

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**RAQUEL DE MELO MARINHO**

***Adolescente generalizado?***

***Um estudo sobre a noção de segregação em Jacques Lacan***

**Belo Horizonte**

**2020**

**RAQUEL DE MELO MARINHO**

**Adolescente generalizado?**

**Um estudo sobre a noção de segregação em Jacques Lacan**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Doutora em Psicologia.

Área de concentração: Estudos Psicanalíticos.

Linha de pesquisa: Conceitos Fundamentais em Psicanálise e Investigações no Campo Clínico e Cultura.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Andréa Maris Campos Guerra

**Belo Horizonte**

**2020**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

150 M338a 2020	Marinho, Raquel de Melo. Adolescente generalizado? [manuscrito] : um estudo sobre a noção de segregação em Jacques Lacan / Raquel de Melo Marinho. - 2020. 143 f. Orientadora: Andréa Maris Campos Guerra. Coorientador: Fabian Dario Fanjwaks.  Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia.  1. Psicologia – Teses. 2. Adolescência - Teses. 3. Segregação - Teses. I. Guerra, Andréa Maris Campos. II. Fanjwaks, Fabian Dario. III. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.
----------------------	---



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



## ATA DA DEFESA DE TESE DA ALUNA RAQUEL DE MELO MARINHO

Realizou-se, no dia 27 de março de 2020, às 08:30 horas, Auditorio Baese, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de tese, intitulada *Adolescente generalizado? Um estado sobre a noção de segregação em Jacques Lacan*, apresentada por RAQUEL DE MELO MARINHO, número de registro 2016653021, graduada no curso de PSICOLOGIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em PSICOLOGIA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Andrea Maris Campos Guerra - Orientador (UFMG), Prof(a). Pedro Teixeira Castilho (UFMG), Prof(a). Nádia Laguárdia de Lima (UFMG), Prof(a). MARCUS ANDRE VIEIRA (puc rj), Prof(a). Fabian Dario Fajnwaks (Université Paris VIII).

A Comissão considerou a tese:


Aprovada

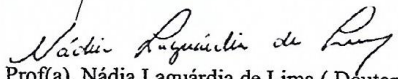
Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

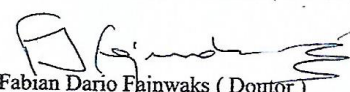
Belo Horizonte, 27 de março de 2020.

  
Prof(a). Andrea Maris Campos Guerra ( Doutora )

  
Prof(a). Pedro Teixeira Castilho ( Doutor )

  
Prof(a). Nádia Laguárdia de Lima ( Doutora )

  
Prof(a). MARCUS ANDRE VIEIRA ( Doutor )

  
Prof(a). Fabian Dario Fajnwaks ( Doutor )

## AGRADECIMENTOS

À orientadora Andréa Guerra, pela acolhida desse meu projeto de pesquisa, pela confiança e pelo consentimento de que eu o realizasse, pela contribuição com o equacionamento das ideias e pela partilha das referências e interlocuções, que me permitiram tanto.

À Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), pela admissão, pelo apoio institucional e por se fazer comprometida com a qualificação do ensino e da pesquisa no Brasil.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo significativo apoio financeiro sob a forma da bolsa de doutorado e pela oportunidade do estágio doutoral no exterior (PDSE).

*Au co-directeur Fabian Fajnwaks, maître de conférences et docteur du 3e. cycle au Département de Psychanalyse de l'Université Paris 8: Vincennes-Saint-Denis, pour l'acceptation de ma présence dans ses cours et séminaires et pour l'interlocution particulière avec mon travail.*

Ao coorientador Fabian Fajnwaks, mestre de conferências e doutor do 3º ciclo no Departamento de Psicanálise da Université Paris 8: Vincennes-Saint-Denis, pela aceitação de minha presença em suas aulas e seminários e pela interlocução particular sobre meu trabalho.

*À l'Université Paris 8: Vincennes-Saint-Denis, pour recevoir le monde et pour la place donné à la Psychanalyse, depuis 1968.*

À Université Paris 8: Vincennes-Saint-Denis, por receber o mundo e pelo lugar que concede à Psicanálise, desde 1968.

Aos professores que participaram do exame de qualificação, agradeço os comentários de Ângela Vorcaro e o crucial apontamento, realizado por Marcus André Vieira, dos eixos necessários do trabalho.

*Au professeur Sidi Askofaré, pour m'avoir gentiment accueilli à Toulouse pour une discussion sur le thème de la ségrégation.*

Ao professor Sidi Askofaré, pela gentil acolhida para uma conversa em Toulouse, sobre a temática da segregação.

*Au professeur Olivier Douville, pour son intérêt à m'aider à retrouver le fil de l'écriture, l'origine de la recherche, pour son soutien et mots de confiance.*

Ao professor Olivier Douville, pelo interesse em me ajudar a reencontrar o fio da escrita, a origem da pesquisa, e pelas palavras de apoio e confiança.

Aos professores que se disponibilizaram para participar da banca de defesa: Marcus André Vieira, Fabian Fajnwaks, Pedro Castilho e Nádia Laguárdia.

Ao professor Jeferson Pinto, que sempre se constituiu, para mim, como um orientador, e que soube ler meu interesse pelo termo lacaniano “criança generalizado”.

Aos colegas de turma, Márcio Nobre, Débora Matoso e Thaísa Vilela, com quem pude partilhar as alegrias e os embaraços da jornada.

Aos inestimáveis amigos com quem pude contar, também em relação às minhas ideias errantes, Rose Iannarelli, Daniela Viola, Admardo Júnior, Márcio Nobre e Verônica Nunes.

Um agradecimento especial à amiga Daniela Viola, pela sua tese, sem a qual meu trabalho não teria a configuração que tomou.

À amiga Viviani Huerta, que conheci na pós-graduação da Pontifícia Universidade Católica (PUC) de São Paulo, no tempo em que se mudou para Paris, e que me ofertou um ambiente familiar nos meus primeiríssimos dias na capital francesa.

À Flávia Brasil e Júnia Couto que, em Paris, fizeram-se minhas novas amigas brasileiras.

À Elaine Maciel, Bernardo Carneiro, Paula Dias, Lélia Dias e Ernest Ilisca, que contribuíram, cada um à sua maneira, para minha localização em Paris.

Aos franceses, que me acolheram, que conversaram comigo, que me ensinaram a falar, que me apresentaram a cidade, seu mapa, sua gastronomia; que me contaram da história, da política, dos conflitos, e que se mostraram interessados pelo Brasil, pela minha pesquisa, pela poesia de Conceição Evaristo. Não me esquecerei de algumas palavras da equipe do *Centre d'initiatives et de services des étudiants de Saint-Denis (CISED)*: “*Vous êtes chez vous. La culture vous habite*”.

*Aux français qui m'ont accueilli, qui ont discuté avec moi, qui m'ont enseigné à parler, qui m'ont présenté la ville, sa carte géographique, sa gastronomie, qui m'ont raconté son histoire, sa politique, ses conflits, et qui se sont montrés intéressés au Brésil, à ma recherche, à la poésie de Conceição Evaristo. Je ne vais jamais oublier certains mots de l'équipe du Centre d'initiatives et de services des étudiants de Saint-Denis (CISED): “Vous êtes chez vous. La culture vous habite”.*

À minha irmã Ana Maria, que me ajudou, de forma prática e amistosa, com os muitos assuntos importantes e paralelos, que ocorreram no tempo do doutorado.

À minha família, que vibra com minhas conquistas.

À minha sobrinha e afilhada Luana, que, tantas vezes, ajudou-me com a língua francesa e demonstrou sua convicção de que eu chegaria à França.

À Simone Souto, que conduziu meu processo de análise.

À Fernanda Otoni de Barros-Brisset e ao Tribunal de Justiça de Minas Gerais (TJMG), pela criação de um projeto que respeitava a complexidade adolescente.

Aos colegas do Projeto Catu, Andréa Botelho, Cláudia Neves, Ana Laura Mattos, Caio Lara, Neide Heliódoria e Débora Matoso, pela companhia na sustentação do trabalho.

À amiga Tereza Cristina Duarte, pela revisão.

Aos adolescentes, especialmente isolados, que, diante da brutal violência presente em suas vidas, ainda confiaram na possibilidade de um laço comigo.

**Meu muito obrigada! *Merçi beaucoup !***

*Ma calamiteuse adolescence infinie,  
j'en avais enfin vu le bout pour m'immerger dans la vie,  
comprendre que des êtres humains partageaient la même planète  
et avaient donc quand même un certain degré d'accessibilité,  
tout simplement que le bonheur était possible,  
et c'est comme si cette découverte, dépassée,  
n'avait soudain aucune valeur.  
Désormais il faut espérer moins de l'existence.  
Je croyais avoir accédé à quelque chose d'éternel et cet éternel s'est dérobé.  
Je croyais que c'était la vie et c'était la jeunesse.*

[Mathieu Lindon dans **Ce qu'aimer veut dire**]



*Finalmente havia visto minha calamitosa adolescência infinita  
chegar ao fim para mergulhar na vida,  
compreendera que os seres humanos compartilham o mesmo planeta  
e tinham, assim, um certo grau de acessibilidade,  
que simplesmente a felicidade era possível,  
e, de repente, é como se essa descoberta, ultrapassada,  
já não tivesse importância alguma.  
Daqui para frente é preciso esperar menos da existência.  
Eu achava que havia atingido algo eterno, e esse eterno se esquivara.  
Eu achava que era a vida e era a juventude.*

[Mathieu Lindon em **O que amar quer dizer**]

## RESUMO

Marinho, R. de M. (2020). *Adolescente generalizado? Um estudo sobre a noção de segregação em Jacques Lacan*. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais-UFGM, Belo Horizonte, MG, Brasil.

Esta pesquisa investiga as relações da noção de segregação no ensino de Lacan com o não tratamento simbólico, pela cultura ocidental, a partir da Modernidade, da maturação da perda corporal no período da puberdade. Encontrávamos numa situação institucional, de uma política pública, questionados pelos impasses de articulação dos adolescentes às suas redes de proteção, isto é, pelas dificuldades de laço social que, embora contundentemente presentes nos jovens, apresentavam-se espalhadas, em todo lugar. Partimos de uma associação que Lacan (1967a/2003) realizou entre “a entrada de um mundo inteiro no caminho da segregação” e a inexistência de “gente grande”, que nos fez perguntar sobre a travessia à vida adulta, conhecida, em nossa sociedade, como adolescência. Identificamos que o desenvolvimento sexual biológico é, a bem da verdade, um tempo de reafirmação da castração, que se faz sentir na realidade corporal, angustiando e demandando cuidado. Com o advento da ciência moderna, tal cuidado passa a ser realizado de forma imaginária, por meio da ideia de indivíduo, de corpo unificado, ou melhor, de uma prática segregativa, que produz fenômenos de segregação e que generaliza as dificuldades de enlaçamento. O tema da segregação em Lacan revela-se, entretanto, referido, não apenas aos progressos científicos e imaginários, mas à psicanálise da época, que se configurava como uma Psicologia do ego. Ela, com seu ideal de tratamento edípico, também produzia segregação dos que a ele não se conformavam.

**Palavras-chave:** adolescência; objeto  $a$ ; segregação; alienação imaginária; alienação simbólica.

## RESUMÉ

Marinho, R. de M. (2020). *Adolescent généralisé ? Une étude sur la notion de ségrégation chez Jacques Lacan*. Thèse de doctorat. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais-UFMG, Belo Horizonte, MG, Brésil.

Cette recherche examine les relations entre la notion de ségrégation dans l'enseignement de Lacan et le non-traitement symbolique, par la culture occidentale, à partir de la Modernité, de la maturation de la perte corporelle dans la période de la puberté. On se trouvait dans une situation institutionnelle, d'une politique publique, questionnés par les impasses d'articulation des adolescents avec leurs réseaux de protection, c'est-à-dire, par les difficultés du lien social qui, bien que fortement présentes chez les jeunes, se présentait-elles dispersées partout. On est parti de l'association que Lacan (1967a/2003) a fait entre "l'entrée d'un monde entier dans le chemin de la ségrégation" et l'inexistence des "grandes personnes", et cela nous a mené à interroger sur la transition à la vie adulte, celle-ci connue, dans notre société, comme adolescence. On a identifié que le développement sexuel biologique est, à vrai dire, un temps de réaffirmation de la castration, qui se fait sentir dans la réalité corporelle, cause de l'angoisse et demande des soins. Avec l'avènement de la science moderne, ce soin commence à être réalisé de manière imaginaire, à travers l'idée d'individu, de corps unifié, ou plutôt de manière ségrégative, c'est-à-dire, qui produit des phénomènes de ségrégations et qui généralise les difficultés d'enlacement. Le thème de la ségrégation chez Lacan se révèle-t-il, pourtant, en référence pas seulement aux progrès scientifiques et imaginaires, mais à la psychanalyse de l'époque, qui se configurent comme une Psychologie de l'égo. Avec son idéal de traitement édipique, la Psychanalyse produisait aussi de la ségrégation de ceux qui ne se conformaient pas à cet idéal.

**Mots-clés:** adolescence; objet *a*; ségrégation; aliénation imaginaire; aliénation symbolique.

## ABSTRACT

Marinho, R. de M. (2020). *Generalized adolescent? A study of the notion of segregation in Jacques Lacan*. PhD thesis. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais-UFGM, Belo Horizonte, MG, Brazil.

This research investigates the relationship between the notion of segregation in Lacan's teachings and the non-symbolic treatment, by the Western culture, taking from Modernity, of the corporal loss maturation during puberty. We found ourselves in an institutional situation, of a public policy, and we questioned ourselves about the teenagers' articulation impasses with their networks of protection, that is, with the difficulties of social bond that, even though strongly present in young people, were scattered everywhere. We started from an association which Lacan (1967a/2003) made between “the entry of an entire world in the path of segregation” and the inexistence of “grown-ups”, which prompted us to inquire about the transition to adult life, known in our society as adolescence. We have identified that the biological sexual development is, in truth, a time for reaffirming castration, which is felt in the corporal reality, distress and demands care. With the advent of modern science, such care starts to be performed in an imaginary way through the idea of an individual, of a unified body or rather, a segregative practice, which produces segregation phenomena and generalizes the difficulties of bonding. The topic of segregation in Lacan, however, reveals itself in reference not only to the scientific and imaginary progresses, but to the Psychoanalysis of that time, which was configured as a Psychology of the ego. With its ideal of oedipal treatment, psychoanalysis also produced segregation of those who did not conform to it.

**Keywords:** adolescence; object *a*; segregation; imaginary alienation; symbolic alienation.

## LISTA DE ESQUEMAS

Esquema 1: Os lugares no discurso.....	76
“Discurso do mestre”.....	82 e 95
“Discurso do universitário”.....	82
“Discurso do analista”.....	83 e 101
“Discurso da histérica”.....	84
Operação de alienação.....	113
Operação de separação.....	115

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>CAPÍTULO 1 As dificuldades de laço no trabalho com adolescentes: uma questão de segregação?.....</b>	<b>18</b>
1.1 Catu: um projeto de articulação da rede.....	19
1.2 O caso Embalado.....	22
1.3 A adolescência.....	27
1.3.1 O surgimento da adolescência moderna.....	29
1.3.2 O que implicam a presença e a ausência dos rituais de passagem à vida adulta.....	33
1.3.3 A maturação do objeto a na idade da puberdade.....	38
1.3.3.1 A dimensão real do objeto.....	42
<b>CAPÍTULO 2 A Segregação Necessária ao Laço Social.....</b>	<b>50</b>
2.1 O “princípio segregação”.....	53
2.1.1 A repetição nos mitos: questão de verdade e gozo.....	54
2.1.2 “Totem e tabu”.....	64
2.1.3 O que deprender do mito de um pai primitivo?.....	68
2.1.4 Os discursos que implicam o laço social.....	75
2.1.4.1 O Seminário 17 também como um comentário histórico.....	77
<b>CAPÍTULO 3 O “efeito de segregação”.....</b>	<b>88</b>
3.1 A segregação na “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da escola”.....	90
3.1.1 “O avesso da psicanálise”.....	98
3.2 A segregação no “Pequeno discurso aos psiquiatras”.....	104
3.2.1 O sujeito da ciência.....	107
3.2.2 Além dos fenômenos de segregação, a prática segregativa.....	115
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>122</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>133</b>

## INTRODUÇÃO

*Não existe propriedade intelectual.*

[Jacques Lacan, 1967]

Aonde nossas perguntas são capazes de nos levar? Quando imaginaríamos que nossa intriga relativa a um trabalho que realizávamos com os jovens<sup>1</sup> numa política pública, num órgão legislativo, nos faria, não só atravessar o oceano, mas alcançar uma boa compreensão do funcionamento atual da subjetividade em nosso mundo?

Foi num projeto que se pretendia à articulação dos adolescentes às suas redes socioeducativa e protetiva e, de forma mais particular, diante de um jovem contundentemente isolado, que identificamos o problema. Ele se via no ímpeto de provocar seu próprio aprisionamento institucional porque não encontrava um recurso de comunicação com o Outro, denunciando, aliás, que esse Outro também não se comunicava com ninguém. Tratava-se, portanto, das dificuldades de laço social que se encontravam, ainda que mais intensas nos adolescentes, espalhadas em toda parte.

Ficamos sugeridos, por Lacan (1967a/2003), a tomá-las como ausência de “gente grande”, embora apostando no termo adolescente e não “criança generalizado”, como ele sugeriu. Isso se devia ao fato de que a literatura já existente indicava uma transformação da cultura referenciada na juventude, numa não travessia dos sujeitos à idade adulta; mas, principalmente, porque é no período da adolescência, de amadurecimento sexual biológico, que a pergunta sobre o que fazer com o corpo e com a vida, isto é, nos relacionamentos, interpõe-se para os sujeitos.

Fomos exigidos, então, a dedicar o nosso primeiro capítulo a uma concepção de adolescência, o que fizemos, cernindo-o à ideia de ausência de tratamento simbólico, na sociedade ocidental, a partir da Modernidade, da maturação do objeto *a*, isto é, da “separação do começo”, que se coloca na inscrição do sujeito na linguagem.

Foi oportuno, aí, encontrarmos, junto a Jacques-Alain Miller (2015), o apontamento de que a adolescência era, todavia, um semblante, o que nos fez compreender seu correspondente

---

<sup>1</sup> A pesquisa aqui apresentada foi suscitada no trabalho com adolescentes que cometeram atos infracionais e possuíam medida judicial de proteção aplicada e, embora existam diferenças conceituais sobre o que são a adolescência/o adolescente e a juventude/o jovem, optamos por alternar, sem distinção, o uso dos vocábulos, assim como se verifica em outros textos que compõem nossas referências bibliográficas, até mesmo o Estatuto da criança e do adolescente (ECA), como no “Capítulo II: Da justiça da infância e da juventude”, do “Título VI: Do acesso à justiça” (BRASIL, 2005, p. 37).

real, ou seja, a associação de Lacan, de que as pessoas não vinham se iniciando “nas boas maneiras da sociedade”, com a “entrada de um mundo inteiro no caminho da segregação”.

Desse modo, passamos a investigar a noção de segregação no ensino lacaniano. Aproveitamos uma escansão de seus distintos aspectos, empreendida por Sidi Askofaré (1999/2009)<sup>2</sup>, pois, de fato, notávamos uma contradição em Lacan. Se, em 1967, ele afirmou o grande desenvolvimento da segregação – de sua manifestação entre os homens, desde o âmbito familiar até os limites do planeta –, em 1970, queixou-se de sua inexistência.

Logo, nosso segundo capítulo foi destinado ao “princípio segregação”, referido por Lacan em apenas dois parágrafos do *Livro 17*, que, por conseguinte, conduziu-nos a um certo distanciamento do termo, devendo, por isso, ser lido “entre linhas”, em meio à discussão que realizava sobre o gozo e a verdade. Ou seja, Lacan interpretava como ambos mostravam-se, nos mitos paternos freudianos, isolados, impossíveis de acesso pelos sujeitos, e os reescrevia, de forma matematizada, numa estrutura mínima do laço social.

À medida que caminhamos, o forte contexto político da época foi se revelando, em relação, tanto à política da psicanálise, à tendência dela de se configurar como uma Psicologia do ego, quanto à conjuntura social e política da França, à ebulição juvenil dos “acontecimentos de maio de 1968”.

Por alusão à última, foi-nos proveitoso recuperar, a essa altura, que Lacan se inspirou, para a sua formulação dos “quatro discursos”, nas três profissões impossíveis descritas por Sigmund Freud, pela primeira vez, em 1925, no “Prefácio à *Juventude Desorientada*, de Aichhorn”. Inferimos que, assim fazendo, sinalizava-nos que são quatro maneiras de tratamento simbólico do que se apresenta no tempo da puberdade, como o impossível da relação sexual.

Quanto às implicações da situação analítica, que denotava o apego da doutrina a um ideal edipiano e o funcionamento da *International Psychoanalytical Association* (IPA) como uma fraternidade, foi preciso avançarmos para o terceiro e último capítulo, em que versamos sobre o aspecto de “efeito de segregação”.

Nele, acabamos por desenhar uma certa dissonância com a divisão da noção realizada por Askofaré (1999/2009). É que fomos provocados, pelo próprio Lacan, a desenvolver sobre o efeito de segregação da linguagem, que percebemos, depois, aparentemente reportado, pelo primeiro, no que chamou de referência ao  $S_1$ , compondo, junto à referência ao objeto  $a$ , o “princípio segregação”. É somente com a ideia do sujeito advindo com a ciência moderna, descentrado de suas designações, apartado de um conhecimento intuitivo corporal e,

---

<sup>2</sup> O original em francês, “*Aspects de la ségrégation*”, foi inicialmente publicado em *Trèfle, Revue de l'Association “Freud avec Lacan”*, nº 3, Toulouse: 1999, pp. 51-60.



consequentemente, angustiado – podemos dizer, adolescente –, que as questões se clarificaram. Enquanto tomávamos o “princípio segregação” como a “separação do começo”, Askofaré (1999/2009) o tomou como fundamento discursivo e, especialmente, fraternal.

Se, ainda assim, mantivemos nossa leitura, foi porque ela nos permitiu pensar o “princípio segregação” estando em “tudo o que existe” na sociedade e mesmo no tratamento imaginário e, aliás, segregativo – ou melhor, não discursivo, não produtor do laço social, de uma fraternidade, não propiciador da travessia à vida “adulta” – promovido pela ciência. Além disso, favoreceu para salientarmos que o final de um processo de análise resulta na queda dos efeitos identitários, de segregação da linguagem, mas é incapaz de nos curar de nossa “separação essencial”, de incompletude real.

De certo, percorrer no texto essas dificuldades com o termo que, ora está subtendido, ora é falado de outra forma e ora permite uma variação de leituras, que se fazem ver só no final, pode provocar uma certa impaciência do leitor. Em compensação, é impressionante a coragem e a força, por vezes, irreverente, de Lacan, para denunciar a segregação, seja a produzida pela psicanálise de então, com a alienação simbólica do “eu” (“*Je*”), seja a conseqüente da ciência, com a alienação imaginária do “eu” (“*moi*”).

Mais impressionante ainda é ver como ele se fazia preditivo do que podemos, hoje, constatar em todo lugar, como um mal da era atual, a exemplo desse belo trecho, que não citamos no decorrer de nossa escrita e que, então, agora, fazemos, como uma espécie de um convite à leitura:

[...] os progressos da civilização universal vão se traduzir não apenas por um certo mal estar como o sr. Freud já havia percebido, mas por uma prática que, vocês verão, vai se tornar cada vez mais extensa, que não mostrará sua verdadeira face de imediato, mas que tem um nome que, quer o transformem ou não, quererá sempre dizer a mesma coisa, e vai acontecer: a segregação. (Lacan, 1967c, p. 18)

Antes, porém, gostaríamos de comentar três coisas. A primeira é quanto à justificativa de nossa pesquisa. Desde 1990, temos, no Brasil, uma legislação voltada às pessoas menores de dezoito anos que, pela primeira vez, considera a ideia de adolescente como um “sujeito” em condição especial de processo de desenvolvimento. Isso implica a afirmação de que a responsabilidade jovem – assim como a infantil, mas numa gradação diferente – é dependente de uma proteção social, quer dizer, de uma responsabilidade dos adultos – da família, da comunidade, da sociedade e do poder público – para com as crianças e os adolescentes.

O que o *Mapa da violência*<sup>3</sup> vem acusando, porém, é que o índice brasileiro de mortalidade juvenil<sup>4</sup> é maior do que países em guerra, ou seja, que não conseguimos, na realidade, praticar o ECA, na sua condição principal de um recurso, de uma oferta de tratamento simbólico da segregação. Entendemos que nossa pesquisa, contribuindo para a leitura da presença contemporânea de uma lógica segregativa, colocada para todos, questiona as instituições e os projetos constituídos para trabalhar com os adolescentes, levando-os a considerar a complexidade que comportam e favorecendo, assim, a constatação de seus limites ou de suas possibilidades de amplificação de atuação.

A segunda é de ordem metodológica. Baseamos nossa pesquisa utilizando-nos da própria psicanálise que, para além de uma teoria e uma clínica, é um método de investigação. Tal caráter poderá ser verificado, aqui, claramente com Lacan (1969-1970/1992), em sua detecção, na mitologia freudiana, do obstáculo de idealização do pai como figura ordenadora do gozo. Também poderá ser lido na explicação de Michel Foucault<sup>5</sup> (1969) sobre o “retorno a” (pp. 98-99), realizado por Lacan na obra de Freud, que se caracteriza pela retomada do texto ao “pé da letra”, pela verificação das suas lacunas, da ausência de seus elementos, e, em vista disso, pelas suas reconstruções, que acarretam a inevitável transformação da discursividade original.

É nessa perspectiva que também argumentamos a extensão de algumas de nossas citações. Elas se devem, de quando em quando, a característica do texto falado dos seminários e comunicações lacanianos, mas, no nosso entender, participam dessa técnica de análise. Em outras palavras, transcrever passagens sem suprimir trechos, como se costuma realizar, foi a maneira que escolhemos de fazer nosso leitor ler junto conosco o texto primário e, então, tirar suas próprias conclusões quanto às nossas interpretações. Foi, assim, uma tentativa de não cairmos no risco de uma reprodução ideológica, pré-concebida, sobre nossa temática, que se fazia, aqui, num processo de construção.

Acreditamos que, com esse método, conseguimos analisar as dificuldades generalizadas de laço social em nosso mundo globalizado, perseguindo um objeto que se revelou, nesse nosso percurso de pesquisa na obra de Lacan, perpassando, desde a maturação do objeto *a* na idade

---

<sup>3</sup> O *Mapa da Violência* é uma série de estudos, publicados desde 1998, sob a responsabilidade do sociólogo Julio Jacobo Waiselfisz. Nele, encontra-se a evolução das taxas de mortalidade (homicídio da população juvenil, acidentes de transportes e suicídios) nos municípios e estados brasileiros com mais de dez mil habitantes.

<sup>4</sup> O recorte dos jovens no *Mapa da Violência* inclui sujeitos com idade entre quinze e vinte e nove anos. Logo, uma quantidade significativa do que a Lei determina como adolescente.

<sup>5</sup> Foucault, que será citado, inclusive por Lacan, em nosso terceiro capítulo, por seu livro *História da loucura* (1961), nasceu (1926) e faleceu (1984) na França. Foi um filósofo, com um trabalho crítico das relações entre conhecimento e poder na história da humanidade, que se tornou professor no *Collège de France*.

da puberdade, da juventude, até a alienação imaginária promovida pela ciência e que, concluímos, com o nome de segregação.

A terceira é de qualidade particular, de experiência de segregação. A CAPES concedeu-me, junto a esse projeto, não só uma bolsa de pesquisa, como a oportunidade de um estágio doutoral sob a co-orientação do professor Fabian Dario Fajnwaks, na *Université Paris 8, Vincennes-Saint-Denis* – cujo departamento de psicanálise, diga-se de passagem, foi refundado e renovado por Lacan, em pessoa.

Nos primeiros quinze dias em território francês, pisado por mim, pela primeira vez, foi forte o sentimento de isolamento. Afinal, tudo eram diferenças: não só a língua, não só o clima, não só os códigos de conduta, mas as embalagens no supermercado, o fogão por indução elétrica, a necessidade de três códigos de acesso para entrar dentro de casa, a estranheza com as moedas variadas. No domingo, *le 1er décembre 2018*, escutei “Se eu quiser falar com Deus”, de Gilberto Gil:

*Se eu quiser falar com Deus  
Tenho que me aventurar  
Tenho que subir aos céus  
Sem cordas pra segurar  
Tenho que dizer adeus  
Dar as costas, caminhar  
Decidido, pela estrada  
Que ao findar, vai dar em nada  
Nada, nada, nada, nada  
Nada, nada, nada, nada  
Nada, nada, nada, nada  
Do que eu pensava encontrar.*

(Gil, 2016)

Então, eu me disse: “Era tudo que você queria”. Saí, fui ver Picasso no *Musée d’Orsay*, mesmo ainda sem internet, mesmo ainda sem o cartão do banco, sem a vestimenta adequada, mesmo com dificuldades, que seguiram, mas que passaram a ser vividas com disposição e, ademais, com prazer. Isso me permitiu, inclusive, agregar o que falavam e escreviam os colegas franceses sobre minha temática. Boa leitura!

## CAPÍTULO 1 As Dificuldades de Laço no Trabalho com Adolescentes: uma Questão de Segregação?

*Os direitos do homem são, portanto, direitos do corpo.  
Eles podem ser declarados em língua.  
Eles são, pois, direitos do corpo falante.  
O corpo falante determina a única substância com a qual a Declaração se dedica.*

[Jean-Claude Milner, 2017]

Catu, uma gíria que costuma ser utilizada por pessoas juridicamente privadas de liberdade, significa um bilhete<sup>6</sup>, um “recado para a diretoria ou o técnico” (como o assistente social, o psicólogo, o advogado), isto é, para aqueles que, de forma mais evidente, ocupam funções que ultrapassam os muros da instituição fechada, dirigindo-se também para fora dela. Trata-se, ainda, de uma palavra de origem indígena (tupi)<sup>7</sup>, que possuía, nos dialetos antigos, o sentido de “ser bom”, remetendo à ideia de potência<sup>8</sup>.

Catu foi, assim, o nome escolhido e sustentado de um projeto que, entre os anos de 2010 e 2016<sup>9</sup>, participou das atividades do Programa de Atenção Integral ao Paciente Judiciário (PAI-PJ) do TJMG, dedicando-se, todavia, a alguns adolescentes com dificuldades no cumprimento das medidas de responsabilização pela prática de atos infracionais, chamadas socioeducativas.

Contextualizando, o PAI-PJ, desde o ano de 2000, assiste, na cidade de Belo Horizonte e no interior do Estado de Minas Gerais, adultos que cometeram crimes em situações de sofrimento mental e que se encontram em processo de avaliação judicial ou já com medidas de segurança aplicadas – medidas específicas voltadas a sujeitos inimputáveis e semi-imputáveis. Para se ter uma ideia geral, nos termos de sua idealizadora e coordenadora, Fernanda Otoni de Barros-Brisset:

O programa busca viabilizar a acessibilidade aos direitos fundamentais e sociais previstos na Constituição da República, almejando ampliar as respostas à produção do laço social dessas

<sup>6</sup> Disponível em: <<http://www.iof.mg.gov.br/index.php?acao-do-governo/acao-do-governo-arquivo/Defesa-Social-muda-politica-de-comunicacao-com-presos.html>>. (Acessado em: 12/02/18).

<sup>7</sup> Sentido que nos foi comunicado, num segundo tempo, pelo professor Marcos Vinícius Bortolus, um dos responsáveis pela parceria entre a Escola de Engenharia da UFMG e o Tribunal de Justiça de Minas Gerais (TJMG) por via do projeto SELEX (Sistemas Elétricos Experimentais), que reunia, na realização conjunta de atividades, jovens do Catu e da universidade (Para ver sobre o nome Catu, consultar: <<https://pt.m.wiktionary.org/wiki/Katu>>. Acessado em: 11/11/11. Para mais informações sobre tal parceria, verificar: MATOSO, Débora; MARINHO, Raquel. A experiência com os adolescentes: da proteção à potência. In: *Revista brasileira de ciências criminais* 109. São Paulo: IBCCRIM, 2014, pp. 297-311).

<sup>8</sup> Por exemplo: Catuaba, em que “aba” quer dizer “homem”, significa “fazer o homem bom”.

<sup>9</sup> Em 2016, as atividades foram encerradas, em razão de cortes de verbas no TJMG e há, atualmente (outubro de 2019), um anúncio de retomada para os próximos meses, mas no formato de estágio de pós-graduação.

pessoas. Auxilia a autoridade judicial na individualização da aplicação e execução das medidas de segurança, de acordo com o previsto na legislação penal vigente.

O programa se orienta pelos princípios da reforma psiquiátrica, através da Lei 10.216/2001, promovendo o acesso ao tratamento em saúde mental na rede substitutiva ao modelo manicomial. No acompanhamento dos casos, segue, orientado pela clínica das psicoses do ensino de Lacan [<sup>10</sup>], privilegiando o acompanhamento cuidadoso de cada sujeito paciente judiciário, para que a execução da sentença possa se dar de forma a considerar os pacientes como sujeitos de direitos e capazes de responder por seus atos. (Brisset, 2010, p. 33)

Nesse âmbito, portanto, é que o PAI-PJ foi demandado pelo Juizado da Infância e da Juventude de Belo Horizonte, que, aliás, também pertence ao TJMG, a intervir em casos específicos de adolescentes do sistema socioeducativo, que questionavam o alcance das ações a eles direcionadas e que vinham sendo interpretados, pelos profissionais que os acompanhavam, como de sofrimento mental.

### 1.1 Catu: um projeto de articulação da rede

O Catu foi formulado como um projeto que visava localizar, para interceder, por meio de atendimentos e conversações, as dificuldades de alguns adolescentes no cumprimento das medidas socioeducativas, a saber, os impasses no laço entre os jovens e suas redes: as pessoas e as instituições às quais estavam referenciados.

Nesse sentido, os casos encaminhados eram, em sua maioria, de adolescentes com medidas socioeducativas anteriormente aplicadas. A entrada no Catu, entretanto, caracterizava-se pela presença, na determinação judicial, de uma medida protetiva, de garantia de direitos. No Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), elas estão descritas no artigo **101**, da seguinte maneira:

Verificada qualquer das hipóteses previstas no artigo **98**, a autoridade competente poderá determinar, *dentre outras [grifos nossos]<sup>11</sup>*, as seguintes medidas:

- I- encaminhamento aos pais ou responsável, mediante termo de responsabilidade;
- II- orientação, apoio e acompanhamento temporários;
- III- matrícula e frequência obrigatórias em estabelecimento oficial de ensino fundamental;
- IV- inclusão em programa comunitário ou oficial de auxílio à família, à criança e ao adolescente;
- V- requisição de tratamento médico, psicológico ou psiquiátrico, em regime hospitalar ou ambulatorial;

<sup>10</sup> Lacan distinguiu três categorias nosográficas principais, que considerava como estruturas, isto é, como posições do sujeito na relação com o Outro. Tratam-se da neurose, da psicose e da perversão, cada uma delas implicando um modo particular de defesa contra a castração, contra a divisão psíquica, que são, respectivamente, o recalque, a forclusão e a denegação (termos que, por sua vez, serão oportunamente explicados, à medida que evocados no decorrer deste trabalho).

<sup>11</sup> Optamos por assinalar, no decorrer da escrita, somente os “grifos nossos”. Isso significa que os grifos não assinalados pertencem aos autores mencionados.

- VI- inclusão em programa oficial ou comunitário de auxílio, orientação e tratamento a alcólatras e toxicômanos;  
abrigo em entidade;
- VII- colocação em família substituta. (BRASIL, 2005, p. 29)

Se bem observamos o texto, lemos a impossibilidade de a própria lei prescrever o que pode vir a se configurar como uma “certa proteção”<sup>12</sup> para um sujeito, quer dizer que se trata apenas da descrição de algumas possibilidades. Além disso, somos enviados a um outro artigo, o **98** que versa sobre as condições de determinação de tais medidas:

As medidas de proteção à criança e ao adolescente são aplicáveis sempre que os direitos reconhecidos nessa Lei forem ameaçados ou violados:

- I- por ação ou omissão da sociedade ou do Estado;
- II- por falta, omissão ou abuso dos pais ou responsável;
- III- em razão de sua conduta” (BRASIL, 2005, p. 28).

Os dois primeiros incisos relacionam-se à ideia de responsabilidade social no ECA: uma responsabilidade dos adultos para com a garantia dos direitos das crianças e dos adolescentes do país que se encontra claramente expressa em seu artigo **4º**:

É dever da família, da comunidade, da sociedade em geral e do poder público assegurar, com absoluta prioridade, a efetivação dos direitos referentes à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao esporte, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária (BRASIL, 2005, p. 13).

Assim sendo, a medida protetiva pode ser aplicada para assegurar ou resgatar direitos ausentes ou violados, ou seja, para garantir a responsabilidade social com os brasileiros de até dezoito anos incompletos. Pode, porém, inclusive, conforme o terceiro inciso há pouco citado, ser prescrita em razão da conduta, em pessoa, da criança e do adolescente. Por relação a primeira, a Lei simplesmente diz: “Art. **105**. Ao ato infracional praticado por criança, corresponderão as medidas previstas no art. 101” (BRASIL, 2005, p. 29).

No que se refere ao adolescente, o art. **112** do Estatuto da Criança e do Adolescente, (Lei n.8.069, de 13 de julho de 1990) descreve:

Art. 112. Verificada a prática de ato infracional, a autoridade competente poderá aplicar ao adolescente as seguintes medidas:

---

<sup>12</sup> Essa expressão, que nos interessa por sua qualidade, não só de indefinição, mas de incompletude, foi usada por Lacan, em “Premissas a todo desenvolvimento possível da criminologia” (1950/2003, p. 131), reportando-se a um trabalho, também com adolescentes: “A psicanálise do criminoso tem limites que são exatamente aqueles em que começa a ação policial, em cujo campo ela deve se recusar a entrar. Por isso é que não há de ser exercida sem punição, mesmo quando o delinquente, infantil, por exemplo, se beneficiar de uma certa proteção da lei”.

- I- advertência;
- II- obrigação de reparar o dano;
- III- prestação de serviços à comunidade;
- IV- liberdade assistida;
- V- inserção em regime de semiliberdade;
- VI- internação em estabelecimento educacional;
- VII- qualquer uma das previstas no art. 101, I a VI<sup>[13]</sup>. (BRASIL, 2005, pp. 30-31)

A lógica, nesses casos, é que a prática ilícita, em especial de crianças e adolescentes, diz respeito também à ausência de direitos e, por conseguinte, a efetivação deles pode coibi-la ou evitá-la. É possível asseverar até que as protetivas, sendo medidas que buscam garantir direitos, não deixam de comportar alguma coercibilidade, que, recaindo sobre os pais, a comunidade, a sociedade e o Estado, alcança crianças e adolescentes. No mais, caracterizam-se ainda da seguinte maneira:

Art. 99. As medidas previstas neste capítulo poderão ser aplicadas isolada ou cumulativamente, bem como substituídas a qualquer tempo.

Art. 100. Na aplicação das medidas levar-se-ão em conta as necessidades pedagógicas, preferindo-se aquelas que visem ao fortalecimento dos vínculos familiares e comunitários. (BRASIL, 2005, p. 29)

Logo, o PAI-PJ encontrou na legislação específica aos adolescentes e, em particular, na parte aqui versada sobre as medidas protetivas, as condições para um projeto a eles inerente, o Catu e, distinto, pois, do programa para os adultos.

Em outras palavras, não se tratou de desconsiderar que a demanda do juizado estava calcada na experiência do PAI-PJ com o paciente judiciário, mas de um cuidado com a peculiaridade da adolescência e o risco da fácil associação classificatória entre ato infracional e ‘doença’ mental (Andréia Botelho, Fernanda Brisset e Raquel Marinho, 2013, p. 53).

Podemos explicar, então, que a maioria dos casos que chegavam ao Catu eram supostamente de psicose, por isso, continham a prescrição da medida protetiva V, pertinente a tratamento médico, psicológico ou psiquiátrico. Esta, porém, costumava vir, como outrora mencionamos, acumulada com uma medida socioeducativa que, quase sempre, variava entre prestação de serviços à comunidade, liberdade assistida, semiliberdade ou internação. Eram, no entanto, principalmente, casos refratários às intervenções já tentadas pelo judiciário e pelo sistema socioeducativo.

---

<sup>13</sup> As demais medidas protetivas, VII e VIII, que correspondem a, respectivamente, “abrigo em entidade” e “colocação em família substituta” não são aplicáveis em resposta à prática de ato infracional, mas unicamente para resgatar direitos.

Nessa direção, as ações protetivas do Catu se faziam norteadas, ao menos, por duas frentes articuláveis: pela escuta dos jovens, apostando na potência inventiva de suas palavras, e num trabalho para além deles, ou melhor, de conversação com suas redes de atenção, com os atores socialmente responsáveis em cada caso. A experiência apontava que os embaraços no laço entre eles explicavam-se por um apego aos saberes prévios, disciplinares e institucionais, e que a promoção da circulação da palavra favorecia a vacilação dos mesmos saberes e, por consequência, a abertura de um espaço de articulação possível com o saber singular dos adolescentes a respeito do que lhes era uma certa proteção.

## 1.2 O caso Embalado<sup>14</sup>

A determinação judicial para acompanhamento do caso de Embalado com medida protetiva VI, de “inclusão em programa oficial ou comunitário de auxílio, orientação e tratamento a alcólatras e toxicômanos”, chegou ao Catu, após ele passar três vezes pelo judiciário por porte de entorpecentes, receber a medida socioeducativa de advertência, recusar o encaminhamento para a saúde, intensificar o uso de drogas, envolver-se em roubos que o reenviaram a uma audiência e a condução para cumprimento da medida de liberdade assistida, a qual, no entanto, negou-se, também, a responder.

Ele estava, naquele momento, com quinze anos de idade e não frequentava a escola, não permanecia em casa, “não conversava” e não realizava qualquer atividade de esporte, lazer ou cultura. Nossa aproximação foi difícil e demorada, mediada por uma vizinha de seu bairro, que procuramos, ao ouvirmos que “tinha mais jeito para falar com ele”.

Em nosso primeiro encontro, colocou-se a repetir que “não sabia”: o nome da escola, sobre o trabalho da vizinha, o que lhe interessava. Num dado instante, usou a expressão de que “era pequeno”, ao que indagamos se tinha vontade de saber de algo, “agora” que já não era. Ele nos respondeu que “duvidava”, que “guardava seu pensamento só para si” e que “não gostava de sair da sua comunidade”.

Foi, contudo, disponibilizando-nos às suas negativas, por vezes irritadas, a irmos ao seu encontro e de acordo com o seu tempo, que, aos poucos, Embalado passou a nos contar de um insuportável na relação com a tia, que o criou e com quem residia<sup>15</sup>:

---

<sup>14</sup> Nome fictício, retirado de duas passagens do caso. A primeira, relativa ao comentário da tia de que, ao criticar o sobrinho por ainda amamentar, aos cinco anos de idade, ele respondeu chorando, escondendo-se debaixo da mesa e sendo, em seguida, recolhido, pela mãe, ao embalo no seio. A segunda, por alusão a uma fala do próprio Embalado, descrita adiante.

<sup>15</sup> Embalado não possuía irmãos e seus pais já haviam falecido, na época em que seu caso nos chegou para acompanhamento.



*Não estou conseguindo ficar em casa! Minha tia fala demais... pros policiais... pro juiz... coisas que eles não perguntam... toda a minha vida! E aí não consigo sair da rua! Meu problema é que vou de embalo! Se me chamam pra roubar, eu vou! Se me chamam pra bater, eu vou! E acabo me fodendo, fazendo o que eu não quero! Até parece que quero ser preso de novo!*  
(Fragmentos de fala)

A partir daqui, podemos dizer que o caso de Embalado, de forma paradigmática, indagou-nos sobre as dificuldades de laço no trabalho com os adolescentes. Ele, que se mostrava, de modo contundente, ausente das instituições, parecia não encontrar um recurso de relação também com a tia e os colegas, pois, diante das palavras deles, respondia, como explicou, com atos contrários ao seu querer, ou melhor, aparentemente sem distanciá-las do seu próprio corpo – situação que o levava, inclusive, a pensar na alternativa de um aprisionamento. Logo, como entender? Pela via da psicose? Não apostávamos que era disso que se tratava, da mesma forma que se provou em outros casos encaminhados ao Catu, isto é, que não correspondiam à expectativa do sofrimento mental. Era, então, relativo à especificidade da adolescência?

Phillipe Lacadée (1993/2006), num texto em que mencionou seu trabalho com os jovens, moradores dos subúrbios na França, apontou que fazem um uso da linguagem que não serve à comunicação, não se endereça ao Outro<sup>16</sup>, visto que não se presta aos efeitos de sentido, mas somente aos afetos. De acordo com ele, insultos, provocações linguageiras, interjeições sexuais e expressões codificadas, que frequentemente recheiam a língua desses sujeitos, indicam seus obstáculos de aparelhamento do gozo<sup>17</sup> com a linguagem, de colocar, em palavras, o que experimentam em seus corpos e pensamentos.

O curioso é que se acompanhamos o texto percebemos que Lacadée (1993/2006), ora sugeriu algo próprio aos adolescentes, ora indicou tratar-se de algo reconhecível na cultura. De forma similar, a experiência do Catu e a fala de Embalado pareciam indicar dificuldades de laço que não se faziam presentes apenas nele e nos demais adolescentes, mas nos Outros que compunham seus entornos. Por exemplo, sua tia mostrava-se, de fato, como ele comentou, falando sem parar, independentemente do interlocutor e, por isso, também, sem promover um enlaçamento.

---

<sup>16</sup> Segundo Roland Chemana (1995), a alteridade na psicanálise lacaniana é relativa às categorias de Outro – enquanto ordem que, radicalmente anterior e exterior ao sujeito, o determina – e de outro – na qualidade de parceiro imaginário (pp. 156-157).

<sup>17</sup> “Isso que é experimentado no corpo ou no pensamento, aberto a todos os sentidos, foi o que Lacan chamou de gozo (*jouissance*) – equivocando-o com ‘sentido-gozado’ (*jouis-sens*)”. (Lacadée, 2011, p. 28)

A explicação formulada por Lacadée (1993/2006) é de ausência de um Outro, que, por vezes, identificou como o pai<sup>18</sup>, que transmita a esses jovens um saber fazer com o gozo, um nome que lhes vele o real<sup>19</sup>, a impossibilidade da relação sexual<sup>20</sup>. Situação que resultava, inclusive, no sentimento, deles, de estarem fora da Lei<sup>21</sup>, isto é, de não deverem nada a ninguém, vez que nada teriam recebido de alguém. Nessa linha, Lacadée citou um caso, de nome Karim, que reclamava de seu pai, que não trabalhava e que, por isso, definia a si mesmo, como não sendo um homem:

Karim nos dá, assim, sua versão moderna da demissão do pai. O filho tem acesso direto a um pai que não sustenta mais a função paterna, tornando-se uma pessoa anônima, que, por causa de sua derrota, humilha, à sua revelia, o filho, que disso se envergonha. O pai não está mais ali para velar o objeto real, dando um nome ao real; ao contrário, não há mais ninguém para introduzir o filho em uma dívida simbólica devida à função do Nome-do-Pai<sup>22</sup>. Cabe ao sujeito subjetivar essa dívida. A humilhação do pai faz com que o sujeito se sinta privado dela. A dívida lhe foi arrebatada [...]. (Lacadée, 1993/2006, p. 38)

Em um outro trecho escrito adiante, todavia, lemos:

A evolução da sociedade, na evolução de seu discurso, pôs a nu as referências simbólicas, o respeito do sujeito por sua dignidade, fazendo-o cair progressivamente no estatuto de objeto *a*<sup>23</sup> útil ou inútil à lei do mercado. As famílias, na condição de abrigo de uma língua em que se estabelece a rotina necessária para que se elabore uma história e se invente uma posição subjetiva, em que é a criança o pai do homem, segundo Freud, viram-se não só progressivamente maltratadas por precariedades cada vez mais violentas e difíceis de velar, como também reduzidas a condições de vida no limite do suportável. A dívida lhes foi reenviada e pedimos cedo demais à criança para ser um homem sem pai. O consentimento, no qual o Estado se

---

<sup>18</sup> “Embora Lacan tenha precisado que o Nome-do-Pai não passa de um semblante, o pai permanece, para ele, como aquele que deve transmitir um certo saber fazer com o mundo, isto é, como negociar a questão de sua vida, que é questão de gozo, e como aparelhá-la com a linguagem, lugar onde se aloja a questão do vivente sexuado. Lacan demonstrou, no *Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969-1970), que a castração não procede do pai, mas da linguagem. Os mitos de Freud sobre o pai são contos, ficções necessárias para romancear a perda de gozo. Nossa hipótese é que o pai constitui, de fato, o agente de articulação da linguagem”. (Lacadée, 1993/2006, pp. 35-36)

<sup>19</sup> O real em Lacan é falado como impossível, insuportável, logo, enquanto o “[...] que, para um sujeito, é expulso da realidade pela intervenção do simbólico” (Chemana, 1995, p. 182).

<sup>20</sup> Alguns vocábulos e expressões, como essa, serão desenvolvidos no decorrer do texto.

<sup>21</sup> A Lei aqui tem uma conotação mais ampla, referindo-se à cultura, à linguagem.

<sup>22</sup> O Nome-do-Pai foi introduzido por Lacan propriamente como resultado da metaforização do pai enquanto o instaurador de uma ordem na relação do sujeito com o desejo e o gozo. E como essa função se dá por meio da linguagem, de significantes, no plural, é apresentada também como Nomes-do-Pai.

<sup>23</sup> O objeto *a* tem todo um percurso de elaboração lacaniana e no *Seminário, livro 10: A angústia* (1962-1963), é tomado em uma dimensão real, de resto não assimilável pela função simbólica. Nessa perspectiva é que descreveu Chemana (1995, p. 152): “[...] não é um objeto do mundo. Não representável como tal, só pode ser identificado sob a forma de ‘fragmentos’ parciais do corpo, redutíveis a quatro: o objeto da sucção (seio), o objeto da excreção (fezes), a voz e o olhar”. Daniela Viola (2017, p. 176), porém, ainda acrescentou, a essa série, o objeto fálico: “[...] o seio, o falo, as fezes, o olhar e a voz – sendo os dois últimos acréscimos que ele faz à lista de objetos da teoria freudiana. São estes os cinco objetos cedíveis, que são formas que o objeto *a* assume, cuja principal característica é o fato de manterem com o corpo uma relação de separação mediada por uma pulsão parcial [...]”.

engajava, foi abandonado há muito tempo. É insidiosamente do lado do discurso político, que largou a dignidade de sua própria tarefa, que vemos surgir um modo de falar que não se articula nem mesmo ao Outro, mas sim à estatística, aquilo que se contabiliza ou não em termos de rentabilidade. Uma palavra que não se faz mais responsável por seu engajamento, salvo o de ser conforme àquilo que quer a cifra da sondagem. Estamos verdadeiramente no supermercado da riqueza, que distribui seus bens ou não, em função de bons critérios. Ao mesmo tempo, é do lado da precariedade que o ser humano é reduzido, no melhor dos casos, a um ser colocado na prateleira como um objeto a ser consumido ou, no pior, a uma mancha a ser eliminada. (Lacadée, 1993/2006, p. 39)

Percebemos aí que Lacadée refere-se a transformações sociais, que certamente não deixam de abarcar o lugar e a função do pai, na sociedade e para a psicanálise, mas que, na verdade, atingem todos: as famílias, o Estado e, de modo consequente e inevitável, os mais novos, como a criança mencionada. Além disso, está dizendo, sim, de uma precariedade, nesses casos, como de vários que chegavam ao Catu, concreta e não exclusivamente simbólica. É, contudo, em relação à precariedade simbólica que queremos nos dedicar, pois é dela, aliás, que Embalado sofria e se queixava.

Retomemos, pois, que a expressão “a criança é o pai do homem”, utilizada por Freud (1913/1974, p. 218) em “O interesse científico da psicanálise”, ou, mais exatamente, no subtítulo “(D)” da “Parte II”, “O interesse da psicanálise de um ponto de vista de desenvolvimento”, é da autoria do poeta inglês William Wordsworth, em “*My heart leaps up*”<sup>24</sup>:

*Meu coração pula quando vejo  
Um arco-íris no céu:  
Assim foi no começo de minha vida;  
Assim é agora que sou um homem;  
Assim será quando envelhecer,  
Ou deixar-me morrer!  
A criança é o pai do homem;  
E eu desejaria que meus dias fosse  
Unidos um a um por devoção natural.*

(Wordsworth, 1802, 1-9, tradução nossa)

O proveito dela pelo inventor da psicanálise fez-se na direção da importância e até da perenidade da influência da infância sobre a vida adulta. Ele relatou:

A psicanálise pôde estabelecer o caráter decisivo e indestrutível dessas primeiras experiências da maneira mais clara possível, no caso da vida sexual. *‘On revient toujours à ses premiers*

---

<sup>24</sup> Na língua inglesa: “My heart leaps up when I behold/A rainbow in the sky:/So was it when my life began;/So is it now I am a man;/So be it when I shall grow old,/Or let me die!/The child is father of the man;/And I could wish my days to be/Bound each to each by natural piety”. (Disponível em: <<https://poets.org/poem/my-heart-leaps>>. Acessado em: 14/09/2019)

*amours*’ [‘se volta sempre aos seus primeiros amores’/tradução nossa] é pura verdade. Os muitos enigmas da vida sexual dos adultos só podem ser solucionados se forem ressaltados os fatores infantis existentes no amor. Uma luz teórica é lançada sobre a influência deles depois de considerarmos que as primeiras experiências de um indivíduo na infância não ocorrem somente por acaso, mas correspondem também às primeiras atividades de suas disposições instintivas [25] inatas ou constitucionais. (Freud, 1913/1974, pp. 218-219)

Nesse texto, entretanto, vale sublinhar a presença, para além da “força da criança”, da expectativa, em Freud, de produção de um certo desenvolvimento pelo trabalho analítico, que se referia ao campo da sexualidade. Nessa direção, existia, por exemplo, a aposta de que as falhas das reminiscências infantis, daquilo que, devido ao caráter de conteúdo sexual, constitui o inconsciente de um sujeito, poderiam ser preenchidas pela via da psicanálise: “Na maioria de nós existe, em nossas lembranças, uma lacuna que abrange os primeiros anos da infância, dos quais apenas algumas recordações fragmentárias sobrevivem. Pode-se dizer que a psicanálise preencheu essa lacuna e aboliu a amnésia infantil do homem” (Freud, 1913/1974, p. 218).

Lacan (1959/1997, p. 36) também se aludiu à utilização freudiana dessa fórmula “a criança é o pai do homem”, destacando, porém, que a importância da infância apareceu em um momento específico da história da humanidade:

A referência à infância, a ideia da criança que há no homem, a ideia de que algo exige do homem ser outra coisa além de uma criança, e que, no entanto, as exigências da criança fazem-se sempre sentir dentro dele, tudo isso é, na ordem da psicologia, perfeitamente situável historicamente.

É, então, segundo ele, datada, como se pode constatar nos poetas românticos do começo do século XIX – a exemplo mesmo de Wordsworth –, junto à Revolução Industrial, “no país mais avançado na ordem dos fatos, ou seja, a Inglaterra” (Lacan, 1959/1997, p. 36). Se o acompanhamos, para além desse trecho em que não desenvolveu a expressão “ordem dos fatos”<sup>26</sup>, vemos sua insistência de que a criança não era tema da poesia antes existente, que

---

<sup>25</sup> Levantamos a possibilidade de substituição do termo “instintivas” por “pulsionais”, apesar de Freud, nessa passagem, ainda acrescentar a palavra “inatas”, que acentua a referência ao biológico. Melhor dizendo, sabemos que o termo freudiano *Trieb* fora inexatamente traduzido para o inglês e, posteriormente, para o português, na versão brasileira da Editora Imago, exigindo-nos, portanto, uma ponderação. Nas palavras de Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis (1992, p. 242): “[...] A escolha do termo instinto como equivalente inglês ou francês de *Trieb* não só é uma inexatidão de tradução, como ameaça introduzir uma confusão entre a teoria freudiana das pulsões e as concepções psicológicas do instinto animal, e apagar a originalidade da concepção freudiana, particularmente a tese do caráter relativamente indeterminado do impulso motivante e as noções de contingência do objeto e da variabilidade das metas”.

<sup>26</sup> Ao que tudo indica, Lacan estava se referindo ao fato de que a Revolução Industrial, que alterou vários setores da vida, teve início na Inglaterra: “A Revolução Industrial é um divisor de águas na história e quase todos os aspectos da vida cotidiana da época foram influenciados de alguma forma por esse processo. A população começou a experimentar um crescimento sustentado sem precedentes históricos, com uma boa renda média. Nas palavras de Robert E. Lucas Jr., ganhador do Prêmio Nobel [de Economia, em 1995]: ‘Pela primeira vez na história o padrão de vida das pessoas comuns começou a se submeter a um crescimento sustentado... Nada remotamente parecido

seria, aliás, conforme o historiador Thomas Macaulay<sup>27</sup>, “vitoriano da primeira época”, o termo usado para xingar um adulto desonesto ou imbecil. Melhor dizendo, que a infância e/ou a criança, que aqui não estão diferenciados, realmente sofreram uma mudança histórica de estatuto: “Se no tempo de Pascal se fala da infância, é para dizer que uma criança não é um homem. Se se fala do pensamento do adulto, nunca é, em caso algum, para encontrar aí os traços de um pensamento infantil” (Lacan, 1959/1997, p. 36).

Lacan destacou, todavia, que tal transformação foi anterior ao surgimento da própria psicanálise e que o emprego, nesta, da referência do adulto é sempre inconsistente:

[...] há uma tensão totalmente diferente entre o pensamento com o qual lidamos no inconsciente e aquele que qualificamos, sabe Deus porque, de pensamento adulto. Nós nos deparamos constantemente é com o fato de que este último está ficando para trás em relação ao famoso pensamento da criança de que nos servimos para julgar nosso adulto. Nós o utilizamos, não como cavilha-repuxo, mas como ponto de referência, ponto de perspectiva onde os inacabamentos e até mesmo as degradações viriam confluír, desembocar. Existe aí uma contradição perpétua no uso que fazemos dessa referência. (Lacan, 1959/1997, p. 37)

Isso conduz Lacan a concluir criticando a aresta do pensamento freudiano quanto ao ideal de gênese, de desenvolvimento sexual, ainda que presente inconstantemente, sem se sustentar. Se é assim, se, a bem da verdade, desde a fundação da psicanálise, o sexual no homem mostra-se e permanece enquanto infantil, impossível de alcançar uma forma finalizada, completa, como entender o que Lacadée (1993/2006) falou, que as alterações nas sociedades têm exigido cedo demais à criança para ser um homem sem pai? Ou como compreender, na psicanálise, as diferenciações entre as idades, que estão presentes, por exemplo, na Lei, determinando o que é um adolescente? Enfim, o que é a adolescência na perspectiva psicanalítica? Ela sugere, sim, dificuldades que merecem uma certa proteção social e que explicariam as questões envolvidas no trabalho do Catu?

### 1.3 A adolescência

Miller (2015), na 3ª Jornada do Instituto da Criança “*Interpréter l’enfant*”, realizou uma fala de encerramento, intitulada “Em direção à adolescência”. Nela, começa afirmando que a

---

com esse comportamento econômico é mencionado por economistas clássicos, até mesmo como uma possibilidade teórica”.

Assinalamos que, a fim de realizarmos uma contextualização mínima, algumas informações biográficas e gerais foram, em sua maioria, recolhidas do site *Wikipedia.org*. Assim, a partir desse ponto, tal fonte deve ser subentendida e somente as outras serão citadas, quando utilizadas.

<sup>27</sup> Macaulay, nascido (1800) e falecido (1859) na Inglaterra, foi um poeta, historiador e político do século XIX, membro do *Privy Council* e intitulado 1º Barão de Macaulay, que escreveu vários ensaios e críticas, também sobre a história britânica.

definição de tal noção é múltipla e controversa, abarcando aspectos cronológicos, biológicos, psicológicos, comportamentais, cognitivos, sociológicos e estéticos. Em seguida, comentou:

Todas essas definições não se superpõem exatamente. O que se pode dizer, de uma maneira geral, é que a adolescência é uma construção. E, dizer hoje de um conceito, que ele é uma construção, comporta sempre a convicção – segundo o espírito da época – de que tudo é construção, tudo é artifício significante. Esta nossa época é muito incerta quanto ao real. Ocorre-me dizer que é uma época que nega, de boa vontade, o real, para admitir apenas os signos, que são desde então igualmente semblantes. A originalidade de Lacan foi a de articular o par “semblante” e “real”. E, atualmente, quando se fala de real, há frequentemente uma filiação com o discurso de Lacan, com o destaque que ele colocou sobre o real. (Miller, 2015, p. 1)

Assim, a intervenção de Miller levanta a pergunta ou, ao menos, insinua, quanto à orientação de nossa época para a adolescência. Tal questão nos interessa, visto que o trabalho no Catu indagou-nos sobre as dificuldades de laço que se apresentavam, de modo veemente, nos adolescentes, mas também para além deles. Em outros termos, é como se algo dos obstáculos das relações, que podem caracterizar a adolescência, mostrassem-se generalizado na subjetividade do nosso tempo.

Por outro lado, Miller, ao afirmar que a adolescência é uma construção, inclusive indicou, da mesma forma que Lacan falou da importância da infância, que ela é datada, distinguível em determinado tempo da história. Logo, importa-nos, primeiro, entender quando surge a adolescência e se seu aparecimento, até mesmo, guarda alguma relação com a valorização da criança, com o que Lacan apontou como expressão do sentimento de impossibilidade de um desenvolvimento humano pleno, notável, por exemplo, na poesia do século XIX.

Antes de prosseguirmos, contudo, queremos ainda assinalar que o ECA, configurando-se como um sistema de direitos, é a primeira lei brasileira que se voltou para a questão da infância e da adolescência. Promulgado em 13 de julho de 1990, substituiu as antigas leis brasileiras, que se dedicavam à tutela dos menores de idade pobres, reduzidos à condição de objetos de intervenção estatal. Referimo-nos, aqui, aos antigos Códigos de Menores, de 1927 e 1979.

Em linhas gerais, o ECA estabeleceu que crianças e adolescentes são sujeitos de direitos, mas que estão em condição peculiar de processo de desenvolvimento e, por isso, merecem, conforme relatamos antes, uma determinada proteção da família, da comunidade, da sociedade e do poder público – o que lhes confere, por conseguinte, uma distinção dos adultos e uma legislação especial.

Sendo assim, ao cometerem atos ilícitos, são chamados a responder com medidas que variam também na gradação da coercibilidade. Às crianças, são aplicáveis as medidas protetivas, no âmbito do Conselho Tutelar e aos adolescentes, são aplicáveis as medidas socioeducativas, que englobam as protetivas<sup>28</sup>, determináveis já na esfera do Juizado da Infância e da Juventude. Dessa maneira, a ideia de desenvolvimento faz-se presente na Lei, que, além disso, demarcou cronologicamente as diferentes etapas: “Art. 2º Considera-se criança, para os efeitos desta Lei, a pessoa até doze anos de idade incompletos, e adolescente aquela entre doze e dezoito anos de idade” (BRASIL, 2005, p. 13).

### **1.3.1. O surgimento da adolescência moderna**

Viola (2017), em seu livro *O saber à flor da pele: três ensaios psicanalíticos sobre a adolescência*, advindo de sua tese de doutorado *O momento-limite conceitual: um estudo sobre as implicações sociais e subjetivas do saber na passagem adolescente* (2016), deu-nos uma boa dimensão do que Miller sublinhou quanto à controvertida definição de adolescência.

Relativo ao seu aparecimento, lemos que não é nem atemporal, nem universal (Viola, 2017, p. 28). Nesse sentido, boa parte dos autores que se dedicam ao tema, entre os quais, Lacadée (2011) e a própria Viola (2016 e 2017) remetem-se à mesma época, para Lacan, da emergência da importância da infância, a saber, ao século XIX, caracterizado por inúmeras modificações das relações na sociedade ocidental, que vivia os avanços da ciência e do capitalismo, assim como da industrialização.

Viola (2017), por seu lado, empregou o adjetivo “moderno” ao adolescente ao qual se referiu. Um dos motivos se deveu à consideração de que o termo *adolescens*, que, em latim, é o particípio presente do verbo crescer (*adolescere*) e significa crescendo, não só apareceu cerca de um século antes da palavra *adultus*, que é o particípio passado do mesmo verbo e significa crescido, como já era encontrado, por volta do século XVI, nas línguas modernas, ou também em antigos documentos do Império Bizantino (395 a 1453 d.C.) (Viola, 2017, pp. 31-32).

Ademais, a autora comentou, numa referência à David Le Breton (2013), em *Une brève histoire de l'adolescence*, que *adulescentia* era o nome, na sociedade romana, do período de formação militar e de preparação para a vida social e política dos jovens do sexo masculino. Uma fase que se estendia dos quinze aos trinta anos a qual contava com a participação do pai, quem possuía a *patria potestas* (potência paterna), isto é, o direito de vida e morte sobre os

---

<sup>28</sup> É o que se pode ler no artigo 112, citado nas páginas 20 e 21, que inclui o inciso VII.

filhos. Cabe assinalar que a passagem à vida adulta, pelas jovens, limitava-se à defloração sexual pelos maridos, após o casamento.

Desse modo, vemos que antes da Modernidade, o vocábulo e a ideia de adolescência, como período de crescimento e de aquisição de um certo preparo para a vida adulta – propriedade que nos permite, como comentou Miller (2015), considerá-la uma procrastinação –, existiam, ainda que, a exemplo da sociedade romana, não por referência à totalidade dos jovens. Em outras palavras, uma expectativa de preparação dos mais novos para a idade “madura”, incluindo, por exemplo, a possibilidade de estudos, nem sempre foi permitida, no decorrer da história, a todos numa mesma sociedade e, sim, variando entre os sexos e as classes sociais.

Afora essas observações que compõem uma pré-história da adolescência moderna, que é a que nos interessa, atentemos a um esclarecimento de Viola, quanto à conotação de Modernidade que também estamos adotando:

A Modernidade, como período histórico, tem início no século XVI, com o final da Idade Média, mas consolida-se, efetivamente, como sistema de pensamento e como modo de vida com o fortalecimento do sistema capitalista no século XIX. A partir da perspectiva lacaniana, podemos conceber a modernidade (*sic*), em seu momento de apogeu, como efeito do discurso do capitalista [Lacan, 1969-1970a/1992]. Isso culmina no século XX, com a evolução exponencial da ciência e da tecnologia e com a difusão do sistema moderno pelos quatro cantos do mundo – movimento que tem como consequência o mundo globalizado. (Viola, 2017, p. 86, nota 14)

Se bem observarmos, a alusão da autora ao adolescente “moderno” coincide com a especificação utilizada por Lacadée (2011, p. 17), de “crise da adolescência”. Em outros termos, vai concordando, mesmo sem se fechar, com a concepção de adolescência como idade crítica, de transição delicada, que pode, até mesmo, não se realizar, tornando-se um “estado adolescente” (Jean-Jacques Rassial, 2000, *apud* Viola, 2017, p. 244).

A propósito, é oportuno comentarmos que a ideia de prolongamento dessa fase e mesmo sua valorização social<sup>29</sup> enquanto tempo de referência ou como modelo para o laço social, já fora mesmo apresentada, em variações de palavras, por estudiosos do assunto, entre os quais podemos citar Kehl (2004), Lesourd (2012), Alexandre Stevens (2013) e Philippe La Sagna (2009/2016). Esse último, que chega a valer-se da expressão “adolescência generalizada” (s.p.), remeteu-se, inclusive, a outros autores, também envolvidos com a questão da extensão desse

---

<sup>29</sup> Essa é falada assim, por Serge Lesourd (2012, p. 36): “A adolescência, como paradigma da realização aqui e agora dos desejos, torna-se um modelo para o laço social. Vide a reivindicação geral do ‘permanecer jovem’ [...]”. Também pode ser lida nessa passagem de Maria Rita Kehl (2004, pp. 46-47): “[...] O adolescente das últimas décadas do século XX deixou de ser a criança grande, desajeitada e inibida, de pele ruim e de hábitos anti sociais, para se transformar no modelo de beleza, liberdade e sensualidade para todas as outras faixas etárias [...]”.



período, como Donald Winnicott<sup>30</sup>, nos anos sessenta e, bem antes, Siegfried Bernfeld<sup>31</sup>, nos anos vinte.

Voltando, porém, à Viola (2017, p.40), a partir de Le Breton (2013), um dos indícios que assinalavam o surgimento dessa adolescência, ou, numa expressão peculiar do segundo, do “sentimento de adolescência”, é também reconhecível numa obra literária. Eles se referiram, no caso, não à poesia, mas ao livro *Emílio*, ou, *Da Educação*, de Jean-Jacques Rosseau<sup>32</sup>. Este, publicado em 1762 e dedicado a algumas fases da vida – do bebê aos vinte e cinco anos de idade –, contém a famosa passagem: “Nascemos, por assim dizer, duas vezes: uma para existir, outra para viver; uma para a espécie, outra para o sexo [...]” (Rosseau, 1762/2014, p. 285).

Reportando-nos a tal obra, lemos a argumentação do autor de que as crianças, até os quinze anos, não se distinguem sexualmente. Apenas na denominada “Idade da razão e das paixões”, no período dos quinze aos vinte anos, é que vão se haver com a diferença sexual, em decorrência do desenvolvimento biológico. Um tempo, pois, qualificado como difícil, em vista dos muitos embaraços com as emoções e os comportamentos:

Mas o homem, em geral, não foi feito para permanecer sempre na infância. Dela sai no tempo indicado pela natureza, e esse momento de crise, embora muito curto, tem longas influências. Como o mugido do mar precede de longe a tempestade, essa tempestuosa revolução é anunciada pelo murmúrio das paixões nascentes; uma fermentação muda anuncia a aproximação do perigo. Uma mudança no humor, arroubos frequentes, uma contínua agitação de espírito tornam a criança quase indisciplinável. Torna-se surda à voz que a fazia ficar dócil; é um leão em sua febre; desconhece seu guia, já não quer ser governada. (Rousseau, 1762/2014, p. 286)

A adolescência moderna foi relacionada, então, às dificuldades com o aparecimento dos caracteres sexuais secundários, ou seja, com a maturação produzida pela puberdade, a respeito da qual Freud dedicou, não somente um trabalho – estamos nos aludindo ao terceiro dos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905), de título “As transformações da puberdade” –, como, inclusive, junto ao tema da adolescência, inúmeras discussões no “grupo das quartas-feiras”<sup>33</sup>. De acordo com François Marty, em “*Émergence des notions d’adolescence et de*

---

<sup>30</sup> Winnicott foi um pediatra e psicanalista, nascido (1896) e falecido (1971) na Inglaterra, que se tornou bastante conhecido por sua teoria do objeto transicional, de um objeto eleito pela criança como valoroso para realizar a transição da primeira relação oral com a mãe e a “verdadeira relação de objeto” (Laplanche e Pontalis, 1992, p. 327).

<sup>31</sup> Bernfeld foi um psicólogo e psicanalista, nascido (1892) na Áustria e falecido (1953) nos Estados Unidos, que, baseando-se no freudo-marxismo, desenvolveu trabalhos com jovens na área de educação infantil.

<sup>32</sup> Rousseau foi um filósofo, teórico político, escritor e compositor autodidata, nascido (1712) na Suíça e falecido (1778) na França, que escreveu diversos livros que envolvem temas como liberdade no estado de natureza e corrupção na sociedade civilizada.

<sup>33</sup> Segundo Fernanda Zacharewicz e Maria Cláudia Formigoni (2015, s.p.), “[...] Trata-se de um grupo de homens que, a convite de Freud, se reunia, inicialmente, em sua própria casa, todas as quartas-feiras à noite. O grupo

*puberté dans l'oeuvre de S. Freud (1892-1923)*” (2003), referido por Viola (2017, p. 27), os dois termos, adolescência e puberdade, são citados em oitenta e três minutos das duzentas e cinquenta atas ao longo de trinta e seis anos.

Viola (2017, p.143) ainda sublinhou que os casos clínicos de Freud, como o de Emma<sup>34</sup>, com toda a sua importância para o desenvolvimento da teoria psicanalítica, e de Dora<sup>35</sup>, que encontrou Freud aos dezoito anos de idade, depois de um tempo transcorrido de sofrimento, tratavam de problemas oriundos na fase púbere/adolescente. A partir de então, a autora, aliás, realizou uma importante afirmação:

[...] É possível considerar que a adolescência moderna e a psicanálise provêm dos mesmos discursos que configuram a modernidade (*sic*) e, como tal, são respostas ao mal-estar na civilização. Dessa forma, depreendemos que uma e outra se afetam praticamente desde a origem. Ou seja, o discurso da psicanálise, sua constelação teórica e sua prática clínica são construídos em meio a um complexo cultural no qual a noção de adolescência como fase fundamental está em franca ascensão. Por sua vez, a adolescência, sua imagem social e seu lugar na cultura são influenciados pela psicanálise, como também por uma série de discursos “psis”, igualmente em ascensão no limiar do século XIX, e por diversas vertentes das ciências sociais e da medicina que se interessam por essa “nova” figura social. (Viola, 2016, p. 47)

Por sinal, o próprio Lacan (1972), numa conferência em Milão, intitulada “Do discurso psicanalítico”, não deixou de fazer um comentário, mesmo que sucinto, associando diretamente a psicanálise e a fase jovem:

Freud é absolutamente impensável antes da emergência não apenas do discurso da ciência, mas também de seus efeitos, efeitos que são, bem entendido, sempre mais evidentes, sempre também mais patentes, sempre mais críticos, sobre os quais se pode considerar [...] ainda não foi feito, talvez um dia haja um discurso chamado “o mal da juventude”. (Lacan, 1972, p. 4)

Nele, Lacan referiu-se à noção de discurso, a respeito do qual desenvolveremos ao longo desta tese. No momento, entretanto, queremos fazer notar o jogo de palavras que realiza: a expressão “o mal da juventude” lança-nos, inevitavelmente, ao livro “O mal-estar na civilização”, de Freud (1930 [1929]), e nos permite, de forma associativa, pensar na juventude como mal-estar.

---

pioneiro [dos ‘primeiros psicanalistas’ que compuseram a Sociedade Psicanalítica de Viena] não era somente formado por médicos, mas também por educadores e intelectuais da época, contando com um músico e também com escritores. Participavam das ‘noites psicológicas de quarta-feira’ Otto Rank, responsável pela redação das atas, Alfred Adler, Max Graf, pai do pequeno Hans, entre outros”.

<sup>34</sup> Fragmento de caso presente no subtítulo “[4] A próton Pseudos [Primeira Mentira] Histórica”, da “Parte II: Psicopatologia” do “Projeto para uma psicologia científica” (FREUD, 1950 [1895]).

<sup>35</sup> Caso apresentado no texto de título “Fragmento da análise de um caso de histeria” (Freud, 1905 [1901]).

Mas, retomando, se assim foi, se a psicanálise nasceu em meio à aparição da adolescência moderna na civilização ocidental e, de alguma forma, como resposta ao mal-estar presente nelas, como entender a ausência, em outros contextos, do que, em geral, no discurso corrente, nomeia-se simplesmente como adolescência – e é o que faremos a partir desse ponto –, com a conotação, entretanto, de difícil passagem? Afinal, se o que chamamos adolescência não é, nem universal, nem atemporal, mas se relaciona à puberdade que, por sua vez, é da ordem da universalidade e, por isso, acomete o conjunto total, sem distinção de tempo e de espaço, dos sujeitos que alcançam o crescimento do corpo no término da infância, como compreender a transição à vida adulta sem a “crise da adolescência”? Isso nos ajuda a entender a adolescência para a psicanálise? É o que veremos à frente.

### ***1.3.2 O que implicam a presença e a ausência dos rituais de passagem à vida adulta***

Prosseguimos acompanhando o percurso realizado por Viola (2016, 2017), do qual extraímos as informações utilizadas adiante. Ela se remeteu, inicialmente, à pesquisa empreendida pela antropóloga Margaret Mead<sup>36</sup>, em Samoa: uma ilha localizada no centro-sul do Oceano Pacífico, pertencente à região da Polinésia. A questão de investigação era sobre a origem das turbulências e dos conflitos a que estavam submetidos os adolescentes americanos, se se deviam ao momento da puberdade, com o desenvolvimento corporal, ou ao contexto social.

No livro *Coming of age in Samoa* (1928), Mead descreveu que meninos e meninas eram, na sociedade samoana, de certa forma, ignorados, ou seja, mantidos à margem dos adultos, até os quinze, dezesseis anos. Após esse período, por intermédio de uma cerimônia de iniciação – de exílio festivo para as moças e de circuncisão para os rapazes –, tornavam-se reconhecidos pela sociedade, passando a pertencer a determinados grupos, nos quais lhes eram atribuídos obrigações e privilégios.

Quanto à sexualidade, Mead relatou que havia uma separação de irmãos de sexos distintos, que costumava se estender aos membros mais jovens da comunidade e se interrompia um tempo depois dos rituais iniciáticos. Desde aí, as relações sexuais ficavam possibilitadas sob três formas e com a orientação de um jovem mais velho. Eram elas: em encontros clandestinos casuais realizados debaixo das palmeiras, em fugas anunciadas e em namoros cerimoniais.

---

<sup>36</sup> Mead foi uma antropóloga cultural, nascida (1901) e falecida (1978) nos Estados Unidos, que se tornou professora na Universidade de Columbia e escreveu diversos livros, publicados entre 1928 e 1972. Em 1979, um ano após seu falecimento, foi condecorada com o prêmio de Medalha Presidencial da Liberdade.

Conforme Mead, na menção de Viola (2016, 2017), essa previsibilidade dos tipos e das circunstâncias do encontro sexual resultavam da naturalização com que os habitantes de Samoa procediam para com a sexualidade ou com os “fatos da vida” (Viola, 2017, p. 65), que abrangiam, também, a morte. Seria, pois, em razão disso que a transição de fases, ali, adquiria um tom de calmaria. Melhor dizendo, no tempo de vivência da puberdade, meninos e meninas samoanos, distintamente das meninas e dos meninos americanos, não eram chamados a tomar posições que podiam inserir dúvidas e hesitações, não tinham que lidar com dilemas complexos e decisivos, como as escolhas profissionais e amorosas. A bem da verdade, eles não propriamente possuíam o direito de eleger preferências, visto que o que fariam de seus corpos e de suas vidas já se encontravam delimitado pela tradição. Logo, somente aguardavam o instante em que passariam efetivamente a participar das relações sociais e sexuais, seguindo o estabelecido pela comunidade.

É importante remarcar, no entanto, que nas sociedades tradicionais, como a de Samoa estudada por Mead, os ritos de travessia à vida adulta, em geral, não comportam somente o aspecto de transmissão, pelos mais velhos e/ou ancestrais, de um saber de mitos, de valores, de como proceder como homem e como mulher, ou até, em alguns casos, de uma nomeação, quer dizer, do recebimento de um novo ou, mesmo, primeiro nome. O que os rituais abarcam ainda é a característica de que os corpos dos jovens são, nessa hora, apropriados pelo social, por um coletivo de adultos, e submetidos a provações físicas dolorosas, marcações, alterações e mutilações, a exemplo de cortes, de retirada ou escarificação de dentes, de remoção total ou parcial do clitóris, de sutura do prepúcio, de golpes na língua, de dolorosas mordidas de formigas, etc (Luciana Galastri, 2010, *apud* Viola, 2017, pp. 182-184).

Em relação a esse segundo aspecto, Viola, por referência à Le Breton (2013), remarcou:

[...] A frequência e a incidência desses rituais dolorosos nas sociedades tradicionais, direcionados para a transformação dos corpos, sinalizam o pertencimento do corpo do jovem ao corpo coletivo, à comunidade, como sendo uma particularidade importante dessas sociedades. (Viola, 2017, p. 68)

Isso nos leva a destacar que o corpo crescido mostra-se, de fato, uma questão nessa fase de vivência da puberdade, pois, se produz tormentas ao jovem da sociedade moderna ocidental, como apontou Rousseau (1762/2014), não deixa de ser alvo de intervenção do grupo nas sociedades tradicionais, como elucidou Viola (2017). Logo, a diferença relaciona-se ao tratamento da maturação sexual, promovido em cada cultura.

Nesse sentido, pensando que nas sociedades tradicionais, onde não se verifica a existência da adolescência como tempo crítico de passagem à idade adulta, mas, em seu lugar, cerimônias que deslocam o corpo dos jovens em direção ao social, somos remetidos a um trecho de Lacan (1967a/2003), em “Alocução sobre as psicoses da criança”, também conhecida, segundo Eric Laurent (1994, p. 28), como “Conclusão da Jornada da infância alienada” ou “Discurso de clausura das jornadas sobre a psicose na criança”. Trata-se de um texto em que discutia a ideia de segregação, curiosamente associando-a à generalização do “termo criança”, como efeito do discurso da ciência. Na altura de tal fragmento, ele criticava a insuficiência da discussão realizada pelos psicanalistas sobre a relação mãe-criança, que carecia da introdução do conceito de objeto *a*. É quando disse:

Será lícito, de um salto, indicar aqui que, ao fugir dessas vias teóricas, nada pode aparecer senão como impasses dos problemas levantados na época?

Problemas do direito de nascimento, por um lado, mas também, no impulso do “teu corpo é teu”, no qual se vulgarizou no início do século um adágio do liberalismo, a questão de saber se, em virtude da ignorância em que é mantido esse corpo pelo sujeito da ciência, chegaremos a ter o direito de desmembrá-lo para a troca.

Acaso não se discerne do que eu disse hoje a convergência? Haveremos de destacar pelo termo criança generalizado a consequência disso? [...]

Eis o que assinala a entrada de um mundo inteiro no caminho da segregação. (Lacan, 1967a/2003, p. 367)

Mais uma vez uma certa época, aqui, o início do século XX, dado que Lacan estava em 1967, foi relacionada à criança. Se, em 1959, ele comentou a evidência da infância para dizer da sexualidade e, portanto, das relações humanas que mantêm um não desenvolvimento completo, isto é, uma precariedade, em 1967, isso, de algum modo, retorna. Em 1959, Lacan atribuía a importância da criança como resultado dos fatos históricos, que incluíam a Revolução Industrial, e, sem dúvida, o capitalismo e a ciência, que para a Revolução contribuiu. Em 1967, a criança é, de novo, e contundentemente, reunida à ciência, mas insinuada como generalizada, ou melhor, caracterizando a subjetividade da época. O que isso queria dizer? Que algo que se referia às dificuldades de relação entre os homens e que se iniciou no século XIX, potencializou-se no século XX? Podemos assim pensar? E esse algo é o que Lacan nomeava como segregação?

Vale ainda lembrar que Lacan, em 1972, também associava a juventude aos fenômenos do discurso da ciência. E, se na data, ele dizia de efeitos “sempre mais evidentes, sempre também mais patentes, sempre mais críticos” (p. 4), na “Alocução” a qual nos referimos e, doravante, chamaremos simplesmente assim, ele comentou:

[...] O fator de que se trata é o problema mais intenso de nossa época, na medida em que ela foi a primeira a sentir o novo questionamento de todas as estruturas sociais pelo progresso da ciência. No que, não somente em nosso próprio domínio, o dos psiquiatras, mas até onde se estende o nosso universo, teremos que lidar, e sempre de maneira mais premente, com a segregação. (Lacan, 1967a/2003, p. 360)

A propósito, a segregação não deixa de ser, de fato, um prisma a partir do qual podemos ler as dificuldades de laço no trabalho com os adolescentes do Projeto Catu. Ali, os jovens e seus Outros encontravam-se separados, sem enlaçamento, mesmo quando juntos. E, por vezes, a exemplo do caso de Embalado, o isolamento, inclusive na forma de internação em uma instituição fechada, era até almejado e/ou provocado pelos adolescentes, como um recurso para lidar com os impasses nos relacionamentos.

Seremos conduzidos, então, a pesquisar a respeito da noção de segregação, que talvez seja, “realmente” – dito aqui por referência ao registro do real, no intuito de uma certa distinção com o semblante –, o que qualifica a subjetividade atual, isto é, o que se revela com forte presença, sim, nos adolescentes, mas, ainda, para além deles? Ao mesmo tempo, se foi por via de um trabalho com os adolescentes que chegamos, agora, à questão da segregação, a qual, por seu turno, aparece, no Lacan de 1967, vinculada à infância, como entender uma possível relação de tal ideia, seja com a criança, seja com o jovem?

Recordemos que o infantil na psicanálise está relacionado ao não desenvolvimento sexual para todos os sujeitos, em suas diferentes idades. Na puberdade, porém, ocorre a maturação biológica, a emergência dos caracteres sexuais secundários, sediada pelo corpo. Trata-se, por conseguinte, de um momento de contradição, na perspectiva de um amadurecimento corporal que não corresponde a nenhum progresso quanto à existência da relação sexual. Se voltamos às sociedades tradicionais, certificamos que o corpo dos jovens é, nessa hora, inscrito socialmente, por meio de um rito iniciático. Nele, há o que Lacadée (1993/2006) indicava faltar aos adolescentes dos subúrbios da França: um Outro que lhes transmita um saber fazer com o gozo e, junto, existe a realização de um sacrifício corporal específico. A soma desses elementos produz uma “eficácia simbólica”, no sentido trabalhado por Claude Lévi-Strauss<sup>37</sup>, que foi, nos termos seguintes, referenciado por Viola:

---

<sup>37</sup> Lévi-Strauss será muito citado por nós no capítulo dois, a partir de Lacan. Nascido (1908) na Bélgica e falecido (2009) na França, foi um antropólogo e filósofo premiado, que integrou a Academia Francesa e é considerado fundador da Antropologia Estruturalista. Além disso, viveu no Brasil, lecionando sociologia nos primeiros anos da Universidade de São Paulo (USP) e realizando, com o propósito de estudar a cultura indígena, expedições pelas regiões centrais do Brasil. O registro delas foi publicado, em 1955, em Paris, pela editora *Plon*, intitulado *Tristes tropiques* e há uma edição de 1996, publicada, no Brasil, pela Companhia das Letras, com o título *Tristes trópicos*.

Assim, o grupo garante a “eficácia simbólica” dessa operação, conforme o conceito de Lévi-Strauss (1949/1996) que pressupõe, a partir de observações de ritos de xamanismo, a assimilação psíquica de algo impossível de ser significado, mas que é experimentado no corpo [...]. (Viola, 2017, p.72)

Logo, nessas sociedades, a submissão a um rito de travessia à vida adulta, que é partilhado pela comunidade, repetindo-se, de geração em geração, como algo natural, chega por consistir em um sentido para o crescimento do corpo e seu amadurecimento sexual biológico. Não podemos, entretanto, deixar de lembrar que, mesmo ali, os jovens que, por qualquer motivo, não passam pelas cerimônias de iniciação, permanecem considerados crianças e são, em alguns casos, até mesmo banidos da sociedade (Ariane Deluz, 1999, *apud* Viola, 2017, p. 69). Isso nos conduz a perguntar se Lacan, em 1967, estava, ao agregar os termos criança e segregação, aludindo-se, de alguma forma, ao que se processa em tais rituais.

De certo, ele se referia a mudanças culturais que implicavam a perda da força da tradição, do que é próprio de sociedades pequenas, de organizações simplificadas, quer dizer, bem distintas de um mundo globalizado, resultante, como Viola (2017) comentou, da Modernidade. Isso pode ser verificado, por exemplo, nesta passagem, depois de ter dito do “questionamento de todas as estruturas sociais pelo progresso da ciência” (Lacan, 1967a/2003, p. 360):

Os homens estão enveredando por uma época que chamamos planetária, na qual se informarão por algo que surge da destruição de uma antiga ordem social, que eu simbolizaria pelo Império, tal como sua sombra perfilou-se por muito tempo numa grande civilização, para ser substituída por algo bem diverso e que de modo algum tem o mesmo sentido – os imperialismos, cuja questão é a seguinte: como fazer para que massas humanas, fadadas ao mesmo espaço, não apenas geográfico, mas também, ocasionalmente, familiar, se mantenham separadas? (Lacan, 1967a/2003, pp. 360-361)

Ademais, junto à ideia de declínio do tradicionalismo, Lacan reuniu a sentença liberal “teu corpo é teu”, logo antes da parte que conclui sobre a criança associada ao tema da segregação. Uma máxima que é, pois, o avesso da ideia existente nas sociedades tradicionais, de um corpo que pertença, não ao indivíduo, mas ao coletivo.

Por fim, considerando que a noção de segregação – a respeito da qual precisaremos, sim, nos dedicar nos próximos capítulos –, pode ser explorada na não passagem à “vida adulta”, numa possível relação com a falta de transmissão do Outro e com a ausência de um sacrifício corporal, sigamos, ainda, por entender o que se processa na sexualidade durante o momento da puberdade que afeta todos os sujeitos que terminam a infância. É necessário esclarecer – uma vez que o sexual no homem permanece infantil, não desenvolvido –, se há diferença, para a

psicanálise entre as fases da infância e da adolescência, isto é, se existe ou não um aspecto de “desenvolvimento” a ser levado em conta durante esse período de maturação do corpo biológico.

### 1.3.3 A maturação do objeto a na idade da puberdade

– Não posso. Não posso conversar tranquilamente sobre a reprodução!  
 Se você quiser me fazer um favor, então me passe suas informações por escrito.  
 Escreva o que você sabe, de preferência resumido e com clareza.  
 Enfie o papel entre os diversos livros durante a aula de educação física.  
 Vou levá-lo para casa sem querer. De repente, vou encontrá-lo.  
 Não poderei deixar de passar meus olhos cansados sobre o texto...  
 caso seja absolutamente necessário, você pode fazer uns desenhos também.

[Fala de Moritz, Benjamin Franklin Wedekind, 1891]

A passagem acima, descrita em tom de epígrafe desse subtítulo dedicado à compreensão da puberdade, foi subtraída da peça “O Despertar da Primavera: Uma tragédia infantil” (1891), de Frank Wedekind<sup>38</sup>, para a qual Lacan escreveu um prefácio, por ocasião do “Programa do espetáculo montado pela Sra. Brigitte Jacques<sup>[39]</sup>, no âmbito do festival de outono de 1974” (1974/2003, p. 557, nota 1). Nele, Lacan comentou que o dramaturgo antecipava, em muito, o pai da psicanálise. Acompanhemos:

Que o que Freud demarcou daquilo a que chama sexualidade faça um furo no real, eis o que se percebe pelo fato de que, como ninguém escapa ileso, as pessoas não se preocupam com o assunto.

Trata-se, no entanto, de uma experiência ao alcance de todos. Que o pudor designa: privado. Privado de quê? Justamente, de que o púbis só faça passar ao público, onde se exhibe como objeto de uma levantada de véu.

Que o véu levantado não mostre nada, eis o princípio da iniciação (nas boas maneiras da sociedade, pelo menos). (Lacan, 1974/2003, p. 558)

Tais palavras interessam-nos por retomarem o caráter de impossível da sexualidade humana – de fato, tão bem expresso nas dificuldades do pequeno<sup>40</sup> Moritz, que dele não podia

<sup>38</sup> Benjamin Franklin Wedekind foi ator, dramaturgo e romancista, nascido (1864) e falecido (1918) na Alemanha, que se tornou precursor do movimento expressionista.

<sup>39</sup> Jacques-Wajeman, nascida (1946) na Suíça, é comedianta e diretora de teatro na França, e fundou, em 1976, junto de François Regnault, que é também psicanalista, a “Compagnie Pandora”.

<sup>40</sup> A peça sugeriu, como no extrato a seguir, a idade mais ou menos comum, de catorze anos, entre os jovens: “. – Tchou, Moritz! Aceite meu sincero obrigado por ter aparecido mais uma vez. Quantos dias alegres e descontraídos passamos nesses catorze anos! Prometo-lhe, Moritz, independentemente do que o futuro me reserve, mesmo que eu me torne dez vezes outra pessoa, mesmo que eu vá para frente ou para trás, nunca vou me esquecer de você...” (Fala de Melchior, Wedekind, 2010, p. 78).



saber<sup>41</sup>. Importam-nos, ainda, porque afirmam essa impossibilidade numa referência provável aos ritos iniciáticos, na medida em que ela é o “princípio da iniciação” “nas boas maneiras da sociedade” (lemos: nos modos que favorecem a vida coletiva). Vejamos nossa condição de analisá-las, em seu conjunto, relançando-nos aos autores com os quais vimos conversando.

Lacadée (1993/2006, p. 39), que observou que, nos dias de hoje, “pedimos cedo demais à criança para ser um homem sem pai”, apresentou-nos, assim, uma importante afirmação lacaniana sobre um desenvolvimento no tempo da puberdade:

A adolescência é um momento de transição em que se opera uma desconexão no sujeito entre seu ser de criança e seu ser de homem ou de mulher. Nela está implicada uma escolha decisiva, que inclui a dimensão inédita de um ato. A dimensão do ato é muito importante nas patologias que aparecem na adolescência por ser a tentativa de inscrever, nas crises de identidade que se tornam crises de desejo, a parte real ligada ao *objeto (sic) a*. Lacan, afinal, não define a puberdade como um tempo lógico, a “função de um laço a ser estabelecido da maturação do objeto *a*”? (Lacan, 1962-3: 300). (Lacadée, 2011, p. 19)

Esta intrigante expressão “maturação do objeto *a*” ligada à fase púbere e que soa remetida ao biológico, foi, por sua vez, perseguida por Viola (2016 e 2017), quem nos ambientou com o contexto no qual apareceu, isto é, na esfera de um debate que Lacan realizava sobre a condição de aquisição do saber: o “tempo lógico”, acima citado por Lacadée.

Para Lacan, os limites da transmissão ou da apreensão dos conceitos da psicanálise não são diferentes dos obstáculos dos avanços na experiência da clínica analítica, uma vez que, nessas conjunturas, toca-se o real, o impossível de um saber sobre o sexo, e, em consequência, depara-se com a angústia de castração (Viola, 2017, p. 257). Desse modo, na discussão que empreendeu a respeito, ele, segundo Viola, opôs-se nomeadamente a dois autores. São eles:

Steiner<sup>[42]</sup>, defensor de que tudo é ditado por um amadurecimento autônomo da inteligência, e Piaget<sup>[43]</sup>, para quem há uma lacuna entre o que o pensamento infantil é capaz de formar e o que a via científica lhe pode proporcionar. No entanto, “o ensino existe” (p. 281). (Viola, 2017, p. 257)

---

<sup>41</sup> Moritz, que pode ser interpretado como um caso de psicose, de impossibilidade de saber da inexistência de um saber sobre o sexo, suicida-se ao final da peça (sobre a relação entres as estruturas e o saber, ver Antônio Quinet, 2011).

<sup>42</sup> Rudolf Steiner foi um filósofo, artista e educador, nascido na Áustria (1861) e falecido na Suíça (1925), que se tornou responsável, também pela fundação da antroposofia e da Pedagogia Waldorf.

<sup>43</sup> Jean Piaget foi um biólogo e psicólogo, nascido (1896) e falecido (1980) na Suíça, que se dedicou a estudos em epistemologia e elaborou a “Teoria dos estágios do desenvolvimento cognitivo”, produzindo uma extensa bibliografia a ela relacionada.

Seu intuito era o de chamar a atenção para a intrínseca relação entre o saber e a sexualidade, que tais teóricos ignoravam e que pode ser demonstrada como por referências às “teorias sexuais infantis”<sup>44</sup>, à “pulsão de saber”<sup>45</sup>, ao saber como “limite e meio de gozo”<sup>46</sup>, tão bem percorridas por Viola (2016-2017). Com tal propósito, é que Lacan, entretanto, colocou-se em consonância com um outro teórico da aprendizagem, qual seja, Lev Vygotsky<sup>47</sup>, aludido no parágrafo a seguir de *O Seminário, livro 10: A angústia*, como pedagogo:

O fato de um dado pedagogo ter formulado que só há verdadeiro acesso aos conceitos a partir da idade da puberdade mereceria que acrescentássemos nosso olhar, que metêssemos nosso nariz nisso. Há milhares de indícios sensíveis de que o momento em que realmente começa o funcionamento do conceito, e que os autores chamam – no caso, por uma homonímia puramente fortuita com o termo complexo, do qual nos servimos – de momento-limite complexual<sup>[48]</sup>, poderia ser situado de maneira totalmente diversa, em função de um vínculo a ser estabelecido entre a maturação do objeto *a*, tal como eu o defino, e a idade da puberdade”. (Lacan, 1962-1963/2005, p. 282)

Viola (2017) esclareceu que somente, porém, em *O Seminário, livro 12: Problemas cruciais para a psicanálise*, Lacan revelou ser Vygotsky o “pedagogo” a quem se remetia, precisamente nesse fragmento:

O que dizer senão que o que importa não é absolutamente, por certo, ver o que se passa no espírito da criança, certamente alguma coisa que com o tempo se realiza, uma vez que ela se torna o adulto que acreditamos ser, é que se, num certo estado, em certas etapas são para se realçar em sua adequação ao conceito, e aí ficaremos surpresos que alguém como Vygotsky [...] sem tirar mais partido disso, ao ter justamente colocado sua interrogação nos termos que vou dizer, a saber, inteiramente diferentes daquele de Piaget, se apercebe que mesmo um manejo rigoroso do conceito [...] pode ser de qualquer sorte falacioso, e que o verdadeiro manejo do conceito não é atingido, diz ele, singularmente – e infelizmente sem tirar disso as consequências – senão na puberdade. (Lacan, 1964-1965/2006, p. 34)

<sup>44</sup> Freud se consagrou a isso no texto de 1908, intitulado “Sobre as teorias sexuais infantis”.

<sup>45</sup> Ver em Freud, em “Três ensaios sobre a sexualidade” (1905).

<sup>46</sup> Conferir em Lacan, a parte III “Saber, meio de gozo”, no Capítulo “Eixos da subversão analítica” de *O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise* (1969-1970).

<sup>47</sup> Vygotsky, psicólogo nascido (1896) e falecido (1934) na Rússia (1934), foi o fundador da Psicologia Histórico-cultural e realizou um importante trabalho sobre o desenvolvimento intelectual das crianças.

<sup>48</sup> A respeito dessa locução lacaniana, “momento-limite complexual”, Viola, cuja tese, já dissemos outrora, intitula-se *O momento-limite conceitual: um estudo sobre as implicações sociais e subjetivas do saber na passagem adolescente*, fez a seguinte observação: “[...] Diferentemente do que pressupõe Lacan (1962-1963a/2005) ao associar, por homonímia, o termo ‘complexo’ ao ‘conceito’, os complexos, para a psicologia histórico-cultural, são, na verdade, distintos dos conceitos. O pensamento por complexos é, para Vygotsky (1934/1991), uma etapa intermediária no desenvolvimento do pensamento da criança, que sucede o sincretismo da primeira infância – caracterizado por conexões vagas e subjetivas baseadas na percepção imediata – e antecede o pensamento lógico, baseado nos conceitos. Diversamente do pensamento conceitual, o pensamento em complexos caracteriza-se por ligações concretas e factuais, baseadas na experiência direta, imediata, e não por ligações lógicas e abstratas. Isso sugere que o ‘momento limite-complexual’ indica precisamente a passagem ao ‘momento-limite conceitual’, este sim correlato ao tempo do despertar pubertário a que Lacan se refere e marcado pela introdução da mediação essencial do ato de pensar”. (Viola, 2017, p. 293)

Ou seja, é possível inferir que Vygotsky, no artigo “*El desarrollo del pensamiento del adolescente y la formación de conceptos*” (1930-1931), em que se propôs a formulação de “[...] uma ‘concepção correta da crise e da maturação intelectual que constituem o conteúdo do desenvolvimento do pensamento no adolescente’ (p. 47)” (Vygotsky, 1930-1931, *apud* Viola, 2017, p. 289), terminou por reunir a problemática do saber à da sexualidade, no tempo da puberdade.

De acordo com ele, é nessa etapa de transição da vida infantil que se torna possível ao jovem, como nunca antes, o processo de assimilação dos conceitos, enquanto uma maneira nova e aprimorada de atividade intelectual, a do pensamento lógico. E, nesse sentido, Viola (2017, p. 296) explicou:

[...] o verdadeiro conceito é a imagem de uma coisa objetiva em sua complexidade. Assimila-se o conceito quando se chega a conhecer o objeto em todos os seus nexos e relações, quando se sintetiza verbalmente essa diversidade numa imagem total mediante múltiplas definições. O conceito não inclui somente o geral, mas também o particular e o singular. Diferentemente da contemplação e do conhecimento direto do objeto, o conceito é pleno de definições do objeto, pois é o resultado de uma elaboração racional da experiência, é o conhecimento mediado do objeto – e aqui, mais uma vez, aponto a consonância com a ideia lacaniana da mediação por um referente externo à linguagem.

Não pretendemos aqui acompanhar todo o complicado progresso da tese da autora, mas destacar alguns elementos importantes e/ou interessantes para a nossa discussão sobre as dificuldades de laço no trabalho com os adolescentes, que vêm sendo, até agora, supostas como uma questão de segregação.

Dessa forma, relembremos, sucintamente, que o *Seminário* de 1964-1965 trabalha a questão do ser do sujeito como dividido pela linguagem. Essa é, a ele, anterior, e lhe exige, em sua inscrição nela, uma perda:

Nesse mergulho [da criança na ordem simbólica], algo fica de fora da linguagem, algo do corpo, do real, do que Lacan (1964c-1965) tenta, nesse momento, circunscrever pela noção de objeto *a*, a perda que se produz no nó da linguagem. Portanto, é preciso considerar a extração desse objeto para se compreender o que está em jogo na aquisição da linguagem por uma criança. (Viola, 2017, p. 287)

Por meio desse parágrafo, podemos notar como a aquisição da linguagem pelo sujeito é dependente de uma extração corporal, que concerne ao objeto *a* enquanto perda de gozo – por sinal, segundo Lacan (1967a/2003), o conceito que vinha faltando aos analistas para a formulação de uma resposta aos processos segregativos. E essa “entrada” no discurso é o que,

a partir de Lacan (1962-1963 e 1964-1965) e Viola (2016, 2017), podemos compreender, em Vygotsky (1930-1931), relacionada à ascendência ao pensamento lógico.

Melhor dizendo, a linguagem e o pensamento não são, para esse autor, separáveis. Ou seja, a função da linguagem é, tanto, interior, a compreensão, quanto, exterior, a comunicação (Viola, 2017, p. 296). Logo, o desenvolvimento, na adolescência, do pensamento lógico, já permeado por um objeto, quer dizer, por algo que mantém uma relação de descontinuidade com o sujeito, não deixa, lembrando Lacadée (1993/2006), de ser também um progresso da comunicação, de um uso da linguagem que se enderece ao Outro e que, implique, pois, a inscrição em um discurso.

Ademais, a definição do objeto *a* enquanto perda no corpo necessária para a ingresso na linguagem, isto é, naquilo que qualifica o homem como ser relacional, nos reenvia, de forma inevitável, aos ritos de travessia à vida adulta e coletiva, pelos quais passam os jovens das sociedades tradicionais. Afinal, neles, constata-se mesmo a presença de um sacrifício corporal.

Logo, já podemos inferir que a maturação do objeto *a* na idade da puberdade tem ligação com o desenvolvimento de uma perda de gozo, que, por conseguinte, permite o pensamento lógico, a comunicação, o laço social, que qualificariam uma vida “adulta”. E é por isso, aliás, que Viola tomou cuidados em não reduzir a adolescência a uma idade crítica, mas, inclusive, de várias oportunidades:

A passagem ao pensamento conceitual abre para o adolescente a possibilidade da consciência social e política, da meditação existencial e do interesse mais profundo pela Música e pelas artes mais abstratas. É também nessa idade que os jovens, em geral, passam a se atrair pela Física, pela Filosofia e pela Lógica [...]. (Viola, 2017, p. 294)

É necessário, no entanto, que ainda entendamos como acontece a progressão de tal perda até essa etapa da vida. Inclusive, se ela não vem se processando, como sugerem as ideias de uma generalização da criança, de um estado adolescente, de uma segregação em escala mundial.

### *1.3.3.1 A dimensão real do objeto*

O conceito de objeto *a* será mais abordado no decurso dessa tese. Entretanto, agora, vamos tomá-lo no âmbito da adolescência. Para isso, começaremos com Freud falando especificamente da puberdade, na terceira parte de “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”:

Com a chegada da puberdade, introduzem-se as mudanças que levam a vida sexual infantil a sua configuração normal definitiva. Até esse momento, a pulsão sexual era predominantemente auto-erótica; agora, encontra o objeto sexual. Até ali, ela atuava partindo de pulsões e zonas

erógenas distintas que, independentemente umas das outras, buscavam um certo tipo de prazer como alvo sexual exclusivo. Agora, porém, surge um novo alvo sexual para cuja consecução todas as pulsões parciais se conjugam, enquanto as zonas erógenas subordinam-se ao primado da zona genital. [...] A normalidade da vida sexual só é assegurada pela exata convergência das duas correntes dirigidas ao objeto sexual e à meta sexual: a da ternura e a sensual. A primeira desta comporta em si o que resta da primeira eflorescência infantil da sexualidade. É como a travessia de um túnel perfurado desde ambas as extremidades. (Freud, 1905/1989, p. 195)

Em tal trecho, podemos perceber o observado por Lacan em 1959: por um lado, a sugestão, em Freud, de um “desenvolvimento” “normal” da sexualidade, atrelado a um ideal cientificista, que exalta os aspectos biológicos, mas, por outro, uma inconsistência quanto a esta proposta, ao se mostrar relacionada a “exata convergência” de duas correntes em um túnel, cada uma delas advinda da perfuração em um extremo – logo, não deixando de indicar a impossibilidade como provável. Além disso, Freud afirmou a fase púbere enquanto o momento do encontro das pulsões com o objeto, explicando adiante:

Ao mesmo tempo, consuma-se no lado psíquico o encontro do objeto, para o qual o caminho fora preparado desde a mais tenra infância. Na época em que a mais primitiva satisfação sexual estava ainda vinculada à nutrição, a pulsão sexual tinha um objeto fora do corpo próprio, no seio materno. Só mais tarde vem a perdê-lo, talvez justamente na época em que a criança consegue formar para si uma representação global da pessoa a quem pertence o órgão que lhe dispensava satisfação. Em geral, a pulsão sexual torna-se autoerótica, e só depois de superado o período de latência é que restabelece a relação originária. Não é sem boas razões que, para a criança, a amamentação no seio materno torna-se modelar para todos os relacionamentos amorosos. O encontro do objeto é, na verdade, um reencontro. (Freud, 1905/1989, p. 209)

É importante remarcar, então, que nesse período de travessia à vida adulta, o encontro do objeto é referido a um novo encontro do mesmo objeto e, de acordo com Freud, distinguir-se-ia por ser fora do corpo – como o primeiro, o seio materno. Tal configuração do objeto, contudo, enquanto fora do corpo, e, podemos mesmo dizer, enquanto perda, far-se-ia num processo em dois tempos, isto é, intercalado por um certo recuo, pelo auto-erotismo e pelo período de latência, antes de ser restabelecido na puberdade. Em outros termos, estaria perpassado pelo que Freud chamou complexo de Édipo e sua intrínseca relação com a angústia de castração.

Nesse sentido, vale retomarmos, a partir de Viola e ainda que de forma parcial e resumida, as releituras que Lacan fez dos processos de subjetivação, entre os quais, do Édipo freudiano, sob dois diferentes aspectos. O primeiro, no que diz respeito à instauração da metáfora paterna. Em *O Seminário, Livro 5: As formações do inconsciente* (1957-1958/1999), Lacan demarcou três tempos do Édipo, aqui indicados por relação ao objeto: no primeiro, a criança se identifica enquanto o objeto do desejo materno; no segundo tempo, o pai aparece

como quem tem ou não um objeto para o qual a mãe se volta e que não é a criança; e, no terceiro, o pai é que tem o falo e pode dar à mãe o que ela deseja. A criança passa, assim, numa saída ideal do Édipo, em que a lei paterna é instaurada, a identificar-se com a figura do pai, como a que tem o falo. E Viola acrescentou:

A metáfora paterna desempenha aí o papel de instituir algo da ordem do significante que fica guardado de reserva, cuja significação vai se desenvolver mais tarde. Na puberdade, o sujeito se apropria disso que ficou guardado, mas se depara com algo que ainda está para ser simbolizado, o que não se cumpriu completamente no decorrer do Édipo. É nesse sentido que Lacan relaciona o “momento da puberdade” a “alguma coisa que não tenha cumprido completamente a identificação metafórica com a imagem do pai, na medida em que essa identificação se houver constituído através desses três tempos” (p. 201) [...]. (Viola, 2017, pp. 173-174)

É, portanto, sobre a insuficiência da significação fálica para aparelhar com a linguagem o gozo que acomete o sujeito na idade púbere, que somos remetidos ao segundo aspecto que comparece nas relações do sujeito com a sexualidade, a saber, ao da angústia de castração:

[...] O sentido se anula no falo como significante, e o gozo fálico desponta para esses adolescentes pela via da imagem fálica. Contudo, esse significante imaginário<sup>[49]</sup> não vai regular o gozo, mas vai, ao contrário, angustiar e desorientar o sujeito. (Mario Ramirez, 2014, *apud* Viola, 2017, p. 207)

Para entender, reportemo-nos a *O Seminário, Livro 10* (1962-1963/2005), em que Lacan se dedicou ao tema. Nele, realizou uma dissonância com Freud, afirmando que a angústia não é sem objeto (Lacan, 1962-1963/2005, p. 87). Para ele, no entanto, o objeto da angústia é o objeto *a*, ao qual nos aludimos anteriormente e sobre o que, agora, repetimos: é o que resta no processo de inscrição da criança na linguagem, quer dizer, à parte do ser, anterior ao sujeito, que nessa operação é perdida, ficando de fora do simbólico, essencialmente obscura e inapreensível pelo significante (Viola, 2017, p. 175) – aliás, não sendo sem motivos sua

---

<sup>49</sup> Aqui cabe-nos um apontamento sobre o falo como imaginário e como significante do desejo. Nas palavras de Sílvia Tendlarz (2005): “Em ‘De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose’ há uma certa ambiguidade acerca do conceito de falo. No *Seminário 4*, Lacan se refere ao falo imaginário, metonímico. No *Seminário 5*, ele começa falando de um falo imaginário, metonímico: Hans como objeto fálico da mãe, que se move ao lado dela. Mas no final deste seminário, Lacan propõe que o falo é o significante do desejo ( $\Phi$ ). Este Seminário tem esta particularidade: Lacan começa falando de uma coisa e termina falando de outra: o falo é inicialmente o falo imaginário ( $-\phi$ ) e, no final, trata-se do falo simbólico, o falo como significante do desejo ( $\Phi$ ). No ( $-\phi$ ), o *menos* corresponde à barra, ou seja, inscreve a castração imaginária. A castração sempre é imaginária. A falta é subjetivada como uma castração. Já na ‘De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose’, Lacan, ao escrever a metáfora paterna, fala do falo simbólico, mas também da significação fálica, e pensem que a castração sempre é imaginária. Miller assinala assim, em ‘A natureza dos semblantes’, que existe uma certa ambiguidade acerca do conceito de falo na ‘De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose’. Ambiguidade que é superada pelo próprio Lacan no final do *Seminário 5*, quando ele diz que o falo é o significante do desejo”. (s.p.)

denominação: “Se fosse tão fácil falar dele, nós lhe daríamos outro nome que não objeto *a*” (Lacan, 1967a/2003, p. 364).

Assim considerando, o objeto da angústia, o objeto *a*, distingue-se por ser, não exatamente exterior ao sujeito, mas um pedaço, ainda que cedível, do corpo dele próprio, como Lacan chegou a assinalar, nos seguintes termos:

[...] a separação característica do começo, aquela que nos permite abordar e conceber a relação, não é a separação da mãe. O corte de que se trata não é entre a criança e a mãe. [...] O corte que nos interessa, o que deixa sua marca num certo número de fenômenos clinicamente reconhecíveis, e que, portanto, não podemos evitar, é um corte que, graças a Deus, é muito mais satisfatório para nossa concepção do que a cisão da criança que nasce, no momento em que ela vem ao mundo.

Cisão de quê? Dos envoltórios embrionários.

Basta remetê-los a qualquer livrinho de embriologia datado de menos de cem anos para que vocês percebam [...] os envoltórios como um elemento do corpo da criança. (Lacan, 1962-1963/2005, pp. 135-136)

Nessa linha, Lacan tanto reuniu cinco formas que o objeto *a* pode assumir, fazendo-se apresentar no mundo como apêndices do corpo – sendo eles, cada um mediado por uma pulsão parcial: o seio, as fezes, o falo, o olhar e a voz (Viola, 2017, p. 176) –, quanto o associou à parte corporal sacrificada num rito de iniciação, cuja extração mostra-se necessária ao laço social – momento em que mencionou a cerimônia de circuncisão pelos quais passam os meninos na religião judaica:

Relembro esse ponto aqui apenas para lhes indicar que é de uma relação permanente com um objeto perdido como tal que se trata. Esse objeto *a*, como cortado, presentifica uma relação essencial com a separação como tal. A passagem citada não é única na Bíblia, mas, por seu extremo paradoxo, esclarece do que se trata toda vez que os termos “circunciso” e “incircunciso” são nela empregados. Aquilo de que se trata não se localiza, longe disso, no pedacinho de carne que é o objeto do rito. *Incircuncisos nos lábios, incircuncisos no coração*, todas essas expressões, que são numerosas ao longo de todo esse texto, que são quase correntes e comuns nele, sublinham que a separação essencial de uma certa parte do corpo, de um certo apêndice, torna-se simbólica de uma relação fundamental com o próprio corpo, para o sujeito doravante alienado. (Lacan, 1962-1963, 2005, pp. 235-236)

A partir daqui, podemos tirar melhor as consequências do que significa a expressão “maturação do objeto *a* [...] idade da puberdade” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 282), que aparece no *Livro 10*: um seminário lacaniano de tom naturalista (Miller, 2005, *apud* Viola, 2017, p. 248). Ela trata, sim, de uma referência clara ao corpo que nessa fase torna-se sede da angústia. Afinal, se o sexual no homem comporta, desde sempre, uma precariedade, uma impossibilidade de relação, um não saber, esse impossível do sexo é, mais do que nunca, sentido num corpo sexualmente maturado. Logo, podemos mesmo dizer que a parte real do sujeito,

aquela que resta desprovida de simbolização, é o que, de maneira irônica e traumática, desenvolve-se na puberdade, desvelando a falácia das promessas de existência da relação sexual a partir desse período.

Além disso, importa-nos notar que, ao se conceber o objeto *a* como a “perda radical” – na perspectiva do que sobra da mais primitiva inscrição do sujeito no social, daquela que se efetua, pois, na entrada do ser na linguagem –, somos levados a inferir que a angústia, que é o afeto que lhe concerne, também não deixa de se fazer presente, “desde a mais tenra infância”. É o que acarreta, inclusive, que, no complexo de Édipo, o menino recue de suas investidas à mãe, enquanto que a menina as inicie em direção ao pai.

É pois, nesse sentido, que o encontro do objeto na puberdade, que já podemos tomar enquanto o objeto da angústia, o objeto *a*, é, de fato, um reencontro. Há, porém, uma diferença, sim, entre a infância e a adolescência, entre as intensidades da angústia em cada fase, entre o que se dá na primeira inscrição da linguagem e o que ocorre na “passagem à sociedade”, visto que somente na idade de maturação biológica o sujeito pode, de fato, defrontar-se com a “realidade” da castração, da impossibilidade de um saber sobre o sexo, sentindo-a corporalmente de maneira mais aguda. E é por essa razão que tal fase é tomada pelos autores como um “tempo lógico” (Lacadée, 2011, p. 19, e Viola, 2017, p. 369) do “desenvolvimento”.

Cabe ainda assinalar que, nos fragmentos aqui citados de Freud (1905) e Lacan (1962-1963) sobre esse período púbere, lemos o primeiro destacar a infância como uma época de preparação – que se faz junto ao auto-erotismo<sup>50</sup>, a latência<sup>51</sup>, as fantasias<sup>52</sup>, a sublimação<sup>53</sup> – e o segundo reafirmar a necessidade de algo simbolizado no “sacrifício corporal”, isto é, com o estatuto de “separação essencial” que permite ao sujeito estabelecer uma relação, diz ele, com

---

<sup>50</sup> O auto-erotismo é: “Em sentido amplo, característica de um comportamento sexual em que o sujeito obtém a satisfação recorrendo unicamente ao seu próprio corpo, sem objeto exterior [...]” (Laplanche e Pontalis, 1995, p. 45).

<sup>51</sup> A latência é: o “Período que vai do declínio da sexualidade infantil (aos cinco ou seis anos) até o início da puberdade, e que marca uma pausa na evolução da sexualidade. Observa-se nele, desse ponto de vista, uma diminuição das atividades sexuais, a dessexualização das relações de objeto e dos sentimentos (...), o aparecimento de sentimentos como o pudor ou a repugnância e de aspirações morais e estéticas [...]” (Laplanche e Pontalis, 1995, p. 263).

<sup>52</sup> Laplanche e Pontalis (1995, p. 169) definem, assim, o vocábulo “fantasia”: “Roteiro imaginário em que o sujeito está presente e que representa, de modo mais ou menos deformado pelos processos defensivos, a realização de um desejo e, em última instância, de um desejo inconsciente.

A fantasia apresenta-se sob diversas modalidades: fantasias conscientes ou sonhos diurnos [...]; fantasias inconscientes como as que a análise revela, como estruturas subjacentes a um conteúdo manifesto: fantasias originárias [...]”.

Retomamos o assunto, de novo brevemente, na página 106.

<sup>53</sup> A sublimação é: “Processo postulado por Freud para explicar atividades humanas sem qualquer relação aparente com a sexualidade, mas que encontrariam o seu elemento propulsor na força da pulsão sexual. Freud descreveu como atividades de sublimação principalmente a atividade artística e a investigação intelectual” (Laplanche e Pontalis, 1995, p. 495).



o próprio corpo, antes infantil, “alienado”. Ou melhor, o paradoxo é que a puberdade, como “momento-limite” de ascensão no corpo de um não-saber sobre o sexo, é o que permite ao sujeito sair da ignorância, atingindo “a verdadeira apreensão” de um saber do não-saber. E essa possibilidade de transição, não apenas organiza a relação do sujeito com o corpo que possui, como, logicamente, por se tratar de um momento do saber da “falta”, da “castração”, é o que lhe permite um “real” endereçamento ao mundo e às pessoas, um progresso no modo de estar junto no social, ou, parafraseando Rousseau, um novo nascimento, doravante para a vida, mais além da simples existência.

A infância, no entanto, enquanto preparo, é, talvez, o que não se apresentava aos jovens dos quais falou Lacadée (1993/2006), que afirmavam não terem recebido nada do Outro, nenhum ensinamento a partir do qual pudessem se orientar e que portanto, aparentavam, de fato, chegar cedo demais à puberdade. Como faziam suas travessias sem a interferência do social, não contando com recursos simbólicos que lhes permitissem a extração corporal, o aparelhamento com a linguagem do gozo que lhes invadia? Vimos, a exemplo de Embalado, que “agora cresceu”, repetir, reiteradamente, com um “não sei” a qualquer uma de nossas perguntas a ele endereçadas – problemática sobre a qual comentou Viola (2017, p. 235):

A puberdade põe o sujeito diante de um objeto que é um vazio, diante da falta – em última instância, a falta de sentido, o não saber constitutivo diante do sexo. Em vista disso, é preciso refletir sobre as falhas que incorrem na passagem adolescente a partir da ideia de uma identificação ao objeto *a*, ao vazio que se presentifica nesse momento, que pode levar a uma passagem ao ato [...].

Sendo assim, a maturação do objeto *a* na idade da puberdade, o não saber que se faz sentir nos corpos de todos os sujeitos que alcançam o fim da infância, exige uma extração, uma separação, um corte, para viabilizar a inscrição social, o pensamento lógico, a comunicação. Se tal operação não ocorre, resta a presentificação do objeto, a presença massiva de algo vivido como corporalmente estranho, irrepresentável, desprovido de simbolização, pura perda. Então, há o risco de o sujeito identificar-se em demasia com esse vazio, devastando-se ou mesmo destruindo a sua vida com a realização de atos, muitas vezes graves e violentos, enquanto tentativas tortuosas de pôr em cena aquilo que não se consegue colocar em palavras (Lacadée, 2011).

É isso o que podemos ler no caso de Embalado? Ao que tudo indica, não lhe era possível simbolizar a “separação essencial” da qual fala Lacan, pois dava mesmo testemunho de ser comandado pelo próprio corpo que agia à sua revelia, dificultando-lhe o laço com as pessoas. Em contrapartida, por meio do cometimento de atos, acabava provocando uma outra separação,

a segregação de si mesmo numa instituição fechada. Somos, assim, conduzidos a pensar numa conexão de algo que não se dá por uma via e de algo que termina ocorrendo por outra, e que, apesar de relacionáveis, não se igualam, pois que acarretam efeitos distintos. Melhor dizendo, uma não separação de Embalado, através do uso das palavras, do que sentia no corpo, disparado pelas falas da tia e dos colegas, o levava a uma outra separação deles, concreta, o seu isolamento institucional. A propósito, se a primeira é o que poderia lhe viabilizar a relação com as pessoas, a segunda dizia apenas de sua evitação dela.

Não esqueçamos que, em “Alocução” (1967a/2003), Lacan conclui sobre a segregação, depois de falar da ausência do conceito de objeto *a*, quer dizer, da falta de conceituação teórica de extração corporal, no decorrer desse nosso capítulo expressada por ele também com outros termos, como corte, cisão, separação. Atentemos, porém, que ele mostrou em *O Seminário, Livro 17: O avesso da psicanálise*, utilizar-se ainda da palavra segregação para falar de um isolamento do “resto” necessário à vida social:

[...] na sociedade, tudo o que existe se baseia na segregação, e a fraternidade em primeiro lugar. Nenhuma outra fraternidade é concebível, não tem o menor fundamento, como acabo de dizer, o menor fundamento científico, se não é por estarmos todos juntos, isolados do resto. Trata-se de captar sua função, e saber por que é assim. Mas, enfim, salto aos olhos que é assim, e fingir que isso não é verdade deve ocasionar forçosamente alguns inconvenientes. (Lacan, 1969-1970/1992, p. 107)

Se desse modo considerarmos, podemos pensar que a segregação é, de alguma forma, a extração necessária para a entrada no social (Lacan, 1969-1970/1992), que se coloca em jogo na idade da puberdade, e, de outra forma, o efeito da não realização dessa operação (Lacan, 1967a/2003)? Ou melhor, que nesse período, em que a falta que se faz sentir na realidade corporal – o resto que se faz experimentar como inevitavelmente isolado –, caso não se processe no simbólico, retorna no real, dificultando ou mesmo impedindo o enlaçamento com o Outro?

Soubemos, até aqui, que o nosso trabalho com os adolescentes e os impasses nele existentes, relativos aos laços, abrangendo, além dos jovens, a rede deles, conduziram-nos a compreender que há, sim, uma maturação a ser considerada pela psicanálise na fase da adolescência, que exige uma “certa proteção” social, um “apoio e amparo” por meio do uso da linguagem, para se efetivar como perda que viabiliza a inscrição discursiva.

Além disso, fomos levados à ideia de segregação, inicialmente mencionada por Lacan em 1967, como efeito do discurso da ciência ou, de certa maneira, como ausência dos ritos iniciáticos, acarretando a generalização, já podemos concluir, mais precisamente, não do termo criança, mas do adolescente. Afinal, é na idade da puberdade que ocorre a maturação do objeto

*a*, a presentificação da perda corporal, ainda chamada por Lacan de “separação do começo”, de “separação essencial” e, ao que tudo indica, em 1969-1970, também denominada como segregação. Enfim, o que significa essa noção e como esclarecer suas relações por referência ao laço social, à iniciação nas “boas maneiras na sociedade”? Ela seria a dimensão real do semblante adolescência? E seria o que se mostra realmente espalhado, difundido, caracterizando a subjetividade do mundo globalizado nos dias atuais? É o que pretendemos desenvolver nos próximos capítulos.

## CAPÍTULO 2 A Segregação Necessária ao Laço Social

*Mas, ser um imigrante é também [...] o estatuto mesmo do sujeito na psicanálise.  
O sujeito como tal é um imigrante – o sujeito tal qual o definimos de seu lugar no Outro.  
Nós não definimos seu lugar no Mesmo.  
Não há outra casa dele que a casa do Outro.  
Para o sujeito, este país estrangeiro é seu país natal [...].*

[Jacques-Alain Miller, 1985]

A questão de pesquisa desta tese foi suscitada junto a um trabalho que desenvolvemos com adolescentes no Projeto Catu, que se apresentavam como que isolados, com muitas dificuldades de laços, não apenas, institucionais. Na apresentação a respeito, que fizemos no capítulo anterior, elegemos um caso paradigmático, que nomeamos Embalado, e destacamos fragmentos de suas falas que permitiram o esclarecimento de nossa problemática. Algo que, a princípio, indica a adolescência, mas que, apresentando-se generalizado, de certo modo, difundido mesmo nos adultos – na família, na comunidade, na sociedade e no Estado –, vai se precisando como segregação e se relaciona com o conceito de objeto *a* enquanto perda corporal.

Para além de uma dificuldade com o termo, que sugere uma contradição a ser explicada – a de que a falta de segregação (Lacan, 1970/1992) (essa também chamada, no *Livro 10: A angústia* [1962-1963/2005], ora como corte, ora como cisão, ora como separação), gera segregação (Lacan, 1967a/2003) –, questionamos se ela, em seu sentido mais comum, não seria, de fato, um prisma a partir do qual podemos ler as dificuldades de laço no trabalho com os jovens. E se não seria interpretável, mesmo em sua paradoxalidade, enquanto o real que está em jogo na adolescência, uma vez que Miller (2015) qualifica essa “fase” como um semblante. É o ponto a que chegamos até aqui e que nos conduz, agora, a uma investigação sobre a ideia de segregação.

Antes de prosseguirmos, no entanto, cabe uma pequena introdução, visto que a segregação, assim como a adolescência, não é um conceito da psicanálise. Por essa razão, aliás, Marga Auré, no editorial da Revista *Visages de la ségrégation*, recuperou o significado etimológico da palavra: “‘Segregação’ vem do latim, *segregatio*, substantivo de *segregare*, ‘separar’, que o *Littre*<sup>[54]</sup> designa como ‘a ação pela qual se coloca à parte, se separa de um todo, de uma massa’, do grupo, por qualquer razão que seja [...]” (Auré, 2017, p. 10, tradução nossa).

---

<sup>54</sup> Dicionário da língua francesa, disponível em: <<https://www.littre.org/>>.

A título de comparação, nós também retomamos, no *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa*<sup>55</sup>, que segregar é definido como: separar ou separar-se de um todo, apartar, desmembrar; pôr ou pôr-se de parte; lançar para fora, excretar, expelir, secretar.

Logo, vemos que realmente não há, em nenhuma das descrições, qualquer referência à psicanálise, uma única menção de caráter psicanalítico. Além disso, Marie-Hélène Brousse (2017, p. 34) atentou que a utilização do vocábulo “segregação” é corriqueira, popular, encontrando-se presente nos debates de diversas disciplinas, como a antropologia, a sociologia, a história, os estudos culturais, as ciências políticas e o direito. E, que, por sinal, adquiriu uma definição jurídica, em períodos específicos da história de alguns Estados, a exemplo do regime político de nome *Apartheid*, na África do Sul, que, entre os anos de 1948 e 1994, separou os homens brancos e negros, dando-lhes condições diferenciadas.

Todavia, a própria Brousse (2017, pp. 34-35), ao nos lembrar que a noção de segregação foi muito empregada por Lacan, principalmente no intervalo de tempo entre 1960 e 1970, e que, na atualidade, é bastante abordada pelos psicanalistas de orientação lacaniana, pergunta-se: o que pode a psicanálise ensinar a respeito desse tema?

Askofaré, que, por seu lado, assinala o período de 1967 a 1970 como aquele em que tal ideia é mais intensamente presente no ensino de Lacan, da mesma forma elaborou interrogações relativas ao assunto. Vejamos como:

O termo segregação não pertence ao vocabulário corrente e menos ainda aos conceitos fundamentais da psicanálise. Entretanto, é progressivamente imposto como uma noção a que recorreremos e que colocamos em operação cada vez mais desde que esteja em questão circundar os efeitos do discurso da ciência na civilização contemporânea. Consequentemente, este uso encerra a segregação nos limites de uma noção descritiva sumária se diluindo de modo tendencial nas categorias sociológicas e políticas de discriminação e de exclusão. Essa depreciação da noção de segregação na sua acepção lacaniana é fundada? Podemos e devemos despertar o que dessa noção de segregação está recoberto, ignorado ou negligenciado pelos comentadores? (Askofaré, 1999/2009, pp. 345-346)

Sendo assim, Brousse (2017) e Askofaré (1999/2009) realizaram, nos textos que se intitulam, paralelamente, “*Ségrégations versus subversion*” e “Aspectos da segregação”, um tratamento da temática nos limites da psicanálise lacaniana.

A primeira chegou a utilizar-se da referência de “Alocução” (1967a/2003), a qual fomos conduzidos em nossa discussão sobre a adolescência. Interpretamos que, no extrato a seguir, que agora reproduzimos de maneira amplificada, Lacan se remetia à falta, numa sociedade

---

<sup>55</sup> Disponível em: <<https://www.dicionario.priberam.org/>>.

cientificada, do que os rituais de iniciação, com a ideia de um corpo sacrificado e coletivo, representavam de reafirmação, na saída da infância, da extração corporal. Ou seja, após criticar os analistas pela ausência de conceituação teórica do objeto *a* no trabalho clínico que desenvolviam, continuou falando, assim, dos resultados:

Problemas do direito de nascimento, por um lado, mas também, no impulso do “teu corpo é teu”, no qual se vulgarizou no início de século um adágio do liberalismo, a questão de saber se, em virtude da ignorância em que é mantido esse corpo pelo sujeito da ciência, chegaremos a ter o direito de desmembrá-lo para a troca.

Acaso não se discerne do que eu disse hoje a convergência? Haveremos de destacar pelo termo criança generalizado a consequência disso? Certas antimemórias<sup>56</sup> ocupam hoje em dia o noticiário [...] o autor as abre com a confiança, de estranha ressonância, com que dele se despediu um religioso: “Acabei acreditando, veja só, nesse declínio de minha vida”, disse-lhe ele, “que não existe gente grande”.

Eis o que assinala a entrada de um mundo inteiro no caminho da segregação. (Lacan, 1967a/2003, p. 367)

Se Lacan, aí, perguntou-se pelo “termo criança generalizado” para se referir ao aumento, em escala planetária, da segregação – aliás, igualando-o à inexistência de “pessoas grandes”<sup>57</sup> – preferimos, entretanto, pensar no termo adolescente, a partir mesmo de sua discussão sobre a “maturação do objeto *a* [...na] idade da puberdade” (Lacan, 1963/2005, p. 282). Com ela, pudemos ratificar que existe uma diferença, para a psicanálise, entre a infância e a adolescência, pois é nesta última, que se inaugura com o desenvolvimento sexual biológico, que a perda radical se faz sentir na realidade corporal. E é exatamente a possibilidade de processamento dessa perda que se coloca em jogo na travessia para a “vida adulta” e que parece dificultada com os progressos científicos, gerando obstáculos na viabilização do laço social.

Voltando, se Brousse (2017), no entanto, fez menção também à “Alocução” (1967a/2003) para cernir a segregação em Lacan, Askofaré (1999/2009) demarcou sua investigação em torno do que considerou os três mais importantes textos lacanianos quanto à

---

<sup>56</sup> Lacan se referia ao livro de André Malraux (escritor de assuntos políticos e culturais, nascido [1901] e falecido [1976] na França, que foi considerado um grande pensador de sua época e enterrado no Panteão), intitulado *Antimémoires* e publicado em 1968, em Paris, pela *Editions Gallimard*. O trecho extraído relatava uma conversa do autor com o “capelão de Vercos” sobre a confissão, quanto ao que ela ensinava a respeito dos homens: “– Sabe, a confissão não ensina nada, porque desde que se confessa, é-se outro, há a Graça. No entanto... Primeiro, as pessoas são muito mais infelizes do que se pensa... e depois... Ergueu os braços de lenhador na noite cheia de estrelas: ‘E depois, a essência de tudo é *que não há gente grande...*’”. (Malraux, 1968, p. 5)

<sup>57</sup> Laurent (1994, p. 32) interpretou essa expressão “gente grande” ou “pessoas grandes”, da seguinte forma: “[...] existe algo que separa a criança da pessoa grande, certamente não é a idade, nem o desenvolvimento, tampouco a puberdade. No fundo, o que separa a criança da pessoa grande é a ética que cada um faz de seu gozo. A ‘grande personne’ é aquela que se faz responsável por seu gozo”.

Gostaríamos de acrescentar, sem a pretensão de desenvolvermos um esclarecimento, que La Sagna (2009/2016, s.p.) fala algo próximo, ainda que se referindo ao adulto, ou seja, ao que pode ressoar com a ideia de pessoa grande: “No final do Seminário *A Angústia*, Lacan propõe que o adulto é aquele que não ignora a causa de seu desejo [...]”.

noção, que seriam: a “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola”, em sua primeira versão<sup>58</sup>; o “Pequeno discurso de Jacques Lacan aos psiquiatras”, de 10 de novembro de 1967, e a lição de 11 de março de 1970, intitulada “Édipo e Moisés e o pai da horda”, que se encontra no capítulo “Para além do complexo de Édipo” de *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*.

Ademais, Askofaré (1999/2009, p. 346) sugeriu uma escansão da ideia de segregação em duas, que nos importa, por talvez colaborar no esclarecimento do paradoxo: o porquê da ausência de segregação implicar em segregação. Ele a dividiu em causa ou princípio e em efeito, indicando, contudo, a ausência de uma concordância “entre a lógica do conceito e a cronologia de sua exposição e de suas ilustrações”, isto é, que o deduzido como “princípio segregação” surgiu, na obra de Lacan, depois do inferido como “efeito de segregação”.

Desse modo, nos dedicaremos, a partir daqui, a acompanhar os raciocínios que Brousse (2017) e Askofaré (1999/2009) fizeram, agregando comentários de outros autores e sempre dialogando com a “Alocução” (1967a/2003). E, nessa linha, aproveitamos a proposição do segundo e trataremos, nesse capítulo dois, da segregação como princípio.

## 2.1 O “princípio segregação”

Segundo Askofaré (1999/2009), a ideia de segregação enquanto princípio do laço social localiza-se, em Lacan, numa única passagem composta por dois parágrafos, que citamos ao final do nosso primeiro capítulo e que repetiremos, a seguir, em sua integralidade. Ela compõe o *Livro 17* (1969-1970/1992), que, de acordo com Laurent (1994, p. 28), foi redigido na mesma época de uma série de escritos lacanianos, cujas datas alongam-se entre 1967 e 1969 – portanto, no mesmo período, também, de “Alocução” (1967a/2003). Nela, lemos:

Só conheço uma única origem da fraternidade – falo da humana, sempre o húmus – é a segregação. Estamos evidentemente numa época em que a segregação, erght! Não há mais segregação em lugar nenhum, é inaudito quando se lê os jornais. Simplesmente, na sociedade – não quero chamá-la de *humana* porque reservo meus termos, presto atenção ao que digo, constato que não sou um homem de esquerda – na sociedade, tudo o que existe se baseia na segregação, e a fraternidade em primeiro lugar.

Nenhuma outra fraternidade é concebível, não tem o menor fundamento, como acabo de dizer, o menor fundamento científico, se não é por estarmos isolados juntos, isolados do resto. Trata-se de captar sua função, e de saber por que é assim. Mas, enfim, salto aos olhos que é assim, e fingir que isto não é verdade deve ocasionar forçosamente alguns inconvenientes. (Lacan, 1969-1970/1992, p. 107)

---

<sup>58</sup> Existem duas versões do texto e ambas encontram-se reproduzidas em português no livro *Outros Escritos* (1901-1981/2003). Cabe apontar, no entanto, que o índice bibliográfico não evidencia a presença da denominada “primeira versão”, mas apenas da sessão na qual ela se insere, cujo título é “Anexos”.

Observamos que a segregação foi aí descrita como o necessário isolamento “do resto” para a constituição de “tudo que existe” na sociedade e, de modo mais evidente, para a formação dos laços fraternos, da comunidade humana. Aparentemente, então, num sentido oposto ao que vinha sendo utilizado. Por exemplo, em “Alocução” (1967a/2003), a segregação era não o que faltava, não o que não existia mais em lugar nenhum, mas o que se generalizava, indicando, aliás, não o laço, mas a separação entre os homens, mesmo no ambiente familiar.

Pensamos, assim, que a segregação como princípio relaciona-se mais ao que Lacan aludira em *O Seminário, Livro 10: A angústia* (1962-1963/2005), enquanto “separação do começo”, “separação essencial”; relativa, pois, ao objeto *a* enquanto extração corporal, a respeito do que falamos no capítulo um. Para verificar, precisaremos explorar o entorno da discussão que fazia, o contexto que lhe permitiu, ainda que brevemente, introduzir o uso do termo.

### ***2.1.1 A repetição nos mitos: questão de verdade e gozo***

Começamos remarcando que a localização exata do fragmento transcrito acima é a lição de 11 de março de 1970, cujo título é: “Édipo e Moisés e o pai da horda”. Conforme veremos, a seguir, Lacan, na ocasião, analisava os mitos paternos de Freud e mostrava-se bastante crítico aos psicanalistas:

De modo algum estou dizendo que o Édipo não serve para nada, ou que não tem relação alguma com o que nós fazemos. Para os psicanalistas, ele não serve para nada, lá isso é verdade, mas como os psicanalistas seguramente não são psicanalistas, isto nada prova. Cada vez mais, os psicanalistas embarcam em algo que é, de fato, extremamente importante, a saber, o papel da mãe. Essas coisas, meu Deus, já comecei a abordá-las.

O papel da mãe é o desejo da mãe. É capital. O desejo da mãe não é algo que se possa suportar assim, que lhes seja indiferente. Carreia sempre estragos. Um grande crocodilo em cuja boca vocês estão – a mãe é isso. Não se sabe o que lhe pode dar na telha, de estalo fechar sua bocarra. O desejo da mãe é isso.

Então, tentei explicar que havia algo de tranquilizador. Digo-lhes coisas simples, estou improvisando, devo dizer. Há um rolo, de pedra, é claro, que lá está em potência, no nível da bocarra, e isto retém, isso emperra. É o que se chama falo. É o rolo que os põe a salvo se, de repente, aquilo se fecha.

São coisas que expus a seu tempo, um tempo em que falava a pessoas que tinha que tratar com cuidado, os psicanalistas. Era preciso dizer-lhes coisas assim pesadonas para que as compreendessem. De resto, não compreendiam muito mais. Falei então nesse nível sobre a metáfora paterna. Nunca falei do complexo de Édipo a não ser desta forma. Isso deveria ser um pouco sugestivo, não é? [...]. (Lacan, 1969-1970/1992, p. 105)

A bem da verdade, notemos que Lacan não criticava apenas os psicanalistas, mas o próprio Freud, em sua apresentação dos mitos, como se tratassem de algo que tivesse de fato



ocorrido. Em um dos momentos: “Freud faz questão de que isso seja real. Mantém-se nisso. Ele escreveu todo o *Totem e tabu* para dizer – isso aconteceu obrigatoriamente, foi daí que tudo partiu. Quer dizer, todas as nossas chateações – inclusive a de ser psicanalista” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 105).

Mesmo que, a essa altura, possamos fazer um contraponto e considerar que Freud (1913 [1912-1913] /1974, p. 169), nas minúcias, chegou a afirmar, referindo-se à horda primeva de Charles Darwin<sup>59</sup>, que “esse estado primitivo da sociedade nunca foi objeto de observação”, perguntamos qual era, de fato, a intenção de Lacan. E a pista que encontramos é que, na leitura lacaniana, os mitos freudianos sobre o pai estão no lugar da verdade e, por isso, dizem dela pelas metades.

Em outros termos, o objetivo de Lacan não era exatamente desqualificar as falas de Freud quanto a Édipo, à horda primitiva e a Moisés, mas removê-las do estatuto de historieta, atribuindo-lhes um real estatuto de mito no sentido do explorado a respeito por Lévi-Strauss:

Fez-se agora do mito um ramo da linguística. Quero dizer que o que de mais sério se disse sobre o mito foi a partir da linguística.

Quanto a isso, só poderia recomendar-lhes que se reportem, na *Antropologia estrutural* – coletânea de artigos de meu amigo Claude Lévi-Strauss –, ao capítulo onze, “A estrutura dos mitos”. Evidentemente, ali verão enunciada a mesma coisa que o que lhes digo, a saber, que a verdade só se sustenta em um semi-dizer. (Lacan, 1969-1970/1992, p. 103)

Se vamos à sessão indicada por Lacan, examinamos que o antropólogo inicia comentando a ausência, na literatura etnológica, de uma boa compreensão dos mitos, que, de acordo com ele, oscilava, até ali, entre a banalidade e o sofismo (Lévi-Strauss, 1958/2008, p. 222). E, então, justifica, ainda assim, sua apreciação:

Contudo, os mitos, aparentemente arbitrários, se reproduzem com as mesmas características e, muitas vezes, os mesmos detalhes, em diversas regiões do mundo. Daí a questão: se o conteúdo do mito é inteiramente contingente, como explicar que, de um extremo a outro da terra, os mitos se pareçam tanto? (Lévi-Strauss, 1958/2008, p. 223)

Em sua explanação, Lévi-Strauss vai ponderando, em meio a outras coisas, que o mito está, de forma concomitante, na linguagem e para além dela; configura-se por uma estrutura histórica e a-histórica, quer dizer, por uma temporalidade que, mesmo referindo-se a eventos anteriores, admite-se que constituem uma estrutura estável em relação ao passado, ao presente

---

<sup>59</sup> Darwin foi um estudioso das ciências naturais, geólogo e biólogo, que nasceu (1809) e faleceu (1882) na Inglaterra. Tornou-se bastante conhecido por suas pesquisas relativas à evolução das espécies que resultou, entre outros, no livro *A origem das espécies* (1859).

e ao futuro; e, por conseguinte, é pertencente ao âmbito da fala e da língua. Foi quando sublinhou:

O mito poderia ser definido como modo do discurso em que o valor da fórmula *traduttore, traditore* tende praticamente a zero. [...] O valor do mito, ao contrário [ao da poesia] permanece, por pior que seja a tradução. Por mais que ignoremos a língua e a cultura da população em que foi colhido, um mito é percebido como mito por qualquer leitor, no mundo todo. A substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na *história* que nele é contada. O mito é uma linguagem, mas uma linguagem que trabalha num nível muito elevado, no qual o sentido consegue, por assim dizer, *descolar* do fundamento linguístico no qual inicialmente rodou. (Lévi-Strauss, 1958/2008, p. 225)

Logo, o que propõe é uma análise estrutural<sup>60</sup> dos mitos, isolando o que denomina “mitemas”, isto é, suas grandes ou “verdadeiras unidades constitutivas”: “Sabemos que elas não são assimiláveis nem aos fonemas, nem aos morfemas, nem aos semantemas, situam-se num nível mais elevado. Se não fosse assim, o mito não se distinguiria de qualquer forma de discurso” (Lévi-Strauss, 1958/2008, p. 226).

Tais “mitemas”, aliás, têm, do mesmo modo que todas as unidades constitutivas, a qualidade de relações, mas que se fazem, não de maneira isolada e sim em feixes, ou melhor, na condição de função significante. Ao ilustrar seu método, Lévi-Strauss (1958/2008, p. 234) tomou como exemplo o mito de Édipo, incluindo a versão freudiana<sup>61</sup>: “Não hesitaremos, portanto, em colocar Freud junto com Sófocles<sup>62</sup> entre nossas fontes do mito de Édipo. Suas versões merecem o mesmo crédito que as outras, mais antigas e aparentemente mais ‘autênticas’”.

<sup>60</sup> Na explicação de Voltaire Schilling (n.d., s.p.): “Estruturalismo é uma modalidade de pensar e um método de análise praticado nas ciências do século XX, especialmente nas áreas das humanidades. Metodologicamente, analisa sistemas em grande escala examinando as relações e as funções dos elementos que constituem tais sistemas, que são inúmeros, variando das línguas humanas e das práticas culturais aos contos folclóricos e aos textos literários”. No campo da linguística, o trabalho do Ferdinand de Saussure inspirou a corrente estruturalista de formação francesa, em que Lévi-Strauss é o principal expoente.

<sup>61</sup> Segundo Laplanche e Pontalis (1992), o complexo de Édipo nunca foi descrito por Freud de maneira sistemática, estando presente em diversos textos de sua autoria. Ainda que a expressão “complexo de Édipo” tenha surgido, pela primeira vez, em 1910, no escrito “Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens (Contribuições à psicologia do amor I)”, sua presença já se fazia notar desde 1897, na Carta 71, de 15 de outubro, endereçada a Wilhelm Fliess: “[Falando de sua autoanálise...] Verifiquei, também no meu caso, a paixão pela mãe e o ciúme do pai, e agora considero isso como um evento universal do início da infância [...]. Sendo assim, podemos entender a força avassaladora de *Oedipus Rex* [...]. Mas a lenda grega capta uma compulsão que toda pessoa reconhece porque sente sua presença dentro de si mesma. Cada pessoa da plateia foi, um dia, em germe ou na fantasia, exatamente um Édipo como esse, e cada qual recua, horrorizada, diante da realização de sonho aqui transposta para a realidade, com toda a carga de recalçamento que separa seu estado infantil do seu estado atual”. (Freud, 1897/1990, p. 365)

<sup>62</sup> Freud, ao falar de Édipo, referia-se, conforme lemos na nota anterior, a *Édipo Rei*, tragédia escrita pelo dramaturgo grego Sófocles, por volta do ano 427 a. C..

Nossa pretensão, aqui, não é a de transcrever e até de apreender a complexidade da análise edípica empreendida por Lévi-Strauss, mas destacar sua busca de subtração do traço em comum, ou seja, do que, nas variadas versões, aparece como repetição. Quanto a esta, em relação à narrada por Freud, comentou:

[...] Propomos, ao contrário [de buscar uma versão autêntica ou primitiva do mito], definir cada mito pelo conjunto de todas as suas versões. Dito de outro modo: o mito continua sendo mito enquanto for percebido como tal. Esse princípio é bem ilustrado por nossa interpretação do mito de Édipo, que se pode basear na formulação freudiana, e certamente lhe é aplicável. O problema posto por Freud em termos “edípicos” não é mais, sem dúvida, o da alternativa entre autoctonia e reprodução bissexuada [retiradas como o que se repetiu na análise]. Mas continua se tratando de entender como um pode nascer de dois, como é possível que não tenhamos um único genitor, mas uma mãe e, além disso, um pai [...]. (Lévi-Strauss, 1958/2008, pp. 233-234)

Heloísa Helena Aragão e Ramirez (2004, p. 2) lembrou, além disso, que a análise do mito de Édipo foi também o que permitiu a Lévi-Strauss “operar e resolver a contradição natureza e cultura”. Ela se referiu, mais precisamente, ao livro intitulado *As estruturas elementares do parentesco* (1949), no qual ele investigava a presença, em todas as organizações sociais, da proibição do incesto entre as regras que ordenam as trocas matrimoniais. Nas palavras dele próprio:

[...] Porque a proibição do incesto apresenta, sem o menor equívoco e indissolúvelmente reunido, os dois caracteres nos quais reconhecemos os atributos contraditórios de duas ordens exclusivas, isto é, constituem uma regra [o que é da ordem da cultura], mas uma regra em que, única entre todas as regras, possui ao mesmo tempo caráter de universalidade [o que é da ordem da natureza]. Não há praticamente necessidade de demonstrar que a proibição do incesto constitui uma regra. Bastará lembrar que a proibição do casamento entre parentes próximos pode ter um campo de aplicação variável, de acordo com o modo como cada grupo define o que entende por parente próximo. Mas esta proibição, sancionada por penalidades sem dúvida variáveis, podendo ir da imediata execução dos culpados até a reprovação difusa, e às vezes somente até a zombaria, está sempre presente em qualquer grupo social. (Lévi-Strauss, 1949/1982, p. 47)

Dessa maneira, verificamos uma confluência, nas investigações que realizou Lévi-Strauss, para a repetição. Ora ele se voltou para o que se repetia em toda e qualquer sociedade humana, sendo pertinente a uma regra universal de relação, ora para o que se repetia nas variantes do mito de Édipo. A propósito, em determinado momento, ele disse: “A repetição possui uma função própria, que é a de tornar manifesta a estrutura do mito” (Lévi-Strauss, 1958/2008, p. 247) e que, conforme aqui antes falado, relaciona-se à dimensão da verdade. Mas como?

Antes, no entanto, de continuarmos, recuperemos que a “verdade” do isolamento “do resto” constituía, para Lacan, o “princípio segregação” de “tudo o que existe” na sociedade, a respeito do qual, ao que tudo indica, lia nos mitos paternos freudianos, ainda que com dificuldades e apoiando-se em Lévi-Strauss:

O primeiro exame sério que se faz dessas grandes unidades, como ele as chama, pois se trata dos mitemas, dá evidentemente no seguinte, que não imputo a Lévi-Strauss porque deixo de lado o que ele escreve textualmente. A impossibilidade de por em conexão grupos de relações – trata-se de montes de relações, como ele define os mitos – é superada, ou, mais exatamente, substituída pela afirmação de que duas relações contraditórias entre si são idênticas, na medida em que cada uma delas é, como a outra, contraditória consigo mesma. Em suma, o semi-dizer é a lei interna de toda espécie de enunciação da verdade, e o que melhor a encarna é o mito. (Lacan, 1969-1970/1992, p. 103)

Em outras palavras, Lacan se volta à mitologia de Freud sobre o pai, numa análise que alinhava, tanto uma depreciação, quanto uma aposta, de que tocavam a dimensão da verdade:

*Totem e tabu*. Seria bom – não sei se querem que o faça este ano – estudar sua composição, que é uma das coisas mais retorcidas que se possa imaginar. Não é por predicar o retorno a Freud que eu não posso dizer que *Totem e tabu* é meio torto. É por isso mesmo que temos que retornar a Freud – para perceber que se é assim meio torto, dado que ele era um rapaz que sabia escrever e pensar, isso deve ter uma boa razão. Não gostaria de acrescentar – *Moisés e o monoteísmo*, nem se fala – porque é o contrário, vai dar o que falar. (Lacan, 1969-1970/1992, p. 104)

E assim, reuniu, para comparar, os três mitos paternos freudianos, em primeiro lugar, destacando-lhes a questão do gozo, sobre a qual Laurent observou:

Lacan se refere a Édipo e Moisés, e demonstra a inconsistência dessas duas figuras juntas; o pai de família, o bom pai que se deduz do Édipo, é muito distinto da ferocidade de Moisés, em relação com um Deus também feroz. E esses dois, por sua vez, são muito distintos do pai de *Totem e tabu*, o pai “darwiniano” que é suposto gozar de todas as mulheres. O pai de família, como sublinha Lacan, tem dificuldade já para gozar de uma. Moisés tem que manejar o povo de Israel, e se pode supor, esta é uma fantasia, especialmente em comentários feitos por não judeus, os protestantes em particular supuseram que Moisés pode ter sido assassinado. E, também, esse pai darwiniano. Chamar “pai” a estas três figuras produz uma inconsistência, e revela que a figura construída por Freud para vigiar o gozo, o pai, é uma figura inconsistente. (Laurent, 1992, p. 13, tradução nossa)

Por sinal, Laurent, nesse texto intitulado “Lacan y los discursos”, em que se destinava a falar do trajeto de *O avesso da psicanálise* (Lacan, 1969-1970/1992), destaca que as quatro lições anteriores, que compõem a sessão “Eixos da subversão analítica”, versam exatamente quanto ao problema do gozo – e dele na atualidade do mundo daquele tempo. Ele comentou: “A interrogação de Lacan propõe, neste mal-estar presente na cultura, nesta dificuldade

moderna com o gozo, fazer valer a resposta do discurso analítico, fazer valer o que antes ele chamou a ética da psicanálise, em sua forma mais completa” (Laurent, 1992, pp. 14-15, tradução nossa).

Não adiaremos mais em dizer que *O seminário, Livro 17* (1969-1970/1992), em que Lacan abordou a segregação como princípio/fundamento do laço social, dedica-se, conforme indicado pelo título de Laurent (1992), aos chamados “quatro discursos na psicanálise”, sobre os quais desenvolveremos adiante: o do mestre, o da histérica, o do psicanalista e o do universitário. Mas Laurent, a essa altura, faz-nos lembrar que Lacan, em “Alocução” (1967a/2003), comentou como havia sido conduzido a ter que retomar o tema da ética psicanalítica no que dizia respeito ao gozo, no parágrafo a seguir:

De fato, parece que corríamos o risco de esquecer, no campo de nossa função, que há uma ética na base dele e que, por conseguinte, diga-se o que disser, e, aliás, sem a minha aprovação, sobre a finalidade do homem, é no que concerne a uma formação passível de ser qualificada de humana que está nosso principal tormento. (Lacan, 1967a/2003, p. 362)

E, além disso, Laurent prosseguiu, como se conversasse com a “Alocução” (1967a/2003):

[...] De modo que o curso deste *Seminário*, e sua unidade, não concernem só a escrita dos discursos, mas que a escrita dos discursos é uma interrogação levada, não a um tormento, e sim da solução para um tormento: a interrogação sobre o estatuto e o lugar do gozo na vida contemporânea [...]. (Laurent, 1992, p. 15, tradução nossa)

A partir de então, voltemos para os mitos de Freud, localizando, com Lacan, como se referem ao gozo. Primeiro, no mito edipiano:

[...] Segundo Freud, o que revelou a peça de Sófocles é que se dorme com a mãe quando se matou o pai – assassinato do pai e gozo da mãe, a ser entendido nos sentidos objetivo e subjetivo. A gente goza com a mãe e a mãe goza. Que Édipo não saiba absolutamente que matou seu pai, nem tampouco que faça sua mãe gozar, ou que goze com ela, nada disso muda a questão posto que é, justamente, um belo exemplo do inconsciente. (Lacan, 1969-1970/1992, p. 106)

Agora, invertendo a ordem utilizada por Lacan, seguimos com Moisés, a respeito do qual, no entanto, lemos:

Não é à toa que *Moisés e o monoteísmo*, como tudo o que Freud escreve, seja absolutamente fascinante. Um espírito livre pode dizer para si mesmo que não tem pé nem cabeça. Voltaremos a falar sobre isso. O que há de certo é que com os profetas não se trata de algo, seja lá o que for, que tenha a ver, desta vez, com o gozo. (Lacan, 1969-1970/1992, p. 108)

Melhor dizendo, Lacan sublinhou que aí se tratava de uma relação com a verdade, mas não sem lembrar que a verdade tem relação com o gozo, o que nos cabe desenvolver. Para chegar a isso, ele, que se perguntava sobre a morte de Moisés, quanto a seu possível assassinato, remete-se ao livro bíblico do profeta Óseas, no qual encontrou:

Uma coisa é certa – todas as relações com as mulheres são [...], como ele diz em sua forte língua. Escrevo-o para vocês em hebraico no quadro, nessas belíssimas letras. É prostituição, *znunim*. Dirigindo-se a Óseas, a questão é só esta – seu povo se prostituiu definitivamente. A prostituição é praticamente tudo o que o rodeia, todo o contexto. O que o discurso do mestre revela é que não há relação sexual, como já exprimi vigorosamente diante de vocês. Pois bem, tem-se a impressão de que o nosso povo eleito estava metido numa história onde a coisa era provavelmente diferente, onde havia relações sexuais. Provavelmente é isso que Yahvé chama de prostituição. Fica bem claro, em todo o caso, que se é o espírito de Moisés que ali retorna, não se trata precisamente de um assassinato o que engendrou o acesso ao gozo. (Lacan, 1969-1970/1992, pp. 108-109)

Em referência, Laurent (1992, p. 25) assinalou que a ideia da existência de relação sexual era aí designada por Lacan como um regime de gozo do mundo antigo, anterior ao surgimento do mestre e distinto, pois, do gozo no mundo contemporâneo, que é cada vez mais modificado pela ciência. O que, entretanto, nos interessa registrar, neste instante, é que se a prostituição naquele contexto não tinha o mesmo estatuto da existente no mercado capitalista, não deixava de se remeter a um gozo em relação ao qual Deus se apresentou.

Pelo visto, o que Lacan se propôs, ao recorrer ao profeta Oséas, foi indicar o não explícito em *Moisés e o monoteísmo* (Freud, 1939 [1934-38]):

Como sabem, por mais longe que esteja dos outros deuses, o Deus de Moisés diz simplesmente que não se deve ter relações com eles, mas não diz que não existam. Diz que não se deve correr para os ídolos mas, afinal, trata-se também de ídolos que o representam, a Ele, como era certamente o caso do Bezerro de Ouro. Esperavam um Deus, fizeram um Bezerro de Ouro – é muito natural.

Vemos aí que há uma relação completamente diferente, uma relação com a verdade. Já disse que a verdade é a irmãzinha do gozo, será preciso voltar a isso. (Lacan, 1969-1970/1992, p. 109)

Para entender, pois, essa conexão entre verdade e gozo, mantendo em mente a ideia de segregação como princípio de “tudo o que existe” na sociedade, mais uma vez, Laurent (1992) nos auxilia. Ele, assim como Lacan também sugeriu, envia-nos a uma lição anterior, de 21 de janeiro de 1970, que está presente no mesmo *Seminário: Livro 17* e é exatamente intitulada

como “Verdade, irmã de gozo”. Nela, há um comentário sobre Friedrich Frege<sup>63</sup> e Ludwig Wittgenstein<sup>64</sup>. Em poucas linhas, esse último, em *Tractatus logico-philosophicus* (1921), refletia sobre a tentativa de escrita do conceito, realizada pelo primeiro. Nas palavras de Laurent:

[...] Frege [...] parte de uma distinção entre uma proposição,  $p$ , que é uma asserção, e se denota com uma barra horizontal, e a afirmação de que a proposição  $p$  é verdade; esta última se denota com uma barra vertical no começo e a esquerda.

\_\_\_\_\_ proposição ( $p$ )  
 |\_\_\_\_\_ afirmação de que a ( $p$ ) é V. [verdade] (“ $p$ ”)

Esta distinção corresponde ao que nos outros sistemas se estabelece, por exemplo, entre a proposição  $p$  e a proposição “ $p$ ”, ordenada. Trata-se de distinguir entre a asserção, que pode se referir ao saber e à verdade [...]. (Laurent, 1992, pp. 28-29, tradução nossa)

Para Wittgenstein, porém, que era considerado por Lacan (1969-1970/1992, p. 58) como um sujeito psicótico, o verdadeiro não era interno à proposição, dependendo apenas da enunciação, ou melhor, de uma adequação a uma estrutura gramatical, designada pela possibilidade de implicação, isto é, de relação entre duas proposições, por exemplo,  $p$  e “ $p$ ”. A respeito, Lacan afirmou:

A estrutura gramatical constitui, para esse autor, o que ele identifica com o mundo. A estrutura gramatical, eis o que o mundo é. Em suma, não há verdadeiro que não seja uma proposição composta que compreenda a totalidade de fatos que constituem o mundo. (Lacan, 1969-1970/1992, p. 56)

Nessa parte, vale ponderar que Lacan se dizia reservado a falar da estrutura gramatical em Wittgenstein como lógica – ponto que aparece, de forma precisa, assim:

[Falando da leitura de Wittgenstein] Isto exige que saibam se contentar com deslocar-se em um mundo que é estritamente o de uma cogitação, sem buscar ali qualquer fruto, como é o mau hábito de vocês. Vocês se ligam muito em colher maçãs debaixo da macieira, e mesmo a pegá-las do chão. Seria melhor que não pegassem as maçãs.

Habitar por um certo tempo sob essa macieira, cujos galhos, posso garantir, podem ser suficientes para captar estreitamente a atenção de vocês por menos que se obriguem a isto, terá mesmo assim a característica de que nada poderão extrair dali exceto a afirmação de que nada pode ser chamado de verdadeiro além da adequação a uma estrutura que não situarei como lógica, colocando-me por um instante fora da sombra dessa macieira, mas como – o autor o afirma propriamente – gramatical. (Lacan, 1969-1970/1992, pp. 55-56)

<sup>63</sup> Frege foi um matemático, lógico e filósofo, nascido (1848) e falecido (1925) na Alemanha, que realizou um trabalho na fronteira entre a matemática e a filosofia e estabeleceu-se como um dos principais criadores da lógica matemática moderna.

<sup>64</sup> Wittgenstein foi um filósofo, nascido (1889) na Áustria, que se naturalizou britânico, vindo a falecer (1951) em Cambridge. Com trabalhos nos campos da lógica e das filosofias da linguagem, da matemática e da mente, influenciou movimentos como o positivismo lógico e a filosofia da linguagem comum.

Isso importa uma vez que Laurent (1992, p. 27), quem bem leu Lacan, comentando, aliás, que não se trata de uma lição de fácil leitura, falou que Wittgenstein recusava a escrita da verdade dentro de seu sistema lógico. Em sua explicação:

Em qualquer sistema de lógica, uma proposição pode ter, ao final, dois valores de verdade e só dois: o verdadeiro e o falso. Tomemos qualquer proposição, ‘os unicórnios tem um chifre’: esta proposição é verdadeira ou falsa; o resto, fora do valor de verdade que possa ter, não interessa ao sistema lógico [...].

A referência de uma proposição é na lógica o verdadeiro ou o falso. Frege trata de escrevê-lo. Wittgenstein rechaça esta posição e trata de estabelecer que o referente da proposição não é o valor de verdadeiro ou falso senão a estrutura lógica [...]. (Laurent, 1992, p. 29, tradução nossa)

Logo, a questão que nos resta é esclarecer quanto à verdade em Wittgenstein, recordando sua irmandade com o gozo e a provável relação com o princípio segregação. Ela estava presente, como, aparentemente, podemos ler em Lacan? Ou estava repelida, como conta Laurent? Nessa direção, valhamos de um exemplo estoico<sup>65</sup>, explicado pelo segundo:

[...] ‘há luz se há luz’. São duas proposições, *p*, vinculadas por uma implicação. A proposição elementar ‘há luz’ é um fato, pode ser verificada; alguém pode sair e ver se há luz ou não. Se há luz, há luz: a verdade implica a verdade. Mas, se não há luz, se ‘há luz’ é falso, ‘há luz se há luz’ segue sendo verdade. O verdadeiro ou falso da proposição elementar é outra coisa que a verdade da implicação. (Laurent, 1992, p. 30, tradução nossa)

A essa altura, podemos compreender que a verdade em Wittgenstein referia-se, exclusivamente, à verdade da implicação e, desse modo, a verdade, digamos, da existência de luz, é desconsiderada. Em outros termos, é levando em conta essa divergência entre as verdades da implicação e do fato, que conseguimos percorrer, por exemplo, os sentidos de Lacan dizer sobre verdade em Wittgenstein numa estrutura gramatical, mas não lógica, e, ao mesmo tempo, de Laurent dizer a respeito de rechaço da verdade em Wittgenstein no seu sistema lógico. É então, por fim, que chegamos à relação entre gozo e verdade, via Laurent:

[...] me mantereí no que me parece [ser] a chave central para justificar a posição de Lacan quanto a tentativa de Wittgenstein de manter a verdade fora do alcance do sistema [lógico] e constituir um mundo no qual ela é rechaçada, é extraída, não tem lugar nesse mundo.

Neste sentido se pode dizer: verdade, irmã do gozo. O estatuto do gozo é precisamente o de ser extraído do mundo. O gozo, definido como proibido ao [ser] falante como tal, é uma posição de extração, está fora do universo do discurso [...]. (Laurent, 1992, pp. 30-31, tradução nossa)

---

<sup>65</sup> Relativo ao estoicismo, que, no âmbito da filosofia, significa uma doutrina fundada por Zenão de Cítio, no século III a. C., que abarcava, também, um sistema lógico.



Se o gozo e a verdade, todavia, são excluídos – já podemos dizer, segregados – do campo discursivo, como entender, a partir do caminho que aqui fizemos, a busca de Lévi-Strauss (1958/2008), em sua análise estrutural dos mitos, pelos “mitemas”, ou seja, pelas “verdadeiras unidades” que os constituem? Lembremos que estas eram por ele isoladas a partir do que se repetia nas diferentes versões mundiais do mito de Édipo. Em outros termos, relacionava-se com a repetição, que, por sua vez, também é pertinente à questão do gozo.

Laurent (1992, p. 17, tradução nossa) nos recorda que Freud desenvolveu sobre o tema<sup>66</sup> em *Além do princípio do Prazer* (1920) e no *Compêndio de psicanálise* (1938)<sup>67</sup>: “Nestes dois textos Freud produz a vivência do gozo, *lusterleibnitz*, como a inscrição de uma pegada e, ao mesmo tempo, a impossibilidade de repetir aquela primeira vez, que instala uma série de repetições como uma perda”.

O gozo que se mostra, portanto, subtraído do discurso, é o gozo relativo a essa pegada, a esse traço de uma satisfação primeira. Já o que se repete é uma tentativa, sempre fracassada, de recuperação desse gozo, a saber, uma impossibilidade de repeti-lo, implicando, por conseguinte, na reincidência, a bem da verdade, apenas da perda ou do que Lacan chamou, por referência a Karl Marx<sup>68</sup>, do “mais-de-gozo”. Laurent comentou:

[...] O que fica do gozo é um mais-de-gozo. Do que não se pode recuperar, do impossível de recuperar na experiência de repetição, fica só a mais-valia de gozo, do mesmo modo que, no sistema marxista, o valor do trabalho não se pode recuperar e o que fica é a mais-valia. Igualmente a verdade, rechaçada do mundo, faz seu retorno somente em valores de verdade, e, inclusive, estes são rechaçados por Wittgenstein. (Laurent, 1992, p. 31, tradução nossa)

Sendo assim, é possível concluir, antes de retomarmos nossa discussão, que é devido ao fato de que a verdade, assim como o gozo, encontrar-se também repelida do universo do discurso que só pode apresentar-se num semi-dizer. É o que Lacan, por sinal, constatava na tentativa de escrita dos mitos por Freud, enquanto ensaios inevitavelmente fracassados de falar do impossível – o que, no entanto, era distinto do intuito de Wittgenstein de fazer a descrição tautológica do mundo (Laurent, 1992, p. 30).

---

<sup>66</sup> O tema da repetição não deixou de ser explorado por Freud em outros textos, como em “Recordar, repetir e elaborar” (1914).

<sup>67</sup> Trata-se do último livro de Freud, escrito em 1938 e publicado, pela primeira vez, em alemão, em 1940, quer dizer, após sua morte, ocorrida em 23 de setembro de 1939. O título *Abriss der Psychoanalyse* fora traduzido para o espanhol como *Esquema del psicoanálisis*, como consta no texto de Laurent (1992). No Brasil, foi publicado pela Editora Autêntica em 2014, com o nome de *Compêndio de psicanálise*.

<sup>68</sup> Marx foi um filósofo, sociólogo, historiador e economista, nascido na Alemanha (1818) e falecido na Inglaterra (1883). Escreveu vários livros, entre os quais, *O manifesto comunista* (1848) e *O capital* (1867-1894), e inspirou, junto de Friedrich Engels, o método de análise socioeconômica denominado marxismo.

Esclarecendo, Lacan considerava Wittgenstein como um caso de psicose, quer dizer, de uma estrutura caracterizada por um “nada saber da verdade”<sup>69</sup> da castração. Logo, um caso de forclusão<sup>70</sup> da impossibilidade de repetição do primeiro traço, do gozo. Desse modo é que a visada de Wittgenstein, em seu *Tractatus*, era de uma escrita que ignorava sua própria inviabilidade:

Neste sentido, Wittgenstein trata de dispor de uma língua verdadeiramente fundamental [...] que alude a finalmente estabelecer um Outro, a gramática do mundo, consistente. [...] Lacan diz que este projeto, ao considerar unicamente a consistência da implicação, vai forcluir o verdadeiro e o problema da verdade, para insistir somente nos ‘jogos de linguagem’ [...]. (Laurent, 1992, p. 30, tradução nossa)

Por outro lado, Freud, que não era um sujeito psicótico e se dizia<sup>71</sup> numa condição neurótica, caracterizada, pois, por um “não querer saber”, só conseguia, então, falar da verdade no registro dos mitos, como apontava Lacan, de maneira, realmente, inconsistente, mal-ajambrada, pelas metades.

Agora, vejamos como isso vai se relacionando, inclusive, com o mito de “Totem e tabu” (1913 [1912-1913]), que, não sem razão, escolhemos deixar para o final, visto que é a tentativa freudiana de narrar sobre a origem da vida em sociedade, ou melhor, da própria fraternidade. Iremos, assim, segui-lo de perto, exigindo paciência do leitor.

### 2.1.2 “Totem e tabu”

Freud iniciou a escrita de “Totem e tabu” referindo-se a uma investigação sobre os primeiros povos, entre os quais se inseriam os aborígenes da Austrália. Como, de acordo com Javier Sampedro (2016), a qualidade de humanos mais antigos ainda vivos é, até hoje, a eles atribuída, devemos levar em conta, em nossa leitura, a época em que o autor os mencionou,

---

<sup>69</sup> As três estruturas psíquicas na psicanálise, neurose, perversão e psicose, podem ser pensadas a partir das expressões, na mesma ordem, referentes a verdade: “eu não quero saber de nada disso”, “eu sei... mas mesmo assim”, “eu não sei nada disso” (Quinet, 2011, p. 19).

<sup>70</sup> “Termo introduzido por Jacques Lacan [invocando a palavra alemã *Verwerfung*, utilizada por Freud]. Mecanismo específico que estaria na origem do fato psicótico; consistiria numa rejeição primordial de um ‘significante’ fundamental (por exemplo: o falo enquanto significante do complexo de castração) para fora do universo simbólico do sujeito [...]”. (Laplanche e Pontalis, 1992, pp. 194-195)

<sup>71</sup> Apenas a título de exemplificação, podemos citar Freud falar, em pessoa, na “Carta 66” a Fliess, de 7 de julho de 1897: “... Ainda não sei o que andou acontecendo comigo. Algo proveniente das mais recônditas profundezas de minha neurose insurgiu-se contra qualquer avanço em minha compreensão das neuroses [...]” (Freud, 1897/1990, p. 355). Ou ainda, na “Carta 70”, de 3 e 4 de outubro de 1897: “Ainda não descobri nada a respeito das cenas que subjazem a toda essa história. Se elas vierem à luz e eu conseguir resolver minha própria histeria, serei grato à memória da velha senhora que me proporcionou, em idade tão precoce, os meios de viver e de prosseguir vivendo [...]”. (Freud, 1897/1990, p. 361)

quer dizer, de uma maneira, certamente, distinta das alusões a eles na atualidade, no sentido, portanto, não só da autoria, mas da passagem do tempo e das transformações que dele decorrem, que, nem poderiam ser, então, ainda consideradas. Isso observado, acompanhemos que Freud surpreendia-se com a constatação da presença, entre eles, de leis que restringem as relações sexuais:

Naturalmente não era de se esperar que a vida sexual desses canibais pobres e desnudos fosse moral no nosso sentido ou que seus instintos sexuais estivessem sujeitos a um elevado grau de qualquer restrição. Entretanto, verificamos que eles estabelecem para si próprios, com o maior escrúpulo e o mais severo rigor, o propósito de evitar relações sexuais incestuosas. Na verdade, toda a sua organização sexual parece servir a esse intuito ou estar relacionada com sua consecução. (Freud, 1913 [1912-1913]/1974, p. 21)

Sendo assim, o que se constatava é que o lugar das nossas instituições religiosas e sociais era, nessas tribos australianas, ocupado pelo sistema do totemismo, isto é, por outro tipo de organização social, uma outra forma de instituição, que se fazia em torno de um totem e a partir da qual ficavam estabelecidas permissões e proibições.

Em linhas gerais, uma tribo era dividida em alguns clãs, que são agrupamentos menores, e cada um deles tinha um totem. Este podia ser um animal ou um vegetal ou um fenômeno natural, fazendo as vezes de um antepassado comum dos integrantes do grupo, como um espírito guardião que os protege e auxilia. Em contrapartida, os que pertenciam ao clã daquele totem deviam preservá-lo, não matá-lo, nem destruí-lo, evitando comer sua carne ou tirar proveito dele, de outras maneiras. Caso contrário, estariam suscetíveis a sanções imediatas.

Freud destacou, inclusive, que entre os aborígenes a relação com um totem sobrepunha-se à filiação tribal e às relações consanguíneas, sendo a base de todas as obrigações sociais. Ademais, o totemismo também estabelecia a exogamia entre os membros do mesmo agrupamento, restringindo as relações sexuais e o matrimônio, mas de um modo que chamava a atenção pela sua austeridade:

A violação [dessa] proibição não é deixada ao que se poderia chamar de punição ‘automática’ das partes culpadas, como no caso de outras proibições totêmicas, tal como a existente contra a morte do animal totem. É vingada da maneira mais enérgica por todo o clã, como se fosse uma questão de impedir um perigo que ameaça toda a comunidade ou como se se tratasse de alguma coisa que a estivesse pressionando [...]. (Freud, 1913 [1912-1913]/1974, p. 23)

É nesse ponto que Freud se perguntou sobre a origem do sistema totêmico. Sua pesquisa apontou uma variedade de opiniões entre os estudiosos do assunto, relatando algumas delas, e sublinhou que tal explicação “deverá dizer-nos sob que condições essa instituição social se

desenvolveu e a quais necessidades psíquicas do homem dá expressão” (Freud, 1913 [1912-1913]/1974, p. 133). O que encontrou, todavia, é que, mesmo nas teorias que relacionavam o totemismo com a exogamia, entre as quais, aquelas que afirmavam essa última com uma instituição destinada a prevenir relações incestuosas, faltavam elementos que justificassem o “horror ao incesto”.

Logo, Freud, inicialmente, tomou em consideração a semelhança entre o comportamento de identificação dos homens “selvagens” e das crianças com os animais. Segundo ele, num quadro clínico de fobia infantil, por exemplo, é comum o medo por um animal que, outrora, despertava um grande interesse da criança. O “pequeno Hans”<sup>72</sup> é, nesse aspecto, um caso clássico. Ele temia que o cavalo o mordesse, castigando-o por seus anseios de que morresse. O que se revelava, contudo, é que um inimigo a ser temido e odiado era seu pai, que competia com ele os favores da mãe, a quem Hans dirigia seus primeiros desejos sexuais. Ou seja, o “pequeno Hans”, nesse momento, vivia o “complexo de Édipo” e nutria sentimentos ambivalentes, de amor e de ódio, pelo pai, pois ao mesmo tempo que queria ser grande como ele, percebia-o como uma ameaça na relação com a mãe.

Desse modo, o deslocamento dos sentimentos hostis de Hans para o cavalo era uma tentativa de solucionar o conflito, quer dizer, de não odiar e nem temer o pai. Em consequência, os sentimentos amorosos também se deslocaram, apresentando-se numa identificação com o animal eleito enquanto o substituto paterno:

[...] Não pode haver dúvida de que o pequeno Hans não apenas tinha medo de cavalos, mas também se aproximava deles com admiração e interesse. Assim que sua ansiedade começou a diminuir, identificou-se com a criatura temida: começou a pinotear como um cavalo e, por sua vez, mordeu o pai [...]. (Freud, 1913 [1912-1913]/1974, p. 157)

Em outras palavras, Freud, que percebeu, na fobia infantil, a identificação da criança com o animal enquanto identificação com o pai, com quem vivia atitudes emocionais ambivalentes, realizou uma dedução semelhante por relação ao totem. Ou seja, ao localizar, no totemismo, a forte presença de sentimentos contraditórios dos componentes do clã para com o animal totêmico, concluiu-o, também, enquanto um substituto paterno.

A refeição totêmica, parte integrante do sistema do totemismo, mostrava bem essa ambivalência. Nela, e somente nela, o animal totem, que era considerado sagrado, era sacrificado com o consentimento e ação comum de todos os companheiros que, em seguida,

---

<sup>72</sup> Para mais, ver: FREUD, Análise de uma fobia em um menino de cinco anos (1909). In: *Duas histórias clínicas (o “Pequeno Hans” e o “Homem dos Ratos”)*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, pp. 13-154.

devoravam sua carne, num sinal de laço entre eles: os adoradores, o totem e seu deus. Pouco depois, o animal morto era lamentado e pranteado. Os membros do grupo, temendo que ele pudesse se vingar, realizavam seu luto, como meio de renegar a responsabilidade pela matança (Freud, 1913 [1912-1913]/1974, p. 168). Em seguida, eram ainda tomados por uma emoção festiva, decorrente da liberdade de se fazer o que via de regra é proibido.

Dito de outra forma, os integrantes do clã autorizavam-se, apenas nessa ocasião e de modo coletivo, a matar o animal totêmico, como uma forma de identificar-se com ele. Como, porém, tratava-se de um ato, ora proibido, eram acometidos por sentimentos, não apenas de satisfação, mas até discordantes, de medo e culpa.

Desde essas constatações – de possíveis relações entre o totem e o pai ou entre aspectos da refeição totêmica e o complexo de Édipo – que Freud, agregando outras informações, chegou a sugerir sua hipótese sobre a origem do totemismo, a saber, quanto ao começo dos modos de organização social.

No início, o que existiria é uma horda regida por “um pai violento e ciumento que guarda todas as fêmeas para si próprio e expulsa os filhos à medida que crescem” (Freud, 1913 [1912-1913]/1974, p. 169) – a horda primitiva, proposta por Darwin. Em determinado momento, porém, os filhos se rebelariam contra o pai e, unidos, retornariam armados, com o objetivo de matá-lo, pondo fim ao sistema patriarcal. Uma vez canibais, ainda o devorariam e, assim, realizariam uma identificação com ele, que lhes causava, igualmente, inveja e admiração. Por essa mesma razão, acabariam tomados por um sentimento de culpa, que os impediria de possuir as mulheres, quer dizer, que os faria obedecer à lei do pai, de que aquelas mulheres lhes eram proibidas. Nas palavras de Freud:

[...] Após terem-se livrado [do pai], satisfeito o ódio e posto em prática os desejos de identificarem-se com ele, a afeição que todo esse tempo tinha sido recalçada estava fadada a fazer-se sentir e assim o fez sob a forma de remorso. Um sentimento de culpa surgiu, o qual, nesse caso, coincidia com o remorso sentido por todo o grupo. O pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo [...]. O que até então fora interdito por sua existência real foi doravante proibido pelos próprios filhos, de acordo com o procedimento psicológico que nos é tão familiar nas psicanálises, sob o nome de ‘obediência adiada’ [...]. (Freud, 1913 [1912-1913]/1974, pp. 171-172)

Seria, portanto, em decorrência desse ato criminoso que se originaria juntos, cumprindo funções práticas e emocionais, o totemismo e a exogamia, isto é, uma das primeiras formas de estrutura social e de suas leis, contra o parricídio e o incesto.

Nesse sentido, a atitude dos filhos de fazer de um animal um totem era, de acordo com Freud, um meio que encontraram de se reconciliar com o pai e de apaziguar seu sentimento de

culpa. Passaram, então, a esperar do substituto paterno tudo aquilo que uma criança aguarda de um pai – como cuidado, proteção e misericórdia –, ao mesmo tempo que se comprometem a não repetir o ato assassino que ocasionou a destruição do pai primevo.

Embora a interdição do incesto pelos próprios filhos tivesse o propósito de reconciliação com o pai, enquanto uma obediência retroativa, possuía uma outra importante função, que dizia respeito à vida em sociedade. Ou seja, após o parricídio, a possibilidade dos irmãos, ora unidos na rebeldia ao pai, permanecerem juntos no mesmo clã, só se daria caso cada um deles abrissem mão de ser como o pai, possuidor de todas as mulheres. Se assim não fosse, rivalizariam entre si e, por conseguinte, repetiriam as expulsões e mortes, tornando impossível a vida num espaço comum.

É nesse aspecto que a exogamia, enquanto uma instituição destinada à proibição das relações incestuosas, tornava-se uma lei cuja violação “ameaça toda a comunidade”, porque foi na renúncia ao gozo paterno que os irmãos encontraram uma maneira de manter o enlaçamento entre si. Também por isso é que se explicava o rigor do castigo aplicado pelos componentes do clã aos infratores, dado que eles punham em ato um desejo que era de todos, mas que ocasionou o assassinato do pai e que comprometia o laço social.

### ***2.1.3 O que deprender do mito de um pai primitivo?***

Tentaremos, agora, deduzir a importância de “Totem e tabu” (1913 [1912-1913]/1974) escrito por Freud, orientados, contudo, pela pontuação de Lacan, de que é “meio torto”. Podemos perceber, de fato, nos trechos acima, um grande esforço freudiano de amarração dos elementos, fazendo uso, por exemplo, da fobia infantil<sup>73</sup> em sua construção do mito. Além disso, vale sublinhar que sua intenção era explicar, apostando, inclusive, numa herança filogenética, a presença do mal-estar na cultura, ou melhor, do sentimento de culpa inconsciente, tão fortemente expresso na neurose obsessiva. É o que podemos ler nas palavras dele próprio, quase ao final do texto:

---

<sup>73</sup> Janaina Namba (2018) comenta o apontamento de Lévi-Strauss quanto às dificuldades de se construir uma analogia entre o pensamento “primitivo” e o infantil, como a que Freud, além de outros teóricos, realizou. Para ilustrar, destacamos no texto do autor: “O problema das relações entre pensamento primitivo e pensamento infantil não é, com efeito, novo. Foi estabelecido em termos quase imutáveis, por autores tão afastados sobre outros aspectos quanto os psicanalistas e alguns psicólogos como [Charles] Blondel e Piaget. É tentador, na verdade, ver nas sociedades primitivas uma imagem aproximada de uma mais ou menos metafórica infância da humanidade, cujos estágios principais seriam reproduzidos também, por sua parte e no plano individual, pelo desenvolvimento intelectual da criança. Freud foi seduzido em várias ocasiões por este esquema [Cf., por exemplo, *Totem et Tabou*, caps. II e IV] [...]”. (Lévi-Strauss, 1949/1982, pp. 126-127)

[...] Não é exato dizer que os neuróticos obsessivos, curvados sob o peso de uma moralidade excessiva, estão se defendendo apenas da realidade *psíquica* se punindo através de impulsos que foram simplesmente *sentidos*. A realidade *histórica* também tem a sua parte na questão. Na infância, eles tiveram esses impulsos malignos de modo puro e simples e transformaram-nos em atos até onde a impotência da infância permitia. Cada um desses indivíduos excessivamente virtuosos passou por um período de maldade na infância – uma fase de perversão que foi precursora e pré-condição do período posterior de moralidade excessiva. A analogia entre os homens primitivos e os neuróticos será estabelecida assim de modo muito mais completo, se supusermos que no primeiro caso a realidade psíquica – a respeito da qual não temos dúvida quanto à forma que tomou – coincidiu no princípio com a realidade concreta, ou seja, que os homens primitivos realmente fizeram aquilo que todas as provas mostram que pretendiam fazer [...]. (Freud, 1913 [1912-1913]/1974, p. 190)

Críticas antropológicas foram-lhe feitas e não somente por Alfred Louis Kroeber<sup>74</sup>, citado por Lacan, com a ressalva, todavia, de um arrependimento:

No entanto é curioso, por exemplo, que um mitógrafo claramente bom, de qualidade, uma boa cabeça, da boa escola, do bom veio que começa em Boas<sup>[75]</sup> e acaba confluindo em Lévi-Strauss – um tal Kroeber –, após haver escrito um livro incendiário sobre *Totem e tabu*, tenha escrito algo, vinte anos depois, para fazer reparar que isso devia ter sua razão de ser, existia ali alguma coisa, que, aliás, não podia dizer o que, e que nesse mito de Édipo havia um empecilho. Não disse mais. Porém, dada a crítica que fizera a *Totem e tabu*, isso é absolutamente notável. Isso bolia com ele, ficava azucrinado por ter dito cobras e lagartos sobre isso, sobretudo quando viu que a coisa se expandia, quer dizer, que qualquer estudante achava que podia fazer coro – isso ele não pôde suportar. (Lacan, 1969-1970/1992, p. 104)

Lévi-Strauss também emitiu opiniões desfavoráveis, que, conforme Namba (2018, p. 185) referiam-se, no entanto, de maneira principal, ao não tratamento do fato fictício, composto pela existência da horda primeva e pelo assassinato do pai, como um mito, que, então, descartaria a ideia de filogenia, de uma herança que transcenderia a própria história. Num trecho do capítulo “Os princípios do parentesco”:

A este respeito, a obra de Freud oferece um exemplo e uma lição. A partir do momento em que se pretendia explicar certos traços atuais do espírito humano por um acontecimento ao mesmo tempo historicamente certo e logicamente necessário, era permitido, e mesmo prescrito, tentar reconstituir, escrupulosamente a sequência dos fatos. O malogro de *Totem e tabu*, longe de ser inerente ao propósito do autor, prende-se mais à hesitação que o impediu de se prevalecer até o fim das consequências implicadas nas suas premissas. Era preciso ter visto que fenômenos que se referem à estrutura mais fundamental do espírito humano não teriam podido aparecer de uma

---

<sup>74</sup> Kroeber era um antropólogo, arqueólogo, sociólogo e linguista, nascido (1876) nos Estados Unidos e falecido (1960) em Paris, que fundou o Departamento de antropologia da Universidade da Califórnia e presidiu a Associação Antropológica Americana, a Sociedade de Folclore Americano e a Sociedade Linguística da América. Em 1920, escreveu o livro, ao qual Lacan se referiu, intitulado *Totem and taboo: Na ethnologic psychoanalysis*.

<sup>75</sup> Franz Uri Boas, que é considerado o pai da antropologia americana, nasceu na Alemanha (1858) e faleceu nos Estados Unidos (1942). Com estudos em geografia e física, participou de uma expedição ao Canadá, emigrando, em seguida, para os Estados Unidos, onde se tornou professor de antropologia na Universidade de Columbia. Entre seus alunos, queremos destacar Mead e Lévi-Strauss, já mencionados no conteúdo dessa tese.

vez por todas. Repetem-se inteiramente no interior de cada consciência e a explicação de que dependem pertence a uma ordem que transcende ao mesmo tempo as sucessões históricas e as correlações do presente. A ontogênese não reproduz a filogênese, ou o contrário. As duas hipóteses conduzem às mesmas contradições. Só se pode falar de explicação a partir do momento em que o passado da espécie torna a representar-se em cada instante no drama indefinidamente multiplicado de cada pensamento individual, porque sem dúvida ele próprio não é senão a projeção retrospectiva de uma passagem que se produziu porque se produz continuamente. (Lévi-Strauss, 1949/1982, p. 531)

Ao mesmo tempo, no entanto, Lévi-Strauss não deixou de fazer, logo em seguida, um importante comentário, que bem condiz com o motivo de Lacan voltar sua atenção aos mitos freudianos:

Do ponto de vista da obra de Freud esta timidez conduz a um estranho e duplo paradoxo. Freud explica com êxito não o início da civilização, mas seu presente. Tendo partido à procura da origem de uma proibição, consegue explicar não porque o incesto é conscientemente condenado, mas como acontece que seja inconscientemente desejado [...]. O desejo da mãe ou da irmã, o assassinio do pai e o arrependimento dos filhos não correspondem, sem dúvida, a qualquer fato, ou conjunto de fatos, que ocupam na história um lugar definido. Mas traduzem, talvez, em forma simbólica, um sonho ao mesmo tempo duradouro e antigo. O prestígio desse sonho, seu poder de modelar, sem que se saiba, os pensamentos dos homens provêm justamente do fato dos atos por ele evocados nunca terem sido cometidos, porque a cultura sempre e em toda parte se opôs a isso. As satisfações simbólicas nas quais, segundo Freud, se expande o sentimento do incesto não constituem, portanto, a comemoração de um acontecimento. São outra coisa e, mais do que isso, são a expressão permanente do desejo de desordem, ou antes, de contra-ordem. As festas representam a vida social às avessas, não porque tenha sido tal outrora, mas porque nunca foi nem poderia jamais ser, de outro modo [...]. (Lévi-Strauss, 1949/1982, pp. 531-532)

A partir dele, podemos dizer que a verdade que se deixa revelar em “Totem e tabu”, sendo “mal-dita” por Freud, é da impossibilidade de existência de um primitivo pai, quer dizer, do gozo que ele “apresentava”, desde sempre impossível aos homens. Questão sobre a qual, aliás, Askofaré (1999/2009, p. 347) nos faz recuperar o próprio Lacan, manifestando-se com ironia:

O velho pai tinha todas elas para si, o que já é fabuloso – porque as teria todas para si? –, já que, havendo além disso outros rapazes, elas provavelmente também podem ter os seus caprichos. Matam-no. A consequência é completamente diferente do mito de Édipo – por terem matado o velho, o velho orango, duas coisas acontecem. Ponho uma delas entre parênteses, pois é fabulosa – eles se descobrem irmãos. Enfim – isto pode dar a vocês alguma ideia do que é a fraternidade [...]. (Lacan, 1969-1970/1992, p. 107)

Melhor dizendo, as inconsistências em Freud – e Lacan reúne, nesse efeito diverso da prática de matar o pai, nesse resultado de fraternidade, a decisão conjunta dos filhos de não se tocar nas mulheres, que eram muitas – acabam por revelar a verdadeira condição humana, de



que os homens são “sempre e em toda parte” excluídos do gozo, quer dizer, segregados do resto pulsional.

Ou ainda, se jamais se pôde observar “esse estado primitivo da sociedade”, esse pai gozador de todas as mulheres, é porque o laço entre os homens caracteriza-se por incluir, em si, uma perda, uma mortificação de gozo. É a isso que Lacan se remetia como a fraternidade consequente do assassinato do pai primevo. E não deixava de ser isso que podemos ler na função do totem, enquanto símbolo, “representação” do pai, apenas por meio do qual um enlaçamento, inclusive com ele, tornava-se viabilizado.

Sílvia Elena Tendlarz (2005) comenta tratar-se aí, portanto, de uma metáfora paterna sem Édipo ou para além do Édipo, o que significa que a redução de gozo se dá, não na proibição dele por um pai, mas na inscrição do sujeito no Outro, na linguagem. Também Askofaré (1999/2009, p. 348) fez sua marcação a respeito, nos seguintes termos:

É sobre esse ponto do mito [do assassinio do pai] que Lacan toma apoio para afirmar que a única origem determinável da fraternidade é a segregação. O que ele entende por isso senão que [...] a fraternidade é o feito do significante [...].

No caso do mito, não é portanto a consanguinidade real, mas o reconhecimento de que eles são todos dois filhos da Morte – tornado pai e mesmo Nome-do-Pai – que os fazem irmãos.

Com essas considerações, a passagem em que Lacan criticava o uso que os psicanalistas faziam do complexo edipiano, escrita no início da discussão desse capítulo, vai evidenciando seu sentido. Leiamo-la de novo:

De modo algum estou dizendo que o Édipo não serve para nada, ou que não tem relação alguma com o que nós fazemos. Para os psicanalistas, ele não serve para nada, lá isso é verdade, mas como os psicanalistas seguramente não são psicanalistas, isto nada prova.

Cada vez mais os psicanalistas embarcam em algo que é, de fato, extremamente importante, a saber, o papel da mãe. Essas coisas, meu Deus, já comecei a abordá-las.

O papel da mãe é o desejo da mãe. É capital. O desejo da mãe não é algo que se possa suportar assim, que lhes seja indiferente. Carreia sempre estragos. Um grande crocodilo em cuja boca vocês estão – a mãe é isso. Não se sabe o que lhe pode dar na telha, de estalo fechar sua bocarra. O desejo da mãe é isso.

Então, tentei explicar que havia algo de tranquilizador. Digo-lhes coisas simples, estou improvisando, devo dizer. Há um rolo, de pedra, é claro, que lá está em potência, no nível da bocarra, e isto retém, isso emperra. É o que se chama falo. É o rolo que os põe a salvo se, de repente, aquilo se fecha.

São coisas que expus a seu tempo, um tempo em que falava a pessoas que tinha que tratar com cuidado, os psicanalistas. Era preciso dizer-lhes coisas assim pesadonas para que as compreendessem. De resto, não compreendiam muito mais. Falei então nesse nível sobre a metáfora paterna. Nunca falei do complexo de Édipo a não ser desta forma. Isso deveria ser um pouco sugestivo, não é? [...] (Lacan, 1969-1970/1992, p. 105)

Nela, Lacan reclamava atenção para o desejo da mãe, que, nas palavras de Tendlarz (2005), qualifica-se por “uma vontade sem lei”, um “puro capricho”. Esse pode vir a ser barrado pela metáfora da presença do pai, pelo Nome-do-Pai: um significante – encarnado em alguém<sup>76</sup>, mas um significante –, capaz de colocar um ponto de basta na metonímia do desejo e, por retroação na cadeia, produzir o falo enquanto significação de uma falta. Nessa direção, aliás, a autora esclarece:

[Falando sobre o Nome-do-Pai] Faz com que, no Outro (no conjunto de todos os significantes), se inscreva o falo como significante. A inscrição do falo já implica uma perda de gozo: no lugar do gozo auto-erótico, surge o falo como significante do desejo. Já não se trata do órgão, mas do falo, que mostra o que é desejável. (Tendlarz, 2005, p. 7)

Para, entretanto, prosseguirmos o entendimento, alcançamos pensar, voltando a Lacan, como os analistas vinham utilizando-se do Édipo, lembrando sua preocupação com a segregação necessária às “formações humanas”? Em “Alocução sobre as psicoses da criança” (1967a/2003), ele censurava a ausência de teorização do objeto *a*. A respeito, Miller (1998, p. 7) afirmou que a dimensão do objeto enquanto função de castração era “desconhecida tanto na Vulgata pós-freudiana como na observação da criança, por exemplo, no registro das interações mãe/criança”.

Inclusive, nesse texto, intitulado “A criança entre a mulher e a mãe”, Miller, desde uma leitura que realizou de *O Seminário, livro 4: A relação de objeto* (1956-1957), também comentou que não somente se ignorava a função paterna, que o Nome-do-Pai deve reprimir o desejo da mãe, mas, aliás, que a criança não deve saturar, para a mãe, a falta em que se apoia o seu desejo. Acompanhemos um extrato:

[...] O que é preciso dizer é que a metáfora infantil do falo só é bem sucedida ao falhar. Ela só é bem sucedida se não fixa o sujeito à identificação fálica e se, ao contrário, lhe dá acesso à significação fálica, na modalidade da castração simbólica, o que torna necessário que seja

---

<sup>76</sup> Uma vez que estamos nos referindo ao *Livro 17*, aproveitemos esse comentário de Tendlarz (2005, p. 9), que percorreu a história do Nome-do-Pai no ensino de Lacan: “[...] Para que esta função [paterna] universal se cumpra, é preciso um ser existente que possa inscrevê-la. É preciso então um ser vivo. Daí eu ter enfatizado a oposição morto/vivo.

Isso não significa que um filho de uma mulher viúva, por exemplo, não tenha NP [Nome-do-Pai]. Ora, o NP pode ter sido inscrito nesta mãe. O NP não é um lugar vazio. Quando falamos de referente vazio é para marcar que é preciso alguém que venha a encarná-lo, que venha enchê-lo de vida. Sem isso, trata-se apenas de um funcionamento simbólico, automático da linguagem, que é o que Lacan propõe no *Seminário 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Não é isto o que ele propõe no *Seminário 17*. Neste Seminário, já não se trata de cadeias simbólicas que funcionam sozinhas, mas de cadeias simbólicas que funcionam e produzem gozo, introduzem uma entropia de gozo. Em “Televisão”, Lacan chega a dizer que essas cadeias são metonímias significantes, mas se trata de metonímias de gozo. Então, isso está encarnado. Não se trata de um puro funcionamento simbólico”.

preservado o não-todo do desejo feminino e que, portanto, a metáfora infantil não recalque, na mãe, seu ser de mulher [...]. (Miller, 1998, p. 9)

O que podemos formular, a partir de então, é que, talvez, os analistas ignorassem a possibilidade de serventia do falo – e na condição exata de significante no Outro – para se responder uma pergunta sobre o desejo – “o que minha mãe deseja?” – mas, mais: desconheciam a inexistência de um significante no Outro para se responder a uma nova pergunta sobre o desejo – “o que quer a mulher?”

Esta última diz respeito a um vazio impossível de ser negativizado, seja pelo falo, seja por qualquer outro objeto. Refere-se, pois, ao objeto como “causa do desejo”, o objeto *a*, que se distingue dos demais “objetos de desejo”. Um objeto, como exploramos no capítulo anterior, que se relaciona com o que sobra da inscrição do ser na linguagem e cujo isolamento está presente na origem da fraternidade. Trata-se, assim, do que não se apresenta, jamais, de modo diferente de uma falta, mas que, cabe retomar, matura-se na puberdade, isto é, que se, até essa idade, pode ser velada pelos objetos de desejo, no momento do amadurecimento corporal desvela-se, na “realidade”, como o impossível de um saber sobre o sexo.

Isso nos permite voltar a Freud (1913 [1912-1913]/1974), passando por Lévi-Strauss (1949/1982). Seu propósito era explicar o sentimento de culpa inconsciente – que inclui ainda a questão do superego<sup>77</sup> – e se expressa como mal-estar na cultura. O que termina, todavia, por realizar, mesmo que tortuosamente, com a invenção do “fabuloso pai”, é fazer entender, não a condenação consciente do incesto, mas o desejo inconsciente por ele. Não esqueçamos que Lacan, por seu lado, de uma só vez, comentou sobre a segregação como isolamento “do resto” necessário ao fundamento de “tudo o que existe” na sociedade e não existindo mais em parte alguma. É por isso, aliás, que fala:

As energias que empregamos em sermos todos irmãos provam bem evidentemente que não o somos. Mesmo com o nosso irmão consanguíneo, nada nos prova que somos seu irmão – podemos ter uma porção de cromossomas completamente opostos. Essa obstinação com a fraternidade, sem contar o resto, a liberdade e a igualdade, é coisa ridícula, que seria conveniente captar o que recobre. (Lacan, 1969-1970/1992, p. 107)

---

<sup>77</sup> O superego é “Uma das instâncias da personalidade tal como Freud a descreveu no quadro da sua segunda teoria do aparelho psíquico: o seu papel é assimilável ao de um juiz ou de um censor relativamente ao ego. Freud vê, na consciência moral, na auto-observação, na formação de ideais, funções do superego. Classicamente, o superego é definido como o herdeiro do complexo de Édipo; constitui-se por interiorização das exigências e das interdições parentais”. (Laplanche e Pontalis, 1995, pp. 497-498)

Explicando melhor, podemos assinalar, levando em conta o percurso que fizemos até aqui, coisas diferentes: (1) o objeto *a* refere-se à “perda radical”, à inscrição primeira do sujeito no Outro, mas leva um tempo para se maturar enquanto perda. Isso indica que, diante da angústia de castração que sua presença suscita, que não deixa de ser insuportável, os sujeitos defendem-se na tentativa de recuperação do gozo, embora acabem repetindo apenas a perda, na forma de mais-de-gozo. O alcance da idade da puberdade, (2) entretanto, em que o corpo biológico atinge o desenvolvimento sexual, torna-se, pelo que vimos, condição “real” – e privilegiada – sim, para o acometimento da angústia, mas principalmente – para a “verdadeira” apreensão dessa perda enquanto impossível de ser solucionada e, portanto, para a viabilidade de sua constatação, que é promotora do laço social. Cabe frisar, todavia, que a ascensão da puberdade não garante o processamento do entendimento da perda como inevitável, apenas que, a partir de então, ela se faz sentir no real do corpo, revelando-se de maneira contundente, sem mais contar com a falácia de uma promessa de acesso ao gozo por via do crescimento.

Para finalizar essa parte, relembremos Laurent ao afirmar que a escrita de *O avesso da psicanálise* por Lacan concernia à interrogação de uma solução que conduzia a um tormento. Ficou claro, por exemplo, que Lacan criticava o complexo de Édipo utilizando-se de “Totem e tabu” (1913 [1912-1913]/1974). Além disso, na análise que efetuava do conjunto dos mitos foi destacando a questão do gozo em sua relação com o pai, ou, mais precisamente, com o assassinato do pai, e apontando que se, em Édipo, foi o que dava acesso ao gozo, em Moisés (1939 [1934-38]) não, e em “Totem e tabu” (1913 [1912-1913]/1974), ao contrário, foi o que permitiu a interdição do gozo, engendradora, porém, não pelo pai, mas pela fraternidade. Tudo isso demonstrava uma inconsistência da referência paterna para tratar da questão do gozo, que deveria, portanto, atormentar os analistas, questionando suas práticas. Por sinal, vale a pena repetir, de “Alocução”:

De fato, parece que corríamos o risco de esquecer, no campo de nossa função, que há uma ética na base dele e que, por conseguinte, diga-se o que disser, e aliás sem minha aprovação, sobre a finalidade do homem, é no que concerne a uma formação passível de ser qualificada de humana que está nosso principal tormento.

Toda formação humana tem, por essência, e não por acaso, de refrear o gozo [...]. (Lacan, 1967a/2003, p. 362)

O que nos cabe agora entender é como Lacan vai, em resposta, propor a escrita de quatro discursos que produzem o laço social. Podemos nos perguntar como a segregação, uma vez que, sendo dele princípio, faz-se presente, ainda que não deixemos de pensar que ela já se encontrava inexistindo em todo lugar.

### 2.1.4 Os discursos que implicam o laço social

Marco Antônio Coutinho Jorge (2002, p. 18) fala-nos que “a teoria dos quatro discursos de Lacan comparece em seu ensino para tratar de uma forma original<sup>[78]</sup> do *liame social*”. E justifica o uso que faz da terminologia escolhida para traduzir do francês, “*lien social*”: “[...] Lembre-se de que o termo *liame* se origina do latim *ligamen* e significa ligação, aquilo que prende uma coisa a outra; já o termo *social*, de *socius*, significa companheiro, aquele que se associa com o outro em uma empresa” (Jorge, 2002, pp. 19-20).

De acordo com o desenvolvido até aqui, veremos relacionar-se ao laço social<sup>79</sup> como fraternidade, quer dizer, pensado a partir do mito de “Totem e tabu” (1913 [1912-1913]/1974), enquanto essencialmente fundado na linguagem e abarcando a perda de gozo<sup>80</sup>.

Importa lembrar que Lacan estava preocupado ainda com a transmissão da psicanálise, com os desvios que tomava, por exemplo, junto às histórias freudianas sobre o pai, e que se inspirava na análise estrutural de Lévi-Strauss, que recolhia, dos mitos, os “mitemas”: suas “verdadeiras unidades constitutivas”. Nessa direção, foi que se propôs – inclusive, anunciando antecipadamente, já ao final da nota de “Alocução”<sup>81</sup> – uma escrita de “um discurso sem palavras” (Lacan, 1967a/2003, p. 368). Ou melhor, prestou-se a realizar, utilizando-se do que chamou “matemas”<sup>82</sup>, uma escrita matematizada, capaz de uma transmissão integral de um mínimo decantado da experiência analítica enquanto referido ao real:

---

<sup>78</sup> De forma precisa, trata-se da introdução de uma nova forma de laço social pelo “discurso do analista”, visto que, nele, considera-se o outro como um sujeito. Ao mesmo tempo, porém, foi a escrita desse discurso, em letras, que permitiu a dos outros três, que, de formas distintas, também implicam o laço social (Jorge, 2002). Assim sendo, podemos considerar que há uma originalidade do laço social no “discurso do analista”, mas também no engendrado a partir dele, isto é, na teoria lacaniana dos discursos.

<sup>79</sup> Não deixando de levar em conta o sentido descrito por Jorge (2002), do “liame social”, optaremos por continuar utilizando-nos da expressão “laço social”.

<sup>80</sup> Askofaré (2010, p. 4) também faz uma marcação sobre a especificidade do termo “laço social” na referência lacaniana da teoria dos discursos. Nós a citaremos aqui, a título de reafirmação e enriquecimento: “[...] o que Lacan chamou de discurso não é nem um laço natural, nem um laço gregário. Se ele definiu como um laço e não como uma relação, é justamente porque o laço assegura a coexistência sincrônica de dois ou mais termos. E se ele o chama de ‘laço social’, e não simplesmente de ‘laço de linguagem’, é porquanto os termos cuja coexistência sincrônica ele assegura não são puros significantes mas sim corpos. Dito de outra forma, o agente [...] e o outro de cada um dos discursos fundamentais de Lacan são sempre suportados por corpos [...]. A questão do corpo no discurso é, de início e antes de mais nada, a questão da presença corporal, a questão da pulsão e a questão dos gozos”.

<sup>81</sup> A “Alocução sobre as psicoses da criança”, que é de 22 de outubro de 1967, foi publicada seguida de uma nota, escrita em 26 de setembro de 1968. Estamos nos referindo a última parte do texto, logo após criticar o que chamavam de pré-verbal na relação mãe-criança: “Mais uma vez, como se terá visto, tirei proveito da evidência de uma linguagem ali onde há quem se obstine em figurar o pré-verbal.

Quando verão que o que prefiro é um discurso sem palavras?” (Lacan, 1967a/2003, p. 368)

<sup>82</sup> Jorge (2002, p. 20) esclarece que o termo “matema” é cunhado por Lacan a partir do termo “mitema” de Lévi-Strauss e do termo grego “mathema”, que significa conhecimento. Junto a isso, assinala que sua invenção é simultânea a do “nó borromeano”.

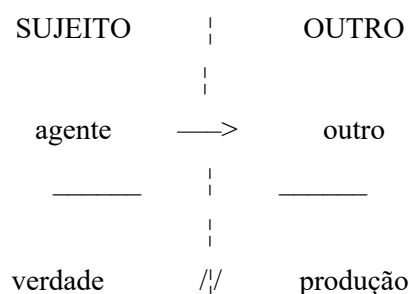
[...] Mas o real, tal como falamos dele, é completamente desprovido de sentido. Podemos ficar satisfeitos, estar seguros de que tratamos de algo real somente quando ele não tem mais qualquer sentido que seja. Ele não tem sentido porque não é com palavras que escrevemos o real. É com letrinhas. (Lacan, 1975/2016, p. 42)

Então, com o uso de letras retiradas da lógica significante, que se referem à relação do sujeito com a linguagem – são elas:  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $\$$  e  $a$  – Lacan introduziu quatro estruturas mínimas, os quatro discursos que correspondem a todo e qualquer laço social, mas que permitem – na mesma perspectiva de Lévi-Strauss –, um número infinito de leituras, desde que o falado se mantenha junto a sua álgebra (Jorge, 2002, pp. 20-21).

Ressaltamos, porém, que nosso objetivo não é nos alongarmos no assunto dos discursos, mas esclarecermos a ideia de segregação como fundamento de “tudo o que existe” na sociedade. Faremos, pois, uma exposição geral e sucinta de suas composições, começando com as letras: O  $S_2$ , “tesouro de significantes”, “saber do Outro”, é uma realidade discursiva preexistente, na qual o ser vai se inscrever. Nela, intervém o  $S_1$  como marca fundadora – “significante mestre” – produzindo, por consequência, o surgimento do  $\$$  – “sujeito dividido”, isto é, representado parcialmente entre dois significantes – e concomitantemente, de  $a$ , de uma perda – “[...] um resto evasivo ao simbólico e pertencente ao real, o objeto  $a$  [...]” (Jorge, 2002, p. 25).

Tais letras se dispõem, nos quatro discursos, sempre numa mesma ordem – invariavelmente  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $\$$  e  $a$  –, mas circulando em lugares fixos, de acordo com o escrito abaixo:

(Esquema 1)



Em outras palavras, cada uma das quatro letras, em cada discurso, ocupa um lugar fixo, ora da “verdade”, ora do “agente” (ou dominante), ora do “outro”, ora da “produção”. A respeito, Jorge (2002, p. 26) comentou: “os lugares dos discursos são *fixos* porque todo e qualquer discurso é *sempre* movido por uma verdade, sua mola propulsora, sobre a qual está assentado um agente, que se dirige a um outro a fim de obter deste uma produção”.

Assinalemos, ademais, que os discursos articulam dois binômios: o da esquerda, correspondendo ao “campo do sujeito”, e o da direita, correspondendo ao “campo do Outro”. Não se trata, por isso, de um laço intersubjetivo, entre sujeitos, mas de uma relação de articulação entre o sujeito e o Outro, sempre perpassada pela linguagem e comportando uma impossibilidade – o que, a propósito, fez Jorge (2002, p. 27) sublinhar: “não existe relação intersubjetiva, assim como não existe relação sexual”.

Para avançarmos, contudo, quanto à presença do impossível na formalização dos quatro discursos, realizaremos, agora, um parêntese, com o intuito de compreender o que não deixava de participar da apresentação desse *Livro 17*: o contexto social e política daquela época.

#### 2.1.4.1 O Seminário 17 também como um comentário histórico

Em “Lacan y los discursos”, Laurent fornece-nos uma ideia do momento histórico de *O Seminário 17*, que se desenrolou entre 10 de novembro de 1969 e 17 de junho de 1970, isto é, pouco depois dos “acontecimentos de maio de 1968”. De entrada, pondera que, embora a rebeldia estudantil não se fez exclusiva na França – a exemplo dos movimentos dos “*Students for Democratic Society*”, em “1967”<sup>83</sup>, nos Estados Unidos, e dos que ocorreram na China, abrangendo tanto aqueles que principiaram a Revolução Cultural, quanto os de 1989, em Pequim<sup>84</sup> –, nela gerou algo incomum:

Na França, o curioso foi que produziu um questionamento que não se reduziu ao destino habitual das rebeldias juvenis, que na Europa, desde o século XIX, era acabar com o terrorismo. Os “acontecimentos de maio” se chamaram assim porque na realidade não se sabia o que havia ocorrido; chamá-los “acontecimentos” permitia a ilusão de que alguém entendia que havia ocorrido algo. No texto de Lacan o milagroso é que ele faz um comentário em direto, quer dizer, logo depois, e eleva esses acontecimentos à [categoria] de um sintoma da política atual; os eleva ao nível do sintoma, não da sociedade, não de categorias de fora do alcance da psicanálise; os trata como sintoma de algo que sim está ao alcance da psicanálise: o discurso do mestre. *O Seminário* tem esse caráter de comentário, de um efeito que, muito pouco tempo antes, havia sido acrescentado à realidade [...]. (Laurent, 1992, pp. 11-12, tradução nossa)

Por ser assim, Laurent nos apresentou como as lições nele se ordenam. A primeira parte, intitulada “Eixos da subversão analítica”, compõe-se de “O mestre e a histórica”, “Saber, meio

<sup>83</sup> A organização dos “Estudantes para a Sociedade Democrática”, a SDC, citada por Laurent, foi fundada em 1962 e tornou-se a mais importante formação estudantil nos Estados Unidos, estando envolvida na série de manifestações que ocuparam o país durante toda a década de 1960-1970. Segundo Sean Purdy (2010), 1968, porém, e não 1967, é o ano mais lembrado da rebelião estudantil americana, inclusive com a ocupação, pelos alunos, da presidência da Universidade de Columbia.

<sup>84</sup> Ao que tudo indica, Laurent estava se referindo ao “Protesto na Praça da Paz Celestial (*Tian'anmen*) em 1989”, também chamado “Massacre da Praça da Paz Celestial” que, entre os dias 15 de abril e 4 de junho de 1989, consistiu em uma série de manifestações lideradas por estudantes na República Popular da China.

de gozo”, “Verdade, irmã de gozo” e “O campo lacaniano”, caracterizando-se pela consideração do gozo na atualidade do mundo ocidental dos anos 60:

[...] Quando as lemos, vemos que, entre o mestre e a histérica, trata-se da localização do gozo. Na segunda vemos a promoção do gozo através do saber, que é inabitual. A lição seguinte, localiza a verdade com relação ao gozo. Finalmente, o campo lacaniano é designado como o campo do gozo [...]. (Laurent, 1992, p. 12, tradução nossa)

A segunda, de título “Para além do complexo de Édipo”, é composta por: “O mestre castrado”, “Édipo e Moisés e o pai da horda”, “Do mito à estrutura” e a “Feroz ignorância de Yahvé”. Começando por um diálogo entre o mestre e a histérica, passa pela análise dos mitos paternos de Freud, que exploramos, e chega ao Deus judeu, que é um Deus apaixonado:

[...] Este Deus tem a feroz ignorância do que era o regime de gozo antes dele. Esta parte do *Seminário* interroga se há ou não algo para vigiar esse gozo, se há um significante para acalmá-lo, para ordenar esse campo do gozo. E termina numa necessária interrogação referida ao horizonte de nosso mundo. Apesar de que, claro, todos somos ateus, isto de nenhuma maneira nos alivia da feroz ignorância que temos que enfrentar. (Laurent, 1992, p.13, tradução nossa)

Já a terceira e última parte, chamada “O avesso da vida contemporânea”, é formada por: “Conversa nos degraus do Panteão”, “Os sulcos da aletosfera<sup>[85]</sup>”, “A impotência da verdade” e “O poder dos impossíveis”. De acordo com Laurent, tratam-se de lições que interrogam o estatuto do lugar da verdade num mundo atravessado pelas produções da ciência, que se relaciona, por exemplo, ao que se pode observar com a emergência dos fenômenos religiosos radicais, que buscam um Deus mais impetuoso, que chame por uma nova verdade. Ele comenta:

A última parte começa por um diálogo nas escadas do Panteão. Tem toda a sua ironia, porque o Panteão é o lugar dos heróis de nossa república: Lacan, nas escadas do Panteão [...]. A lição chamada “Os sulcos da aletosfera” é dedicada a uma reflexão sobre o que é um analista. A ética da psicanálise se pode verificar com a produção desses seres, novos, que [...] <sup>86</sup> encarnam um novo destino da pulsão, e que se chamam os analistas. A partir desse ponto, pode-se interrogar o poder dos impossíveis. Com isso Lacan retoma a questão das três profissões qualificadas por

<sup>85</sup> A respeito, Márcia Rosa (2010, p. 169) escreveu: “Se o mundo contemporâneo é regido pelas fabricações da ciência, o espaço no qual elas circulam está ocupado por ‘ondas hertzianas (ondas eletromagnéticas utilizadas em rádio transmissão) ou quaisquer outras’ (Lacan, [1969-1970] 1992:153), inapreensíveis no nível da percepção. O ar, a atmosfera contemporânea, estaria povoado pelas fabricações da ciência em sua verdade formalizada. O jogo de recobrimento e revelação da verdade, da *aletheia*, dá lugar a um neologismo que permite a Lacan renomear esse espaço: a aletosfera. E ela, a aletosfera, estará povoada pela *acoisa* (*lachose*), pelas *latusas*, por esses pequenos objetos que estão à mostra ‘no pavimento de todas as esquinas, atrás de todas as vitrines’ (Lacan, [1969-1970] 1992: 153). Na sua proliferação, na sua multiplicação, eles são feitos para causar o desejo e, isso, ‘na medida em que agora é a ciência que o governa’ (Lacan, [1969-1970] 1992: 153)”.

<sup>86</sup> Após consultar um nativo de língua espanhola, resolvemos suprimir um pequeno trecho que nos pareceu sem sentido. Escrevemo-lo aqui, entretanto, na língua original, para apreciação do leitor: “[...] La ética del psicoanálisis se puede verificar con la producción de estos seres, nuevos, que a pesar de ellos encarnan un nuevo destino de la pulsión, y se llaman los analistas [...]”. (Laurent, 1992, p. 15)



Freud de impossíveis: governar, educar e analisar. Comenta que, dos discursos destacados por ele, o do mestre faz eco com a impossibilidade de governar, o discurso da Universidade faz eco com a impossibilidade de educar, e o discurso do analista faz eco com a impossibilidade de analisar. Acrescenta-se a isso a impossibilidade de histerizar-se de verdade, que é o discurso da histerica. (Laurent, 1992, pp. 14-15, tradução nossa)

O curioso é que se nos remetemos a Freud, localizamos que mencionou as “profissões impossíveis”, em duas passagens. Uma em 1937, no texto “Análise terminável e interminável” (1937/1975), no qual encontramos a sugestão de conferência de seu primeiro registro, a saber, em 1925, por circunstância da escrita do “Prefácio a *Juventude Desorientada*, de Aichhorn<sup>[87]</sup>”. Ali, podemos recolher, nas palavras de Freud, como esse público desafiava o trabalho analítico, na exata perspectiva de conterem uma certa precariedade:

[...] Uma criança, mesmo uma criança desorientada e delinquente, ainda não é um neurótico, e a pós-educação é algo inteiramente diferente da educação dos imaturos. A possibilidade de influência analítica repousa em precondições bastante definidas, que podem ser resumidas sob a expressão ‘situação analítica’; ela exige o desenvolvimento de determinadas estruturas psíquicas e de uma atitude específica para com o analista. Onde estas faltam – como no caso de crianças, delinquentes juvenis e, via de regra, criminosos impulsivos – algo diferente da análise tem de ser utilizado, embora algo que seja uníssono em seu *intuito* [...]. (Freud, 1925/1976, pp. 342-343)

Com essas palavras, podemos aventar que Freud estivesse se referindo à ausência do superego, como “herdeiro do complexo de Édipo”? Certo é que, com elas, não deixamos de lembrar Lacadée (1993/2006), comentando a presença também de uma falta nos casos dos adolescentes das periferias na França, com os quais trabalhou. Para ele, é como se lhes faltasse um “Nome-do-Pai”, isto é, um nome capaz de lhes velar o real no tempo da maturação corporal.

O que nos interessa, todavia, principalmente, é perguntar se Lacan, ao se reportar às “profissões impossíveis”, em Freud, estaria, de algum modo, relacionando a escrita dos discursos à juventude. O que já sabemos é que se aludia a constatação da incapacidade da referência paterna para regular o gozo, num mundo em que todas as estruturas sociais eram questionadas pelos progressos da ciência, o que, de certo, afetava os jovens, de maneira contundente. Além disso, sabemos que alguns anos mais tarde, em 12 de maio de 1972, numa conferência em Milão, em que apresentou um discurso que, aliás, não faz laço social, “o

---

<sup>87</sup> August Aichhorn foi um educador e psicanalista, nascido (1878) e falecido (1949) na Áustria, que dirigiu instituições para jovens “delinquentes”, entre as quais, a *Ober-Hollabrunn*, em 1918. Nesse campo, é considerado, de acordo com Bruna de Moraes e Fernanda Hoff (2016), um precursor em pensar as contribuições da psicanálise, como a da importância de consideração da transferência na intervenção educativa.

discurso do capitalista”, perguntou-se se alguém ainda faria um discurso chamado “o mal-da-juventude”.

Para prosseguir investigando, voltemos agora a Laurent (1992). Ele ainda comentou sobre o clima das “disputas intelectuais” da época, mencionando, inclusive, a conferência de Foucault, “O que é um autor?”<sup>88</sup>, pronunciada em 22<sup>89</sup> de fevereiro de 1969. Nela, Foucault discutia o estatuto da autoria na Modernidade, dado que reduzida a “alguém disse”. Ao concluir, questionando como chamar aquele que não é o autor de uma obra, mas de um discurso, uma tradição dentro da qual se escreverão livros, recebeu acusações dirigidas aos estruturalistas, seja realizadas pelos existencialistas, como a de que haviam produzido a morte do homem, seja realizadas pelos marxistas, como a de que haviam feito desaparecer a luta de classes, etc. E, então, Lacan, que estava presente, pronunciou-se<sup>90</sup>:

Lacan interveio ao final para dizer que ele não pensava que os estruturalistas teriam proposto a morte do sujeito ou seu desaparecimento: o que haviam interrogado eram as condições de sua dependência. E agregou que, durante os acontecimentos de maio, alguém havia escrito nas paredes: “As estruturas não descem à rua”. E disse que precisamente no momento em que as estruturas descem à rua é quando se escreve “As estruturas não descem à rua”. E disse que isto demonstrava o desconhecimento essencial da estrutura do ato. Era um ato descer à rua e escrever isto. O desconhecimento era não ver como os estudantes tinham uma posição necessária na estrutura, que ia produzir o fato de que as estruturas desceram à rua. (Laurent, 1992, pp. 19-20, tradução nossa)

Tal passagem, por sua vez, termina por nos remeter a uma outra, célebre, datada de 3 de dezembro de 1969 e descrita em *O Seminário 17* como o anexo “A”, chamado “Analyticon”. Lacan havia sido convidado a falar no Centro Experimental Universitário de Paris 8: Vincennes-Saint-Dennis e terminou estabelecendo, com os jovens, uma conversa difícil. Eles pouco lhe deixavam falar e não se contentavam com o que dizia, afirmando nada dizer. Lacan

<sup>88</sup> Publicada primeiramente em: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 63º ano, nº 3, julho-setembro de 1969, pp. 73-104 (Société Française de Philosophie, 22 de fevereiro de 1969; debate com M. de Gandillac, L. Goldmann, J. Lacan, J. d’Ormesson, J. Ullmo, J. Wahl.).

<sup>89</sup> Queremos notar que a versão a qual tivemos acesso está com a data de 22 – e não 12, como consta em Laurent (1992) – de fevereiro de 1969.

<sup>90</sup> Na própria conferência, a fala de Lacan está citada com as seguintes palavras: “[Depois de agradecer o “retorno a Freud”, que Foucault lhe imputou...] Em segundo lugar, gostaria de enfatizar que, estruturalismo ou não, não me parece de forma alguma que se trate, no campo vagamente determinado por essa etiqueta, da negação do sujeito, o que é completamente diferente; e muito particularmente, no nível do retorno a Freud, da dependência do sujeito em relação a alguma coisa verdadeiramente elementar, e que tentamos isolar com o termo ‘significante’.

Em terceiro lugar – limitarei a isso minha intervenção –, não considero o que seja de forma alguma legítimo ter escrito que as estruturas não descem para a rua, porque se há alguma coisa que os acontecimentos de maio demonstram é precisamente a descida para a rua das estruturas. O fato de que ela seja escrita no próprio lugar em que se opera essa descida para a rua nada mais prova que, simplesmente, o que é muito frequente, e mesmo o mais frequente, dentro do que se chama de ato, e que ele se desconhece a si mesmo”. (Lacan, 1969, *apud* Foucault, 1969, pp. 39-40)

de novo destaca a alienação em que se encontravam, como produtos do discurso da universidade (1969-1970/1992, p. 191). Diz também que o que faziam era gozar e que buscavam um mestre, ou seja, alguém que lhes pudesse responder o impossível.

A essa altura, se retomamos a escrita dos quatro discursos, a fim de indicar a impossibilidade em cada um, deparamo-nos com uma variedade e complexidade de entendimentos a respeito. Um deles, por exemplo, é expresso por Luis Flávio Couto *et al.* (2018), assim:

[Falando da dominação nos discursos, que se representa, conforme o “esquema 1” (p. 76), na parte superior, junto a seta que sai do “lugar do agente” em direção ao “lugar do outro” ...] É verdade que Lacan insere, junto a essa seta, a demarcação de um ponto de impossibilidade, o que significa, na sua notação, a existência, em cada um dos discursos, de um ponto real, que age como um limite ao alcance da própria estratégia de dominação utilizada. (Couto *et al.*, 2018, p. 99)

Um outro aparece no mesmo texto, agora, entretanto, aludido ao “lugar da verdade”:

[...] há o posto da verdade, localizado, nesta estrutura quadrangular, embaixo e à esquerda [também conforme o “esquema 1” (p. 76)]. A verdade é o fundamento de cada um dos discursos. Não se pode dizê-la toda, visto que seu acesso só é possível por meio de um semi-dizer. Esta impossibilidade é grafada nos matemas por uma barra de disjunção [//], que separa o produto da verdade. Tal impotência está em grande medida relacionada ao ponto de opacidade do sexual, isto é, ao reconhecimento da inexistência de uma proporção natural entre os sexos<sup>91</sup>, proporcionado pela experiência psicanalítica. O encontro dos sexos é, nesse sentido, o que não cessa de não se escrever. (Couto *et al.*, 2018, p. 99)

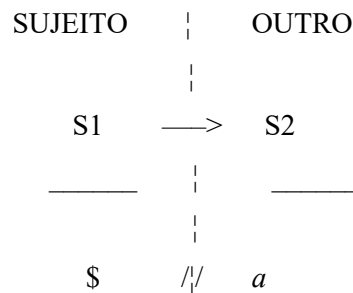
Constatamos, pois, que os autores acabaram por tomar, também o que chamam de impotência, como impossibilidade. Explicando melhor, é o próprio Lacan quem fala de ambas, mas gerando, em seus leitores, contradições<sup>92</sup>, que não somos capazes de resolver. Por isso, é apenas de modo geral que pontuamos:

---

<sup>91</sup> Essa expressão sobre a “proporcionalidade dos sexos”, condiz com a de “inexistência da relação sexual”.

<sup>92</sup> Souza (2008, p. 118), por exemplo, ao contrário de Couto *et al.* (2018), localizou a impotência na parte superior dos discursos e a impossibilidade na parte inferior.

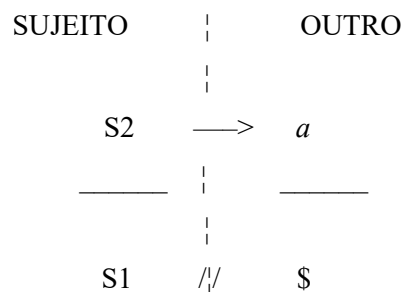
## “Discurso do mestre”



No “discurso do mestre”, a “impossibilidade de que se trata é a de governar aquilo que não se domina”, o saber inconsciente (Lacan, 1970/2003, p. 445); ou até:

[...] No discurso do mestre [...] de fato é impossível que haja um mestre que faça seu mundo funcionar. Fazer com que as pessoas trabalhem é ainda mais cansativo do que a gente mesmo trabalhar, se tivesse mesmo que fazê-lo. O mestre nunca faz isso. Ele dá um sinal, o significante-mestre, e todo mundo corre. Daí é que se deve partir – de que, com efeito, é totalmente impossível. Isto é palpável todos os dias (Lacan, 1969-1970/1992, p. 166).

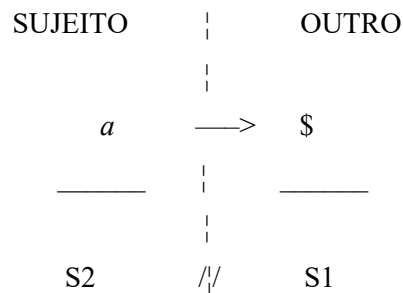
## Discurso do universitário



No “discurso do universitário”, em que o saber, S<sub>2</sub>, intervém sobre o outro como um objeto a ser dominado, trata-se da impossibilidade de um pleno saber sobre o objeto ou de “educar pelo comando do saber” (Júlio de Castro, 2009, p. 251). Souza (2008, pp. 144-145) ainda complementa, levando em conta o aspecto de simbolização propriamente impossível do objeto:

[No discurso do universitário...] São pedaços de real que ocupam esse “outro lugar”, escritos com pequenas letras [a] que se tornam inacessíveis ao *sujeito* e, por isso mesmo, um Saber que não pode ser “todo” ensinado por mais que se idealize fazê-lo. Sempre sobra algo.

“Discurso do analista”



Sobre o impossível de psicanalisar, há uma variação em Freud, não só mencionada por Jorge (2002, p. 17), mas por Michel Bousseyroux (2012), que a desenvolve de maneira interessante, assim:

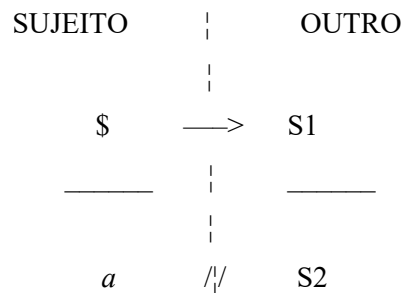
Notar-se-á que, em 1937 [em “Análise terminável e interminável”], Freud não fala mais, como em 1925 [no “Prefácio a *Juventude Desorientada*, de Aichhorn”] do *Kurieren* [de curar], como impossível, mas do *Analysieren* [de analisar], e coloca o adjetivo impossível entre aspas<sup>93</sup>, marcando por aí que ele empresta esse termo de outro, seja para atenuar a radicalidade desse adjetivo ou para dele distanciar-se. O impossível é aqui ligado a finalidade da análise, e mesmo a seu fim, sobre o qual Freud (ibid.) declara que seu sucesso insuficiente é, *de saída*, assegurado. (Bousseyroux, 2012, p. 101)

A partir disso, se olharmos a composição do “discurso do analista”, veremos que o objeto *a* – repetimos, o impossível de representação simbólica – ocupa, nele, o “lugar do agente”, um lugar operativo. Isso implica, como afirma Laurent (1992, p. 16), uma impossibilidade, para um sujeito produzido por uma análise, pelo atravessamento do plano das identificações, de se identificar ao saber. É, por conseguinte, com ela que exerce sua função, sem visar a cura do sintoma ou sem objetivar a construção de um saber que ignore sua inerente indeterminação.

---

<sup>93</sup> O trecho freudiano na edição de que dispomos está assim escrito: “Detenhamo-nos aqui por um momento para garantir ao analista que ele conta com nossa sincera simpatia nas exigências muito rigorosas a que tem de atender no desempenho de suas atividades. Quase parece como se a análise fosse a terceira daquelas profissões ‘impossíveis’ quanto às quais de antemão se pode estar seguro de chegar a resultados insatisfatórios. As outras duas, conhecidas há muito mais tempo, são a educação e o governo [...]”. (Freud, 1937/1975, p. 282)

“Discurso da histérica”



Para fechar, Lacan acrescentou, às profissões impossíveis de Freud, uma quarta impossibilidade, que chamou de “fazer desejar” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 165), formalizando-a como “discurso da histérica”. Laurent (1992, p. 15) comenta tratar-se de uma impossibilidade de “histerizar-se de verdade”, quer dizer, de que um sujeito, nessa posição discursiva, mostre-se realmente dividido.

Melhor dizendo, a falta – enquanto “perda radical”, o objeto *a* –, localiza-se, no “discurso da histérica”, no “lugar da verdade” recalcada. Logo, se o sujeito aí demanda, ao mestre, um saber sobre seu sofrimento sintomático, supondo que esse lhe falta, ao mesmo tempo, não se satisfaz com o produzido, porque não há mesmo um significante capaz de saturar a divisão subjetiva, na verdade não existe um significante que responda “o que quer uma mulher”.

Assim, é com a escrita desses quatro discursos, que Lacan, segundo Laurent (2017), respondia (também) aos “acontecimentos de maio de 1968”, hoje vistos, por uns, segundo Marc Bassets (2018), como importante no avanço de algumas conquistas democráticas e, por outros, – como manifestadamente Nicolas Sarkozy<sup>94</sup>, na exitosa campanha às eleições presidenciais de 2007 – como o que se gostaria de “liquidar”. É interessante, por exemplo, recolher nos depoimentos de certas pessoas que os viveram, descrições como a de um “movimento de impulso”, “de abalo”, “de libertação”, de um “epicentro de uma mutação social”<sup>95</sup> e destacar

<sup>94</sup> Sarkozy é um advogado e político francês, nascido em 1955, que se tornou o 23º presidente da França, entre os anos de 2007 e 2012.

<sup>95</sup> Destacamos alguns exemplos, todos retirados de uma matéria de Bassets, publicada no jornal *El País*, em 4 de maio de 2018, com o título “50 anos depois de Maio de 68: essa data nunca se extinguirá”: O primeiro é de Benjamin Stora, historiador e autor do livro *68, et Après* (2018): “[...] A força do maio de 68 é que representa um movimento de impulso, de abalo. Abala uma sociedade: nas relações entre homens e mulheres, nas relações com o Estado, nas relações com a política, nas relações com a organização do trabalho, nas relações com a escola. Abre uma sequência nova [...]”. O segundo é de Patrick Rotman, coautor, junto de Hervé Hamon, de *Génération 1: Les Années de Rêve* (1987) e *Génération 2: Les Années de Poudre* (1988): “Para mim, Maio de 68 é outra coisa [entendendo que os efeitos do movimento terminaram]: uma espécie de epicentro de uma mutação social e cultural que atravessa a sociedade francesa e a ocidental”. E o terceiro e último é de Marc Kravetz, que depois de 68, tornou-se repórter do jornal *Libération*. Afirmando não ter sido um movimento revolucionário, ele diz: “[...] é um

essa passagem de Laurent, destrinchando a relação dos inúmeros questionamentos com as estruturas discursivas:

Maio de 68 produziu uma montanha de questões teóricas. Os acontecimentos eram um fenômeno revolucionário ou um fenômeno ligado à crise dos saberes e das universidades? Era o sinal da entrada das mulheres – enfim! graças ao Movimento de liberação das mulheres (MLF) – e do discurso feminino na história, ou era uma consequência – como dizia Marcuse<sup>[96]</sup> e outros – da psicanálise e do novo direito ao gozo? De maneira admirável, com os quatro discursos, Lacan responde a cada um. As explicações marxistas sobre os estudantes, o papel da pequena burguesia, que provocava tantos conflitos entre trotskistas<sup>[97]</sup>, revelando do discurso do mestre. O surgimento das mulheres na história? Isso revela do discurso da histórica que tomou uma nova fórmula no feminismo de 68. A crise do saber revelava do discurso universitário assim como da transformação da universidade que estava em curso. E enfim o discurso do psicanalista relatava sobre o papel da universidade, dando uma dignidade aos freudo-marxistas<sup>[98]</sup>, à Marcuse e as diversas elocubrações norte-americanas sobre essas questões. Com uma lógica magnífica, a matriz deste laço social permitia ler no imediato pós-golpe o que tinha lugar [...]. (Laurent, 2017, pp. 27-28, tradução nossa)

O que, entretanto, queremos agora recuperar é a dimensão impossível dos discursos que implicam o laço social, dos “resultados [sempre] insatisfatórios” (Freud, 1925/1975, p. 282) ao se querer governar, educar, analisar e “fazer desejar” e que, em geral, mostram-se tão evidentes perante a juventude. Além disso, Lacan anunciava a segregação necessária ao laço social não estando mais presente em qualquer parte. Repitamos suas palavras:

Só conheço uma única origem da fraternidade – falo da humana, sempre o húmus – é a segregação. Estamos evidentemente numa época em que a segregação, erght! Não há mais segregação em lugar nenhum, é inaudito quando se lê os jornais. Simplesmente, na sociedade – não quero chamá-la de *humana* porque reservo meus termos, presto atenção ao que digo, constato que não sou um homem de esquerda – na sociedade, tudo o que existe se baseia na segregação, e a fraternidade em primeiro lugar.

Nenhuma outra fraternidade é concebível, não tem o menor fundamento, como acabo de dizer, o menor fundamento científico, se não é por estarmos isolados juntos, isolados do resto. Trata-se de captar sua função, e de saber por que é assim. Mas, enfim, salto aos olhos que é assim, e fingir que isto não é verdade deve ocasionar forçosamente alguns inconvenientes. (Lacan, 1969-1970/1992, p. 107)

Lemos, a essa altura, uma variedade de pontos aí envolvidos. Por exemplo, a reserva de Lacan ao termo “humana” provavelmente relacionava-se a uma crítica às ciências que excluem,

---

enorme movimento de libertação. Hoje se fala muito, a propósito do assédio sexual, da libertação da palavra das mulheres. Maio dos 68 é a libertação da palavra, sem mais [...].”

<sup>96</sup> Hebert Marcuse foi um filósofo e sociólogo nascido (1898) e falecido (1979) na Alemanha, que integrou o Instituto de Pesquisa Social da Escola de Frankfurt e aproximou a “Teoria crítica” das questões da vida cotidiana.

<sup>97</sup> Relativo aos seguidores do trotskismo: uma teoria política e ideológica marxista, defendida por Leon Trótski, que se opunha ao stalinismo e a burocratização do Estado.

<sup>98</sup> Que diz respeito aos seguidores das teorias que aproximam Freud e Marx para pensarem as determinações psíquica e social do sujeito.

do homem, o sujeito, que o tomam como objeto de domínio, de total determinação, de aplicação do saber. Sua afirmação de que não era um homem de esquerda talvez respondesse ou, ao menos, se relacionava, às interpelações dos estudantes sobre o que pensava do movimento, em que, a seu ver, estavam como alienados, segundo podemos constatar nesse trecho que, aqui, transcrevemos:

**INTERVENÇÃO: *Pompidou é liberal. Lacan também.***

Eu sou liberal, como todo mundo, apenas na medida em que sou antiprogressista. Só que estou metido em um movimento que merece de ser chamado de progressista, pois é progressista em ver fundamentar-se o discurso psicanalítico, na medida em que este completa o círculo que poderia, talvez, permitirem a vocês situarem exatamente aquilo contra o que se revoltam. O que não impede que isso continue funcionando bem *paca*.

E os primeiros a colaborarem com isso, aqui mesmo em Vincennes, são vocês, pois desempenham a função de hilotas desse regime. Vocês também não sabem o que isso quer dizer? O regime o mostra para vocês. Ele diz – *Vejam como gozam*. (Lacan, 1969-1970/1992, p. 197)

Em relação ao posicionamento político de Lacan, Couto *et al.* (2018) fazem uma ressalva: ponderam que algumas críticas, quanto a um certo conservadorismo se justificam, mas que a teoria dos discursos é mesmo, conforme fala Laurent (1992), a resposta e a posição (poderíamos dizer, progressista) da psicanálise aos fenômenos da época (Couto *et al.*, 2018, p. 97, nota 3). É com ela que Lacan, de fato, responde aos estudantes, indicando-lhes, no trecho acima, que funcionavam no “discurso do mestre”. No mais, atentemos que também aí, outra vez, diz de uma dificuldade no campo da psicanálise, de um provável efeito insatisfatório, que não fosse capaz de gerar modificações.

É, portanto, nessa direção que haveremos de concordar com Laurent (1992) sobre a escrita do *Seminário 17* enquanto um questionamento de uma solução que conduz a um tormento, a uma pergunta sobre um tratamento, uma regulação do gozo que viabilize o laço social. No percurso que fizemos, vimos Lacan perguntar-se sobre a verdade nos mitos paternos de Freud, localizar o impossível de gozo por relação à linguagem e apresentar o matema dos discursos que implicam no laço social. Se voltamos a eles, podemos nos questionar quanto a presença da segregação como “isolamento do resto”, a respeito do que Souza (2008, pp. 118-119) comentou referindo-o, aliás, ao que chamou de “impossibilidade”:

Quanto à *impossibilidade*, trata-se dessa própria condição discursiva e de estrutura que institui uma disjunção entre o lugar da *produção* e o lugar da *Verdade*. Isso quer dizer que nenhum vetor ou mesmo nenhum elemento poderá alimentar o *lugar da Verdade*. Lacan sugeriu que essa condição de “isolamento” do *lugar da Verdade* fundamenta a consistência do real e, como tal, passa a definir a própria condição que causa os *discursos*.



Desse modo, Souza relaciona o “isolamento do resto” com o “isolamento da verdade” enquanto fundamento do laço social – e, sobre isso, Couto *et al.* (2018, p. 99) mostram-se de acordo: “A verdade é o fundamento de cada discurso”. Se não conseguimos propriamente acompanhar, podemos, todavia, recobrar que Lacan, naquele momento, comentava “Totem e tabu” (1913 [1912-1913]), discutia sobre o isolamento de um resto que corresponde a um gozo desde sempre impossível aos homens. E se relembramos que, junto, apontava que a verdade é irmã de gozo, recordaremos que tanto ele, quanto ela, são realmente impossíveis de acesso pelo sujeito, e que, por isso, permanecem sim, dele segregados.

O que acontece, porém, é que Lacan, com tudo isso, não apenas fornecia o matema que permitia pensar a estrutura do laço social na Modernidade, tornando, pois, a psicanálise operativa, para além da referência edipiana. Ao mesmo tempo, ele asseverava que a segregação necessária ao laço, como princípio, já não se mostrava mais presente. Logo, Lacan (1967a/2003, p 367) dizia da ausência do laço social, do que falara, alguns anos antes, em “Alocução” como a “entrada de um mundo inteiro no caminho da segregação” – quer dizer, utilizando-se da mesma terminologia, mas com sentido diverso. Se ele, que reservava seus termos, que prestava atenção ao que dizia, pretendia algo com isso, no calor de Maio de 68, não podemos afirmar. O que nos cabe agora é seguir a explorar esse outro aspecto da segregação, de efeito.

### CAPÍTULO 3 O “efeito de segregação”

*Sem nome, sem origem, mas um número.  
Nós nos dirigimos e talvez já estejamos lá  
em direção a sujeitos objetos reduzidos a marcas genéticas.*

[Marie-Hélène Brousse, 2017]

No editorial da Revista *Visages de la ségrégation*, citado anteriormente, Auré (2017) faz, assim como Askofaré (1999/2009), menção à segregação, em Lacan, como princípio do laço social. Em suas palavras:

[...] Para Lacan, o laço social não se funda na identificação ao líder, que Freud coloca, em *Massenpsychologie*<sup>99</sup>, no lugar do pai e do Ideal. Lacan funda antes o laço social em um resto e mais concretamente em um resto pulsional. Trata-se do laço estabelecido entre sujeitos que recusam uma outra maneira de gozar, diferente da deles. Em 1970 Lacan diz não conhecer “que uma só origem da fraternidade – eu falo da humana, sempre o húmus – é a segregação”. É uma ideia muito forte pensar que a fraternidade é fundada sobre a rejeição do outro. (Auré, 2017, pp.10-11, tradução nossa)

Vemos, porém, que Auré refere-se ao laço fundado no resto pulsional resultando no laço apenas com iguais no modo de gozo, convertendo-se, portanto, também em segregação. Isso nos conduz, depois de nos atermos ao desenvolvimento da segregação enquanto princípio do laço social, a retomarmos a complexidade de tal noção na teoria lacaniana. Ou melhor, observamos que se Askofaré (1999/2009) propõe uma escansão dela em dois aspectos, no de “princípio segregação” e no de “efeito de segregação”, não é, no entanto, o que os demais autores realizam, de forma explícita. Podemos afirmar, até, que nem mesmo Lacan. Ele, por exemplo, que a descreve, no *Livro 17*, na lição de 11 de março de 1970, como fundamento de “tudo o que existe” na sociedade, novamente sobre ela discorre, na lição de 10 de junho de 1970, intitulada “A impotência da verdade”, da forma a seguir:

---

<sup>99</sup> No Brasil, o texto “Massenpsychologie und Ich-Analyse” foi publicado pela Editora Imago com o título de “Psicologia de grupo e análise do ego” (1921). Nele, “[...] a função do ideal do ego é colocada em primeiro plano, [...] (constituindo um modelo a que o sujeito procura conformar-se)]. Freud vê nele uma formação nitidamente diferenciada do ego, que permite, principalmente, explicar a fascinação amorosa, a dependência para com o hipnotizador e a submissão ao líder, casos em que uma pessoa estranha é colocada pelo sujeito no lugar do seu ideal do ego.

Esse processo está na base da constituição do grupo humano. O ideal coletivo retira sua eficácia de uma convergência dos ‘ideais do ego’ individuais: ‘... certos indivíduos puseram um só e mesmo objeto no lugar do seu ideal do ego, e em consequência disso identificaram-se uns com os outros no seu ego’ [...]; inversamente, estes são os depositários, em consequência de identificações com os pais, com os educadores, etc., de um certo número de ideais coletivos: ‘Cada indivíduo faz parte de vários grupos, está ligado por identificação de vários lados e construiu o seu ideal do ego segundo os mais diversos modelos.’ [...]”. (Laplanche e Pontalis, 1995, pp. 222-223)

[Comentando sobre o objeto *a* como um aborto da causa do desejo] Porém, a pretensão de se situar num ponto que, de repente, seria particularmente iluminado, iluminável, e que poderia chegar a se alterar por estas relações, não temos contudo que aumentá-la até o ponto a que levava as coisas – pequena lembrança que revelo – uma pessoa que me acompanhou durante pelo menos dois ou três meses do que se costuma chamar de louca juventude. Essa mulher encantadora me dizia – *Eu sou de pura raça proletária*.

Nunca se terminou completamente com a segregação. Posso dizer a vocês que ela vai sempre reaparecer com mais força. Nada pode funcionar sem isto – que acontece aqui, na medida em que o *a*, o *a* sob uma forma viva, por mais aborto que ela seja, manifesta que ela é efeito da linguagem. (Lacan, 1969-1970/1992, p. 170)

Ou seja, Lacan, de fato, sem assim declarar, não deixava de sugerir um outro sentido para a segregação, mesmo nos limites de *O avesso da psicanálise*, ao considerá-la, no extrato acima, não enquanto “princípio” do laço social, mas como “efeito” – dito aqui, “da linguagem”. E, por sinal, remetendo-se ao que chamavam juventude<sup>100</sup> e anunciando sua expansão – o que nos reenvia ao início do nosso trabalho, ao que nos parecia contundentemente presente nos adolescentes, mas ainda generalizado, manifestando-se no entorno deles. Conseguiremos, então, esclarecer isso que se insinua, realmente, como duplicidade e que nos parece, inclusive, paradoxal? Isto é, que a segregação, por um lado, como causa, favorece o laço social e, por outro, como efeito, não, ou não propriamente, à medida que o favorece somente entre semelhantes na maneira de gozar?

Certamente seremos reconduzidos à problemática dos discursos. É o que Brousse (2017, pp. 35-36) apontou, logo após citar um trecho de “Alocução” (1967a/2003) em que Lacan predizia a progressiva escalada da segregação em nível mundial: “O aumento da segregação é a consequência de uma mutação do que ele chamará e formalizará sete anos<sup>[101]</sup> mais tarde como ‘discursos’” (tradução nossa).

Como ponto de partida, entretanto, acompanharemos o raciocínio empreendido por Askofaré (1999/2009), relativo ao que cerniu como “efeito de segregação”. E, outra vez, ele propôs uma divisão, inserindo, junto aos “fenômenos de segregação”, a “prática segregativa”. Para explicar, percorreu dois textos lacanianos que remarcou como contemporâneos e “quase clandestinos”: a “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola”, em sua primeira versão, que se destinava aos psicanalistas, e o “Pequeno discurso de Jacques Lacan

<sup>100</sup> Se Lacan (1969-1970/1992, p. 170), na passagem citada, fala: “do que se costuma chamar de louca juventude”, em 1972, p. 2, comenta: “Há em algum lugar, do lado do que se chama tão gentilmente, tão ternamente, a juventude... como se fosse uma característica... no nível da juventude há algo que não anda mais do lado de um certo discurso... do discurso universitário, por exemplo...”. Isso nos leva a considerar uma certa reserva, dele, quanto ao uso do termo, embora terminasse por fazê-lo.

<sup>101</sup> O texto “Alocução sobre as psicoses da criança” é datado de 22 de outubro de 1967. E *O Seminário: Livro 17*, em que Lacan apresentou os quatro discursos, estendeu-se entre 10 de dezembro de 1969 e 17 de junho de 1970. Logo, não compreendemos os sete anos aos quais Brousse (2017) se referiu.

aos psiquiatras”, de 10 de novembro de 1967, que se dirigia a psiquiatras em formação. Vamos a eles.

### 3.1 A segregação na “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da escola”

Gostaríamos de começar assinalando que a “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da escola” (1967b/2003) – que doravante chamaremos simplesmente de “Proposição” – é anterior aos “acontecimentos de maio de 1968” e da mesma época de “Alocução” (1967a/2003), que fora pronunciada em 22 de outubro. Seu destino, conforme o parágrafo inicial, era: “Trata-se de fundamentar, num estatuto duradouro o bastante para ser submetido à experiência, as garantias mediante as quais nossa Escola poderá autorizar um psicanalista por sua formação – e, em decorrência disso, responder por ela” (Lacan, 1967b/2003, p. 570).

A Escola da qual falava Lacan – “Escola Francesa de Psicanálise” (1964/2003, p. 235)<sup>102</sup> –, havia sido criada alguns anos antes, em 1964, com um ato de fundação datado de 21 de junho. Ele enfatizou:

A Escola, a partir de sua reunião inaugural, não pode omitir que esta se constituiu por uma escolha deliberada de seus membros – a de serem excluídos da Associação Psicanalítica Internacional.

Todos sabem, com efeito, que foi por uma votação, em que estava em jogo apenas permitir ou proibir a presença de meu ensino, que foi suspensa a aceitação deles na IPA, sem outra consideração extraída da formação recebida e, especialmente, sem objeção a que ela fosse recebida de mim. Uma votação, uma votação política, bastava para que fosse aceito na Associação Psicanalítica Internacional, como mostraram os acontecimentos subsequentes.

Daí resulta que os que se agruparam em minha fundação não atestam outra coisa, através disso, senão o valor que conferem a um ensino – o meu, que é de fato sem rival – para sustentar sua experiência. Esse apego é de pensamento prático, digamos, e não de enunciados conformistas: foi pelo sopro – chegaremos até mesmo a essa metáfora – que nosso ensino leva para o trabalho que houve quem preferisse ser excluído a vê-lo desaparecer, ou mesmo a separar-se dele. Isso é fácil de concluir, por não dispormos até o momento de nenhuma outra vantagem com que possamos compensar a oportunidade assim declinada.

Mais do que constituir um problema a ser proposto a algumas cavilações analíticas, minha posição de chefe de Escola é resultado de uma relação entre analistas, que há dezessete anos impõe-se a nós como um escândalo. (Lacan, 1967b/2003, pp. 571-572)

Contextualizando, Lacan passava por mudanças institucionais que se relacionavam a acontecimentos, segundo suas próprias palavras, decorridos desde 1950. Até então, conforme Zbrun (2007), ele participara da Sociedade Psicanalítica de Paris, onde apresentava, com seu

---

<sup>102</sup> “Escola Francesa de Psicanálise” é o nome da Escola, de acordo com o “Ato de fundação” presente nos *Outros Escritos* (2003), embora outros autores, entre os quais, as autoras Souza (2009) e Zbrun (2007), mencionam “Escola Freudiana de Paris”.

ensino – foi nomeado diretor do instituto – a possibilidade de superação do revisionismo proposto pelos pós-freudianos. Discordando, porém, dos rumos autoritários que tal Sociedade tomava, retirou-se, junto com outros, e formaram, em 1953, a Sociedade Francesa de Psicanálise (SFP), que encaminhou à IPA, um pedido de filiação. Em 1963, a negativa se concluiu relacionada a Lacan, desencadeando, um pouco depois, na inauguração de sua Escola – ele disse: “nossa”, dele e de seus colegas –, precisamente a partir do que chamou de um processo de “excomunhão”. É o que podemos ler num extrato da lição de 15 de janeiro de 1964, de *O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*:

[Abordando o problema sobre o que é a psicanálise...] penso que vocês não verão, de minha parte, nem recurso à anedota, nem qualquer tipo de polêmica, se aponto para o seguinte, que é *um fato* – que meu ensino, designado como tal, sofre da parte de um organismo que se chama *Comissão Executiva*<sup>[103]</sup> de uma organização internacional que se chama *International Psychoanalytical Association*, uma censura que não é de modo algum ordinária, pois que se trata de nada menos do que proscriver esse ensino – que deve ser considerado como *nulo*, em tudo que dele possa vir quanto à habilitação de um psicanalista, e de fazer dessa proscricção a condição da afiliação internacional da sociedade psicanalítica à qual pertença [referindo-se à SFP].

Isto ainda não é o bastante. Está formulado que essa afiliação só será aceita se derem garantias de que, jamais, meu ensino possa, por essa sociedade, voltar à atividade para formação de analistas.

Trata-se portanto de algo que é propriamente comparável ao que se chama, em outros lugares, excomunhão maior. Esta, ainda, nos lugares em que este termo é empregado, jamais é pronunciada sem possibilidade de retorno. (Lacan, 1964/1985, p. 11)

Podemos entender, assim, que Lacan encontrava-se, após passar por duas Sociedades Psicanalíticas submissas ao julgo da IPA, num momento de formulação de uma “instituição” que respondesse pela formação de analistas e que vinha sendo articulada, não como Sociedade, mas como Escola. E é com esse intuito que definia, na “Proposição”, três coordenadas para se deduzir os horizontes da psicanálise “em extensão”, da psicanálise que se aplica ao laço social, retiradas de um “pensamento prático” ou como ressaltou Brousse (2003, pp. 38-39) em “*O inconsciente é a política*”, de fatos advindos da experiência.

A primeira delas – a coordenada simbólica – foi recolhida da clínica e dizia respeito a inadequação da função paterna para tratar da questão do gozo – trabalhada, por Lacan, no

---

<sup>103</sup> De acordo com Souza (2009), faziam parte dessa comissão, entre outros, Anna Freud (filha caçula de Freud, nascida [1895] em Viena e falecida [1982] em Londres, que se tornou uma psicanalista dedicada às questões da infância), Heins Hartmann (psiquiatra e psicanalista, nascido [1884] em Viena e falecido [1970] em New York, que se configurou como um dos principais representantes da Psicologia do ego) e Marie Bonaparte (princesa sobrinha bisneta de Napoleão I, nascida [1882] e falecida na França [em 1962 – ainda num tempo de decisão do pedido de filiação da SFP], que se estabeleceu como uma psicanalista próxima de Freud e família, contribuindo, inclusive, para a viabilização de seus exílios em Londres, devido aos avanços das ameaças nazistas em território austríaco).

*Seminário 17* e discutida, por nós, no capítulo anterior. Brousse (2003, p. 41) a resumiu assim: a experiência mostra que a satisfação da pulsão geralmente surge como uma verdade dissociada de um saber, separada, portanto, do saber constituído a partir de um  $S_1$  como um gerenciador do gozo, de um Nome-do-Pai. Isso implica que “não existe mais uma relação estritamente causal entre o significante-mestre e o gozo, numa sociedade veiculada pela ciência”.

A essa altura é oportuno notar que todo o percurso dessa tese vem sendo perpassado pela questão científica, desde o surgimento do sentimento da infância, da figura do adolescente moderno e do avanço da segregação, que, aliás, relacionava-se à escrita, por Lacan, de quatro discursos que resultam no laço social. Alcançaremos, no entanto, esclarecê-la, para além do que outrora aventamos com a ideia de perda da tradição, do que se refere, sim, às transformações do lugar e da função do pai, a partir da Modernidade, na sociedade ocidental?

Em 1968, por exemplo, numa resposta a um questionamento de Michel de Certeau<sup>104</sup>, quanto a um tempo em que já não existe pai para se devotar, Lacan respondeu:

É realmente espantoso ver em Freud o polimorfismo do que diz respeito a essa relação com o pai. Todo mundo parece dizer que o mito de Édipo é evidente: eu pago para ver.

A neurose demoníaca é muito importante neste caso. A possessão no século XVII deve ser compreendida em certo contexto relativo ao pai, que diz respeito às mais profundas estruturas. Mas a questão que você nos coloca é de saber onde está agora esta coisa.

Parece-me que em nossa época, o vestígio, a cicatriz da evaporação do pai é o que poderíamos situar sobre a rubrica e o título geral de segregação.

Acreditamos que o universalismo, a comunicação de nossa civilização homogênea as relações entre os homens. Eu penso o contrário: que o que caracteriza o nosso século – e não podemos deixar de perceber isso – é uma segregação ramificada, reforçada, que se sobrepõe em todos os graus e não faz senão multiplicar as barreiras.

Isso explica a espantosa esterilidade de tudo que pode se passar em todo um campo. Creio que é aí que é preciso ver o ponto nevrálgico da questão que você levantou. (Lacan, 1968/2015, p. 7)

Desse modo, Lacan explicitava a vinculação que fazia entre uma crítica do Édipo freudiano – e sem deixar de estendê-la aos psicanalistas e à psicanálise daquele tempo – e a segregação. Como, porém, elaborá-la melhor, considerando, ademais, o envolvimento da temática da ciência, acima subtendida na ideia de universalismo? Afinal, antes, em “Alocação”, ele expressara:

---

<sup>104</sup> Segundo Laura Sokolowsky (2015, pp. 7-8), Michel de Certeau, nascido (1925) e falecido (1986) na França, era também filósofo, jesuíta e historiador das religiões, que participou da criação da Escola Freudiana de Paris e ensinou, no período de 1968 a 1971, no Departamento de Psicanálise de Paris 8 (Vincennes-Saint-Denis). Ele, na exposição em que Lacan interveio (Congresso de Strasbourg, 12/10/1968), primeiro, denunciou como alguns conceitos freudianos – de morte do pai, de Édipo e de transferência –, podiam ser usados para camuflar a ausência de saber (do historiador) e, depois, descreveu como Freud interpretou, sem dificuldades, num estudo de 1922, a neurose do pintor Christoph Haitzmann, classificada demoníaca, como resultado da ambivalente relação com o pai.

[Após comentar sobre como a psicose e a liberdade encontram-se imbricadas...] A questão é situá-los [os problemas] e apreender a referência a partir da qual podemos tratá-los, sem que nós mesmos fiquemos presos num certo engodo, e, para tanto, dar conta da distância em que jaz a correlação da qual somos prisioneiros. O fator de que se trata é o problema mais intenso de nossa época, na medida em que ela foi a primeira a sentir o novo questionamento de todas as estruturas sociais pelo progresso da ciência. No que, não somente em nosso próprio domínio, o dos psiquiatras, mas até onde se estende o nosso universo, teremos que lidar, e sempre de maneira mais premente, com a segregação. (Lacan, 1967a/2003, p. 360)

Ou seja, Lacan, já em 1967, sugeria o risco de se interpretar obstáculos referidos à segregação como referidos à psicose e à relação que essa estrutura mantém com a liberdade – a propósito, um desafio de esclarecimento que se impunha no trabalho com os adolescentes encaminhados ao Projeto Catu. E, ao que tudo indica, a segregação que, desde esse período, manifestava-se espalhada, era proveniente da alteração da relação dos sujeitos com o saber, com o Nome-do-Pai, a partir dos avanços da verdade científica. Como, entretanto, processou-se tal modificação, resta por explicarmos adiante. Voltemos, agora, acompanhando o raciocínio desenvolvido na “Proposição”.

A segunda coordenada para se considerar as perspectivas da psicanálise – a coordenada imaginária – procedeu de uma crítica ao funcionamento das Sociedades Psicanalíticas. Curiosamente, não é sem motivos que Lacan falou de “excomunhão” para qualificar a exclusão que vivia na SFP a partir das orientações da IPA. Ele produzia, com o uso desse termo religioso, a comparação delas a uma igreja, aos grupos descritos por Freud como permeados pelas hierarquias e pelas identificações imaginárias, que, por essa razão, recusam os questionamentos, e, no caso específico, a possibilidade de fazer a teoria avançar a partir do trabalho clínico. Acompanhem suas palavras:

[Comentando sobre o apego da psicanálise às referências da família...] Isso dá margem a um seminário sobre o Nome-do-Pai<sup>105</sup>, que afirmo não ter sido por acaso que não pude fazer. A função da identificação na teoria – sua prevalência –, assim como a distorção de reduzir a ela o término da análise, estão ligadas à constituição dada por Freud às Sociedades – e levantam a questão do limite que com isso ele pretendeu dar a sua mensagem. Ela deve ser estudada em função do que é, na Igreja e no exército, aqui tomados como modelos, o sujeito suposto saber. Essa estrutura é, incontestavelmente, uma defesa contra o questionamento do Édipo: o Pai ideal, isto é, o Pai morto, condiciona os limites em que doravante permanecerá o processo analítico. Ele cristaliza a prática numa finalidade desde então impossível de articular, que obscurece desde o início o que deve ser obtido da psicanálise didática. A marginalização da dialética edípiana que resulta disso continua a se acentuar cada vez mais, na teoria e na prática. (Lacan, 1967b/2003, pp. 582-583)

---

<sup>105</sup> Era o seminário de 1963, que contou com apenas uma conferência, visto que Lacan foi forçado a deixar o Hospital Sainte-Anne (Paris), onde o ministrava.

É nessa hora, na esteira da crítica ao funcionamento das instituições analíticas, que Lacan introduziu a coordenada real:

Trata-se do advento, correlato da universalização do sujeito proveniente da ciência, do fenômeno fundamental cuja irrupção foi mostrada pelo campo de concentração.

Quem não vê que o nazismo só teve aí o valor de um reagente precursor?

A ascensão de um mundo organizado sobre todas as formas de segregação, foi a isso que a psicanálise mostrou-se ainda mais sensível, não deixando um só de seus membros reconhecidos nos campos de extermínio.

Ora, é essa a mola da segregação particular em que ela mesma se sustenta, na medida em que a IPA se apresenta na extraterritorialidade científica que acentuamos, e que faz dela algo bem diferente das associações análogas próprias de outras profissões.

Propriamente falando, uma segurança extraída de encontrar uma acolhida, uma solidariedade, contra a ameaça dos campos estendida a um de seus setores.

Constata-se, assim, que a análise protege seus defensores<sup>[106]</sup> – de uma redução dos deveres implicados no desejo do analista.

Fazemos questão de marcar aqui o horizonte complexo, no sentido próprio do termo, sem o qual não poderíamos produzir a situação da psicanálise. (Lacan, 1967b/2003, p. 583)

Assim pontuando, Lacan indicava o atravessamento da organização da IPA pela questão judaica, que não pretendemos totalmente esclarecer, mas aproveitar para nos perguntarmos como, em contrapartida, imaginava os rumos da Escola. Nessa direção, notemos o comentário que realizou Askofaré:

Na perspectiva desempenhada por Lacan, o crescimento dos fenômenos de segregação aparece ligado não a um só discurso que responderia a tudo, mas à existência de discursos como tais, englobando a analítica (*sic*), desde que eles se estruturam em torno de um Pai ideal ou de um significante ideal. Desse ponto de vista, pode-se afirmar que é somente de um e do mesmo movimento que se instauram as segregações, que se engendram as fraternidades e que se afirmam as solidariedades. (Askofaré, 1999/2009, p. 349)

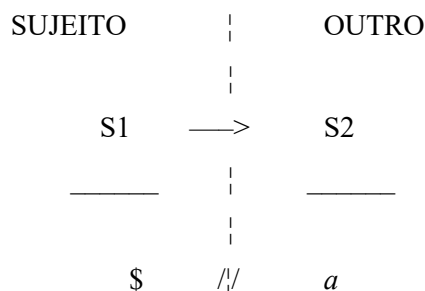
Ele nos reenvia à afirmação de Auré (2017), sobre a fraternidade, gerando, também, segregação, e nos faz perguntar sobre os discursos que implicam o laço social, ou, mais exatamente, sobre o “discurso do mestre”, já que é nele que o significante que supomos “ideal”, o significante-mestre,  $S_1$ , ocupa o lugar de dominância:

---

<sup>106</sup> A título de comparação, o texto de Askofaré, em francês, transcreve assim a citação de Lacan: “L’analyse se trouve ainsi protéger ses tenants [...]” (1999, s.p.), que fora traduzida para o português como: “A análise encontra-se assim em proteger suas defesas [...]” (2009, p. 349).



“Discurso do mestre”



Couto *et. al.* (2018) lembram-nos, ao explicar tal discurso, que Lacan o extrai da “Dialética do senhor e do escravo”, de Georg Hegel<sup>107</sup>. Enquanto, porém, Hegel pensava na possibilidade do escravo perceber-se como o detentor do saber da produção e, por conseguinte, constatar a verdade da subordinação do senhor, Lacan, de acordo com Couto *et al.*, acusava:

[...] Como todo discurso está marcado por um ponto de impossibilidade, não é nem no sucesso do comando, nem no sucesso da superação dialética, que devemos compreendê-lo. Ao contrário, é onde esse discurso fracassa, onde ele não funciona, onde ele se repete, que devemos buscar sua razão. Lacan dirá, dessa maneira, que o escravo [S2], que é quem detém o saber da produção, ao trabalhar para o senhor [S1], goza [a] (*sic*) do lugar que ocupa. “O discurso do mestre nos mostra o gozo como vindo ao Outro – é ele que tem os meios”. (Couto *et. al.*, 2018, pp. 100-101)

Logo, se podemos compreender que as Sociedades de Psicanálise funcionavam na lógica do “discurso do mestre”, cabe-nos indagar sobre o interesse delas e dos analistas que as compunham de se posicionarem conforme os ensinamentos de Freud e conformando a clínica psicanalítica a eles, quer dizer, impedindo os progressos da teoria e, por isso, até, acarretando desvios interpretativos. Situação, por sinal, que acabou por produzir a “excomunhão” – poderíamos dizer segregação – do próprio Lacan e a auto-exclusão dos que escolheram acompanhá-lo.

Quando, todavia, Lacan mencionou os judeus e a ameaça dos campos de concentração – diretamente a eles relacionada, devido à história, mas apenas como algo que lhes alcançou primeiro e que, de modo algum lhes era restritiva –, estava se remetendo à questão da ciência e do que ela envolve enquanto “universalização do sujeito”, isto é, enquanto eliminação das singularidades.

---

<sup>107</sup> Hegel foi um filósofo, nascido (1770) e falecido (1831) na Alemanha, dos mais importantes e influentes da história do movimento conhecido como “Idealismo alemão”. Sua principal obra é o livro *Fenomenologia do Espírito* (1807), em que discute, no capítulo quatro, a “Dialética do senhor e do escravo”.

Como Brousse (2017, p. 36) remarcou, a segregação judaica é muito antiga na história da humanidade, mas o que se engendrou ali, durante a Segunda Guerra Mundial, que se estendeu entre 1939 e 1945, obedecia a uma outra lógica. A pessoa visada por essa nova forma de segregação não é mais considerada um sujeito falante, um outro humano odiável. Ela é o sujeito da ciência moderna, reduzido a um puro saber.

A possibilidade de constatação do quanto a ciência atravessou a conjectura dos campos de concentração que atingiram especialmente os judeus, também chamados “campos de extermínio”, é facilmente alcançada num trecho sobre o assunto, como o transcrito a seguir, a partir do site Wikipedia.org:

A ideia de extermínio em massa com o uso de instalações estacionárias construídas exclusivamente para esse propósito foi resultado de uma experimentação nazista anterior com o gás venenoso fabricado quimicamente durante o programa secreto de eutanásia da Aktion T4 contra alemães com deficiências mentais e físicas.

A tecnologia foi adaptada, expandida e aplicada na guerra a vítimas de muitos grupos étnicos e nacionais; entretanto, os judeus eram os alvos principais, que representavam mais de 90% do número de mortes do campo de extermínio. Esse genocídio do povo judeu da Europa foi a “solução final [do] Terceiro Reich para a questão judaica”, o que atualmente é coletivamente conhecido como Holocausto.

É desde então que conseguimos depreender uma crítica de Lacan à solidariedade que a psicanálise daquela época e a IPA produziam, que acabava por se revelarem como um abrigo contra os efeitos de segregação provocados pelo avanço científico (Brousse, 2003, p. 44), comprometidas com o povo e a religião judaicas e, portanto, não devidamente orientadas pelo “desejo do analista”<sup>108</sup>. Nos termos lacanianos:

A solidariedade das três funções principais que acabamos de traçar [o Nome-do-Pai, as Sociedades Psicanalíticas e o campo de concentração] encontra seu ponto de confluência na existência dos judeus. O que não é de admirar, quando se sabe da importância da presença destes em todo o seu movimento.

É impossível saldar a dívida da segregação constitutiva dessa etnia com as considerações de Marx, muito menos ainda com as de Sartre<sup>109</sup>. É por isso, especialmente por isso, que a religião dos judeus deve ser questionada em nosso seio. (Lacan, 1967b/2003, pp. 583-584)

<sup>108</sup> A respeito dessa expressão, Miquel Bassols (1999, p. 7, tradução nossa) comenta como a IPA da Europa Central, “protegendo seus analistas”, mostrava-se capaz de se pré-adaptar à feroz segregação da ciência, mas ao preço também de exportar a Psicologia do eu e de adaptação aos Estados Unidos, enquanto uma redução da psicanálise à adaptação ao ideal social.

Gostaríamos de observar que o termo “eu” é, aqui, utilizado de forma indiferente ao termo “ego”, antes citado. Prosseguiremos assim, respeitando as opções feitas por cada um dos autores mencionados.

<sup>109</sup> Clotilde Leguil (2017, p. 60, tradução nossa) explica as duas versões de sujeito em Lacan. Uma que se refere ao sujeito da “falta-a-ser”, elaborado a partir de Jean-Paul Sartre (filósofo existencialista francês, nascido [1905] e falecido [1980] em Paris): “o sujeito dividido pelo significante é uma nova versão do nada a ser sartreano revisitado pela questão da relação à fala e à linguagem”. A outra diz respeito ao sujeito da repetição inconsciente, marcado pelo gozo e elaborado a partir do conceito de mais-valia de Marx, sobre o qual já falamos.

Logo, ao que tudo indica, a IPA e a psicanálise dos anos sessenta, ao se ordenarem no “discurso do mestre”, defendiam-se de uma segregação resultante dos avanços da ciência, produzindo, contudo, um laço social enquanto fraternidade e, de maneira simultânea e inevitável, o que essa engloba de segregação, a saber, de segregação enquanto “efeito da linguagem”, mencionada por Lacan no início desse nosso capítulo.

Para entender, Jeferson Pinto (1999) auxilia-nos com a reafirmação da impossibilidade de relação entre os sujeitos, uma vez que a linguagem está em meio a eles, como uma barreira intransponível. A relação que se faz, então, é de uma articulação entre o sujeito e o Outro, entre o sujeito e a cadeia de significantes. Nela, o  $S_1$  se destaca e, com isso, produz efeitos segregativos, vistos que de identificação, também a um modo particular de gozar. Ou melhor:

[...] O significante recorta o campo da linguagem e, conseqüentemente, delimita a identificação àquele efeito, incluindo aí a fixação do *quantum* de gozo. **O significante é, portanto, a instituição à qual pertencemos.**

A ação do recorte própria do significante impõe, dessa maneira, a forma específica de um mais de gozar, segregando aquele conjunto dos elementos recortados dos demais. Cada instituição passa a estar segregada da outra e os membros de cada uma adotam uma servidão aos ideais prescritos pelo significante. E muito possivelmente, segundo essa lógica, obtêm um certo gozo na manutenção daqueles ideais [...]. (Pinto, 1999, pp. 70-71)

Nesse sentido, lembremos Lacan (1970/1992, p. 170) dizendo que “nunca se terminou completamente com a segregação”. Por exemplo, a IPA e a psicanálise mostravam-se segregativas ao se defenderem da segregação provocada pela ciência e é de maneira semelhante que podemos compreender a fala da jovem para ele. Ou seja, a juventude, na perspectiva do desenvolvido como “adolescência moderna”, é efeito do progresso científico, e a jovial expressão “eu sou de pura raça proletária” sugeria o anseio de algo que resultava ainda em segregação, dado que era uma vontade de identificação a um significante, o “proletária”, que acarretava um gozo próprio, purificado dos demais.

Observemos aí que os efeitos de segregação, tantos os advindos da ciência, quanto os resultantes da linguagem, que fazem fraternidade – a fraternidade “dos analistas”, a fraternidade “dos proletários” –, encontravam-se intrinsecamente vinculados, como se a segregação da linguagem fosse uma proteção à segregação da ciência. E seria por isso que Lacan anunciava o aparecimento da segregação de forma cada vez mais ampla e intensa? Ou seja, seria pela previsibilidade dos avanços científicos que se podia predizer o progresso das segregações, não apenas enquanto eliminação das singularidades, mas, ainda, como reativa afirmação das identidades?

Agora, entretanto, nosso intento é indagar, voltando à “Proposição”, se Lacan, ao constatar a segregação na IPA, que se ordenava no “discurso do mestre”, projetava a Escola na perspectiva de um certo “*avesso da psicanálise*” da época. Para tanto, retomaremos, ademais, o título do *Seminário 17* sobre os discursos que implicam o laço social.

### 3.1.1. “O avesso da psicanálise”

Na primeira lição do *Livro 17*, datada de 26 de novembro de 1969 e intitulada “Produção dos quatro discursos”, Lacan comentou, citando a si próprio em um texto de 1966, que “seu discurso” se constituía como uma retomada do projeto freudiano pelo avesso (1969-1970/1992, p. 10). O propósito era declarar que o título daquele *Seminário: O avesso da psicanálise*, não se relacionava diretamente aos “acontecimentos de maio de 1968” – ao que se poderia imaginar como uma virada, para o lado oposto, de alguns lugares sociais –, mas ao que assim explicou:

O que isso quer dizer [“*A Psicanálise pelo avesso*” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 10)]? Ocorreu-me com muita insistência no ano passado distinguir o que está em questão no discurso como uma estrutura necessária, que ultrapassa em muito a palavra, sempre mais ou menos ocasional. O que prefiro, disse, e até proclamei um dia, é um discurso sem palavras. (Lacan, 1969-1970/1992, pp. 10-11)

“Quando verão que o que prefiro é um discurso sem palavras?” (1967a/2003, p. 368) havia sido escrito ao final da nota de “Alocução”, que é datada com o dia 26 de setembro de 1968. O que, porém, significava? O que um “discurso sem palavras” contava da “psicanálise pelo avesso”?

Em sua exploração a respeito, Souza (2008) nos faz voltar à conferência de Foucault (1969) “O que é um autor?”, que antes mencionamos a partir de Laurent (1992). Nela, Foucault afirmava Freud como fundador de uma discursividade, uma vez que inventor de algo novo em seu campo, com a descoberta do saber inconsciente e confirmava Lacan como instaurador de um “novo discurso”, em que a obra e a autoria freudianas encontravam-se “costuradas”. Ou melhor, a expressão “retorno a”, que, desde 1955, Lacan utilizava para convocar os analistas a realizarem, com ele, um “retorno a Freud” (Souza, 2008, p. 96), foi, em 22 de fevereiro de 1969, interpretada por Foucault, nos seguintes termos:

[...] esse retorno se dirige ao que está presente no texto, mais precisamente, retorna-se ao próprio texto, ao texto em sua nudez e, ao mesmo tempo, no entanto, retorna-se ao que está marcado pelo vazio, pela ausência, pela lacuna no texto. Retorna-se a um certo vazio que o esquecimento evitou ou mascarou, que recobriu com uma falsa ou má plenitude e o retorno deve redescobrir essa lacuna e essa falta; daí o perpétuo jogo que caracteriza esses retornos a instauração discursiva – jogo que consiste em dizer por um lado: isso aí estava, bastaria ler, tudo se encontra

aí, seria preciso que os olhos estivessem bem fechados e os ouvidos bem tapados para que ele não seja visto nem ouvido; e, inversamente: não, não está nesta palavra aqui, nem naquela palavra ali, nenhuma das palavras visíveis e legíveis diz do que se trata agora, trata-se antes do que é dito através das palavras, em seu espaçamento, na distância que as separa. Resulta que, naturalmente, esse retorno, que faz parte do próprio discurso, não cessa de modificá-lo, que o retorno ao texto não é um suplemento histórico que viria se juntar a própria discursividade e a duplicaria com um ornamento que, afinal, não é essencial; é um trabalho efetivo e necessário de transformação da própria discursividade [...]. (Foucault, 1969, pp. 25-26)

Desse modo, podemos entender que “O avesso da psicanálise” aludia-se ao que Lacan realizava enquanto “retorno a Freud” – e que nos ficou claro, por exemplo, em relação aos mitos freudianos sobre o pai. Ele os lia em várias direções, comparava-os, constatava suas inconsistências, na busca de extrair suas “verdadeiras unidades constitutivas”, escandidas do que diziam de Freud, em pessoa, do que terminava por obscurecer a transmissão e o avanço da doutrina psicanalítica. Concomitantemente, essa sua leitura era estendida à constituição das Sociedades de Psicanálise, que apresentavam iguais efeitos de paralisia.

Fazendo, assim, é que chegou à escrita matematizada dos quatro discursos. Como assinalou Brousse:

[...] uma das quatro categorias, com a linguagem, a fala e *lalangue*<sup>110</sup>, segundo as quais se declina o axioma “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”. Esta definição de inconsciente permite subverter as definições tradicionais de inconsciente profundo/superficial e anular a diferença entre inconsciente individual e coletivo [...]. (Brousse, 2017, p. 36)

Em outras palavras, Lacan estava às voltas com a questão sobre “o que era a psicanálise” e em seu “retorno a Freud” terminava também modificando a teoria. O saber inconsciente passava a ser formulado como uma linguagem que se dá na relação parcializada do sujeito com o Outro, com os significantes, e que, então, comporta segregação.

Essa, ao que nos parece agora, pode ser pensada de duas maneiras na configuração dos discursos. Se tomamos como exemplo “o discurso do mestre”, que, aliás, é também chamado “discurso do inconsciente” e que, de acordo com Jorge (2002, p. 29), “é o matema da entrada mesma do sujeito na linguagem”, vemos como, nele, o \$, encontrando-se no “lugar da verdade”, encontra-se, pois, isolado do objeto *a* pelas duas barras, segregado do resto pulsional,

---

<sup>110</sup> Segundo Leda Tfouni, Marcela Pruttis e Juliana Bartijotto (2017), “*lalangue*” é um termo inventado por Lacan, a partir de um lapso. Sua intenção era falar “*Laplanche*”, referindo-se a autoria do *Vocabulário de Psicanálise*, mas a confunde com “*Lalande*”, dicionário de francês, e menciona “*lalangue*”. Ela, portanto, tem relação com o inconsciente e com o que escapa à linguagem, remetendo-se também aos balbucios infantis: “Eu faço *lalangue* porque isso quer dizer lalala, a lalação, ou seja, é um feito muito precoce do ser humano fazer lalações, assim, basta apenas ver um bebê, escutá-lo e verificar pouco a pouco que há uma pessoa, a mãe, que é exatamente a mesma coisa que *lalangue*, exceto que se trata de alguém encarnado que lhe transmite *lalangue*” (Lacan, 1974, p. 23, tradução nossa).

impossível de ser negativizado pela ação significante. Não obstante, se reunimos as considerações de Pinto (1999), entendemos que a segregação também se mostra por referência ao  $S_1$ , isto é, como efeito de identificação a um significante particular, segregado dos demais.

Se ficamos seduzidos por identificar a primeira relacionada ao “princípio segregação” e a segunda a um “efeito de segregação” da linguagem – lembrando, ainda, a necessidade de esclarecermos sobre o efeito de segregação da ciência – começamos a encontrar dificuldades.

Vemos, por exemplo, que Askofaré incluiu a segregação relativa ao significante no subtítulo em que desenvolveu sobre o “princípio segregação”:

(...) essa segregação fundamental, estrutural, que Lacan coloca no fundamento da fraternidade, se instaura a partir de uma dupla referência ao significante-mestre,  $S_1$ , e ao gozo, e se articula segundo um triplo processo: de separação, de isolamento e de concentração. Que ela não seja efeito, resultado ou consequência de um discurso, mas do princípio mesmo de discursos que estruturam os laços inter-humanos se verifica no fato de que todas as formas de organizações humanas que se suportam e se nutrem da ideia de fraternidade – da família à nação – passando pelo clã, a tribo, a raça ou a religião, etc ... – não são senão tipos de arranjos em torno de um  $S_1$  ou de modos regidos de tratamento do gozo que não se põe senão se opondo, que só são o *Um*<sup>[111]</sup> devido ao *Outro*; ou quando o *Outro* se desvanece, é o *Um* que cinde! (Askofaré, 1999/2009, p. 348)

A propósito, esse apontamento é distinto do sugerido, mais explicitamente, conforme mencionamos no capítulo 2, por Souza (2008) e Couto *et al.* (2018), que concluíram o lugar de isolamento da verdade como o fundamento discursivo. Para além de uma dificuldade com a lógica de composição dos discursos, a pergunta que nos fica, no momento, é sobre o  $S_1$ , o efeito de segregação da linguagem, em especial no “discurso do analista”, que, sabemos, não se pretende fraterno como os demais.

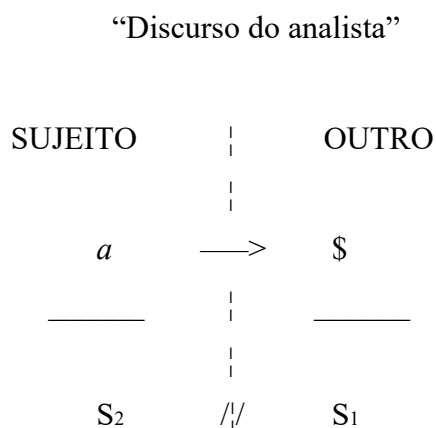
A fim de avançarmos, partamos do fato de que a segregação faz parte da relação do sujeito com o Outro, manifestando-se na linguagem como opacidade. Ressaltemos que, se para Freud, ela indicava a presença de um saber inconsciente, para Lacan tratava-se também do real, quer dizer, não apenas do que é possível de ser “estruturado como uma linguagem”, mas do que escapa a qualquer possibilidade de articulação significante. Pinto, a respeito, comentou:

Contudo, a ação do significante não “identifica” a causa do desejo, que permanece como a “parcela inconquistável”<sup>[112]</sup> pela linguagem. E será com a causa do desejo que a psicanálise contará para incidir sobre a segregação produzida pela linguagem”. (Pinto, 1999, p. 71)

<sup>111</sup> Lacan (1972, p. 2) diz: “O significante foi o que introduziu no mundo o *Um*, e basta que haja *Um* para que comece... [...] isso impõe [*commande*] o  $S_2$ ”.

<sup>112</sup> Certamente, Pinto (1999) estava se referindo a essa passagem freudiana, extraída do texto “O mal-estar na civilização”: “[...] Contudo, quando consideramos o quanto fomos mal sucedidos exatamente nesse campo de prevenção do sofrimento, surge em nós a suspeita de que também aqui é possível jazer, por trás desse fato, uma

Desse modo, recordemos o matema do “discurso do analista”, em que o objeto *a* localiza-se no lugar de agente, como “causa de desejo”. Discurso, aliás, a partir do qual os demais puderam ser isolados<sup>113</sup> (Jorge, 2002, p. 29) e mencionado, por alguns autores (Jorge, 2002, p. 30 e COUTO *et al.*, 2018, p. 102), com a conotação de avesso do “discurso do mestre”, isto é, de avesso do discurso que ordenava a psicanálise naqueles tempos:



Nessa perspectiva, podemos notar, de fato, que, enquanto o S<sub>1</sub>, no “discurso do mestre”, ocupa o lugar de dominante, no “discurso do analista” encontra-se num lugar antagônico, de produção, ou melhor, de resto, a respeito do qual, Couto *et al.* (2018, p. 102) afirmaram “[...] A queda desse significante implica no atravessamento de uma posição fixa de gozo, engendrando como saldo positivo no final de uma análise a abertura para o acolhimento de uma experiência radical de indeterminação”.

Isso advém porque o “analista”, como aquele<sup>114</sup> que ocupa aí o lugar de “semblante de objeto”<sup>115</sup>, dirige-se ao Outro questionando seu desejo, quer dizer, enquanto um sujeito faltoso, barrado, e, portanto, não completamente representado pelo significante. Em consequência,

---

parcela de natureza inconquistável – dessa vez, uma parcela de nossa própria constituição psíquica” (Freud, 1930 [1929]/1974, p. 105).

<sup>113</sup> Lacan fala a respeito, por exemplo, num trecho de uma comunicação de junho de 1975, em que discutia o dispositivo do passe para se pensar o “analista da Escola”: “[...] se, evidentemente, eu pude, desses quadrípodos [o correto, segundo Souza (2008, p. 114), é ‘quadrípode’, pois que se trata de um neologismo lacaniano, ‘metade latim e metade grego’], e de sua rotação, especificar de uma certa maneira o discurso do mestre, e eu devo dizer de outros discursos, e distingui notadamente o discurso do universitário enquanto distinto do discurso científico, isso não é evidentemente alguma coisa que não pôde ser construído, que não possa ser pensado senão a partir do discurso analítico [...]”. (Lacan, 1975, s.p.)

<sup>114</sup> É oportuno assinalar que os sujeitos, à medida que falam, transitam entre os quatro discursos, que por isso não devem ser fixamente atribuídos às figuras do mestre, da histórica, do analista e do universitário.

<sup>115</sup> Lacan (1972, p. 4), falando do estatuto da função do objeto *a*: “É ali então que estão muitos psicanalistas... é o papel que desempenham no nível do semblante”.

termina promovendo a desidentificação do sujeito a alguns significantes-mestres e agenciando sua singularidade.

Ou se, de forma diversa, tomamos por referência o \$, vemos que a divisão subjetiva está recalcada no “discurso do mestre”, o que significa, em termos de identificação, conforme falou Leguil:

[...] Aquele que crê saber quem ele é, ao ponto de ter certeza, não poderá interrogar pela palavra sua identidade. “No discurso do mestre, quando um sujeito é instalado, quando um sujeito é inteiramente capturado, há uma soldagem da identificação”, enuncia assim J.-A. Miller. (Leguil, 2017, p. 57, tradução nossa)

Contrariamente, para que ocorra uma análise é preciso que a incerteza do sujeito quanto a sua identidade faça-se presente, que ele esteja questionado pela sua opacidade, sua estranheza, pelo que o impede de se conformar às normas do Outro, ao senso-comum. Em outras palavras, é necessário que o sujeito esteja confrontado ao seu sintoma, ao seu sofrimento de esforço de recuperação do gozo inevitavelmente perdido. Enquanto, diante de um risco de vacilação identitária, (Leguil, 2017, p.57) o “discurso do mestre” responde com um recuo, isto é, com a identificação, o “discurso do analista” responde com a possibilidade de assunção de uma perda identificatória (Leguil, 2017, p. 62).

Esta se faz, inicialmente, em nível do significante, do que se pode decifrar em relação ao sintoma, mas, ao término de uma análise, alcança um núcleo inassimilável pela linguagem, real, de indeterminação: o objeto *a* em seu caráter de perda radical. Logo, Leguil (2017, pp. 62-63, tradução nossa) demarcou que “se identidade há, ela é da ordem de um resto, de uma marca singular, que não se conjuga no plural, pois que revela de uma relação muito íntima ao nosso corpo”.

Por conseguinte, o problema que se impunha a Lacan na configuração de uma “instituição”, de um coletivo dos chamados analistas, a saber, na organização da Escola, era quanto ao resultado de queda das identificações no “discurso do analista”, quer dizer, ao que se produz ao final de um processo de análise, relativo à inexistência de uma identidade analítica. Por esse motivo, sua proposição indicava a possibilidade da experiência do “passe” para se pensar o “analista da Escola”:

[...] Eu quis um outro modo de recrutamento, e é o passe; ele era na minha ideia o primeiro passo de um recrutamento de um estilo diferente. De uma outra ordem, mui (*sic*) precisamente modelada sobre o que eu havia então pensado, e que especificava o discurso analítico [...]. (Lacan, 1975, s.p.)



Explicando melhor, se o “discurso do analista” engendra, por via da causa do desejo, um tratamento do efeito de segregação da linguagem, desvela a impossibilidade de um significante identitário, que responda, inclusive, à pergunta sobre “o que é o analista”. E é porque não existe “o analista”, como destacou Bassols (2013), que Lacan propôs que cada um que pensava sê-lo, que se autorizava desse lugar, pudesse, por meio do dispositivo do “passe”<sup>116</sup>, transmitir como se fazia suporte de uma posição que, assinalava, não é fácil, pois que implica, de certo modo, saber-se excluído da “sociedade” e, portanto, capaz de resistir às tentações identitárias.

A ideia de exclusão do analista do laço social foi assinalada por Pinto (1999, p. 73), remetendo-se à Lacan, em *Televisão* (1974): uma condição de “qualquer um que tenha passado pela queda das identificações e alcançado o desejo de analista”. Se, entretanto, vamos ao texto lacaniano, vemos que se tratava da resposta de Lacan quanto a sua exclusão do laço social entre os analistas da Sociedade Psicanalítica Internacional (Lacan, 1974/2003, pp. 517-519), o que nos faz retomar de qual laço social encontra-se o analista excluído e de qual laço social o “discurso do analista” trata. Nessa linha, atentemos à seguinte passagem, de Alice Delarue:

A alternativa que sustenta Lacan quanto ao que seria um laço social analítico é a de “fraternidade discreta” [...]. Neste adjetivo, discreto, entende-se, às vezes, o lado não consistente dessa fraternidade: a psicanálise é uma prática que visa fundamentalmente a desidentificação, que vai contra os efeitos de grupo, de massificação. Mas pode-se também entender a discrição no sentido matemático, quer dizer no sentido dos elementos restarem fundamentalmente separados. “Nós somos irmãos enquanto somos os filhos do discurso” [...], ainda dirá ele. Pode-se reafirmar essa fraternidade discreta no que Jean-Claude Milner qualifica de “universo difícil” [...], quer dizer uma universalidade que admite a existência da singularidade e da alteridade. (Delarue, 2019, s.p., tradução nossa)

Podemos registrar, a essa altura, que a distinção do “discurso do analista” dos verdadeiramente fraternais ou o que o conota como avesso do “discurso do mestre” é seu engendramento de um novo laço social (Jorge, 2002, p. 18), de um enlaçamento original, à medida que, tomando o Outro como sujeito dividido, falante, desejanste, não se faz por efeitos identitários, de segregação da linguagem.

---

<sup>116</sup> Nossa intenção não é nos estendermos, no texto, sobre o que consiste o dispositivo do passe. Notemos, entretanto, a partir de Dylan Evans (2007), que a pessoa que por ele aspirava passar, testemunhava o final de sua análise para dois passadores, que, na data, estariam em processo de análise. Em seguida e em separado, os dois repassariam a descrição para um jurado de sete pessoas, algumas das quais já tendo realizado, com êxito, a experiência do passe. E o jurado decidiria, baseando-se nos relatos dos passadores, se concederia o passe ao candidato.

Dessa forma, o passe era o reconhecimento, pela Escola, de uma conclusão lógica, extraída enquanto saber articulado, de uma análise pessoal. E seu testemunho contribuía para o avanço do saber psicanalítico (Evans, 2007, p. 149, tradução nossa).

Por outro lado, o “discurso do analista” é também um discurso, é também um laço social que não se realiza entre sujeitos, mas entre o sujeito e o Outro por via da linguagem. E nessa perspectiva, ele também não é capaz de “terminar completamente com a segregação”, sendo des-segregativo apenas em relação aos efeitos identitários de segregação da linguagem e, por isso, até, sendo melhor precisado como des-massificante. Em outros termos, longe de superar a condição de sujeito barrado, isolado do resto pulsional, o “discurso do analista” a promove a um outro estatuto, o de impossibilidade estrutural. É porque “não existe a relação sexual” que o sujeito pode se descolar de uma posição fixa de gozo e tornar-se realmente desejante, aberto a diferença. Nas palavras de Leguil (2017, p. 63, tradução nossa): “[...] É então que se inventa uma nova maneira de ser com o Outro e de se sentir concernido pela sociedade, sem esquecer que o íntimo não poderá jamais se dissolver na comunidade”.

Concluimos assim que a Escola formulada por Lacan, com o passe e o que comporta do “discurso do analista” pretendia-se como um diverso “tratamento do real sobre o que funda o grupo analítico” (Bassols, 2013, p. 4), um outro modo, diferente da IPA e das Sociedades de Psicanálise, de lidar com a coordenada real dos “campos de concentração”, relativa aos fenômenos de segregação advindos do progresso científico.

Avancemos, nesse momento, para o “Pequeno discurso aos psiquiatras” (1967c), o último texto lacaniano escolhido por Askofaré (1999/2009) para falar da segregação ou, mais especialmente, da prática segregativa como “efeito de segregação”. Atentaremos para a necessidade de esclarecer o efeito de segregação da ciência e sua relação com o efeito de segregação da linguagem, recordando, inclusive, a relação de dependência que Lacan estabelecia entre a ciência, a psicanálise e a juventude:

(...) se há algo que é correlativo desse resultado do discurso da ciência, algo que não havia nenhuma chance de que aparecesse antes do triunfo do discurso da ciência, é o discurso psicanalítico.

Freud é absolutamente impensável antes da emergência não apenas do discurso da ciência, mas também de seus efeitos, efeitos que são, bem entendido, sempre mais evidentes, sempre também mais patentes, sempre mais críticos, sobre os quais se pode considerar (...) ainda não foi feito, talvez um dia haja um discurso chamado “o mal da juventude”. (Lacan, 1972, pp. 3-4)

### **3.2 A segregação no “Pequeno discurso aos psiquiatras”**

Em 10 de novembro de 1967, cerca de um mês depois da “Proposição”, Lacan realizou no Hospital Sainte-Anne, junto à sessão de psicanálise do Círculo de estudos psiquiátricos,

dirigido por Henry Ey<sup>117</sup>, uma conferência sobre o tema “A psicanálise e a formação do psiquiatra”.

De início, indicou sua desilusão com a formação do psicanalista e criticou a extensa formação do psiquiatra, para ele, configurada como um “monturo”<sup>118</sup>, um amontoado de inutilidades. Tanto numa, quanto na outra, que, em certos momentos, são coincidadas em sua fala, constatava o resultado de evitação “do doente”. É quando introduziu a questão da compreensão<sup>119</sup>, do comum desejo a ele comunicado, entre os psiquiatras candidatos a se tornarem analistas, de compreender o psicótico<sup>120</sup>.

Recordou-se, todavia, de um jovem residente, que, de maneira particular, não recuava de seu encontro com o louco e que contava, adequadamente, sobre o que isso lhe provocava de experiência de angústia.

A partir dessas considerações, Lacan, primeiro, pontuou a existência mesma de uma limitação da doutrina psiquiátrica, que teria sofrido, há muito, um último retoque, com sua tese “A paranoia de punição”<sup>121</sup>, em 1932:

De fato, é bem impressionante, é bem impressionante que depois de um certo número... um certo tempo que corresponde a esses trinta anos de que acabo de lhes falar, não tenha havido, no campo da psiquiatria, no campo da relação com esse objeto: o louco, não tenha havido a mínima, a mínima descoberta. Nem a menor modificação do campo clínico, nem a menor contribuição [...]. (Lacan, 1967c, p. 5)

Além disso, afirmou que a teoria do organo-dinamismo<sup>122</sup>, à qual Ey era adepto, não conseguia, de fato, entender a loucura, de um modo devido, distinguido do que pensava sobre a demência. Se, no entanto, tais limitações poderiam explicar a busca dos psiquiatras pela

---

<sup>117</sup> Ey, nascido (1900) e falecido (1977) na França, foi um neurologista e psiquiatra, responsável, junto a Paul Bernard e Charles Brisset, pelo último tratado psiquiátrico, intitulado *Manual de Psiquiatria* (1960). É a partir desse, por sinal, que, segundo Borie (1998, p. 44, tradução nossa), formou-se “[...] a série dos *D.S.M.* [(*Diagnostic and statistical manual of mental disorders*)], que não são mais que a retomada dos mesmos critérios tendendo a [“vectorialiser”]) e universalizar os sintomas, em função de um uso farmacêutico [...]”.

<sup>118</sup> Na versão francesa está escrito “*fatras*”.

<sup>119</sup> Lacan estava se remetendo à ideia de compreensão em Karl Jaspers (filósofo e psiquiatra, nascido [1883] na Alemanha e falecido [1969] na Suíça, que escreveu, em 1913, o livro *Psicopatologia Geral*), caracterizada pela empatia, intersubjetividade, identificação imaginária.

<sup>120</sup> Nesse texto, os termos psicose/psicótico e loucura/louco estão equivalidos.

<sup>121</sup> “A paranoia de punição” é o título mencionado por Lacan na versão da conferência traduzida para o português, a qual tivemos acesso, assim como na versão disponível na *Bibliothèque de La Cause Freudienne*. Um título mais extenso: “Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade” é utilizado numa primeira publicação da tese, em 1932, por *Les Français*, em Paris, e na de 1987, pela Forense Universitária, no Rio de Janeiro.

<sup>122</sup> De acordo com Francesca Biagi-Chai (2017, p. 70, tradução nossa), uma doutrina que “[...] faz do organismo e de sua evolução, o lugar de uma história, e da loucura, um incidente evolutivo nesse mesmo lugar [...]”.

formação psicanalítica, era, conforme exprimi em seguida, com um erro de partida, dado que a psicanálise não contribui exatamente para a compreensão:

Se existe algo que a psicanálise é feita para fazer aparecer, valorizar, certamente não é o sentido, no sentido efetivamente em que as coisas fazem sentido, em que acreditamos comunicar um sentido, mas justamente marcar em quais fundamentos radicais de não-sentido e em que pontos existem os não-sentidos decisivos, sobre os quais se funda a existência de um certo número de coisas que são chamadas de fatos subjetivos. É bem mais no balizamento da não compreensão, pelo fato de que dissipamos, apagamos, soprados o terreno da falsa compreensão, que algo pode se produzir que seja vantajoso na experiência analítica. (Lacan, 1967c, p. 3)

O objetivo de Lacan, como vai evidenciando-se no decorrer de sua exposição, referia-se ao apontamento da presença do objeto *a*, da opacidade inerente a cada um, que elimina qualquer expectativa de transparência, do Outro para nós e de nós para nós mesmos (Lacan, 1967c, p. 3).

Para explicar, retomou a ideia de que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”, lembrando, a propósito, que essa não possui serventia para significar as coisas, nem se presta à comunicação, mas para fazer o sujeito (Lacan, 1967c, p. 9), como aparece nos discursos que implicam o laço social. Um sujeito, portanto, que não possui existência anterior à dimensão do Outro – definido enquanto “posição e lugar do significante” –, e que se encontra num certa relação com o objeto *a*. Nas palavras de Lacan:

[...] Esse objeto *a* tem a propriedade de ser o que faz o desejo, na medida em que o desejo é o que é suportado por isso que é a fórmula da fantasia [ $\$ \diamond a^{123}$ ]. Se esse desejo depende do desejo do Outro grande, a saber, o que é formalizável no nível do Outro grande como efeito do desejo, é na medida em que – então isso... eu faço uma reserva, é porque estou diante de vocês esta noite e os suponho, enfim, a respeito do que lhes digo, que repito há tempos e tempos, completamente atordoados – então aqui eu inscrevo o que eu nunca inscrevi em nenhum lugar, mas que faço aqui para impedir que fuja: demanda de pequeno *a*. Eu o coloco assim porque tenho minhas razões para isso, porque é simples demais. Mas para esta noite pode ser suficiente. O que faz a ligação do desejo na medida em que ele é função do sujeito, do próprio sujeito designado como efeito do significante, é isso, é que *a* é sempre demandado ao Outro. É a verdadeira natureza do laço que existe [para]<sup>124</sup> esse ser que chamamos normado. (Lacan, 1967c, p. 15)

É então que Lacan (1967c, p. 15) esclarece a condição psicótica como a do homem verdadeiramente livre, que, ao contrário do sujeito neurótico, não se liga ao lugar do Outro pelo objeto *a*, pois que o detém consigo, “no bolso”. “É o motivo pelo qual vocês ficam, na presença

<sup>123</sup> A operação da fantasia, o sujeito em junção e disjunção ao objeto *a*, inscreve-se na parte superior do “discurso do analista” (Jorge, 2002, p. 30). Ela pode ser descrita como a resposta do sujeito ao desejo enigmático do Outro.

<sup>124</sup> Este colchete [para] está presente na versão do texto original, que tivemos acesso.

deles, A justo título, ANGUSTIADOS, é porque o louco é o homem livre” (Lacan, 1967c, p. 15) – fez ainda questão de sublinhar, lembrando-nos, assim, que o objeto *a* é, como desenvolvemos no capítulo inicial, o objeto da angústia.

Nesse ponto, contudo, introduziu o problema do sujeito da ciência, para progredir na diferença de posições, diante à psicose, entre a do psiquiatra – e mesmo a dos psicanalistas com os quais encontrava-se, à época, num “contexto de briga” (Lacan, 1967c, p. 20) – e a que seria possibilitada ao “psicanalisado”. Para tanto, façamos um adendo.

### 3.2.1. O sujeito da ciência

Lacan deu início à problemática do sujeito, falando:

[...] essa história do sujeito, vocês vão me dizer, não é algo para [entificá-lo]<sup>[125]</sup> – poderia ser no tempo de Freud – só que aconteceu – acho que, de todo modo, vocês se dão conta disso – uma certa transformação que nosso mundo conhece, que é considerável e que faz com que o sujeito seja algo, no nosso tempo, que a existência da ciência define como sujeito. A ciência que é a nossa é isso que só se constituiu por uma ruptura que é datável nos séculos, e sua época não é mais que o século de ouro, o XVII. A ciência nasceu precisamente do dia em que o homem rompeu as amarras de tudo que se pode chamar de intuição, conhecimento intuitivo, e em que ele voltou ao puro e simples sujeito que é introduzido, inaugurado primeiramente sob a forma perfeitamente vazia que se enuncia no cogito; penso, logo sou. Fica bem claro agora aos nossos olhos que essa fórmula não se mantém de pé<sup>[126]</sup>, ela é no entanto decisiva, pois foi ela que permitiu... que permitiu o seguinte: não se tinha mais nenhuma necessidade de recorrer à intuição corporal para começar a enunciar as leis da dinâmica.

A partir desse momento a ciência nasceu, correlativa de um primeiro isolamento do sujeito puro, por assim dizer. Esse sujeito – puro – é claro, não existe em lugar nenhum, senão como sujeito do saber científico. É um sujeito do qual uma parte é velada, aquela justamente que se expressa na estrutura da fantasia, isto é, que comporta uma outra metade do sujeito e sua relação com o objeto *a* [...]. (Lacan, 1967c, p. 17)

Ou seja, o sujeito mencionado por Lacan é o do surgimento da ciência moderna, que responde à angústia de ruptura com o mundo antigo – de um cosmos fechado, hierarquicamente organizado –, com o pensamento e a razão<sup>127</sup>. Diante da dúvida de todas as coisas, da incerteza quanto à realidade externa, objetiva, o Cogito de René Descartes<sup>128</sup>, “penso, logo sou”, era uma afirmação de existência do “ser”. A partir daí, a produção do conhecimento passava a se fazer

<sup>125</sup> Da mesma forma, este colchete [entificá-lo] está na versão original por nós acessada.

<sup>126</sup> Segundo Rosa Lopes (2008, p. 269) tratar-se-ia mais de “penso onde não sou” e “sou onde não penso”.

<sup>127</sup> Lopes (2008, p. 256) comenta, por referência a Koyré (filósofo nascido [1892] na Rússia e falecido [1964] na França, que realizou trabalhos no campo da filosofia da ciência): “Razão é sinônimo de proporção ou relação que, por si mesma, estabelece uma ordem e se desenvolve em uma série. Este é o pensamento que funda a tradição moderna”.

<sup>128</sup> Descartes foi um filósofo, físico e matemático, nascido na França (1596) e falecido (1650) na Suécia, que contribuiu, de forma decisiva, para a revolução científica (o uso da razão) e, conseqüentemente, para a história do pensamento ocidental.

na relação com o objeto do pensamento – que, diga-se de passagem, inclui o próprio sujeito –, passível de representação conceitual, simbólica.

Entendamos, porém, considerando essa passagem de Sônia Alberti e Luciano Elia:

[...] A Psicanálise [...] é estritamente derivada do método inaugural da ciência moderna, e se não permanece no campo da ciência, é por operar neste método uma subversão radical, pela qual introduz, na cena (por isso dita **Outra cena**, a do **inconsciente**), precisamente aquilo que o discurso da ciência, por ser a-semântico, universal e contingente, introduziu mas, no mesmo golpe, expeliu de seu campo operacional: o **sujeito** (e não o **homem**<sup>[129]</sup>). A psicanálise opera com o sujeito, o mesmo da ciência, que, no entanto, sobre ele nada opera. (Alberti e Elia, 2008, p. 784)

Ou melhor, retomemos que a dúvida metódica cartesiana foi, segundo Lopes (2008), que se baseou em Alexandre Koyré (1991), o operador do corte epistemológico com o mundo de então, cujos primórdios localizam-se no período da Renascença<sup>130</sup> – de transição da Idade Média para a Moderna, do teocentrismo para o antropocentrismo, do feudalismo para o capitalismo – e junto ao aparecimento do cristianismo, que reduziu os deuses gregos a um só, criador.

Um tempo em que, com Aristóteles<sup>131</sup> – mais além de uma filosofia ou de uma atitude religiosa –, a ciência já se fazia presente, por meio da abstração, implicando, pois, alterações referencias, que, embora não produzissem um verdadeiro rompimento com a percepção sensível, com Deus e com a hierarquia, provocavam, mesmo assim e em paralelo, a proliferação da credulidade na magia: “[...] A falta de Deus como eixo simbólico forte que discrimina o certo, o errado e o absurdo não deixa vazio o lugar da crença. Sem o eixo simbólico forte, ela prolifera na Renascença de um modo novo, mágico, imaginário” (Lopes, 2008, p. 255).

É, entretanto, somente na saída dessa época, com Galileu Galilei<sup>132</sup>, seguido por Descartes, que o conhecimento intuitivo perdeu o privilégio para o intelectual. O empirismo e a matematização, desde logo propostos, tornaram o objeto, o pensamento e o sujeito vazios,

---

<sup>129</sup> Alberti e Elia (2008) estavam se aludindo a frase de Lacan (1965/1998, p. 873): “Não há ciência do homem, porque o homem da ciência não existe, mas apenas seu sujeito”.

<sup>130</sup> Período estendido entre, aproximadamente, meados do século XIV e final do século XVI, que, desde uma revalorização das referências da Antiguidade Clássica, promoveu uma série de mudanças na Europa, especialmente nas artes, na filosofia e nas ciências, desenvolvendo, inclusive, o humanismo, a partir do antropocentrismo.

<sup>131</sup> Aristóteles, nascido em 384 a.C. e falecido em 322 a.C., foi um filósofo grego, no período clássico da Grécia antiga, que contribuiu para muitos campos do conhecimento e para uma revolução científica, por exemplo, fundando a lógica formal e valorizando a classificação sistemática e o empirismo.

<sup>132</sup> Em italiano, chamado Galileo Galilei, foi um físico, matemático, astrônomo e filósofo, nascido (1564) e falecido (1642) na Itália, que, com o empirismo, contribuiu fundamentalmente para a descontinuidade com o método aristotélico e desenvolveu diversos estudos e instrumentos científicos. Defensor do heliocentrismo, foi, em 1633, condenado à prisão (convertida em confinamento) pelo Tribunal do Santo Ofício da Igreja Católica.

despojados de suas qualidades sensíveis. Como entender, contudo, que a psicanálise daí sobrevém?

Lopes (2008, p. 258) explicou que o Cogito cartesiano, no que diz respeito à dúvida, “introduziu uma perda no campo do saber: a da garantia da voz de Deus como referente único”. Isso configurou a ruptura do homem com a tradição, de significados determinados pela autoridade. O sujeito apareceu com o estatuto de descentrado de suas coordenadas ou, podemos dizer, de elemento significante, que não é uma identidade, como a “humana”, não tem significação nele mesmo.

Lacan, porém, assinalou, relativo a Descartes:

“Eu penso”, diz ele, “logo eu sou”. Ele se rejeita invencivelmente no ser desse falso ato que chama o *Cogito*. O ato do *Cogito* é o erro sobre o ser, como podemos ver na alienação definitiva do corpo, que dele resulta, que é rejeitado na extensão<sup>[133]</sup>. A rejeição do corpo fora do pensamento é a grande *Verwerfung* de Descartes. Ela é assinalada por seu efeito que reaparece no Real, ou seja, no impossível. É impossível que uma máquina seja corpo. Por isso o saber o prova sempre mais, colocando-a em peças destacadas. (Lacan, 1967-1968, p. 89)

É aqui que podemos recuperar a afirmação de Alberti e Elia (2008), de que o Cogito introduziu e excluiu o sujeito do campo científico. A introdução deve ser lida por relação à primeira parte, ao “penso”. É na operatividade da dúvida, na insistência do pensamento, enquanto autônomo e sem predicados, que se localizava o sujeito, até por isso na sua qualidade mais real: de objeto (Alberti e Elia, 2008, p. 789), que se traduziria melhor por um “*isso pensa*”<sup>134</sup>. É nessa primeira condição, de arbitrariedade, de ausência de fundamentos e de anterioridade, que o ato de Descartes mostrar-se-ia verdadeiramente criador, de “uma ciência”<sup>135</sup>.

Se ele assim não se fez, como marcou Lacan, foi devido a segunda parte do Cogito, de afirmação de existência, de uma identidade, com a certeza do “sou”. O “eu” que o “sou” implica refere-se à operação de alienação, de unidade virtual. Por relação a ela, Lopes comentou como

---

<sup>133</sup> Para entender que Lacan se referia ao que é diferente do pensamento, devemos considerar que Descartes estabeleceu a existência de três substâncias: A “res cogitans” (espírito): substância pensante, imperfeita, finita e dependente; a “res divina” (Deus): substância eterna, perfeita, infinita, que pensa e é independente e a “res extensa” (matéria): substância que não pensa, extensa, imperfeita, finita e dependente (Disponível em: <<https://www.pucsp.br/pos/cesima/schenberg/alunos/marizabatista/Idealismo%20em%20Descartes.htm>>. Acessado em 16/01/2020).

<sup>134</sup> Segundo Lopes (2008, p. 262): “[...] O inconsciente em jogo nesse tipo de satisfação pulsional é o *isso* (Freud, [1923a] 1977)” Ou, de acordo com Pierre Kaufmann (1996, p. 22): “[...] Trata-se, para Lacan, de conjugar o que, em Freud, permaneceu separado, a saber, os dois termos *isso* e *inconsciente* [...]”.

<sup>135</sup> Ao colocarmos uma ciência entre aspas, estamos nos aludindo às discussões em torno da relação entre ciência e psicanálise, que pode ser ilustrada em algumas perguntas de Lacan, como a de que “*se a psicanálise é uma ciência*” (1964/1996, p. 14).

a tentativa de garantir a existência a partir do pensamento terminou por levar Descartes à ideia de Deus. Ou seja, a eliminação de todas as ilusões para alcançar o certo, a verdade, a boa forma, exigiu pensar em algo perfeito, Deus, que assegurasse o impedimento do retorno da dúvida arriscando a existência:

[...] Não se pode duvidar de que se pensa porque todo “eu penso” é homólogo a “penso Deus”. O pensamento torna-se, efetivamente, garantia de existência porque se conclui na consciência de si, que implica a consciência de Deus, independente do que se pense (KOYRÉ, 1986). (Lopes, 2008, p. 259)

É possível também expressar que a “consciência de si”, que fora apreendida do “penso”, no Cogito, enquanto o ideal de um significante de representação do pensamento – que, por sinal, o qualificava –, foi um recuo do pensamento enquanto inconsciente. É aí que o sujeito foi eliminado, o único que existe, que não é o homem, não é uma unidade empírica, não se faz representar completamente porque contém uma parte desde sempre perdida, o objeto *a*.

Dessa forma, se a ciência moderna desvencilhou-se da tradição, não obstante, tendeu a instalar-se como “nova tradição” (Tânia Coelho dos Santos, 2005, *apud* Lopes, 2008, p. 261). Aqui, porém, é importante lembrar Lacan apontando a ruptura que ela realizou – em sua aspiração à ausência de qualidades, ao esvaziamento do sujeito, do objeto e do pensamento –, com o conhecimento intuitivo, a percepção corporal, que, até ali, não se faziam excluídos da tradição, nem deixavam de conjugar-se com a abstração científica.

Em referência a essa exclusão é que entendemos falar do mecanismo da “alienação definitiva do corpo” presente no “sou”. Aspecto que nos interessa, em especial, visto que deduziu a inexistência de “gente grande” ou “a entrada de um mundo inteiro no caminho da segregação” a partir do que chamou de manutenção da ignorância do corpo pelo sujeito da ciência (Lacan, 1967a/2003, p. 367).

Então, sugeridos pela expressão que utilizou de “peças destacadas”, remetemo-nos ao texto em que desenvolveu sobre a constituição subjetiva reportando-se ao “corpo despedaçado”, a saber, “O estádio do espelho como formador da função do eu” – em que, aliás, encontramos, em seu primeiro parágrafo, a afirmação de se tratar de uma oposição a qualquer filosofia decorrente do “*Cogito*” (Lacan, 1949/1998, p. 96).



É da versão comunicada em 1949<sup>136</sup>, no XVI Congresso Internacional de Psicanálise, em Zurique – uma vez que uma primeira apresentação havia sido interrompida<sup>137</sup>, em 1936, no Congresso de Marienbad –, que destacamos o trecho a seguir:

[Falando da relação do organismo com a sua realidade] Esse desenvolvimento é vivido como uma dialética temporal que projeta decisivamente na história a formação do indivíduo: o *estádio do espelho* é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental [...]. (Lacan, 1949/1998, p. 100)

Explicando, Lacan partiu do trabalho<sup>138</sup> de Henri Wallon<sup>139</sup>, intitulado “Prova do espelho e a noção do corpo próprio”, de 1931, que descrevia a percepção da imagem especular pelo “*infans*”, isto é, pela criança que ainda não se utiliza da fala, com idade entre seis e dezoito meses. Ela que, até aí, não possui coordenação motora e domínio fisiológico, não se percebe como um indivíduo – como um corpo separado do ambiente e dos outros que dela se ocupam, separado da mãe –, vai, em determinado momento, identificar-se com o seu reflexo no espelho, expressando-se por meio de júbilo ou, como exprimiu Castilho (2009, p. 2), de uma satisfação, correspondente à perda do biológico.

Se, no entanto, Wallon dedicou-se a constatar que tal reconhecimento da imagem do corpo unificado permitia um processo de fortalecimento postural, Lacan interpretou a emergência do “eu” em termos de organização inconsciente, isto é, “[...] no paradoxo de um desconhecimento dos mais radicais” (Kaufmann, 1996, p. 159). Quer dizer, se o olho, como primeiro aparelho de contato e conhecimento do espaço, anterior ao gesto e à palavra, registra

---

<sup>136</sup> O título completo dessa versão, que se encontra nos *Escritos* (1998), é: “O estágio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica”.

<sup>137</sup> Musso Greco (2011) comentou que a interrupção foi realizada por Ernest Jones (psiquiatra e psicanalista, nascido [1879] e falecido [1958] na Inglaterra, que, por exemplo, escreveu a biografia autorizada de Freud, em três volumes [1953, 1955 e 1957], e presidiu a IPA [de 1920 a 1924 e de 1932 a 1949]), num momento de muitos confrontos internos no movimento psicanalítico, a exemplo de kleinianos contra annafreudianos. Também Pedro Castilho (2009) vai notar que se tratava da primeira intervenção de Lacan na teoria da psicanálise, quando o tratamento analítico se fazia orientar para uma Psicologia do ego.

<sup>138</sup> Greco (2011) comentou, sem citar nomes, que Lacan ainda se baseou no trabalho de etólogos, enquanto Kaufmann (1996) mencionou a influência de outros dois psiquiatras: Paul Schilder, nascido (1886) em Viena e falecido (1940) em New York, que foi precursor da Psicologia do ego e criou a noção de imagem do corpo (com um livro de mesmo título [1935]), e Jean Lhermitte, nascido (1877) e falecido (1959) na França, que possuía um trabalho intitulado “L’image de notre corps” (1929).

<sup>139</sup> Wallon era um político, filósofo, médico e psicólogo, nascido (1879) e falecido (1962) na França, que se dedicou, eminentemente, ao tema do desenvolvimento da criança.

a identificação do “eu” com a imagem especular, é às custas de uma perda da realidade corporal e de uma alienação a um “eu ideal”<sup>140</sup>, imaginarizado, virtual.

A essa altura, porém, cabe esclarecer que a alienação é a primeira operação constitutiva do sujeito, que se faz, inclusive, em dois planos, iniciando-se no registro do imaginário e prosseguindo no registro do simbólico<sup>141</sup>. Ou seja, a princípio, no imaginário, a imagem do corpo próprio é apreendida como “eu”, grafado como “*moi*” (em francês, pronome tônico na primeira pessoa do singular), e como objeto de investimento libidinal. No momento, porém, em que o “*infans*” se volta para o adulto que o carrega, na busca de um assentimento, pelo olhar do Outro, de seu reflexo no espelho, a imagem se destotaliza e o “eu” se divide, tomando o estatuto de “*Je*” (pronome pessoal, em francês, notado, na versão brasileira, como equivalente ao sujeito), isto é, sem mais se garantir sem o Outro. É assim que o “eu”, já no registro do simbólico, desejante de reconhecimento do Outro, desloca para fora seu investimento, para o “ideal do eu”<sup>142</sup>.

Enquanto, contudo, é possível entender que a alienação do sujeito (“*Je*”) comporta a alienação do eu (“*moi*”), interessa-nos recordar que é em relação a essa última que Lacan associa Descartes, criticamente, afirmando o erro sobre o “ser” no “eu sou”. E para avançarmos quanto às consequências – a saber, sobre a segunda operação constitutiva do sujeito, a de separação –, vale ainda lembrar uma outra discussão sobre a alienação, evidentemente pensada em relação ao “ser” e por meio da Teoria dos conjuntos<sup>143</sup>, assim como fizeram Kaufmann (1996) e Andréa Guerra, Nathiële Oliveira e Rodrigo Goes e Lima (2018), a partir do desenho abaixo:

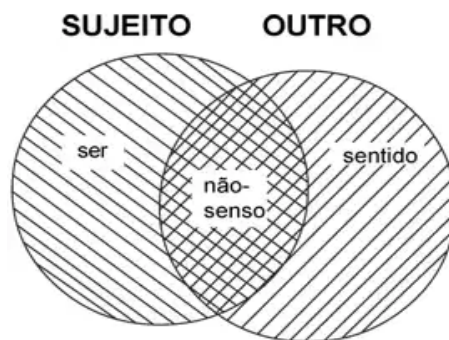
---

<sup>140</sup> Laplanche e Pontalis (1995, 139), que a definem como: “Formação intrapsíquica que certos autores, diferenciando-a do ideal do ego, definem como um ideal narcísico de onipotência forjado a partir do modelo do narcisismo infantil”, também comentam: “Para J. Lacan, o ego ideal é igualmente uma formação essencialmente narcísica que tem sua origem na fase do espelho e que pertence ao registro do imaginário”.

<sup>141</sup> “Não se trata, portanto, de compreender o advento do imaginário e do simbólico como dois tempos diacrônicos distintos, mas, ao contrário, como o advento de dois modos intrincados numa mesma experiência e que concorrem para dissolver a hiância que só o imaginário provoca no seio da constituição do sujeito” (Kaufmann, 1996, p. 160).

<sup>142</sup> De acordo com Laplanche e Pontalis (1995, p. 222), o ideal do eu é: “Expressão utilizada por Freud no quadro da segunda teoria do aparelho psíquico. Instância da personalidade resultante da convergência do narcisismo (idealização do ego) e das identificações com os pais, com os seus substitutos e com os ideais coletivos. Enquanto instância diferenciada, o ideal do ego constitui um modelo a que o sujeito procura conformar-se”.

<sup>143</sup> A Teoria dos conjuntos utilizada por Lacan, que inclui os “círculos de Euler” e as “fórmulas de Morgan”, pode ser melhor verificada no verbete “Introdução à Topologia”, de Kaufmann. Aqui, apenas assinalamos que: “A referência de Lacan à teoria dos conjuntos foi exigida pela formalização progressiva da noção do Outro e pelo estatuto paradoxal desse Outro, que poderia, enquanto tesouro do significante, ser considerado como um conjunto. Convém, ainda, ressaltar a relação, não menos paradoxal, do sujeito com esse Outro do significante, e indicar de que modo se faz sua articulação, em Lacan, mediante o recurso a noções como a de conjunto vazio [...]” (Kaufmann, 1996, p. 523).



Fonte: Glória Castilho e Angélica Bastos (2013)

A alienação é nele ilustrada no âmbito da linguagem, com o não-senso correspondendo ao  $S_1$  – que participa tanto do ser quanto do sentido, tanto do “campo do sujeito”, quanto do “campo do Outro” – e o sentido correspondendo ao  $S_2$ , à cadeia significante. E ela se faz num “*vel*”<sup>144</sup> (palavra latina que significa “ou”) da escolha forçada, inevitável, a exemplo de “A bolsa ou a vida!” (Lacan, 1949/1998, p. 201), no qual, se se escolhe a bolsa, perde-se as duas – a bolsa e a vida –, e se se escolhe a vida, fica-se com uma vida decepada da bolsa.

Por isso, caso a escolha seja pelo “ser”, como é o caso de Descartes, cai-se no não-senso, petrifica-se no  $S_1$ , que isolado da cadeia significante, não é capaz de significação. Caso, ao contrário, a escolha seja pelo sentido, esse só se conserva desfalcado do  $S_1$ , a saber, com uma perda de “ser”, com um efeito de não-senso que limita o saber absoluto. Paralelamente, a escolha pelo “ser” nos induz a pensar no “*moi*”, na unidade totalizante e enganosa, no indivíduo. E a escolha pelo sentido leva-nos ao “*Je*”, ao sujeito do inconsciente, constituído pela “falta-a-ser”, pela impossibilidade de se fazer representar completamente: “o *VEL* alienante condena o sujeito a essa divisão em que, no momento em que ele aparece em algum lugar como sentido produzido pelo significante, ele se manifesta em outro como afânise, *fading*” (Kaufmann, 1996, p. 21).

A questão que, neste instante, interpõe-se, é que somente a escolha pelo sentido permite ao “eu” sair da petrificação em uma identidade alienante (“*moi*”) e avançar em relação ao saber. Até o seu conhecimento da imagem especular, ele também se engana, pois desconsidera a perda da realidade corporal. O resultado é um modo de se relacionar reflexivo, quase meio

<sup>144</sup> O “*vel*” da alienação pode ser (1) um “ou” exclusivo – que exclui a simultaneidade dos dois termos da alternativa – ou (2) um “ou” não exclusivo – que permite um ou outro termo ou os dois – ou (3) um “ou” da “escolha forçada” – que sempre implica a perda de um ou mesmo de ambos os termos, como nos exemplos de “A bolsa ou a vida!” ou de “A liberdade ou a vida!” (Lacan, 1949/1998, p. 201). É em relação a essa terceira que se dá a alienação no nível da linguagem (Kaufmann, 1996, p. 21).

transitivista<sup>145</sup>, é de uma comunicação que se faz consigo mesmo, com a própria imagem como objeto, para a qual dirige sua libido. É, portanto, um efeito que nos remete inevitavelmente à psicose e à segregação, na perspectiva de uma ausência de um real endereçamento do sujeito para fora de si ou para além do “bolso”, isto é, para o Outro.

Ainda, porém, não avancemos e retomemos que a opção pelo sentido indica o não fechamento da identidade no  $S_1$  e, em consequência, a busca, no Outro, de um complemento de representação, que provoca o deslizamento do sujeito na significação. Logo, a alienação ao Outro do significante e do sentido não deixa de se realizar como uma “promessa de ser” (Kaufmann, 1996, p. 24), ou seja, enquanto uma expectativa de recuperação de uma perda de satisfação.

A objeção, no entanto, é que o discurso do Outro<sup>146</sup> falha e forçosamente conduz à presença do não-senso. Inclusive, é porque o Outro falta, que ganha o estatuto de desejante, de Outro do desejo, mais além do significante. Um momento em que a possibilidade de “ser” para o sujeito passa a se fomentar com perguntas como “Será que lhe falta?”, “Será que sou o que lhe falta?” – a respeito do que Kaufmann (1996, p. 23), inclusive, sublinhou:

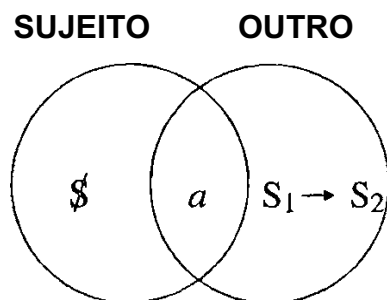
[...] Lacan chega ao ponto de inscrever nesse lugar da falta o lugar do gozo, onde caberia à pulsão restaurar no sujeito a sua perda de ser. A dimensão pulsional institui assim um corte com o Outro do significante e do sentido, mas instaura um laço com o desejo do outro faltoso:  $\mathcal{A}$ , em que os objetos parciais vêm se encarnar como suportes do desejo [...].

Podemos dizer, assim, que do não-senso do  $S_1$  declina-se à presença do objeto  $a$  enquanto perda radical. Ou melhor, se o sujeito, em sua ausência de identidade, em sua impossibilidade de se fazer representar, aliena-se ao Outro para recuperar sua perda, acaba, entretanto, como afirmou Laurent (1992), apenas a repetindo. O sujeito não encontra no Outro um significante que responda o que é “a mulher”, “o analista”, “a relação sexual”... Nessa sua busca, ele somente experimenta o mais-de-gozar, pois que a primeira satisfação mantém-se perdida para sempre.

---

<sup>145</sup> Referimo-nos à noção de “transitivismo”, que é muito retomada por Wallon e é mencionada por Lacan no “Estádio de espelho” (1949/1998, p. 101), associada a fenômenos infantis. Aproximando-se da ideia de projeção em Freud, pode ser explicada, de maneira geral, como: “[...] consiste em que crianças de idade semelhante, postas em presença uma das outras, confundem seus gestos e os prolongam, numa captação especular que evidencia também a antecipação da coordenação completa dos aparelhos motores [...]”. (Kaufmann, 1996, p. 158)

<sup>146</sup> Essa expressão, “discurso do Outro”, assim aparece: “O desejo do Outro é apreendido pelo sujeito naquilo que não cola, nas faltas do discurso do Outro” (Lacan, 1964/1995, p. 203).



Fonte: Laurent (1995/1997)

Em outros termos, a falta no Outro termina por ratificar a falta no sujeito – que, diga-se de passagem, matura-se na puberdade – e por justificar, nesse último, a extinção da procura de um sentido prévio, determinado, e mesmo da completude. Desse modo, o que se desvela na interseção dos conjuntos do “campo do sujeito” e do “campo do Outro” é a subversão de uma lógica, que se modifica do pertencimento ( $S_1$ ) para o desfalque ( $a$ ) e que fundamenta a progressão da alienação para a separação, a secundária operação de constituição subjetiva.

É ela que abre a via do saber da falta, não mais como alguma coisa a ser suprida, mas como algo inelutável e estrutural na relação com o Outro, não mais como uma satisfação (determinada) a ser recuperada, mas passível de ser desejada, inventada com os novos sentidos, a criação das artes, os modos singulares de viver, as “verdadeiras” ciências – aquelas que precisamente não se supõem detentoras da “verdade”, “toda”(s) capazes de tudo responder.

A fim de concluir essa parte, digamos que, se a ciência moderna exclui a percepção da perda corporal, que está em jogo na adolescência, a psicanálise a inclui, considerando, entretanto, que o homem só é capaz de reconhecer seu corpo e seu desejo por intermédio da alteridade (Kaufmann, 1996, p. 159), fazendo-se, pois, sujeito no laço com o Outro, o que implica alienar-se primeiro no sentido, para depois se separar. Isso nos permite regressar ao texto do “Pequeno discurso aos psiquiatras” (1967c), para continuarmos a discussão.

### ***3.2.2. Além dos fenômenos de segregação, a prática segregativa***

Um pouco antes de introduzir a problemática do sujeito, Lacan se aludiu, de maneira elogiosa, ao livro de Foucault, intitulado a *História da loucura* (1961)<sup>147</sup> que, para seu espanto,

<sup>147</sup> Data da primeira publicação na França, pela Editora *Plon*, cujo título era *Folie et Dérison*. A segunda, em 1972, pela Editora *Gallimard*, ganhou o título de *Histoire de la folie à l'âge classique*. No Brasil, foi realizada pela Editora Perspectiva, em 1978, intitulada *História da loucura na Idade Clássica*.

não era mencionado no meio psiquiátrico. Tratava-se da publicação da tese de doutoramento do autor em filosofia, contendo uma análise crítica dos diferentes modos de se pensar “o louco”, desde o Renascimento até a Modernidade, quando se tornou um problema científico e de cuidado médico, psiquiátrico. A ela, porém, não nos reportaremos, acompanhando somente os comentários lacanianos.

Utilizando-se, pois, dessa referência, Lacan iniciou o assunto da prática segregativa, discutindo o nascimento da função psiquiátrica enquanto comprometida com o isolamento, a clausura, nos hospitais manicomiais, das pessoas chamadas loucas, alienadas. Momento mesmo de consideração da loucura como doença, que mereceria um tratamento “humanitário” – mas na acepção, como vimos, do “húmus”, de negação da subjetividade. Nessa linha, Lacan (1967c) expressou que, se desde Philippe Pinel<sup>148</sup> e Jean-Étienne Esquirol<sup>149</sup>, os muros de concreto caíam, a psiquiatria ainda permanecia sendo o que era:

[...] O fato de que tendamos, agora, cada vez menos a isolá-los quer dizer que colocamos outras barreiras, outras muralhas... entre as quais essa de que os consideramos muito mais – é essa justamente a tendência psiquiátrica – muito mais como objetos de estudo do que como ponto de interrogação no nível de uma certa relação do sujeito, do que situa o sujeito com relação a esse algo que qualificamos de objeto estrangeiro, parasitário, que é a voz essencialmente. Enquanto voz, ela só tem sentido aqui por ser suporte do significante. (Lacan, 1967c, p. 16)

Ora, considerar o louco como um objeto de aplicação do conhecimento científico, revelava a posição hierárquica, de controle e de poder do psiquiatra, que seria, aliás – ou, ao menos, deveria ser –, de um estatuto radicalmente oposto ao do analista. Assim falando, Lacan reunia suas críticas à psicanálise da época, que, na sua opinião, não deixava de evitar o sujeito, sem conseguir sustentar suas defensivas através de argumentos teóricos e de técnica<sup>150</sup>.

---

<sup>148</sup> Pinel era um médico, nascido (1745) e falecido (1826) na França, considerado por muitos como o “pai da psiquiatria”. Dirigiu os hospitais de Bicêtre (Le Kremlin-Bicêtre) e Salpêtrière (Paris) e foi pioneiro na tentativa de descrever e classificar algumas perturbações mentais. Sua obra mais importante chama-se *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, publicada na capital francesa, em 1800. Existe uma versão brasileira, *Tratado médico-filosófico sobre a alienação mental ou a mania*, publicada, em 2007, pela Editora da UFRGS.

<sup>149</sup> Esquirol era um psiquiatra, nascido (1772) e falecido (1840) na França, que se tornou discípulo de Pinel, sucedendo-o, inclusive na direção do Hospital de Salpêtrière, em 1811. Dentre seus livros, citamos o título *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico legal*.

<sup>150</sup> A respeito, Lacan (1967c, pp. 18-19) apreciou: “[...] Porque eles fizeram da psicanálise, finalmente, algo que poderíamos chamar de um modo de ascensão social. Ascensão social a quê? Oh, meu Deus, a algo que não é muito complicado: eu falei muito com meus colegas americanos, de questões de técnica, por exemplo, e o que lhes parecia decisivo para a manutenção de certos hábitos, de certos costumes, de uma certa rotina, pois bem, meu Deus, eles diziam: era a sua tranquilidade; nada lhes parecia mais decisivo para motivar o modo, por exemplo, pelo qual é suspensa ou encerrada a sessão, do que o fato de que eles poderiam estar absolutamente seguros de que às dez para as cinco eles tomariam tranquilamente seu *whisky*. Eu dou minha palavra de que não estou exagerando. Para dizer tudo, há muitas outras coisas ainda repousantes na psicanálise tal como ela é atualmente organizada, nem que seja por essa espécie de progressão, de incita... de acesso seguro a posições que consideramos como tanto

Nesse ponto, entretanto, uma diferenciação é necessária. No percurso que fizemos sobre a operação de alienação, a ciência – e portanto, inclusive a ciência psiquiátrica, a psiquiatra –, foi localizada, por Lacan, na alienação imaginária do “eu” (“*moi*”), em que a presença do objeto *a*, da realidade da perda corporal, é expelida do campo, isto é, como se, da mesma maneira como acontece com a identificação no campo especular, ocorresse no campo científico.

Isso nos permite pensar uma aproximação entre o ideal de indivíduo, na ciência, com o “homem verdadeiramente livre”, na psicose, dado que, para ambos, a relação com o objeto não se faz por intermédio do Outro do significante, o que os deixa alienados em seus mundos particulares.

Além disso, Lacan explicitou a sugestão de tal vizinhança, ao se expressar, numa menção ao Cogito, com o termo designativo do mecanismo psicótico de defesa contra a divisão psíquica. Ele disse: “A rejeição do corpo fora do pensamento é a grande *Verwerfung* de Descartes” (Lacan, 1967-1968, p. 89). Logo, se até Freud já havia refletido a respeito<sup>151</sup>, como entender melhor, perguntando-nos, inclusive, sobre o pai? Afinal, se é na psicose que a função paterna encontra-se forcluída, seria devido a essa proximidade que se explicaria a ideia de evaporação do pai como resultado dos avanços científicos?

De novo é preciso pontuar coisas distintas. A primeira é que se antes, como no Mundo Antigo, nas sociedades patriarcais, o “pai dizia respeito às mais profundas estruturas”, quer dizer, configurava-se enquanto uma autoridade de domínio, de regulação dos corpos e das vidas, assim como é o caso dos ancestrais nas sociedades tradicionais, isso se modificou a partir da Modernidade e, conforme lembrou Jean-Claude Milner com o avanço das sociedades democráticas:

Na “Nota sobre o pai” de 1968, Lacan comenta a extensão mundial do modelo democrático estadunidense<sup>152</sup>. Leitor de Tocqueville<sup>153</sup>, ele lembra uma das conclusões deste último: o

---

mais eminentes quanto se é suposto deter um saber que os outros, os pequenos, os noviços, enfim, aqueles para quem ainda não se teria dado... enfim... a sorte grande, a benção, não teriam [...]”.

<sup>151</sup> Nas palavras de Lopes (2008, p. 264): “[...] Freud ([1933] 1977) afirma que a obstinação da ciência em direção à abstração, sua exigência de que se separe ‘do conhecimento tudo o que é ilusão e o que é resultado de exigências emocionais’, deixa ‘abertos os caminhos que levam à psicose’ (Freud, [1933] 1977: 195) [...]”.

<sup>152</sup> Essa afirmação de Milner não é algo propriamente apreensível nas versões brasileira e francesa da “Nota sobre o pai” (1968) as quais tivemos acesso (ambas de 2015), assim como se pode verificar na citação que dela fizemos, em sua integralidade, na página 92.

<sup>153</sup> Alexis de Tocqueville era um analista político, historiador e escritor, nascido (1805) e falecido (1859) na França. *De la démocratie en Amérique*, uma de suas principais obras, foi lançada em dois volumes: o primeiro, em 1835, e o segundo, em 1840. Curiosamente, na introdução da versão brasileira da Editora Martins Fontes, *Livro I*, lemos: “[...] procurei apontar a direção que a democracia, entregue na América a seus pensadores e abandonada quase que sem coerções a seus instintos, dava naturalmente às leis, a marcha que imprimia ao governo e, em geral, a força que ela obtinha sobre os negócios [...]”.

desaparecimento das antigas formas de dominação. Sob o nome de dominação, se dissimula uma relação ao pai. *Da democracia na América* descreve, sem o saber, a evaporação do pai. Os cinéfilos sabem quanto este tema é recorrente nos filmes hollywoodianos. Lacan lembra que a democracia toqueviliana é literalmente habitada pelo rizoma das segregações em todos os gêneros. Os progressos de um se acompanham dos outros. (Milner, 2017, pp. 46-47, tradução nossa)

A segunda coisa é que Lacan demonstrou, com sua análise dos mitos freudianos sobre o pai, a impregnação da psicanálise por uma ideologia paterna, perpassada pela questão religiosa, ou, nas palavras de Laurent (2017, p. 26), por uma construção teológica bastante complexa, que agregava, desde o “Deus eterno” até o pai da reprodução e criação.

Como, contudo, era claro para Lacan, diante dos jovens dos anos 60, que o gozo já não se fazia ordenar pelo pai, ele propôs pensar o laço social de um ângulo independente da religião, isto é, a partir da linguagem, dos “quatro discursos”, em que a única lembrança de identificação paterna, o que sobrou como uma herança dela, era o  $S_1$ , o significante-mestre.

Então, se recuperamos a operação de alienação pela Teoria dos conjuntos, veremos que é ele, o  $S_1$ , que aparece no lugar do “não-senso” (conferir na página 113), isto é, na interseção entre o “ser” e o sentido, entre os campos do sujeito e do Outro. Na escolha pela alienação no “ser” – que corresponde à alienação imaginária do “eu” (“*moi*”) e que estamos associando aqui, tanto à psicose, quanto à ciência –, o significante-mestre, esse resquício do pai, realmente permanece isolado da cadeia significante, isto é, forcluído da ordem simbólica, do “campo do Outro”, do sentido.

É, pois, em consequência disso, devido ao fato de a ciência promover a alienação imaginária do “eu”, que se explica seus efeitos de segregação, de não endereçamento do sujeito ao Outro. Leiamos, porém, o que Brousse assim expressou:

[...] Na “Nota sobre o pai”, Lacan sublinha o fim do pai, mas, em filigrana, é a mudança do estatuto do Um que está em questão. O Um ligado à metáfora pelo nome, o Um ligado à exceção, é substituído por todos esses Uns dispersos, sem qualquer ligação metafórica que permita passar ao dois, ao três, etc. Resta o Ego. Então são os egos que fazem grupo. A segregação pelo Outro deixa lugar à auto-segregação ou segregação voluntária. Esta auto segregação tem um nome, a fraternidade [...]. (Brousse, 2017, p. 37, tradução nossa)

---

Meu objetivo era pintar [...] a influência que exercem na América a igualdade das condições e o governo da democracia sobre a sociedade civil, os hábitos, as ideias e os costumes [...].” (Tocqueville, 1835/2005, p. 20).



Gostaríamos, agora, de fazer uma distinção pormenorizada – e que não nos parece realizada, talvez com motivos, nessa passagem de Brousse<sup>154</sup> –, uma certa escansão naquilo que se apresentou a nós, durante esse percurso teórico, falado como efeitos de segregação.

O efeito de segregação da ciência, que se localiza na alienação imaginária, resulta no “eu” (“*moi*”) especular, isolado, solitário, ou, até poderíamos dizer, numa relação exclusivamente reflexiva, realizada consigo mesmo. Já o efeito de segregação da linguagem, que se localiza na alienação simbólica do “eu” (“*Je*”) e que chega a promover um enlaçamento com o Outro – Brousse disse, de maneira auto-segregativa –, o faz, todavia, apenas no nível comunitário, fraternal – ou seja, entre iguais no modo de gozar e, por essa razão, segregando os diferentes.

É, enfim, no plano simbólico da alienação, distinguindo-se, portanto, da alienação imaginária da ciência, que entendemos Lacan circunscrever a evitação do sujeito pela psicanálise da época. Dito de outra forma, enquanto que a ciência não é um discurso<sup>155</sup> e, conseqüentemente, não produz laço social, a psicanálise, que se fazia orientar para a Psicologia do ego, o engendrava na lógica do “discurso do mestre”. Logo, a partir de um esforço de produção da identificação ao ideal paterno de ordenação do gozo, que se orientava para o “eu” (“*Je*”) e, portanto, não deixava de segregar o sujeito (\$).

Vale repetir que a psicanálise, por sua vez, não acaba completamente com a segregação, mas faz saber dela enquanto perda inevitável no corpo, falta radical, o que possibilita tomá-la como causa de desejo de um laço novo com o Outro, original. Essa condição, contudo, só se constrói mediante o uso da fala, quer dizer, inevitavelmente depois de o sujeito passar pela alienação ao Outro do sentido, pela identificação ao S<sub>1</sub> e pelo que isso acarreta de efeitos de segregação da linguagem.

Para concluir, voltemos, uma vez mais, a Lacan, continuando com o objetivo de retomarmos a questão da prática segregativa, que também compõe os chamados efeitos de

---

<sup>154</sup> A maneira como Brousse (2017) escreveu, “sem qualquer ligação metafórica”, nos faz perguntar se, a bem da verdade, estaria sugerindo a não existência mais, no mundo atual, das fraternidades, que reúnem sujeitos por via da segregação da linguagem, a saber, em torno de um S<sub>1</sub> comum e seus conseqüentes efeitos de gozo. Ou seja, se apesar do uso que fez do termo fraternidade, Brousse quis dizer apenas eus sozinhos juntos, imaginários. Se essa é uma possível consideração, preferimos, no entanto, dela distinguir, a fim de compreender a variedade de aspectos envolvidos na noção de segregação, em Lacan, no decorrer dessa pesquisa, que, ademais, abarca uma trajetória histórica, um período de poucos anos.

<sup>155</sup> A expressão “discurso da ciência” é usada por Lacan, como, por exemplo: “o discurso da ciência não deixa nenhum lugar para o homem” (Lacan, 1966/1998, p. 873). Mas Brousse, em “*O inconsciente é a política*”, (Brousse, 2003, p. 71) asseverou, a partir de uma analogia do discurso com o laço social, que: “[...] Entre a psicanálise e a psicoterapia existe uma primeira relação: ambas são discursos. Relaciono a psicanálise à formalização do discurso do analista, e a psicoterapia, como já puderam perceber, eu relaciono ao discurso do mestre. A psicoterapia se diferencia da ciência na medida em que a ciência não é discurso”.

segregação. Recuperemos que ele dizia como a inauguração, com a Ciência Moderna, do sujeito puro, do puro saber, do indivíduo, foi gradativamente modificando a vida, em todos os seus níveis, e produzindo uma nova forma de organização social. Em suas palavras:

O fato de que tudo que foi implicado até aqui, a sua revelia, por essa estrutura real, isto é, a maneira como ela foi tratada até aqui, a maneira como se inscreveu nas relações sociais, como de alguma maneira toda a construção social se fundou sobre essas realidades subjetivas, mas sem saber nomeá-las; é claro que a expansão, a dominância desse sujeito puro da ciência, é o que leva a esses efeitos dos quais vocês são todos os atores e os participantes, a saber: esses profundos remanejamentos das hierarquias sociais que constituem a característica de nosso tempo. Pois bem, o que é preciso que vocês saibam, porque vocês vão vê-lo e vocês o verão cada vez mais – se naturalmente até aqui vocês não o viram, ainda que isso salte aos olhos – é que há um preço a se pagar pela universalização do sujeito, na medida em que ele é o sujeito falante, o homem. (Lacan, 1967c, p. 17)

Em seguida, ele mencionou um dos avanços técnico-científico: os meios de comunicação de massa, as “*mass-mídia*”, sobre as quais voltaria a falar na “Nota sobre o pai” (1968/2015). Era claro que ele se referia à TV, pois falava de “olhares errantes” e “vozes brincalhonas” (Lacan, 1967c, p. 18), quer dizer, do que trazia, em sua tela, imagens e sons que se constituíam como objetos *a* num novo estatuto: o de isolados do Outro do significante – que, espalhados em toda e qualquer esquina, tornavam-se prontos para realizar uma captura imaginária dos “eu(s)”, por via da identificação especular, idealizada e, conseqüentemente, geradora de um sistema de valores, de padrões, por exemplo, de beleza, de felicidade, de saúde, de juventude e de sucesso no amor e na vida.

Digamos ainda que essa outra forma de estabelecimento da relação com o objeto *a* sem o suporte da alteridade, sem a mediação da fala, que é a condição necessária para a subjetivação, faz os homens restarem alienados quanto aos seus próprios corpos e desejos, ou seja, na condição de “húmus”, de objetalizados, de unidades de manipulação empírica.

Se isso já era verdade em 1967, certamente intensificou-se no tempo atual, em que as mídias se digitalizaram e muito ou quase tudo de nossas vidas se faz em meios virtuais, numa relação veloz e direta com a “máquina”, que se mantém colada em nossos corpos como um apêndice – quando não em nossas mãos, ao alcance de nossos bolsos.

Logo, o preço a se pagar pela universalização do sujeito da ciência era a segregação em escala planetária, como uma contestação lógica dos sujeitos falantes (Askofaré, 1999/2009, p. 352), como um retorno, no real, da segregação excluída do simbólico. Se ela se apresentava em fenômenos intensificados de “mal-estar na civilização”, também se revelava numa prática organizada, combinada, planificada e mesmo racional (Askofaré, 1999/2009, p. 351), compondo uma política de gestão dos aglomerados humanos – a respeito, inclusive, da qual

Lacan citou, em “Alocução”, o exemplo da mudança de Império para imperialismos, utilizando-se dos seguintes termos, que repetimos:

Os homens estão enveredando por uma época que chamamos planetária, na qual se informarão por algo que surge da destruição de uma antiga ordem social, que eu simbolizaria pelo Império, tal como sua sombra perfilou-se por muito tempo numa grande civilização, para ser substituída por algo bem diverso e que de modo algum tem o mesmo sentido – os imperialismos, cuja questão é a seguinte: como fazer para que massas humanas fadadas ao mesmo espaço, não apenas geográfico, mas também, ocasionalmente, familiar, se mantenham separadas? (Lacan, 1967a/2003, pp. 360-361)

Não entraremos nessa discussão mais política, ainda que nos importe assinalar que, atualmente, com as redes sociais, que se constituem como empresas e que funcionam numa lógica algorítmica, de manipulação das informações a partir da captação, reconhecimento e cruzamento de dados, o gerenciamento político das vidas se faz sem ou quase sem controle governamental<sup>156</sup>.

Finalizando seu discurso aos psiquiatras, Lacan, para ilustrar essa prática segregativa, outra vez, remeteu-se aos campos de extermínio nazistas, sobre os quais havia falado na Proposição (1967b/2003), acrescentando-lhes os campos de concentração soviéticos e os hospitais manicomiais. Askofaré (1999/2009, p.352) ainda ajuntou a eles, o *apartheid* sul-africano, os campos de reeducação chineses ou cambojanos, enquanto Brousse (2017, p. 35) citou a questão do Brexit<sup>157</sup>, na Inglaterra, do muro “de Donald Trump”<sup>158</sup>, para separar o México dos Estados Unidos, e de todas as barreiras que se levantam para controlar os fluxos migratórios.

Pensamos que, desse modo, é possível fecharmos nossa exploração quanto à noção de segregação, em Lacan, e seguirmos, nas considerações finais, levantando algumas de suas prováveis relações com às dificuldades de laço no trabalho com os adolescentes.

---

<sup>156</sup> Em 19 de fevereiro de 2019, na *Université Paris I: Panthéon-Sorbonne*, ocorreu uma jornada de mesas-redondas, promovida pela *Radio France* e chamada “*Le nouvel âge de la politique?*”. Encontramos nela a oportunidade de assistir, como ouvintes, um debate específico sobre o tema do impacto das redes sociais nas questões políticas, intitulado “*Civic tech, fake news : Les algorithmes, amis ou ennemis de la démocratie ?*” Relacionado ao assunto, recomendamos, a quem possa interessar, o texto de Pierre-Yves Turpin, intitulado “*Big data’s segregations*”, que fora publicado, em 2017, em Paris, na revista *Horizon n° 62: Visages de la ségrégation*.

<sup>157</sup> “*British exit*” (“saída britânica”) diz respeito à decisão do Reino Unido de deixar a União Europeia (grupo de 28 países europeus, que praticam livre comércio e facilitam a circulação da população), votada pelos britânicos, por meio de um plebiscito, em 23 de junho de 2016 e efetivada, depois de muitos percalços, em 31 de janeiro de 2020 (Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-46335938>>. Acessado em 10/02/2020).

<sup>158</sup> Trump é um empresário bilionário, uma personalidade televisiva e um político americano, nascido em 1946, que se tornou, em 2017, o 45º presidente dos Estados Unidos, com propostas que incluem, entre outros, o recrudescimento das leis de imigração e a construção de um muro ao longo da fronteira entre os Estados Unidos e o México.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Que antes renuncie [à psicanálise]  
quem não conseguir alcançar em seu horizonte  
à subjetividade de sua época.*

[Jacques Lacan, 1953]

Assim podemos resumir a conclusão a que chegamos depois da pesquisa que aqui fizemos a respeito da noção de segregação no ensino de Lacan: a segregação que se matura no período da adolescência, caso não se processe no simbólico, retorna no real.

A ela nos engajamos a partir de um trabalho que realizávamos com adolescentes sem laços com as instituições, sem responder às intervenções judiciais, que, portanto, desafiavam a própria legislação, em seu texto sobre direitos e responsabilidades. Ou seja, o ECA, ao lhes considerar, não mais enquanto um “menor”, um objeto de intervenção estatal, mas como um “sujeito” em situação especial de processo de desenvolvimento, pressupõe-lhes não somente a condição de resposta por seus atos, mas a participação social, dos adultos – da família, da comunidade, da sociedade e do Estado – na construção dela. Como isso seria, contudo, possível, uma vez que os jovens não queriam conversar e seus entornos funcionavam de forma autônoma, sem relação com eles?

Nossa questão ultrapassava, então, os adolescentes e se cernia nas dificuldades de laços no trabalho empreendido junto deles, no que, de alguma forma, apresentava-se também na rede que deveria protegê-los. Em outras palavras, os obstáculos de enlaçamento, que se apresentavam contundentemente presentes nos jovens, estavam, todavia, espalhados em toda parte: nas escolas, nos técnicos, no judiciário, nos familiares. Do que se tratava?

Até aí, podíamos contar com uma discussão feita por alguns autores, já no âmbito da psicanálise, de um “estado adolescente”, de uma “adolescência generalizada” como característica de nosso tempo, de um prolongamento ou mesmo não atravessamento dos sujeitos para a fase adulta, que, de certa forma, indiferencia as gerações. Passamos, pois, a nos perguntar sobre o que era o adolescente, que nem sempre existiu, não somente no tempo histórico, mas nas variadas culturas, e que está demarcado na Lei brasileira como a pessoa com idade entre doze e dezoito anos incompletos.

Escolhemos acompanhar, mais particularmente, o trabalho de dois estudiosos do assunto, que são Lacadée (1993/2006 e 2011) e Viola (2016 e 2017). O primeiro, que afirmava um uso da linguagem feito, especialmente, pelos jovens, que não serve à comunicação, não se

endereça ao Outro, trouxe uma expressão de Lacan sobre a maturação do objeto *a* na idade da puberdade, que fora perseguida pela segunda numa investigação minuciosa.

Trata-se do fato de que é no tempo do crescimento biológico que a inexistência da relação sexual faz-se sentir no corpo de maneira aguda, real, como nunca antes experimentada. Melhor dizendo, a “perda corporal”, que se dá na entrada do sujeito na linguagem, é o que, a bem da verdade, desenvolve-se no corpo sexualmente maturado, enquanto algo impossível de ser solucionado. Se isso aponta uma condição especial adolescente, que, inclusive, é interpretada pela Lei, como merecedora de um cuidado, de uma atenção social, o que indica das dificuldades de laço que se mostram difundidas mesmo nos adultos?

Nesse ponto, reportamo-nos ao texto de Lacan (1967a/2003), “Alocução sobre as psicoses da criança”. Era uma intervenção, em suas palavras, “improvisada”, de encerramento de uma jornada organizada por Maud Mannoni<sup>159</sup>, que contou com a presença, entre outros, de David Cooper<sup>160</sup>, Jean Oury<sup>161</sup> e Ronald Laing<sup>162</sup>, psiquiatras que questionavam, em suas práticas, o modelo de tratamento manicomial.

Depois de falar do declínio da tradição resultante dos progressos da ciência e da falta, entre os psicanalistas, de uma discussão sobre o inconsciente e o gozo, ou mais precisamente, da ausência do conceito de objeto *a* enquanto extração corporal, Lacan advertiu sobre o problema da segregação. Ela, que, aliás, não devia ser confundida com a questão da liberdade, própria à estrutura psicótica, aparecia, segundo ele, de forma especialmente intensa e só iria piorar, numa ascendência progressiva e em escala planetária.

Associando o que chamou de “entrada de um mundo inteiro no caminho da segregação” ao que tomou, como ressonante na literatura de Malraux (1968), como inexistência de “gente grande”, Lacan nos levou a pensar que se referia à carência, numa sociedade científicada e liberal, dos ritos de iniciação “nas boas maneiras da sociedade”, ou melhor, do que eles simbolizavam de um corpo sacrificado e coletivo, que favorece o laço social.

---

<sup>159</sup> Mannoni foi uma psicanalista, nascida (1923) na Bélgica e falecida (1998) na França, que se tornou reconhecida pela clínica com crianças.

<sup>160</sup> Cooper foi um psiquiatra, nascido (1931) na África do Sul e falecido (1986) na França, que se fez responsável pelo *Villa 21*, em Londres – um trabalho experimental de desospitalização direcionado a pacientes esquizofrênicos –, e tornou-se pioneiro do movimento antimanicomial.

<sup>161</sup> Oury foi um psiquiatra e psicanalista, nascido (1924) e falecido (2014) na França, que dirigiu a clínica *La Borde*, fundada em 1953. Nela, desenvolvia um trabalho nos moldes da psicoterapia institucional, a saber, de um tratamento dirigido à instituição, para além dos pacientes.

<sup>162</sup> É Heloísa Telles (2017) que afirma a presença nessa jornada, também, de Laing: um psiquiatra nascido (1927) na Inglaterra e falecido (1989) na França, que fundou, em 1965, junto com Cooper, a *Philadelphia Association*, “a fim de desafiar formas estabelecidas de se pensar e tratar o sofrimento mental [...]” (Disponível em: <http://www.philadelphia-association.com/>. Acessado em 01/08/2019).

Digamos que, nas sociedades tradicionais, o acesso às relações sexuais e comunitárias, faz-se por meio de cerimônias em que os corpos dos púberes são tomados pelos membros mais velhos e submetidos a um sacrifício, simultaneamente à transmissão de um saber de mitos, de valores, de como proceder como homem e como mulher. E aqueles que por elas não passam, quando não chegam a ser banidos do grupo, restam nos limites de suas margens e permanecem considerados crianças, sem participarem, efetivamente, da vida em comum.

Assim sendo, a puberdade – que, a propósito, alcança todos os sujeitos que terminam a infância –, e o que ela implica de maturação do objeto *a*, que já estamos tomando como segregação, sofre, nos rituais iniciáticos, um tratamento simbólico, realizado pela representação, com os cortes, com as perfurações, da perda corporal, da “separação do começo” – que, aí, se confirma –, e pela participação dos adultos, que partilham sentidos sobre como fazer com o corpo transformado e nos relacionamentos com os próximos.

Esse tratamento, ao contrário, não mais se processa na sociedade ocidental, a partir da Modernidade, devido ao enfraquecimento da tradição, provocado pelos avanços científicos. Lacan (1967a/2003), entretanto, chama a atenção, na época, de que também vinha faltando, aos próprios psicanalistas, aos que deveriam ser capazes de realizar um cuidado, a conceituação de “perda radical”, que não se resolve com um sentido prévio, comunitário, mas que convida a invenção de um modo singular, único, essencialmente diferente, de significar a vida.

Nossa questão, nessa primeira parte do trabalho, em nosso primeiro capítulo, é por que Lacan (1967a/2003) se interrogou sobre o “termo criança generalizado” e não quanto ao adolescente, à adolescência, quer dizer, sobre o que, em nossa sociedade, ocupa precisamente o lugar dos ritos de passagem à vida adulta nas sociedades com força tradicional.

Se, por um lado, podemos notar que era uma pergunta – e não uma afirmação –, por sinal, feita no contexto de uma fala imprevista, por outro lado, ele já havia desenvolvido sobre a especificidade do período pubertário (Lacan, 1962-1963/2005). Além disso, poucos anos depois, mostrava-se claramente intrigado com o que denominavam juventude, a ponto de afirmar, em Milão (1972) – numa ocasião em que descrevia o “discurso do capitalista” –, que, no nível dela, algo não andava mais do lado dos quatro discursos que havia formulado e que implicam o laço social, isto é, como se ela pedisse um discurso particular, específico.

Se nessa escolha de Lacan pela palavra criança, levamos em conta algo na perspectiva “da criança que há no homem” – a saber, da sexualidade humana que permanece não desenvolvida, infantil –, e uma certa reserva quanto ao uso do termo juventude – do qual ele mesmo não conseguia escapar –, preferimos reafirmar a existência de uma distinção entre a criança e aquele que chega ao final da infância, chamado, em nossa cultura, adolescente ou

jovem. É ele, mais que a criança, que sente, no real do corpo, a segregação, o impossível da relação sexual. É por isso, então, que consideramos que o termo criança generalizado não é o mais adequado para falar da segregação espalhada pelo “universo” e que o do adolescente generalizado seria.

Isso ratifica o trabalho anterior dos autores, entre os quais, de certa forma, inclui-se Miller (2015), sobre estarmos numa era orientada para a adolescência. Ele, no entanto, a demarcou enquanto um semblante, ao qual corresponderia um real. Não hesitamos, portanto, tendo em vista a leitura que fizemos de “Alocução” (1967a/2003), em tomá-lo como a segregação, prosseguindo nos dedicando a um estudo dela, em Lacan.

De novo, escolhemos dois autores para nos auxiliar, que são Askofaré (1999/2009) e Brousse (2003 e 2017), dado que se propuseram, sem desconsiderar que se trata de uma ideia debatida em diversas disciplinas, a esclarecê-la no contexto do ensino lacaniano, o qual se fez mais presente entre os anos de 1960 e 1970.

O primeiro apontou a presença de diferentes aspectos na noção, que o fez escandi-la em “princípio segregação” e em “efeito de segregação”. Essa divisão pareceu-nos importante porque Lacan sugeria-nos, de fato, uma contradição, ao falar, em 1967, sobre “a entrada de um mundo inteiro no caminho da segregação” e, em 1970, numa lição de *O Seminário: Livro 17*, de que “não há mais segregação em lugar nenhum”.

A dificuldade com o “princípio segregação”, entretanto, passou pelo caso de Lacan a ele se remeter, até onde pudemos saber, em apenas dois parágrafos do capítulo “Para além do complexo de Édipo”, no subtítulo “Édipo e Moisés e o pai da horda” de *O avesso da psicanálise* (1969-1970/1992).

Em consequência, fomos levados a expandir para a discussão que fazia, relativa aos mitos paternos freudianos. Nela, encontramos uma crítica aos psicanalistas, de que não sabiam interpretar Freud, e uma crítica ao próprio Freud, de que, com suas “historietas” sobre o pai, por exemplo, não tratava os fatos fictícios em “Totem e tabu” (1913 [1912-1913] /1974) como mito.

Também constatamos uma influência da análise estrutural empreendida por Lévi-Strauss (1958/2008), como da mitologia edípica, com a extração dos “mitemas”, isto é, das unidades que se repetiam na constituição de todas as versões mundiais de Édipo que, por isso, possuíam valores de verdade. É nesse sentido que Lacan, embora criticando os mitos de Freud, vai, a eles, se dedicar, numa aposta de que eram mal ditos porque tocavam a verdade da castração, da segregação fundamental, do fato de os homens estarem, desde sempre, isolados “do resto”.

Por fim, estava presente, inclusive, uma preocupação relativa à transmissão da psicanálise, quanto a possibilidade de realizá-la de forma matematizada, evitando a personificação da doutrina, o atrelamento dela à pessoa, como ocorria com Freud, e seus consequentes efeitos, que se verificavam entre os psicanalistas da época, como de identificação imaginária, de hierarquização e de conformação da clínica a um ideal edípiano.

Nessa análise dos mitos por Lacan, duas questões pareceram-nos principais. A primeira é quanto à constatação de inconsistência da figura paterna para tratar da questão do gozo, que se mostrava salientada em “Totem e tabu” (1913 [1912-1913]/1974), no fato de que nele, após o parricídio, a interdição de se tocar nas mulheres se dava, não por meio do pai, mas pelo engendramento da fraternidade. Isso permitiu Lacan afirmar que a regulação do gozo se faz pela linguagem e estabelecer uma escrita da estrutura mínima do laço social, correspondendo ao “matema” dos quatro discursos, cuja variação da posição dos elementos que o compõem –  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $\$$  e  $a$  – dizem dos quatro modos possíveis de inscrição do sujeito no Outro do sentido.

Foi relevante constatar que Lacan, na composição dessas quatro estruturas discursivas, remetia-se às três profissões impossíveis, inicialmente enunciadas por Freud (1925/1976) no prefácio que escreveu para o livro *Juventude Desorientada* (1925), de Aichhorn. Logo, o “discurso do mestre” aludia-se ao “impossível de governar”, o “discurso do universitário” ao “impossível de educar” e o “discurso do analista” ao impossível de analisar (ou curar), aos quais Lacan reuniu o “discurso da histérica” e o que ele comporta da impossibilidade de “histerizar-se de verdade”.

Podemos deduzir, assim, que, se a juventude interpelava Freud, desafiando, inclusive, a condição de uma análise, também interrogava Lacan, que vivia o contexto da ebulição juvenil de “maio de 1968”, num tempo de suas afirmações da segregação enquanto necessária à constituição do laço social e não se apresentando mais em parte alguma. De forma análoga, os jovens questionavam Lacadée (1993/2006 e 2011), no trabalho que realizou nos subúrbios da França, a respeito de um uso da linguagem sem endereçamento ao Outro, bem como nos perguntavam, no Projeto Catu, sobre o motivo de seus isolamentos, de suas faltas de vínculos com as instituições.

Em outros termos, entendemos que Lacan escreveu os quatro discursos que produzem o laço social, considerando a segregação que se presentifica na adolescência como “perda corporal”, como o impossível da relação sexual. Nesse sentido, os quatro discursos dizem respeito a quatro maneiras de tratamento simbólico da “separação do começo”, mas que, importa realçar, não são capazes de solucioná-la, ao contrário da tendência da psicanálise da época que se encaminhava para uma Psicologia do ego.



É por esse motivo que Laurent (1992) insistiu em dizer que a escrita do *Livro 17*, por Lacan (1969-1970/1992), conduzia a solução edípica a um tormento, tanto na perspectiva de que o laço social com o Outro se faz, não concretamente, não intersubjetivamente, mas por via da linguagem, quanto, e principalmente, que não existe um significante que responda sobre o desejo, sempre singular. Dessa maneira, a idealização da resposta edipiana produzia segregação, não só dos sujeitos que a ela não se aderiam, como, inclusive, da verdade da castração, do impossível de um saber sobre o sexo.

O segundo ponto significativo que Lacan (1969-1970/1992) extrai de sua análise dos mitos freudianos é quanto à irmandade entre gozo e verdade. Ele constatava que, se Édipo e a horda primitiva diziam de uma relação com o gozo, Moisés dizia de uma relação com a verdade, em que a questão do gozo estava, entretanto, subtendida. Seu propósito, com isso, era mostrar que ambos são expelidos do campo discursivo, estando excluídos da condição humana.

Para tanto, remeteu-nos a uma lição anterior, em que se serviu de Wittgenstein, um caso de psicose, em seu intuito de escrita do conceito. Nela, explicou como, para esse autor, que, devido a sua estrutura psíquica, não sabia da verdade da castração – da impossibilidade de recuperação do gozo –, a “verdade” ficava reduzida a implicação entre as proposições, ou seja, a uma adequação gramatical, que prescindia, pois, da realidade dos fatos. Em suma, Wittgenstein, em seu objetivo, termina, mesmo, é forcluindo o problema da verdade, que, efetivamente, só pode ser dita pelas metades, como, aliás, aparecia na mitologia freudiana.

Essa discussão revelou-se importante uma vez que Lacan anotou a verdade, nos quatro discursos que resultam no laço social, num lugar de isolamento, configurando-se, de acordo com Jorge (2002), Souza (2008) e Couto *et al.* (2018), como a causa discursiva. Isso nos ressoou com o que chamou de isolamento “do resto” que principia “tudo o que existe” na sociedade. Poderíamos, porém, concluir, com essa analogia, que localizaria a segregação, nos discursos, no lugar da verdade?

De fato, até onde fomos, permanecemos com a impressão de que nos faltam elementos, a respeito da lógica de composição dos discursos, para tal convicção. Ao mesmo tempo, podemos não deixar de considerar que Lacan estava, ao mencionar a segregação como fundamento, às voltas com “Totem e tabu” (1913 [1912-1913]/1974), que versava a respeito da origem da fraternidade. Nesse sentido, se tomamos o matema “da entrada mesma do sujeito na linguagem”, o do “discurso do mestre”, vemos que, nele, o \$, o sujeito castrado, encontra-se no lugar da verdade e isolado do resto pulsional, impossível de ser negativizado pela ação significante.

O terceiro capítulo esclareceu-nos as críticas de Lacan aos psicanalistas e à psicanálise da época e surpreendeu-nos com a complexidade da noção de segregação. Se, na segunda parte de nosso texto, ele falara dela como isolamento “do resto”, principiando “tudo o que existe” na sociedade, vai, nessa outra, mencioná-la, também, como “efeito da linguagem”. Ambos pareceu-nos aludidos por Askofaré (1999/2009) no que chamou de “dupla referência”, ao gozo, ou melhor, ao objeto  $a$ , e ao  $S_1$ , presente na origem de todo laço fraterno. Acabamos, todavia, mantendo a ideia, com o apoio de um texto de Pinto (1999), de que a segregação relativa ao objeto  $a$  deveria se remeter ao “princípio segregação”, ao que vimos no primeiro capítulo como “separação do começo”, uma vez que a segregação do  $S_1$  remetia-se ao “efeito de segregação” da linguagem, a saber, ao fato de que seu destaque na cadeia é produtor de uma identidade particular, específica e, por conseguinte, segregacionista.

Tal questão, da segregação relativa a esses elementos, ganhou pertinência, à medida que Lacan identificava o funcionamento da IPA e das Sociedades de Psicanálise – a propósito, em meio ao processo que sofria, de “excomunhão” delas –, na lógica do “discurso do mestre”. Paralelamente, reunia, na “Proposição” (1967b/2003), as coordenadas para se pensar “sua” Escola enquanto uma “instituição” que respondesse pela formação psicanalítica, de acordo com o “discurso do analista”.

Nessa linha, lembremos que, no “discurso do mestre”, o  $S_1$  ocupa o lugar de dominância, enquanto o objeto  $a$ , o lugar de “produção”. Já no “discurso do analista”, é o avesso. O objeto  $a$  localiza-se no lugar de agente e o  $S_1$ , no lugar de resto.

Em resumo, Lacan lia que os psicanalistas, de então, gozavam de uma identificação a Freud e, por isso, acomodavam a clínica e a teoria aos ensinamentos dele, negligenciando a existência do real, a verdade da impossibilidade de um saber comum – no caso, edípico –, que respondesse pela relação sexual. Em contrapartida, indicava que a identidade analítica não existe, mas que, cada um que pensava ser um analista, poderia testemunhar, por via do dispositivo do “passe”, como, no percurso de sua análise, detectou a mestria dos significantes que o fixaram numa posição de gozo e dos quais pôde se descolar, abrindo-se, assim, a uma posição de indeterminação, desejante.

Essa distinção da segregação que se encontra, sim, no fundamento de qualquer fraternidade, que Askofaré (1999/2009) nomeia como “dupla referência” e que preferimos pensar como “princípio segregação” e efeito de segregação da linguagem, vai revelar o “discurso do analista” mais como des-massificante, que des-segregativo. Explicando, ele é capaz de dissolver os efeitos identificatórios, de segregação da linguagem, que, realmente engendram os grupos, as comunidades, mas não termina “completamente com a segregação”,

visto que a “separação essencial” permanece em “tudo o que existe” na sociedade, até mesmo ao final de um processo de análise. Nele, o sujeito continua isolado “do resto”, que, no entanto, ganha um novo estatuto, não mais de objeto de uma satisfação pré-determinada, a ser recuperada, mas de desejo de uma satisfação nova, passível de ser inventada, construída.

A questão da segregação aí não se esgota, pois Lacan, ao abordar o problema dela na IPA, vai relacioná-lo a uma proteção contra os efeitos de segregação da ciência – como se as sociedades psicanalíticas, em alguma medida, se denotassem enquanto um abrigo para o povo judaico, ameaçado pelo nazismo. Se, a essa altura, sabíamos que os progressos científicos referiam-se à queda da tradição e aos surgimentos da adolescência, do sentimento da infância e da própria psicanálise, é apenas com o “Pequeno discurso aos psiquiatras” (1967c) que irão se esclarecer.

Lacan o realizou no Hospital Sainte-Anne, cerca de um mês após a “Proposição” (1967b/2003), para um público de psiquiatras. Nele, retomou suas críticas à psicanálise, expandindo-as à psiquiatria, embora com diferenças.

A segunda, em seu apontamento, nasce exatamente de uma prática segregativa, de confinamento da loucura, que concerne à questão da liberdade psicótica, do fato de que um sujeito com essa estrutura, por ignorar a verdade da castração, comporta-se como um homem livre, sem demandar o objeto ao Outro, sem se engajar num laço social, acreditando na sua possibilidade, por exemplo – lembrando-nos de Wittgenstein –, de realizar a descrição tautológica do mundo.

É então que Lacan introduz, com o intuito de explicitar a relação da psiquiatria com a segregação, o assunto do sujeito advindo com a ciência moderna, relativo ao qual, controversamente, a psicanálise opera e a própria ciência, exclui – conteúdo que pode ser extraído de uma divisão do Cogito cartesiano, do “Penso, logo sou”. Sua primeira parte refere-se ao sujeito descentrado de suas referências, caracterizado pela ruptura com a intuição corporal, pela dúvida, pelo automatismo do pensamento. Sua parte adicional, entretanto, diz de uma afirmação da existência, promovida pela alienação imaginária do eu (“*moi*”), que elimina a divisão subjetiva.

Digamos, a constituição do sujeito se faz em duas operações, de alienação e de separação. A alienação se segmenta em dois planos, começando no imaginário e prosseguindo no simbólico. No imaginário, como descrito por Lacan no Estádio do espelho (1949/1998), o *infans*, a criança que ainda não se utiliza da fala, aliena-se da realidade da fragmentação do corpo, a partir do reconhecimento de sua imagem especular como “eu” (“*moi*”), que lhe proporciona uma unidade corporal, gerando satisfação, e para a qual endereça o investimento

de sua libido. Quando, porém, demanda ao Outro a confirmação de seu reflexo, já se encontra no nível da alienação simbólica, em que a identificação do “eu” (“*Je*”) revela-se dependente de um complemento, de um objeto exterior.

A constituição subjetiva, entretanto, conclui-se apenas com a segunda operação, a de separação, que descrevemos servindo-nos da Teoria dos conjuntos. Até a alienação, trata-se de uma questão de identidade, de “eu”, que se realiza de maneira especular (“*moi*”) ou por via do Outro do sentido (“*Je*”). É somente com a constatação de que não existe um significante que responda sobre a falta, que se pode separar de um ideal de completude e ascender à condição de indeterminação, de sujeito, que não se representa totalmente.

É nesse ponto que, na verdade, os aspectos da noção de segregação se clarificam. Lacan vai localizar a ciência – logo, também a ciência psiquiátrica – no nível da alienação imaginária, em que o tratamento da perda corporal se dá por meio de sua rejeição. De certo modo, ao produzir a ideia de indivíduo, de um ideal de unidade (empírica), que se processa permeado pelo uso da imagem – hoje ao alcance do objeto colado ao corpo, no bolso – e sua relação com o imperativo de consumo, a ciência como que dispensa a necessidade do endereçamento ao Outro, do laço social e, por isso, resulta em segregação. Mais, porém, ambicionando excluir a condição humana inelutável de sujeito, o que a ciência faz, de fato, é não tratar o “princípio segregação”, que, por isso, retorna no real, não cessando de descompletar a imagem e exigindo sua contínua reprodução.

Por essas razões, é que Lacan dizia que a ciência resulta em fenômenos de segregação, isto é, na reapresentação inevitável do que ela não inclui em seu campo de atuação, e numa prática segregativa, nesse modo de lidar com a “perda corporal” sem a inclusão do Outro.

As implicações a partir daí são inúmeras e ficamos longe de extraí-las de forma exaustiva. Podemos, no entanto, citar (1) que estava em jogo uma leitura de Lacan, de aproximação dos funcionamentos científico e da psicose, do indivíduo e do “homem verdadeiramente livre”, exatamente pelo fato de que o laço social que, em ambos, não se apresenta, exige a consideração de separação do objeto, “do começo”; (2) que o tratamento da perda corporal apenas no nível da alienação imaginária favorece o não prosseguimento da constituição subjetiva, a não alienação ao Outro do sentido, a desobrigação de realização de um encadeamento discursivo e, portanto, a redução do homem ao “húmus”, à condição de simples objeto de aplicação do conhecimento científico; (3), por fim, que a proposta ou mesmo imposição de imagens idealizadas, pela ciência, causa uma escala de valores com um uso político de gerenciamento das massas humanas, quer dizer, produz uma hierarquia de raças, de belezas, de amores, de felicidades, de saúdes e, mesmo, de juventudes, que sugere, para os que

a ela não se adequam, o estatuto de extermináveis, como ocorreu com os judeus no contexto da Segunda Guerra Mundial, e de extermináveis da cena pública, como se fazia com o enclausuramento dos loucos nos hospitais manicomiais.

Se assim se desvelava o compromisso da psiquiatria com a segregação, é de outra maneira, entretanto, que se manifestava o da psicanálise da época com ela. Explicando, Lacan localizava o funcionamento dessa última na lógica do “discurso do mestre” e portanto, não deixando, apesar de já realizar um tratamento simbólico do “princípio segregação”, de ocasionar efeitos de segregação da linguagem. Melhor dizendo, a psicanálise, ao se desenhar, como vinha fazendo, enquanto uma Psicologia do ego, alienava os sujeitos a um sentido pré-determinado, a um “ideal do eu” que se depreendia da resolução do complexo de Édipo freudiano e, por isso, terminava segregando aqueles que a ele não se resignavam.

Como, no entanto, estabelecer as relações do aparecimento da ciência moderna com a adolescência e com sua generalização? Pensamos que, em 1967, quando Lacan mencionou a inexistência de “gente grande”, atrelando-a à proliferação do isolamento entre os homens, das dificuldades do laço social, como consequentes dos avanços científicos, estava se referindo à ausência, na sociedade moderna ocidental, de um tratamento simbólico da “perda corporal”.

Ou seja, numa cultura em que impera a ciência e a sentença liberalista “teu corpo é teu”, fica a cargo de cada um que alcança o final da infância, de realizar, sozinho, sem o suporte social, do Outro, a tarefa de significação do que se experimenta no corpo como segregação, a operação de alienação ao sentido – como, por exemplo nas tentativas de auto-n’*homeação*, indicada por Lacadée (1993/2006, p. 41), e, provavelmente nas, chamadas por Brousse (2017, p. 37), de auto segregação –, que, aliás, é anterior e, por conseguinte, necessária para a subsequente realização da operação de separação, que constitui o sujeito.

Se isso gera angústia, que caracteriza o surgimento, na Modernidade, do período da adolescência e da psicanálise como um discurso que poderia daquela cuidar, acentua-se, progressivamente, com o avançar do tempo e o que ele implica de grande desenvolvimento, em detrimento de um tratamento simbólico, de um falso tratamento imaginário empreendido pelos saberes científicos e pelas imagens que deles provêm, que se tornaram dominantes na vida atual e cotidiana.

Nessa direção, a segregação que, na Modernidade, localizava-se mais na figura do adolescente, precisamente no momento de amadurecimento do objeto *a*, mostra-se, hoje, devido aos obstáculos de seu tratamento discursivo, espalhada, sem diferença nos adultos, que também se apresentam sem a realização da travessia para as “boas maneiras da sociedade”, isolados em seus mundos particulares, alienados de seus corpos e desejos.

Queremos assinalar, por fim, que essa dificuldade generalizada do laço social implica dois aspectos distintos. O primeiro é que não exclui a especificidade da adolescência enquanto uma etapa em que os sujeitos encontram-se, às voltas, com um sentimento, até então, não experimentado da forma como se coloca, ou seja, envoltos nos primórdios de exigência de construção de como fazer com o que não se resolve com a maturidade biológica. Ponto, a propósito, que denota como o ECA, que lhes convida à participação social, a responder pelos seus atos, é uma legislação que se qualifica como um recurso de tratamento da segregação pela via da palavra, por meio do simbólico, da inclusão em um discurso.

A segunda é quanto à necessidade, dos que se dispõem a trabalhar com os adolescentes, de não negligenciar que os entornos deles, que suas redes de proteção, também se acham numa lógica segregativa. Considerar, pois, que o problema não se localiza exclusivamente nos jovens, contribui, sim, para um cuidado com o risco de respostas simplistas, como as de redução da maioria penal e de medicalização da juventude, mas também implica uma pergunta sobre os limites e/ou a necessidade de amplitude do trabalho, de promoção, inclusive, da própria responsabilidade social, que é condição favorável à responsabilidade adolescente.

Se chegamos, ao final desse percurso, confiantes quanto à relação entre segregação e adolescência no ensino de Lacan, bem como à perspectiva de uma adolescência generalizada no contemporâneo, não ousamos a escrita de um discurso chamado “o mal da juventude”, como ele convidava. Poderíamos, entretanto, supor que, de certo, se basearia na lógica de um tratamento científico e imaginário da perda corporal, da “segregação do começo”, isto é, no sentido de um semblante que, de fato, não a trata, configurando, outrossim, o mal de nosso século.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alberti, S. & Elia, L. (2008). Psicanálise e Ciência: o encontro dos discursos. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1518-61482008000300010&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482008000300010&lng=pt&nrm=iso)>. Acessado em: 15/11/2019.

Aragão e Ramirez, H. H. (2004). Sobre a metáfora paterna e a forclusão do nome-do-pai: uma introdução. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1679-44272004000200008](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-44272004000200008)>. Acessado em: 10/07/2019.

Askofaré, S. (1999/2009). Aspectos da segregação. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/apeste/article/view/6287/4621>>. Acessado em: 01/11/2017.

Askofaré, S. (2009/2010). Do corpo... ao discurso. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2176-106X2010000200006](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2176-106X2010000200006)>. Acessado em: 10/10/2019.

Auré, M. (2017). Editorial. In: *Horizon n° 62: Visages de laségrégation*. L'envers de Paris: pp. 9-12.

Bassets, M. (2018). 50 anos depois de Maio de 68: essa data nunca se extinguirá. Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/23/cultura/1524504798\\_329892.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/23/cultura/1524504798_329892.html)>. Acessado em 04/10/2019.

Bassols, M. (2013). A Escola e o real. In: *Opção Lacaniana n° 67*. São Paulo: Edições Eolia, pp. 3-6.

Bassols, M. (1999). Le psychanalyste et sa politique. In: *Lettre Mensuelle n° 183*. Paris: pp. 1-8.

Biagi-Chai, F. (2017). La folie et les impasses dans la civilisation. In: *Horizon n° 62: Visages de laségrégation*. L'envers de Paris: pp. 68-72.

- Botelho, A. J. P., Brisset, F. O. B. & Marinho, R. M. (2013). Proteção: substantivo variável. *In: Crianças falam! e tem o que dizer*. Belo Horizonte: Scriptum, pp. 53-59.
- BRASIL. (1990). *Estatuto da criança e do adolescente*. Brasília: Ministério da Educação e Cultura, Assessoria de Comunicação Social, 2005.
- Brisset, F. O. B. (2010). *Por uma política de atenção integral ao louco infrator*. Belo Horizonte: Tribunal de Justiça do Estado de Minas Gerais.
- Brousse, M. -H. (2003). “*O inconsciente é a política*”: *Seminário Internacional*. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise.
- Brousse, M. -H. (2017). Ségrégations versus subversion. *In: Horizon n° 62: Visages de la ségrégation*. Paris: L’envers de Paris, pp. 34-39.
- Bousseyrux, M. (2012). Práticas do impossível e teoria dos discursos. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/apeste/article/view/22108/16217>>. Acessado em 04/09/2019.
- Castilho, G. & Bastos, A. (2013). A função constitutiva do luto na estruturação do desejo. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1415-71282013000100006](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-71282013000100006)>. Acessado em 18/12/2019.
- Castilho, P. T. (2009). A palavra através do espelho. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1415-71282009000100011](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-71282009000100011)>. Acessado em 10/12/2019.
- Castro, J. E. (2009). Considerações sobre a escrita lacaniana dos discursos. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1516-14982009000200006](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982009000200006)>. Acessado em 30/09/2019.
- Chemana, R. (1995). *Dicionário de psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas Sul.



Couto, L. F. S. C., Casséte, J. L. Q., Hartmann, F. & De Souza, M. F. G. (2018). Os discursos lacanianos como laços sociais. Disponível em: <<https://periodicos.unifor.br/rmes/article/view/6562/pdf>>. Acessado em 19/08/2019.

Delarue, A. (2019). Pluralisation des ségrégations. Disponível em: <<http://uqbarwapol.com/pluralisation-des-segregations-alice-delarue-ecf/>>. Acessado em 10/10/2019.

Evans, D. (2007). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós.

Freud, S. (1937). Análise terminável e interminável. In: *Moisés e o monoteísmo, esboço de Psicanálise e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1975, pp. 239-287.

Freud, S. (1897). Carta 66. In: *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos*. Rio de Janeiro: Imago, 1990, pp. 355-356.

Freud, S. (1897). Carta 70. In: *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos*. Rio de Janeiro: Imago, 1990, pp. 360-362.

Freud, S. (1970). Contribuições para uma discussão acerca do suicídio. In: *Cinco lições de Psicanálise, Leonardo da Vinci e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, pp. 217-218.

Freud, S. (1913). O interesse científico da psicanálise: Parte II: O interesse da psicanálise para as ciências não-psicológicas: (D) O Interesse da Psicanálise de um ponto de vista de desenvolvimento. In: *Totem e tabu e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, pp. 218-220.

Freud, S. (1930 [1929]). O mal-estar na civilização. In: *O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos*. Rio de Janeiro, Imago, 1974, pp. 75-171.

Freud, S. (1905). Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: *Um caso de histeria, Três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros trabalhos*. Rio de Janeiro, Imago, 1989, pp. 117-228.

Freud, S. (1925). Prefácio a *Juventude desorientada*, de Aichhorn. In: *O Ego e o Id e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, pp. 339-343.

Freud, S. (1913 [1912-1913]). Totem e tabu. In: *Totem e tabu e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, pp. 13-191.

Foucault, M. (1969). O que é um autor? Disponível em: <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/179076/mod\\_resource/content/1/Foucault%20Michel%20-%20O%20que%20%C3%A9%20um%20autor.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/179076/mod_resource/content/1/Foucault%20Michel%20-%20O%20que%20%C3%A9%20um%20autor.pdf)>. Acessado em: 15/10/2019.

Gil, G. (2016) *Se eu quiser falar com Deus*. Disponível em:< <https://caminhos.eu/arte-e-cultura/musica/analise-de-letras-se-eu-quiser-falar-com-deus-gilberto-gil-2856/>>. Acessado em: 1 de março de 2020.

Greco, M. (2011). Os espelhos de Lacan. Disponível em: <[http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero\\_6/Os\\_espelhos\\_de\\_Lacan.pdf](http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_6/Os_espelhos_de_Lacan.pdf)>. Acessado em 15/12/2019.

Guerra, A., Oliveira, N. & Goes e Lima, R. (2018). Sujeito e estrutura: uma leitura psicanalítica de adolescentes envolvidos na criminalidade. In: *Leis, estruturas sociais e família: sobre as adolescências*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, pp. 121-134.

Jorge, M. A. C. (2002). Discurso e liame social: apontamentos sobre a teoria lacaniana dos quatro discursos. In: *Saber, verdade e gozo: leituras de O seminário, livro 17, de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, pp. 17-32.

Kaufmann, P. (1996). *Dicionário enciclopédico de Psicanálise: O legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Kehl, M. R. (2004). A juventude como sintoma da cultura. Disponível em: <<http://arnaldogodoy.com.br/wp-content/uploads/2014/04/revista-6-juventude-novembro-2007.pdf>>. Acessado em: 10/04/2015.

- Lacadée, P. (1993). A modernidade irônica e a Cidade de Deus. *In: Curinga n° 23: Invenções paternas*. Belo Horizonte: Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Minas Gerais, 2006, pp. 35-54.
- Lacadée, P. (2011). *O despertar e o exílio: ensinamentos da mais delicada das transições, a adolescência*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- Lacan, J. (1965). A ciência e a verdade. *In: Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, pp. 869-892.
- Lacan, J. (1967a). Alocução sobre as psicoses da criança. *In: Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, pp. 359-368.
- Lacan, J. (1964). Ato de fundação. *In: Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, pp. 235-247.
- Lacan, J. (1975). Conferência de 24 de Novembro de 1975 Yale University (Seminário Kanser). *In: Denez, F.; Volaco, G. C. (Orgs.). Lacan in North Armorica*. [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016, pp. 11-45.
- Lacan, J. (1974). Conférence Alla Scuola Freudiana. *In: Centre culturel français, le 30 mars 1974*. Disponível em: <<https://goo.gl/N1VFB6>>. Acessado em 15/01/2020.
- Lacan, J. (1972). Do discurso psicanalítico (Conferência de Lacan em Milão em 12 de maio de 1972) – parte 2. *In: Trilhar: caminhos em Psicanálise*, 2015. Disponível em: <[https://trilhardotorg.wordpress.com/2015/03/25/conferencia-de-lacan-em-milao-em-12-de-maio-de-1972-parte-2-traducao-de-sandra-regina-felgueiras/?fbclid=IwAR3RBqU3wcOyWOl28y3TcyKtztXb5ADXVZz75ZV3uS\\_jaxAQGRW-ITr4NT4](https://trilhardotorg.wordpress.com/2015/03/25/conferencia-de-lacan-em-milao-em-12-de-maio-de-1972-parte-2-traducao-de-sandra-regina-felgueiras/?fbclid=IwAR3RBqU3wcOyWOl28y3TcyKtztXb5ADXVZz75ZV3uS_jaxAQGRW-ITr4NT4)>. Acessado em 10/07/2018.
- Lacan, J. (1953). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. *In: Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, pp. 238-324.
- Lacan, J. (1968). Nota sobre o pai. *In: Opção Lacaniana n° 71*. São Paulo: Edições Eolia, 2015, pp. 7-8.

Lacan, J. (1968). Note sur le père. In: *La cause du désir 89: Le corps des femmes*. Paris: Navarin Editeur, 2015, p. 8.

Lacan, J. (1949). O estágio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, pp. 96-103.

Lacan, J. (1962-1963). *O Seminário, livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

Lacan, J. (1958-1958). *O Seminário, livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

Lacan, J. (1967-1968). *O Seminário, livro 15: O ato psicanalítico*. (Utilizamos a versão não oficial, chamada “Notas de curso”. Tradução feita a partir de um seminário pirata em francês).

Lacan, J. (1969-1970). *O Seminário, livro 17: O avesso da Psicanálise* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

Lacan, J. (1964). *O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

Lacan, J. (1964-1965). *O Seminário, livro 12: Problemas cruciais para a Psicanálise*. (Utilizamos a edição para circulação interna do Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2006).

Lacan, J. (1967c). Pequeno discurso aos psiquiatras (1967). Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/270116905/Discurso-Aos-Psiquiatras>>. Acessado em: 06/01/2017.

Lacan, J. (1959). Prazer e realidade. In: *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, pp. 29-47.

- Lacan, J. (1974). Prefácio a *O Despertar da primavera*. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, pp. 557-559.
- Lacan, J. (1950). Premissas a todo desenvolvimento possível da criminologia. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, pp. 127-131.
- Lacan, J. (1967b). Primeira versão da “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola”. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, pp. 570-586.
- Lacan, J. (1970). Radiofonia. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, pp. 400-447.
- Lacan, J. (1975). Sobre o passe. Disponível em: <<http://psicoanalysis.org/lacan/passe-b.htm>>. Acessado em: 10/12/2019.
- Lacan, J. (1974). Televisão. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, pp. 508-543.
- Laplanche, J. (1992). *Vocabulário de Psicanálise*/Laplanche e Pontalis; sob a direção de Daniel Lagache. São Paulo: Martins Fontes.
- La Sagna, P. (2009/2016). A adolescência prolongada, ontem, hoje e amanhã. Disponível em: <<http://almanaquepsicanalise.com.br/wp-content/uploads/2016/03/Philippe-La-Sagna-A-adolescencia-prolongada-ontem-hoje-e-amanha-Versao-final-2.pdf>>. Acessado em: 04/01/2017.
- Laurent, E. (2017). Affects et passions du corps social. In: *Horizon n° 62: Visages de la ségrégation*. Paris: L'envers de Paris, pp. 23-33.
- Laurent, E. (1995). Alienação e separação I. In: *Para ler o seminário 11 de Lacan: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, pp. 31-41.

- Laurent, E. (1994). Existe um final de análise para crianças. *In: Opção Lacanian n° 10*. São Paulo: Eolia, 1994, pp. 24-33.
- Laurent, E. (1992). Lacan y los discursos. *In: Lacan y los discursos*. Buenos Aires: Aires Ediciones Manantial, pp. 11-45.
- Leguil, C. (2017). La traversée des identités, une expérience lacanienne. *In: Horizon n° 62: Visages de la ségrégation*. Paris: L'envers de Paris, pp. 50-63.
- Lesourd, S. (2012). Adolescentes difíceis ou dificuldades da cultura? *In: Gurski, R.; Rosa, M. D.; Poli, M. C. (Orgs.). Debates sobre a adolescência contemporânea e o laço social*. Curitiba: Juruá, pp. 17-38.
- Lévi-Strauss, C. (1958). *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- Lévi-Strauss, C. (1949). *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- Lopes, R. G. (2008). Quem é o sujeito da psicanálise? Disponível em: <<http://www.spid.com.br/revistas/r40.2/03%20TP40.2%20%20Rosa%20Guedes%20Lopes.pdf>>. Acessado em: 10/12/2019.
- Malraux, A. (1968). *Antimemórias*. São Paulo: Difusão européia do livro.
- Miller, J.-A. (1998). A criança entre a mulher e a mãe. *In: Opção Lacaniana n° 21*. São Paulo: Eolia, pp. 7-12.
- Miller, J.-A. (2015). Em direção à adolescência. Disponível em: <<http://minascomlacan.com.br/publicacoes/em-direcao-a-adolescencia/>>. Acessado em: 21/11/17.
- Miller, J.-A. (1985). Extimidade. Curso de Orientação Lacaniana, aula de 27 de novembro de 1985.

- Milner, J.-C. (2017). Relire la Révolution: Trois questions de Marie-Hélène Brousse à Jean-Claude Milner. In: *Horizon n° 62: Visages de la ségrégation*. Paris: L'envers de Paris, pp. 40-49.
- Moraes, B. R. de & Hoff, F. D. (2017). August Aichhorn e a ampliação do campo analítico. Disponível em: <<http://sig.org.br/wp-content/uploads/2018/07/Edicao9-EmPauta3.pdf>>. Acessado em 10/10/19.
- Namba, J. (2018). A proibição do incesto em Lévi-Strauss e Freud: algumas aproximações. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/145521/139658>>. Acessado em 20/07/2019.
- Pinto, J. M. (1999). A servidão ao saber e o discurso do analista. In: Rodrigues, G. V. (org.). *Fascínio e servidão*. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 67-79.
- Purdy, S. (2010). 1968: a rebelião estudantil nos Estados Unidos. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/1968-a-rebeliao-estudantil-nos-estados-unidos/>>. Acessado em 15/09/2019.
- Quinet, A. (2011). *A descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Rosa, M. (2010). Jacques Lacan e a clínica do consumo. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pc/v22n1/a10v22n1.pdf>>. Acessado em 07/10/2019.
- Rousseau, J.-J. (1762). *Emílio, ou, Da Educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- Sampedro, J. (2016). Aborígenes australianos são os humanos vivos mais antigos. Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2016/09/21/cultura/1474473625\\_137920.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2016/09/21/cultura/1474473625_137920.html)>. Acessado em 09/07/19.
- Santos, T. C. dos (2012). Sobre o real sem sentido nas ciências em geral e na psicanálise em particular. Disponível em:

<[http://www.isepol.com/asephallus/numero\\_13/artigo\\_01.html](http://www.isepol.com/asephallus/numero_13/artigo_01.html)>. Acessado em: 15/11/2019.

Schilling, V. (n. d.). Lévi-Strauss e o Estruturalismo I. Disponível em: <<https://www.terra.com.br/amp/noticias/educacao/historia/levi-strauss-e-o-estruturalismo-i,5708c438bb1ea310VgnCLD200000bbceeb0aRCRD.html>>. Acessado em 10/10/2019.

Stevens, A. (2013). Quando a adolescência se prolonga. Disponível em: <[http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero\\_11/Quando\\_adolescencia\\_prolonga.pdf](http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_11/Quando_adolescencia_prolonga.pdf)>. Acessado em 15/04/2019.

Souza, A. (2008). *Os discursos na Psicanálise*. Rio de Janeiro: Cia. De Freud.

Souza, F. M. P. (2009). Contexto e conceitos: uma pequena introdução sobre o inconsciente e a repetição em Freud e Lacan. Disponível em: <[http://www.isepol.com/asephallus/numero\\_07/artigo\\_06\\_port.html](http://www.isepol.com/asephallus/numero_07/artigo_06_port.html)>. Acessado em: 09/10/2019.

Telles, H. P. R. S. (2017). O que ressoa entre escritos. In: *Lacan XXI: Revista FAPOL online*. Volume 4, outubro de 2017, pp. 51-53. Disponível em: <http://www.lacan21.com/sitio/wp-content/uploads/2017/10/Lacan-21-Port.pdf>. Acessado em 01/08/2019.

Tendlarz, S. E. (2005). Incidências na clínica das versões do Nome-do-Pai (II). Disponível em: <[http://www.isepol.com/asephallus/numero\\_03/artigo\\_02port\\_edicao03.htm](http://www.isepol.com/asephallus/numero_03/artigo_02port_edicao03.htm)>. Acessado em: 25/10/2019.

Tfouni, L., Prottis, M. & Bartijotto, J. (2017). “... lá onde o amor é tecido de desejo...”: lalangue e a irrupção do equívoco da língua. In: *Cadernos de Psicanálise (CPRJ)*. Rio de Janeiro, v. 39, n. 36, pp. 141-159.

Tocqueville, A. (1835). *A democracia na América, Livro I: Leis e costumes*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.



Viola, D. T. D. (2016). *O momento-limite conceitual: um estudo sobre as implicações sociais e subjetivas na passagem adolescente*. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Viola, D. T. D. (2017). *O saber à flor da pele: três ensaios psicanalíticos sobre a adolescência*. Bragança Paulista, SP: Margem da Palavra.

Waiselfisz, J. (2014). *Mapa da Violência 2014: Os jovens no Brasil*. Rio de Janeiro: FLACSO BRASIL, 2014. Disponível em: <[http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2014/Mapa2014\\_JovensBrasil.pdf](http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2014/Mapa2014_JovensBrasil.pdf)>. Acessado em: 02/01/2018.

Wedekind, B. F. (1891). O despertar da primavera: uma tragédia infantil. In: *O despertar da primavera: uma tragédia infantil e Mine-Haha, ou, Sobre a educação corporal das meninas*. (Cláudia Abeling, tradução). São Paulo: Luzes no Asfalto, 2010, pp. 14-78.

Zacharewicz, F. & Formigonibr, M. C. (2015). Os primeiros psicanalistas: Atas da Sociedade Psicanalítica de Viena 1906-1908. In: *Jornal de Psicanálise vol. 48 n° 89*. São Paulo: 2015. (Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-58352015000200024&fbclid=IwAR2llxbq11E4qlsNt67NrnpmxhykBkoGWHZ3XX8-eJKvD9cLGQ\\_ydLQqSd8](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352015000200024&fbclid=IwAR2llxbq11E4qlsNt67NrnpmxhykBkoGWHZ3XX8-eJKvD9cLGQ_ydLQqSd8)>. Acessado em: 26/09/2019).

Zbrun, M. (2007). A escola de Lacan e a formação do psicanalista. Disponível em: <[http://www.isepol.com/asephallus/numero\\_04/pdf/artigo\\_07.pdf](http://www.isepol.com/asephallus/numero_04/pdf/artigo_07.pdf)>. Acessado em: 10/10/2019.