, quer seja interno e familiar ou externo e, portanto, do bairro, no que tange à criança.

Logo, as interrogações e elaborações teóricas que seguirão originam-se, em sua maioria, desses estudos¹, mas em uma leitura cruzada com minha prática de consultório ou de instituição. Assim, trata-se mais da abordagem psicopatológica da construção do espaço na psique infantil em suas determinações sociais, culturais e ambientais do que de uma abordagem fenomenológica ou sociológica cujos limites foram amplamente provados pelos impasses encontrados na prática.

OS EXTERIORES: UM ESPAÇO PERIGOSO

Nas representações do uso dos espaços urbanos das periferias, o que surpreende, de início, é a periculosidade do espaço externo, tanto o da rua, o que coincide com as representações sociais veiculadas pelo discurso comum, quanto o dos lugares públicos (escolas, centros de lazer, espaços de jogos para crianças, galeria de centros comerciais, etc.). O exterior é sentido como lugar de perigo, engendrando a necessidade de um acompanhamento por um outro contrafóbico em percursos delimitados, precisos e repetitivos (Porge, 1981). O único espaço que parece escapar a essa periculosidade – pelo menos nos discursos, pois a realidade é diferente² – é o espaço do apartamento, do lugar familiar de vida. Desse modo, o espaço delimita-se entre “bom e ruim”, um exterior perigoso, ruim e inquietante, um interior bom e tranquilizador. Essa separação funciona para crianças e adultos, somente alguns adolescentes parecendo, à primeira vista, inverter essas imagens e fazendo do exterior seu local de vida, que se torna lugar de exploração e, sobretudo, de fuga do espaço da casa, vivenciado nesse momento do percurso psíquico como o lugar de todos os perigos (Lesourd,

¹ Agradecemos aqui aos membros da Equipe *Psychogenèse et Psychopathologie*, que participaram destes estudos sob minha responsabilidade e direção de J.J. Rassial, V. Dufour, M-C. Fourment, P. Lévy, E. Bidaud, E. Chapuis, O. Ouvry, M-C. Pheulpin.

² O espaço familiar é pontuado, certamente, por “*chamailleries enfantines*”, mas, sobretudo, atravessado de “violências” entre adultos (conflitos conjugais, golpes, brigas, etc.).

1996). Essa clivagem entre dois espaços, diferenciados por suas qualidades, funciona de acordo com o modelo arcaico da clivagem esquizoparanóide descrito por Melanie Klein. O outro, o estranho, é percebido como perigoso, pois contém todas as projeções más do sujeito. O espaço circundante é, assim, carregado de toda a destrutividade interna, no sentido da violência fundamental, e não pode ser abordado senão numa posição em que o sujeito é perseguido pelo Outro, criando, assim, respostas defensivas de tipo agressivo. Esse modo de apreensão do espaço é perceptível nas crianças que vivem o local escolar, por exemplo, como um lugar “de loucos” (“eles fazem as crianças comerem grama, eles mandam você fechar os olhos e, depois, mandando avançar, eles batem sua cabeça numa árvore, etc.”). Nos adultos, ele se expressa, por um lado, através dos conselhos educativos dados às crianças (ficar em casa, não convidar os outros, não sair sozinho, etc.), por outro, por meio das nostalgias, expressas especialmente nos testes³, de um paradisíaco lugar perdido da infância, a deles, evidentemente. Essa divisão do espaço, entre um interior maternal tranqüilizador e um exterior perigoso, constitui nas crianças uma apreensão do espaço que se traduz, especialmente nos desenhos do bairro ou no teste da aldeia, por representações espaciais falhas nos limites.

“O bairro transforma-se lentamente em um lugar de não encontro social e em um espaço não estruturado entregue a todas as fantasias sobre a periculosidade do exterior ou das relações sociais. Não se trata de um bairro que apresente grandes dificuldades, mas começam a surgir indicadores de desestruturação social e familiar. A maneira como os moradores sentem o bairro, que havíamos conotado pelo termo de clivada na primeira fase do estudo, parece mais ligada às dificuldades reais das famílias no interior – na estruturação dos espaços e dos limites intrafamiliares que fazem, então, do exterior o lugar de todos os perigos – do que a uma real estruturação do bairro de um modo delinqüente”⁴.

Essa representação clivada do espaço acaba por ter efeitos sobre a vivência infantil dos diversos lugares privados e públicos.

UM ESPAÇO DO MATERNO DEPRESSIVO E DEPRECIADO

No espaço familiar, parece não existir nenhum limite entre espaço da criança e espaço parental; as crianças invadem os lugares e espaços dos adultos ao sabor de seus desejos, só encontrando limites nelas próprias (“elas dormem quando estão ‘podres’”)

³ Utilizamos, neste trabalho, para os pais de crianças de menos de 10 anos, o teste da Patte Noire em sua *passation* adulta de acordo com a instrução: que história você contaria a seu filho a partir destes desenhos?; para os pais de crianças com mais de 10 anos, empregamos o TAT. A separação dos dois testes é idêntica para as crianças em função da idade.

⁴ Relatório de estudo sobre as relações pais-filhos, p. 15, 2000.

ou quando os pais “estão cheios” (“quando elas abusam, levam uns tapas”). O limite de geração marcado pelos usos diferenciados do espaço e do tempo parece abolido no cenário familiar. Retomando ou perpetuando modos familiares de vida em que a criança e o adulto vivem em comum, a vivência familiar do bairro opõe-se ao discurso consciente dos pais, que refere à pedagogia moderna da criança sujeito. A construção dos limites entre o adulto e a criança, entre si e o outro, parece dar-se, então, em jogos de rivalidade ou de ascendência que tangem mais à dinâmica do espaço transicional do que à dinâmica da construção de regras de vida comum baseadas na castração anal⁵. Constrói-se, assim, um modo de vida familiar em que a criança parece funcionar segundo o registro da satisfação imediata das pulsões em uma proteção concedida pelo universo familiar, que é regido pelo materno protetor e do qual parece excluída a função separadora do terceiro. Nesse quadro, dão-se, então, muitas vezes de maneira violenta, as disputas de rivalidade entre semelhantes para a obtenção de um lugar ou de um prazer. As crianças são as primeiras atingidas por esse modo de ser dos outros, mas os pais não ficam atrás nessas práticas, como revelam as inúmeras violências ou crises conjugais que marcam as noites do bairro⁶.

Assim, o espaço interno da família parece ser vivenciado como um lugar de indiferenciação protetora, onde cada um é livre para dar curso à sua satisfação pulsional enquanto esta não usurpar o gozo do outro. Esse funcionamento, baseado num modelo de vínculo mãe-filho, repercute muito evidentemente no modo de ser das relações com os outros fora do espaço familiar. Sair do espaço familiar é encontrar um outro diferenciado que funciona de um outro modo, ativando assim as angústias ligadas à castração manifestas por um medo do outro, pois o encontro com o diferente ocorre no exterior, especialmente no espaço escolar. A questão da diferenciação instala-se, então, não no espaço familiar maternante, mas no espaço social da escola, e os pátios de recreio são o lugar da atualização dos atos de separação do espaço transicional. Assim, ouvimos alguns professores falando de “bandos” de crianças de três e quatro anos conforme um modelo delinquente, em uma decifração falsa de situações de violências que devem, na realidade, ser compreendidas como atualizações de separação. Como não podem se produzir no espaço transicional entre a mãe e a criança, devido a vivência indiferenciada do espaço familiar, elas passam a ocorrer, então, no espaço social da escola com os pares, engendrando essa violência precoce da criança nos pátios de recreio. Essa compreensão da violência dos pátios de maternal é sustentada por várias análises de adolescentes em errância social e psíquica que, em sua infância, haviam

⁵ Lembremos, aqui, que Dolto define assim o interdito portado pela castração anal: “não faça ao outro o que você não quer que ele lhe faça” e faz disso uma base fundamental da socialização.

⁶ Essa violência conjugal, ou de vizinhança, é a primeira causa de intervenção da delegacia de polícia no bairro.

sido considerados como crianças hiperviolentas e cuja problemática psíquica era aquela da não-separação da mãe. Essa impossível separação da criança, menino ou menina, do ambiente maternante está sempre ligada a uma profunda depressão materna que obriga o *infans* e, depois, a criança, a permanecer numa relação de proximidade e de apoio a esta⁷ (Lesourd, 1998). É exatamente essa depressão da mãe, mas também do ambiente familiar maternante – determinada nas entrevistas e nos testes dos adultos – , que acarreta essa violência das crianças nas relações com os outros para tentar constituir um limite entre si e o outro, entre si e o objeto de satisfação. Mas essa desestruturação dos limites, ligada à depressão do espaço psíquico materno, tem conseqüências sobre a construção posterior do sujeito em sua relação com os outros e com o espaço. É o que vamos tentar compreender, analisando o modo como os adolescentes deste bairro vivenciam o espaço.

CONSEQÜÊNCIAS SOBRE A VIVÊNCIA ADOLESCENTE DOS ESPAÇOS

Para explorar o efeito dessas representações espaciais sobre os adolescentes, pedimos, a alunos de turmas⁸ entre o CM2 e a 3^a* nas escolas de nossa cidade de referência, que desenhassem um mapa do bairro. O que nos parece pertinente além dos propósitos clássicos do desenho é, por um lado, apreender como as crianças constroem o espaço e nele se orientam e, por outro, como está estruturada, na própria técnica de desenho, a relação dos sujeitos com o espaço psíquico e com os limites⁹, é a expressão, pelo sujeito, de sua relação com os limites. Com efeito, a vivência do limite deve ser entendido, de um lado, como uma construção psíquica do eu que exprime a diferença entre si e o outro e, de outro, como o lugar mesmo do sujeito, no sentido do sujeito do inconsciente. O limite, como Freud já descrevia em sua concepção da censura e de sua superação no sintoma e como retomado por Lacan em sua teorização da escansão, é o lugar onde se determina o sujeito do inconsciente na superação mesma desse limite. Foi esse aspecto do subjetivo que nos pareceu interessante retomar neste artigo.

A primeira coisa que chama a atenção na leitura dos desenhos dos pré-adolescentes e dos adolescentes é que a função do traço, como limite estruturado entre os espaços, é falha numa grande maioria dos casos. Os contornos são, freqüentemente,

⁷ Cf. o exemplo de Grace em meu artigo.

⁸ Seleccionamos uma turma de CM2 em cada escola do bairro (duas turmas) e uma turma de cada nível (6^a, 5^a, 4^a e 3^a) em cada um dos colégios de 1^o ciclo secundário (um público, um privado) ou SEGPA (uma seção) nos quais se inscrevem as crianças do bairro (12 turmas).

* O ensino primário, na França, compõe-se de cinco séries (CP, CE1, CE2, CM1 e CM2); o ensino secundário divide-se em dois ciclos, de quatro (6^a, 5^a, 4^a e 3^a séries) e três anos (2^a, 1^a e *terminale*) respectivamente. (N. de T.).

⁹ Conforme os trabalhos sobre as figuras de REY, o teste da aldeia, o desenho da aldeia.

imprecisos, salvo quando a régua é utilizada, denotando um domínio imperfeito da repartição dos espaços. Isso pode chegar à desestruturação do traço em alguns dos adolescentes, particularmente naqueles em grande dificuldade escolar. Essa representação imprecisa do espaço é confirmada pela não determinação de inúmeros locais do bairro, até mesmo pelo esquecimento, freqüente, do lugar de ocorrência do teste – a escola –, que freqüentemente só será acrescentada na segunda parte, quando for solicitada a representação dos trajetos habituais do sujeito no bairro. A representação do espaço resta, assim, vaga e pouco estruturada para uma boa parte dos adolescentes.

UM ESPAÇO DIFERENCIADO CONFORME OS SEXOS

A segunda observação imediata é que a representação espacial do bairro é fortemente diferenciada conforme os sexos, tanto no nível gráfico quanto no nível dos lugares determinados e marcados e dos trajetos feitos. Quando o desenho do bairro se limita ao espaço de vida familiar (casa e rua, ou prédio), as meninas estruturam representações espaciais mais acuradas e expressivas, freqüentemente bem desenhadas; quando o desenho do bairro engloba um espaço mais vasto, elas estruturam representações complexas comportando inúmeros lugares de vida (comércios, centros sociais, escola, etc.). Os meninos, ao contrário, com freqüência fazem desenhos pobres, nos quais aparecem poucos lugares públicos, poucos trajetos, salvo aqueles mais inscritos nos circuitos da delinqüência. Aprofundemos essa diferenciação sexual da vivência e da representação espacial do espaço.

AS MENINAS: UM ESPAÇO DO MATERNO

Nas representações do bairro feitas pelas meninas, é o espaço de proximidade, o espaço familiar de vida cotidiana (casa, prédio) que primeiramente aparece. Espaço, às vezes único vínculo externo com o bairro, ele é construído, estruturado e bem delimitado. Representação do espaço materno, o lar parece ser, para as adolescentes, um lugar determinável e tranquilizador, mas não vinculado ao exterior em inúmeros casos, o que é confirmado pelas entrevistas que fizemos com moças do bairro, que dizem “viver” em casa sem enfrentar sua “periculosidade” já citada. Quando a representação assume uma forma mais ampla, o que chama atenção é o número de trajetos que efetuam as meninas no espaço do bairro. Esses trajetos numerosos ligam o domicílio aos diferentes lugares de vida: a escola, uma casa de bairro onde se desenvolve o auxílio aos deveres escolares e as atividades de lazer, mas, sobretudo, o centro comercial e as lojas. Esses trajetos são idênticos aos das mães que havíamos circunscrito na primeira parte de nosso estudo (acompanhamento das crianças à escola, ajuda aos deveres, compras nas redondezas).

Essa identidade entre o discurso e a vivência materna do bairro e a das pré-adolescentes e adolescentes marca bem um fechamento imaginário em um espaço do

materno tranqüilizante, prenante para a construção da identidade sexuada das meninas. Existe uma reprodução das representações de papéis que faz com que as meninas sejam usuárias do espaço social sob uma forma maternal arcaica (alimentar, cuidar das crianças pequenas, etc.), imaginariamente protetora dos perigos potenciais do espaço urbano. É nesse papel maternante que as meninas podem construir uma representação do espaço que permite uma circulação e uma determinação na cidade, deixando em suspenso, conseqüentemente, a questão da identidade feminina sexuada diferenciada daquela da identidade maternante. Esse papel das mulheres enquanto mãe, desde a tenra idade de menininha, é confirmado pelas entrevistas que fizemos com as mães das crianças e dos adolescentes que, enquanto mães, não se sentem em perigo no bairro, mas dele só saem acompanhadas por um homem – marido, companheiro ou irmão. O bairro é, assim, vivenciado pelas meninas como um lugar de proteção onde, vivenciadas como mãe, não correm perigo nem são objeto de uma possível atenção sexual. Aliás, como ressaltam as adolescentes, as relações de flerte ou de sedução entre rapazes e moças quase nunca não se dão com os adolescentes do bairro, mas com aqueles de lugares externos (colégio, discotecas, etc.).

O espaço assim representado, embora parecendo estruturado em termos de representação espacial, não se abre, no entanto, a uma exterioridade, a um heterogêneo que estructure as relações com o outro, particularmente na dimensão sexual; mas permanece um espaço de proximidade, um espaço de segurança interna próximo do espaço materno infantil. Como mostra Porge (1981) em seu trabalho sobre os deslocamentos de Hans, os trajetos das meninas, no bairro, não implicam deslocamento; elas não deixam um circuito conhecido, tomado numa dinâmica que evita a castração enquanto limite.

OS MENINOS:

OU A ERRÂNCIA LÚDICA OU A DELINQUÊNCIA COMO ORDEM

Bem diferentes são as representações do bairro realizadas pelos meninos. Dois tipos de desenhos distinguem-se nitidamente nas produções. Uma primeira parte, a mais numerosa, é composta por representações pobres, pouco elaboradas, nas quais as determinações dos lugares são pouco numerosas (quadras de esporte, às vezes escola) e os trajetos, raros (um, no máximo dois, por desenho). Uma segunda parte constitui-se dos desenhos mais elaborados e mais trabalhados do conjunto. Comportando perspectivas, personagens, carros e até mesmo, em uma das séries, o logotipo do conjunto residencial (constituído a partir do nome do organismo que gerencia o conjunto e que os moradores escolhem como nome coletivo), esses desenhos expressam uma vivência delinqüente das relações de vida no bairro (detenção policial, perseguição nas ruas, etc.).

Podemos compreender o primeiro tipo de representação como uma vivência de errância lúdica no bairro. O exterior é vivenciado como um lugar sem referências e

sem limites, onde existem apenas os lugares de aventuras e de jogos entre pares da mesma idade. Essas representações correspondem à vivência dos pré-adolescentes e dos adolescentes do sexo masculino que encontramos. Frequentemente em grupo, eles perambulam nos territórios mal definidos pela concepção do espaço urbano¹⁰, passando de um espaço a outro sem objetivo nem atividade precisos. Reproduzindo o que se dá no espaço maternante da família, passam e repassam nos diversos lugares sem diferenciá-los realmente, levando assim, para a rua, o espaço não delimitado do lugar familiar.

Quanto aos outros, ao contrário, a representação do espaço é acurada e estruturada, mas em uma vivência dos lugares em que o limite é estabelecido por uma luta com as forças externas de representação da lei. A construção do espaço se faz, então, nesse choque com um limite externo que parece levantar uma barreira à errância no espaço, mas também um limite às representações internas.

Esse encontro de um limite externo vem levantar uma barreira à errância em um espaço maternante sem demarcação, onde se dá o lúdico. As representações são, então, as da violência, até mesmo do assassinato, como limite posto à onipotência do *infans* no espaço infantil. Essa estruturação do espaço pode ser determinada nos adolescentes que, de início, tinham levado a direção do conjunto residencial a solicitar nossa intervenção: os adolescentes que ocupam, em grupo, os locais públicos ou os vãos de escadas, esses lugares de passagem que eles desviam de seu uso habitual, para transformá-los em lugares de vida, lugares de existência.

O LIMITE (LUGAR DE PASSAGEM) COMO EXISTÊNCIA DO SUJEITO

Essa configuração da espacialização do bairro pelos adolescentes e por suas famílias presta-se a algumas observações clínicas, assim como a uma precisão metapsicológica sobre a função do sujeito. A vivência do espaço (tanto em sua prática quanto em sua representação pelos moradores do bairro) que tomamos como exemplo das vivências modernas do espaço, mostram de maneira patente que o espaço público e os vínculos que nele se tecem são tomados em uma representação maternal em que ocorrem fenômenos tangendo a processos de separação, de ilusão-desilusão em ação no espaço transicional, tal como descreve D. W. Winnicott. Tudo se passa como se o que demarca essa relação, o “buraco” na mãe, não pudesse ser vivenciado senão como perda pura, não permitindo a criação de um objeto interno satisfatório, o que impõe ao sujeito buscar em permanência no outro esse objeto que não pôde ser integrável no

¹⁰ No estudo preliminar, tínhamos marcado duas zonas de *no man's land* no bairro, uma central, a outra excêntrica, onde foi implantado um bar sem venda de álcool, destinado aos adolescentes.

psiquismo. As duas formas de apreensão do espaço, que são a errância dos meninos ou a ocupação do espaço (do mesmo modo que aquele ocupado pela mãe) das meninas revelam um enquistamento nessa área intermediária de não separação entre o sujeito e o objeto, entre a criança e o maternal.

Adaptação identificatória das meninas e inadaptção dos meninos encontram-se aqui nessa tentativa de fazer viver esse espaço maternal. Ao contrário, a delinqüência como modo de ser no social parece poder estruturar essa diferenciação em certos meninos em um encontro com um “buraco” na satisfação vindo do ambiente maternante, aquele encarnado pela lei social no impossível da realização total do prazer.

Se essa compreensão dos fenômenos de vivência e de representação espaciais revela-se justa, então se abre diante de nós a confirmação do que Freud pressentira na construção do subjetivo no infantil: é o limite que constitui a essência mesma do sujeito, sua *ek-sistência*, como dizia Lacan. É isso que atualizam os adolescentes mais bem estruturados ocupando o espaço dos limites, os lugares de passagens, em uma demonstração que interpela aqueles que não lhes transmitiram o que faz *ek-sistir* o sujeito: só o limite permite ao sujeito não ficar preso ao maternal.

O que nos dizem os jovens deste bairro, também nisso diferentes dos outros jovens que encontro em minha prática privada de psicanalista ou em minha vida cotidiana, é que, fora do limite, o sujeito fica preso em um maternal mortífero de onde ele não pode sair senão pelo encontro do “buraco” no maternal, da falta, do limite. É isso que expressam as patologias modernas florescentes como a droga, pondo à prova o limite pela falta, o suicídio, pondo à prova o limite pela morte, a delinqüência, como sensação de limite no outro social. Dever-se-ia, então, pensar, no que diz respeito ao nosso laço social moderno, o que pode fazer buraco, limite na satisfação maternante no infantil nesse mundo em que o discurso dominante da tecnologia promete que o que não pode ser obtido imediatamente estará, amanhã, na ordem do dia, em uma enfatização da dimensão do objeto como única fonte de definição do sujeito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LESOURD, Serge. (1996) “La mise en acte de l’invisible: espaces et rencontres adolescentes”, *Adolescence*, 14, 1, 121-131.

LESOURD, Serge. “De la violence narcissique à la construction de l’image de la mère. A propos d’une adolescente incasable”, *Adolescence*, 1998, 16, 1, 33-49.

PORGE, Erik. Du déplacement au symptôme phobique, *Littoral*, 1981, I, 21-36.

TEXTOS

**“FORA DA CASINHA”:
A FRAGILIDADE SEM ABRIGO***

Maria Lúcia Muller Stein **

RESUMO

A partir de uma expressão utilizada por jovens e de alguns fragmentos clínicos, o texto trabalha os impasses que se apresentam na prática clínica com pacientes considerados ‘frágeis’. A autora articula os conceitos de angústia e acting-out para pensar o que está em causa na produção de um ato, as possibilidades de intervenção do analista e quais efeitos um trabalho analítico pode operar em tais casos.

PALAVRAS-CHAVE: *angústia; acting-out; estado-limite; clínica*

**“AWAY FROM HOME”: THE FRAGILITY WITHOUT SHELTER
ABSTRACT**

Starting from an expression used by youths and from some clinical fragments, the text explores impasses that the clinical practice with considered ‘fragile’ patients presents. The author articulates anxiety and acting-out concepts to think what is involved in the production of an act, the possibilities of the analyst’s intervention and what effects an analytic work can operate in such cases.

KEYWORDS: *anxiety; acting-out; borderline; clinic*

* O presente trabalho foi apresentado na Jornada “A beira da loucura”, promovida pela Associação Psicanalítica de Porto Alegre, em abril de 2002.

** Membro da Associação Psicanalítica de Porto Alegre. E-mail: mlpm@terra.com.br

Talvez a expressão ‘fora da casinha’, proposta no título deste trabalho, tenha causado uma certa estranheza em alguns de vocês, e confesso que quando a ouvi, pela primeira vez, também fui acometida por um misto de indagação e riso. Escutei-a de uma jovem paciente que me falava sobre um episódio de sua vida no qual havia perdido o controle sobre si mesma. Nada de muito grave, segundo ela, somente havia agido de maneira impensada. A expressão remete e se equivale ao conhecido ‘fora de si’ em nossa língua. O fato é que escutei essa expressão outras vezes, geralmente utilizada por jovens.

A princípio, nossa reflexão poderia se resumir a equivalê-la ao ‘fora de si’; no entanto, acredito que ela traz algo de novo e muito interessante nessa substituição do significante ‘si’ por ‘casinha’. O significante “casa” nos transporta diretamente a pensar no corpo como ‘a morada da alma’, lugar que habitamos e que, como a psicanálise nos ensina, não se refere ao corpo biológico, mas a toda a construção que o ser humano tem que realizar para constituí-lo como um corpo erógeno, libidinizado pelo desejo de sua mãe. Corpo biológico atravessado pelo desejo, pelos significantes, pela cultura, determinando a organização pulsional necessária para que um sujeito advenha neste processo.

É interessante, também, notar que ‘casinha’ vem em diminutivo, nos lembrando a porção do infantil que transparece nessa expressão. Como não pensar aqui nas brincadeiras infantis, no brincar de casinha tão evidente quando observamos crianças ou na própria prática clínica com crianças pequenas? Ao brincar de casinha, as crianças estabelecem e ordenam lugares físicos, elaboram simbolicamente relações entre o dentro e o fora, ensaios que remetem à operação já realizada, mas eternamente reatualizada da diferenciação do eu e do não-eu.

Ainda nessa direção, trago uma outra expressão que escutei, novamente, de uma jovem, que me contava sobre uma conhecida que em um determinado momento de sua vida, havia começado a cometer uma série de pequenas ‘loucuras’. Segundo essa jovem, ela havia, momentaneamente, “perdido o contato com a nave mãe”. Ressalto o momentaneamente, pois situa muito claramente a idéia de que ela não era assim, mas que estava passando por um momento difícil de sua vida, vivendo uma crise aguda de insensatez.

Acredito que podemos estabelecer algumas relações entre as duas expressões, naquilo que elas denotam um caráter de efemeridade, de momentaniedade, de um certo estado passageiro, guardando, todavia, a possibilidade de ser reeditado. No entanto, apesar de apresentarem esse caráter de um ‘estado’, creio que esses momentos remetem a um ponto em que aparece uma falha na mediação simbólica nas relações entre sujeito e objeto. Algo muito primitivo, pois, também aqui, temos a referência a um estágio primordial da constituição subjetiva, desta vez, evidenciado pela palavra “*mãe*”.

Ao eco que essas duas expressões provocaram em mim, uniram-se a constatação em minha prática clínica e as falas de colegas de que, cada vez mais, nos deparamos

com pacientes ditos 'frágeis', na falta de um termo melhor. Mas, falar em pacientes frágeis talvez também aponte para os momentos em que a teoria 'falta' para recobrir todo o real que a clínica apresenta. O que, na verdade, não é uma crítica, um ponto negativo, nem se constitui em uma aposta de que um dia chegaremos a construir um corpo teórico total e sem nenhuma falta. A psicanálise vai justamente no sentido contrário dessa proposição, e é isso o que assegura a sua pertinência e atualidade, constantemente renovadas. O próprio título desta Jornada, como já foi salientado em outros momentos, faz referência às bordas, aos contornos do corpo teórico da psicanálise, àquilo que sustenta nossa prática, mas que, no próprio movimento de circunscrever um campo, delimita um campo externo, um 'fora', que nos escapa e barra qualquer pretensão de realizar uma teoria que seja total (ou seja, sem falta).

Voltemos, então, a nossos 'frágeis' pacientes e aos pontos de indagação que a teoria deixa em aberto, como possibilidade de trabalho. Diríamos que são pacientes que situam-se na borda. Nesses casos, não conseguimos nos furtar de dúvidas e imprecisões diagnósticas; são pacientes que conseguem construir relações afetivas, de trabalho, de estudo, que, enfim, levam suas vidas de maneira relativamente satisfatória, porém, freqüentemente, colocam-se em situações de grande risco, têm crises de angústia, produzem *actings*, convocam o olhar.

Nesse ponto, trago um fragmento de um caso clínico que pode me ajudar a avançar em minhas considerações. Trata-se de uma jovem, com aproximadamente 20 anos de idade, que busca tratamento a pedido de seus pais, pois faz uso de drogas. Preocupação em nada alarmista ou infundada, pois a filha utiliza drogas desde o início de sua adolescência. Já esteve ela em situações dramáticas, se envolveu em várias transgressões que a levaram até um encontro com a lei, sendo inclusive necessária a intervenção desses mesmos pais.

É uma jovem que, apesar de tudo, sempre teve um bom desempenho escolar, cursa um curso técnico que lhe exige muita disciplina, estudo e concentração; tem muitos amigos, namorados, gosta de festas e viagens, tem um relativo bom relacionamento familiar, enfim, alguém que, como dissemos acima, leva sua vida de forma satisfatória. Porém, em sua fala, transparece um sofrimento imenso, um esforço infinito para levar sua vida adiante.

No início de seu tratamento, a questão do uso de drogas foi um tema secundário, não inexistente, mas secundário. Não encontrava motivos para cessar de fazer uso da maconha ou 'do pó', que era a forma como se referia à cocaína. Era necessário, segundo ela, ter um 'motivo' para não usá-las mais.

Foi preciso algum tempo para que pudesse formular a idéia de o quanto o uso do pó a colocava em situações de risco, inclusive de vida; o quanto atrapalhava seus estudos, sua carreira, sua vida amorosa; refletir que o uso da cocaína a impelia a mentir, omitir fatos ou inventar versões diversas para seu comportamento. Enfim, foi ne-

cessário um percurso para que pudesse começar a dar contornos para sua implicação nos atos que produzia.

O campo das drogas, apresenta-se, aqui, como pano de fundo, no qual essa paciente atua, no sentido de *acting out*. Digo ‘pano de fundo’ aludindo a uma metáfora teatral, em que algo é posto em cena, algo é representado, atuado sem que o sujeito se reconheça enquanto autor da cena. Tal como um ator que encarna um papel, mantendo uma distância entre o eu e a personagem que representa.

Neste sentido, no “Vocabulário da Psicanálise” de Laplanche e Pontalis (1991), há uma interessante discussão sobre o uso do verbo *to act*, em inglês, a qual alude ao emprego deste no campo do teatro. Há, também, uma observação quanto à preposição *out*, que introduz dois elementos: em primeiro lugar, *out* remete a uma exteriorização, a mostrar algo que é suposto ter dentro de si e, em segundo lugar, de uma realização rápida e levada a termo. A preposição *out* também nos conduz a refletir sobre a expressão “fora da casinha”, como sendo referente a algo que não se inclui na série significante, algo que escapa à simbolização.

Tomemos, agora, as formulações de Lacan sobre o *acting out* a fim de introduzir algumas questões em nossa reflexão. Lacan, no Seminário “A Angústia”, propõe uma distinção entre o *acting out* e a passagem ao ato, apoiando-se nas observações clínicas de Freud, expressas nos textos “Fragmento da análise de um caso de histeria” (o caso Dora, de 1905) e em “A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher” (o texto da jovem homossexual de 1920).

Nesse seminário, Lacan define o *acting-out* como “algo, na conduta do sujeito, que essencialmente se mostra” (p.131) e ressalta que esta ênfase demonstrativa do *acting out* significa que ele é dirigido ao Outro. Ou seja, é um ato que busca ser decifrado por aquele a quem é dirigido.

O *acting out* é uma das formas de o sujeito lidar com a angústia. Não é a única forma, mas *uma* das formas. Conseqüentemente, somos levados a formular a seguinte questão: **por que um sujeito produz um *acting*?** Encontramos a noção de que em um *acting out* o sujeito busca mostrar algo que está fora de qualquer possível rememoração e fora de qualquer levantamento de um recalque, constituindo uma demanda de simbolização, exigida em uma transferência selvagem. Transferência selvagem na medida em que é sem palavras e que o analista é convocado de uma forma radical.

Lacan, ao desenvolver suas teses sobre o *acting out*, é enfático em assinalar que o mesmo exige uma interpretação e que é, sempre, dirigido ao Outro. E, nos diz: “... *se somos analistas, logo, o acting out se dirige ao analista. Se o analista ocupou este lugar, pior para ele. Ele tem de qualquer forma a responsabilidade que pertence a este lugar que ele aceitou ocupar*” (Seminário A Angústia, 1962-63, p.136).

A partir disso, Lacan coloca a questão de como agir frente a um *acting out*. Cita um artigo de Phillis Greenacre sobre o tema, no qual são apontadas três possibilidades

de se posicionar diante de um *acting out*; porém, ressalta serem todas ineficazes. Podemos interpretá-lo, interdita-lo ou reforçar o Eu. São três vias ineficazes, pois, interpretar de nada adianta, é uma via fadada a não ter efeitos; interdita-lo é causa de riso, somente nos coloca em uma posição superegóica; reforçar o Eu é conduzir o sujeito a uma identificação ao eu do analista, indo na contramão de toda a crítica à psicologia do ego proposta por seu ensino.

Portanto, o que fazer? Qual seria uma posição possível frente a um *acting out*?

Talvez, antes de tentarmos nos aproximar de uma possível resolução desse impasse, seja imprescindível nos determos a pensar quais os elementos que entram em jogo na produção de um *acting out*, de um momento 'fora da casinha'. Se nossa pergunta anterior nos conduzia a refletir sobre as razões que levam um sujeito a produzir um *acting out*, agora cabe indagarmos: **o que busca deciframento? O que é dado a ver nesta 'monstração'**, como brinca Lacan? Nesse neologismo, evidencia-se o condensamento do verbo 'mostrar' e o substantivo 'monstro'. Isto é, mostrar algo assustador, monstruoso, algo frente ao qual não podemos ficar impassíveis.

Pois bem, relacionando a preposição 'out' com o 'fora', da expressão 'fora da casinha', remetemo-nos a um lugar exterior. Poderíamos pensar, então, que na produção de um *acting out* o sujeito realiza uma tentativa de se encontrar com a alteridade, que, como sabemos, é também o que dá consistência ao 'dentro'. Dito de outra forma, talvez o *acting out* seja uma forma de reeditar as operações de alienação/separação, de uma diferenciação entre o eu e o não-eu.

Mas, aqui é importante ressaltar, há algo que, parece-me, vai além de um encontro com a alteridade. Surge uma hipótese a ser desenvolvida. **Será que, então, em um *acting out* há uma tentativa de encontrar na alteridade um lugar de testemunho? Um movimento de inscrição da dimensão do laço com o Outro?** Lembramos que Lacan nos diz que no *acting out* o desejo engaja-se numa via onde só consegue chegar de uma maneira singular. Singular no sentido de que nesta produção está sozinho, produzindo uma tentativa de inscrever algo, e, se busca uma inscrição, deve necessariamente passar pelo Outro. Através de sua face assustadora, sua "monstração", um *acting out* visa descentrar o Outro, romper com a indiferença do Outro, enlaçá-lo no lugar de testemunho.

Essa hipótese abre um caminho interessante para pensar uma articulação do *acting out* com a angústia.

No seminário de 1963, Lacan retoma os textos freudianos e afirma que em toda a teorização de Freud sobre a angústia é do objeto *a* que se trata. Com o conceito de objeto *a*, objeto causa de desejo, Lacan propõe, justamente, que a angústia não se refere a uma falta objetual, mas que ela é, em suas palavras, "a única tradução subjetiva do objeto *a*" (p.107). Daí sua conhecida afirmação de que "a angústia não é sem objeto" (p.107).

Para pensarmos a angústia como um afeto que surge na relação entre sujeito e objeto *a*, remetemo-nos ao circuito da pulsão, que circula, contorna o objeto *a* na tentativa de apreendê-lo, mas que sempre fracassa, retornando ao ponto de partida. Tentativa, como vemos, fadada ao insucesso, uma vez que o objeto é perdido desde sempre, conservando o lugar da falta e mantendo em aberto os caminhos do desejo metonímico.

Segundo Lacan (1963), “A angústia não é o sinal de uma falta, mas de algo que é preciso que se chegue a conceber neste nível redobrado por ser o defeito deste apoio da falta” (Seminário A Angústia, Lição de 05/12/1962, p. 61). Saliento, *defeito do apoio da falta*. A angústia emerge quando a função da falta, estruturante e indispensável para o sujeito, falha, ou seja, a angústia emerge quando alguma coisa vem a ocupar o lugar do objeto do desejo. Dito de outro modo, quando o objeto é capturado no circuito da pulsão, há um impedimento de sua reinscrição, ocasionando a angústia.

Para pensar a noção de angústia, Lacan indica que é fundamental considerar as formulações de Freud sobre o estranho, ou, como alguns autores denominam, o sentimento de inquietante estranheza. Mário Eduardo Costa Pereira (1999), em seu livro ‘Pânico e desamparo’, traz elementos desse texto de Freud e afirma que “várias condições psicopatológicas decorrem justamente desse movimento de ir rumo ao angustiante para nele tentar encontrar uma garantia ‘verdadeira’ da realidade da própria vida psíquica” (p.164).

Freud, em seu artigo ‘O estranho’ (1919), apresenta uma extensa revisão dos significados e usos possíveis para a palavra *heimlich*, demonstrando, de forma brilhante, o quanto seu sentido se desenvolve na direção da ambivalência, até finalmente coincidir com o seu oposto, ou seja, o *unheimlich*. Não nos passa despercebido que uma das traduções da palavra *heimlich* é “o que é doméstico, pertencente à casa...” (Freud, p.279). No desenrolar de seu escrito, Freud chega ao tema do duplo, que concerne à experiência da identificação do sujeito com outra pessoa, “de tal forma que fica em dúvida sobre quem é o seu eu” (p.293).

Gostaria, aqui, de aludir a outro aspecto que se evidencia no tratamento de pacientes tão frágeis como essa jovem a que me referi anteriormente, e que acredito que traz elementos interessantes para avançarmos na articulação do *acting out* com a angústia. Na transferência, são pacientes que apresentam uma fragilidade extrema. Nesses casos, mudanças eventuais nos horários das sessões, repercutem por semanas a fio.

Da mesma forma, são pacientes que, quando se deparam com alguma mudança ou fato inesperado, desestabilizador, que, porventura, aconteçam em suas vidas amorosas (uma discussão mais séria com um cônjuge, com o professor, com os pais, uma desconfiança quanto à fidelidade de um parceiro) são acometidos por crises de angústia implacáveis. É como se entrassem em curto-circuito, não suportando a suspensão

de algum assunto para que possam cumprir com suas atividades e compromissos cotidianos. Lembro-me de um caso em particular, em que um paciente muito angustiado telefonou para mim, mesmo que já tivéssemos um encontro marcado algumas horas mais tarde, me contou a situação rapidamente e bastou que eu lhe escutasse e afirmasse que voltaríamos a conversar sobre o assunto para que se acalmasse imediatamente.

Nesses momentos transferenciais, parece ficar claro que não se trata da montagem de uma cena com tons histéricos, mas, sim, de indicativos de uma desorganização subjetiva e de que os telefonemas serviam para lhe certificar de minha presença. Através desses telefonemas, sustentava a transferência, lhe dava uma garantia de que haveria um lugar para que pudesse retomar e falar sobre seu desamparo. A suspensão não se configurava em apagamento, mas, recorrendo a uma metáfora da informática, a janela era 'minimizada e não fechada'.

A angústia, então, aparece justamente no lugar em que há uma proximidade demasiada entre as fronteiras do eu e do outro. Tão próximo que é impossível distinguir o outro, tão familiar que é estranho, o *unheimlich*. Se as fronteiras se aproximam tanto a ponto de quase se dissolverem, a produção de um *acting* seria uma possibilidade de dar consistência ao eu, de uma afirmação do eu, pois busca um reconhecimento na medida em que é dirigido ao Outro. Tem uma função de produzir um encontro com a alteridade, para que, assim, possa sustentar uma distância e fundar um lugar de testemunho.

Quando um paciente produz um *acting out*, convoca o analista a testemunhar sua tentativa de estabelecer uma distância entre o eu e o outro. *Aliás, frisemos, convoca o analista em um lugar de alteridade*. Assim, o analista não pode se furtar de sua responsabilidade de testemunhar esse ato, e, ao que tudo indica, sua tarefa é permitir que as palavras possam lançá-lo a outra cena, recobrando com palavras o real do corpo, traduzido pela angústia que esses momentos 'fora da casinha' evidenciam. Não se trata, portanto, de interpretar o *acting out*, produzindo um significado; não é uma injeção de sentido que se convoca, pois isso só relançaria o sujeito em uma série de novos *actings*.

Na produção de um *acting out*, vislumbramos a tentativa de inscrever algo que, como dissemos anteriormente, escapa à simbolização. O que se configura é a busca de um testemunho, de constituir um lugar singular; porém, é importante salientar, os significantes estão do lado do sujeito e não do analista. Cabe ao analista ocupar esse lugar de alteridade e auxiliar com sua escuta no trabalho de elaboração psíquica a ser realizado pelo paciente.

Retornemos ao caso da jovem que constitui o fio que tece essas considerações. Essa jovem encontra-se em um momento muito especial de sua vida. Anda às voltas com um novo amor. Apesar de não ser seu primeiro namorado, essa relação traz algo de novo em sua vida: inaugura a possibilidade de uma relação mais duradoura e, con-

seqüentemente, uma preocupação com a questão do uso da cocaína. Surge a idéia de fazer um pacto com o namorado de se abster de cheirar o pó. Porém, o que é importante ressaltar, é que um outro elemento entra em jogo aqui. Ela começa a se interessar em construir artifícios de sedução através de sua aparência física, o que, até então, não havia tido expressão em seu discurso.

A sedução, questão feminina por excelência, leva-a a pensar na relação com sua mãe. Em uma sessão, ao relatar uma conversa com esta, fala que a mesma não lhe ensinou a tomar cuidados com a aparência, dentre eles, por exemplo, o uso de maquiagem. Diz: “*Minha mãe tem uma gaveta com as sombras, blushes e pó tudo espalhado dentro...*”.

O pó, que era espalhado para cheirar, para ser consumido, passa a ser utilizado para fazer os contornos dos traços femininos, do rosto e do corpo de mulher.

O que esse fragmento revela? Em sua relação com as drogas, essa jovem parece estabelecer um laço com o objeto que apresenta no horizonte a possibilidade de uma completude, e, portanto, nesse momento, a angústia emerge. A relação com o objeto, no caso o ‘pó’, se fazia tão angustiante em determinados momentos, pois, nesse lugar, esse objeto poderia se fazer total, extinguindo o lugar da falta, da distância necessária entre o eu e o não-eu, ou seja, anulando o lugar da alteridade, acabando com a dimensão do desejo. Teríamos aí a morte do desejo. Frente a isso, lhe restava produzir *actings out*, (de) mostrar ao Outro, convocar seu olhar, numa tentativa de restabelecer um laço com a cadeia significativa. Uma tentativa de simbolização de algo que lhe escapa.

Então, que efeitos um trabalho analítico, em casos como esse, pode operar?

Considero que nesse deslizamento do ‘pó-cocaína’ para o ‘pó-maquiagem’, essa jovem esforça-se para produzir algo de diferente na sua posição frente à relação com o objeto. O ‘pó-maquiagem’ comporta, por definição, a dimensão da falta, visto que ele vem justamente para recobrir, disfarçar, maquiar a castração. O pó que, tal como a pulsão, vem estabelecer os contornos da superfície, dos orifícios, das bordas do corpo, mas que, na especificidade da sedução, evidencia o movimento constante e infundável do desejo sempre insatisfeito.

Frente a essas questões, pensamos no que o próprio Lacan aponta como possibilidades diante do *acting out*. Aponta o que não fazer: não interpretar, não interditar, não reforçar o eu. Tal fato nos leva ao início de minha fala, quando pensava sobre a borda da teoria, sobre os limites que ela apresenta. Interessante notar que Lacan, precisamente, não deixa espaço para que nos defendêssemos deste impasse clínico com uma receita de intervenção. Uma intervenção não encarnada não se sustenta. Ou seja, não há como economizar a dificuldade, o mal-estar, o desconforto, que atender casos como esses nos colocam. Não há uma teoria tão bem construída, tão completa que nos exima de assumir o compromisso ético deste lugar, portanto.

Para concluir, temos o afeto da angústia como um operador necessário, possibilitador, para que um sujeito possa realizar um percurso de análise; logo, a angústia se faz imprescindível. No entanto, também sabemos que ela deve se apresentar em um 'estado ótimo', ou seja, nem muita, nem pouca angústia. Como o texto que convocou essa Jornada de Abertura coloca, no tratamento destes casos, temos a impressão de que a transferência nos convoca a uma certa ortopedia, a um lugar de sustentação imaginária. Esse questionamento é fundamental, pois, sem dúvida, trabalhar transferencialmente com estes casos, não nos deixa em uma posição muito aprazível. Sabemos que de nada adianta abandonar o sujeito em meio a uma crise de angústia. É necessário, sim, poder acolher esse momento de desorganização subjetiva, o que não significa, de forma alguma, aplacar a angústia, mas, operando naquilo que é uma das grandes formulações freudianas, a saber, a transferência, possibilitar ao sujeito uma via de representação singular de sua história. "Segurar na mão para não deixar cair", nos diz Lacan. Que no percurso de uma análise ele possa (re)encontrar um abrigo nas palavras para a fragilidade da existência que é comum a todos nós. Mesmo que este abrigo apresente limites em sua capacidade metafórica, como, aliás, todos os abrigos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FREUD, S. *O estranho* (1919) In: Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. *A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher*. (1920) In: Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v.XVIII.

_____. *Fragmento da análise de um caso de histeria*. (1905 [1901]). In: Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. VII.

LACAN, Jacques. *A angústia*. Seminário 1962-1963. Publicação para circulação interna do Centro de Estudos Freudianos do Recife.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.B.. *Vocabulário da Psicanálise*. 11. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

PEREIRA, Mário Eduardo Costa. *Pânico e desamparo*. 1. ed. São Paulo: Escuta, 1999.