



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Raquel Coelho Briggs de Albuquerque

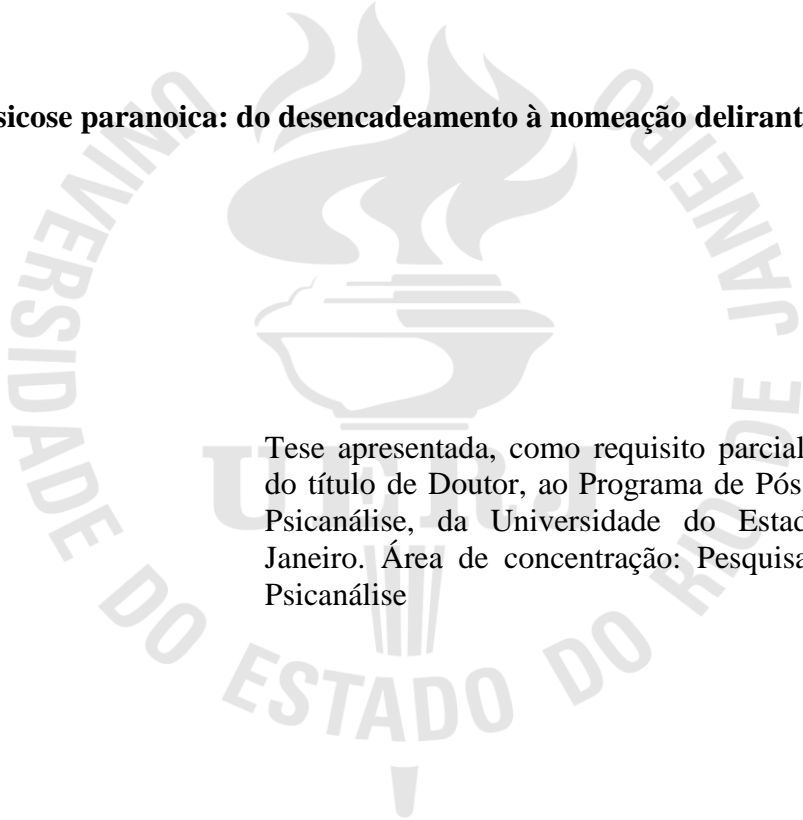
Psicose paranoica: o desencadeamento à nomeação delirante

Rio de Janeiro

2017

Raquel Coelho Briggs de Albuquerque

Psicose paranoica: do desencadeamento à nomeação delirante



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Pesquisa e Clínica em Psicanálise

Orientadora: Prof.^a Dra. Doris Luz Rinaldi

Rio de Janeiro

2017

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

| | |
|------|--|
| S586 | Albuquerque, Raquel Coelho Briggs de. Psicose paranoica: o desencadeamento à nomeação delirante / Raquel Coelho Briggs de Albuquerque. – 2017. 195 f. Orientadora: Doris Luz Rinaldi. Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação. 1. Psicanálise – Teses. 2. Delírio – Teses. 3. Psicose. – Teses. I. Rinaldi, Doris Luz. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação. III. Título. |
| es | CDU 1596.964.2 |

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Raquel Coelho Briggs de Albuquerque

Psicose paranoica: do desencadeamento à nomeação delirante

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Pesquisa e Clínica em Psicanálise

Aprovada em 10 de abril de 2017.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Doris Luz Rinaldi (Orientadora)
Instituto de Psicologia – UERJ

Prof. Dr. Marco Antonio Coutinho Jorge
Instituto de Psicologia - UERJ

Prof.^a Dra. Sonia Alberti
Instituto de Psicologia – UERJ

Prof.^a Dra. Fernanda Costa-Moura
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof.^ª Dra. Andréa Hortélio Fernandes
Universidade Federal da Bahia

Rio de Janeiro

2017

DEDICATÓRIA

A Samuel,
Que não cessa de me ensinar sobre a paranoia.

AGRADECIMENTOS

À Doris Rinaldi, pela aposta desde as fases iniciais da pesquisa, pela leitura atenta e pela paciência durante o longo trabalho de construção da escrita.

Ao grupo de orientação pelas discussões, em especial ao amigo Paulo Proença.

À CAPES, pela bolsa concedida para a realização desta pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise e aos professores.

À Maria Regina Cardoso pela escuta sempre presente.

Aos pacientes e analisantes.

Aos professores Marco Antônio e Fernanda Costa-Moura, pelas sugestões na Qualificação. À Sonia Alberti, pelas intervenções precisas ao longo das disciplinas e por aceitar o convite para estar na banca.

À Andrea Fernandes por ter aceitado prontamente o convite de vir ao Rio de Janeiro fazer parte da banca.

Aos meus pais e irmão, pelo apoio de sempre..

Ao meu marido Rafael, pela aposta e confiança.

Se, para nós, o sujeito não inclui em sua definição, em sua articulação primeira, a possibilidade da estrutura psicótica, nunca seremos mais que alienistas.

Lacan, 1961-62/2003, p.299

RESUMO

ALBUQUERQUE, Raquel Coelho Briggs de. *Psicose Paranoica: do desencadeamento à nomeação delirante*. 2017. 195 f. Tese (Doutorado em Psicanálise) - Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Ao longo deste trabalho, investiga-se a relação do sujeito com sua psicose, em especial no que diz respeito à clínica da paranoia. É possível identificar na forclusão do Nome-do-Pai o mecanismo em torno do qual gira a problemática da psicose. Na paranoia, o Nome-do-Pai, foracluído na constituição do sujeito, retorna no real, através de uma nomeação delirante, fazendo suplência a essa carência paterna. O desejo congelado e a identificação a Um nome que não entra na cadeia são consequências dessa nova ordenação de um sujeito que se encontra na posição de objeto frente ao Outro. A psicanálise considera o delírio, por um lado, como fenômeno elementar e, por outro, tentativa de cura. Através de revisão bibliográfica e ancorado em fragmentos clínicos, o presente trabalho objetiva examinar os efeitos da estruturação delirante para o sujeito paranoico, tanto no campo pulsional quanto no campo do significativo, e suas relações com a direção de tratamento. Examina-se a hipótese de que essa construção delirante não se teça em torno de significantes quaisquer, mas em torno do retorno de uma marca que, exatamente por não ter sido inscrita no simbólico, insiste no real dos fenômenos fundamentais. A partir da oferta de uma escuta que efetivamente leve em conta a fala do sujeito, a psicanálise pode favorecer o trabalho que o sujeito paranoico já realiza no sentido de propiciar uma invenção que circunscreva a sua existência, ainda que de forma delirante.

Palavras-chave: Delírio. Paranoia. Direção de Tratamento. Pai-do-Nome.

RESUMÉ

ALBUQUERQUE, Raquel Coelho Briggs de. *Psychose paranoïde: de la crise psychotique à la nomination délirante..* 2017. 195 f. Tese (Doutorado em Psicanálise) - Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Dans ce travail, nous étudions la relation du sujet avec sa psychose, en particulier en ce qui concerne la paranoïa. Vous pouvez identifier la forclusion du Nom du Père comme un élément central dans le problème de la psychose. Dans la paranoïa, le Nom du Père, forclos sur la constitution du sujet revient dans le réel, au travers d'une nomination délirante. À travers la révision bibliographique et l'encrage en fragments Cliniques, ce travail se propose d'analyser la structure de la psychose et à partir de là, de trouver la direction du possible traitement pour le sujet se présentant à clinique, victime d'un délire déjà structuré. Le Nom-du-Père, forclos dans la constitution du sujet, retourne au réel, à travers une dénomination délirante, faisant place à ce manque paternel. Le désir congelé et l'identification à Un Nom n'entrant pas dans la chaîne, sont les conséquences de ce nouvel ordonnancement d'un sujet qui se retrouve en position d'objet face à l'autre. Une fois que la psychanalyse considère le délire, d'un côté, comme un phénomène élémentaire et de l'autre, comme une tentative de guérison, Il se doit d'en étudier la structure délirante, mais aussi sa propre fonction pour le sujet psychotique afin de situer la direction du traitement en relation à clinique de la paranoïa. De offrir une écoute qui considèrent effectivement le discours du sujet, la psychanalyse peut améliorer le travail du sujet paranoïaque, à collaborer pour une invention qui peut circonscrire leur existence, même d'une manière délirante.

Mots-clés: Délire. Paranoïa. Direction de la cure. Père-du-Nom.

ABSTRACT

ALBUQUERQUE, Raquel Coelho Briggs de. *Paranoid psychotic: from the trigger to the delusional naming*. 2017. 195 f. Tese (Doutorado em Psicanálise) - Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Throughout this work, we investigate the relationship between the subject and his psychosis, especially with regard to the clinic of paranoia. It is possible to identify in the foreclosure of the Name-of-Father the mechanism around which the problem of psychosis revolves. In paranoia, the Name of the Father, for the sake of the constitution of the subject, returns in the Real, through a delusional naming, making substitution for this paternal need. Frozen desire and identification to a name that does not enter the chain are consequences of this new ordering of a subject who is in the position of object in front of the Other. Psychoanalysis considers delusion, on the one hand, as an elementary phenomenon and, on the other, an attempt to cure. Through a bibliographical review and anchored in clinical fragments, the present work aims to examine the effects of delusional structuring for the paranoid subject, both in the drive field and in the field of the signifier, and their relationships with the direction of treatment. It is hypothesized that this delusional construction is not woven around any signifiers, but around the return of a mark that, precisely because it was not inscribed in the symbolic, insists on the reality of fundamental phenomena. From the offer of a listening that effectively takes into account the speech of the subject, psychoanalysis can favor the work that the paranoid subject already accomplishes in order to provide an invention that circumscribes its existence, albeit in a delusional way.

Keywords: Delusion. Paranoia. Treatment Direction. Father-of-the-Name.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

| | |
|--|-----|
| Figura 1 - Henri Cristo | 53 |
| Figura 2 - O Esquema de Bouasse | 59 |
| Figura 3 - O esquema óptico I..... | 59 |
| Figura 4 - O esquema óptico II | 62 |
| Figura 5 - O esquema óptico III | 64 |
| Figura 6 - O ponto cego | 65 |
| Figura 7 - O esquema L..... | 67 |
| Figura 8 - O esquema R | 67 |
| Figura 9 - Do esquema R ao Plano Projetivo..... | 69 |
| Figura 10 - O triângulo edípico desdobrado | 70 |
| Figura 11 - O esquema I simplificado..... | 70 |
| Figura 12 - Toros entrelaçados..... | 98 |
| Figura 13 - A volta da demanda..... | 99 |
| Figura 14 - O grafo de dois andares | 134 |
| Figura 15 - <i>Que voi?</i> | 136 |
| Figura 16 - O grafo completo..... | 139 |
| Figura 17 - A tábua da sexuação | 165 |
| Figura 18 - O nó de trevo | 172 |
| Figura 19 - A correção do nó | 173 |
| Figura 20 - O nó de quatro | 173 |
| Figura 21 - O nó olímpico..... | 177 |
| Figura 22 - Inibição, Sintoma e Angústia | 177 |

SUMÁRIO

| | | |
|-------|---|-----|
| | DELÍRIO E REALIDADE PSÍQUICA: UMA INTRODUÇÃO | 12 |
| 1 | O CONCEITO PSICANALÍTICO DE PARANOIA | 23 |
| 1.1 | O termo paranoia em Freud | 24 |
| 1.2 | A distinção Paranoia <i>versus</i> Esquizofrenia na Obra Freudiana | 26 |
| 1.3 | A especificidade do delírio paranoico | 30 |
| 1.4 | A Importância da noção do Delírio como “Tentativa de Cura” para a conceituação da Psicose em Freud | 33 |
| 1.5 | O Diagnóstico de Paranoia em Psicanálise | 36 |
| 1.6 | A noção de Esquizofrenia e de Paranoia em Lacan | 39 |
| 1.7 | Fenômenos Elementares | 41 |
| 1.8 | Fragmentos Clínicos | 45 |
| 1.9 | O delírio megalômano como tentativa de restabelecimento de uma identificação ideal | 45 |
| 2 | O EU TEM UMA ESTRUTURA PARANOICA | 48 |
| 2.1 | O eu é uma construção | 49 |
| 2.2 | O eu se constitui a partir do outro Outro | 54 |
| 2.2.1 | <u>A Begierde hegeliana</u> | 54 |
| 2.2.2 | <u>O Estádio do Espelho</u> | 56 |
| 2.2.3 | <u>O Esquema Óptico</u> | 58 |
| 2.3 | O desdobramento imaginário-simbólico na constituição do eu | 66 |
| 2.4 | O primeiro tempo do Édipo e o modelo imaginário de eu | 71 |
| 3 | Os Nomes do Pai e os retornos do foracluído | 78 |
| 3.1 | A paranoia e a recusa ao combate | 80 |
| 3.2 | Fragmentos Clínicos | 84 |
| 3.3 | Foraclusão: de quê? | 85 |
| 3.4 | A construção delirante enquanto tentativa de cura | 88 |
| 3.5 | “Deus está comigo”: Fragmento Clínico | 96 |
| 3.6 | A Construção delirante do Nome | 97 |
| 4 | FANTASIA E MASOQUISMO ORIGINÁRIO | 105 |
| 4.1 | A teoria da sedução e as lembranças encobridoras | 106 |
| 4.2 | As Fantasias Originárias e o Recalque Originário | 109 |

| | | |
|-----|--|-----|
| 4.3 | A universalidade das fantasias originárias e a lei de recapitulação | 112 |
| 4.5 | A fantasia e o mais além do princípio do prazer | 115 |
| 4.6 | Fantasia e Masoquismo Originário | 117 |
| 4.7 | O trabalho analítico e a construção de sentido | 124 |
| 5 | PARANOIA, SABER E GOZO | 128 |
| 5.1 | Querido Gustavo, A mulher não existe. | 130 |
| 5.2 | Que vai? | 132 |
| 5.3 | A paranoia e o saber | 141 |
| 5.4 | O sujeito paranoico e o gozo não barrado do Outro | 147 |
| 6 | MEGALOMANIA - INVENÇÃO DO AMOR DE SI MESMO | 153 |
| 6.1 | Uma transexual assexuada: um fragmento clínico | 154 |
| 6.2 | O sujeito paranoico e o gozo do objeto | 158 |
| 6.3 | Os modos de gozo na partilha dos sexos | 163 |
| 6.4 | Um gozo impossível | 166 |
| 6.5 | Megalomania: Amor de si mesmo | 169 |
| 6.6 | O gozo do sentido e o amor como suplência | 175 |
| | CONSIDERAÇÕES FINAIS | 182 |
| | REFERÊNCIAS | 188 |

DELÍRIO E REALIDADE PSÍQUICA: UMA INTRODUÇÃO

Tudo na vida é tão obscuro, tão diverso, tão oposto, que não podemos nos assegurar de nenhuma verdade.

Erasmus, 1509/2005

“Não há mais o que fazer por esse sujeito”. Esta era a fala, não só do psiquiatra, como de toda a equipe. Alfredo era usuário do CAPS e, se foi internado por já não estar bem, voltou de uma internação psiquiátrica ainda pior. Chegou extremamente desorganizado, após ter sido vítima de um abuso sexual bastante severo, na própria instituição psiquiátrica, que contava com uma ala de dependentes químicos. Várias medicações foram tentadas e Alfredo continuava absorto em seu mundo, numa errância radical – andava e falava sozinho de um lado para o outro, agressivo. Por vezes nu, urinava e defecava onde bem entendesse, sem interação social alguma.

No contato com os serviços de saúde mental, com profissionais desta área – psicólogos, psiquiatras, técnicos de referência - e, também, com famílias que acompanham de perto o sofrimento desses pacientes, observa-se que o delírio psicótico - apesar da conhecida indicação freudiana (FREUD, 1911) de que é uma tentativa de cura -, é ainda, muitas vezes tratado unicamente como patologia, seguindo sem escuta, sem uma direção que permita uma elaboração, um avanço em relação às construções delirantes solitárias desses sujeitos psicóticos.

A medicação, importantíssima no tratamento das psicoses, é imprescindível em certos momentos, mas outras vezes deixa escancarados seus limites. Diversas vezes, em relação à medicação “não há mais o que fazer”. É preciso buscar uma saída e a psicanálise tem algo a oferecer: a partir da oferta de uma escuta que efetivamente leve em conta a fala do sujeito, pode-se favorecer o trabalho que o mesmo já realiza no sentido de propiciar uma invenção que circunscreva a sua existência, ainda que de forma delirante.

No corredor do CAPS, houve uma intervenção pontual. Uma única palavra do fragmentado discurso de Alfredo pôde ser apreendida e, a ela, acrescentou-se uma significação: “Médico?”, “Você queria ser médico?”. Alfredo respondeu com um parar da caminhada, um olhar e um longo sorriso. Continuou andando, de um lado para o outro do corredor, e falando sozinho. Dias depois, Alfredo se apresentou como *médico de almas*.

Sentou a analista em uma cadeira e levou as mãos à cabeça da analista... “Eu vou te curar”. Fez alguns gestos, e perguntou: “Está se sentindo melhor?”. Esse gesto foi repetido com diversos técnicos do serviço. E foi acolhido. Todos agradeciam a Alfredo, e confirmavam estar sentindo-se melhores.

Isso possibilitou uma importante organização, a partir da qual ele pôde nomear-se por um tempo, reinvestir-se de um amor a si mesmo e voltar, paulatinamente, a conversar, a falar de sua filha, a frequentar as oficinas do CAPS...

Esse fragmento clínico aponta a importância da estruturação delirante, como Lacan (1955-56/2002) a chama, em especial com seu componente narcísico, na reinserção (possível) do sujeito no laço social. Nesse caso, ao se posicionar como *médico de almas*, Alfredo passou, ao menos, a se comunicar, a interagir com os colegas e profissionais, podendo dizer o que estava sentindo, o que estava pensando, falar de seus medos, suas vontades...

A partir de questões como essa se delineou o objetivo geral desta pesquisa: examinar os efeitos da estruturação delirante para o sujeito psicótico, tanto no campo pulsional quanto no campo do significante, e suas relações com a direção de tratamento.

O delírio psicótico coloca em evidência o quão fugidia é a realidade psíquica: uma ficção. O que é a realidade, afinal? O sujeito delirante nos ensina que a realidade é uma invenção. O saber é uma invenção. É o que diz Lacan (1973-74/inédito) a partir de sua delirante (paciente) Aimée, que quarenta anos antes havia possibilitado a este psiquiatra sua entrada na psicanálise.

Freud concebe o mundo que nós apreendemos, isto é, a *realidade psíquica*, como sendo diferente do mundo externo já que este, se fosse apreendido diretamente, se apresentaria como um excesso de estímulos insuportável vindo do exterior (FREUD, 1926a/2006). É através do afastamento e do isolamento desse excesso de estímulos que o homem vai constituir sua realidade (FREUD, 1920/2006) e constituir-se nela.

Pinçando o termo *das Ding* do texto freudiano – mais especificamente do *Projeto para uma psicologia científica* – Lacan (1959-60/1997) ressalta o irrepresentável do objeto, de onde é possível depreender o irrepresentável da realidade que é justamente o Real. Neste seminário, o autor afirma que “a realidade é precária” (LACAN, 1959-60/1997, p.43), e isso, justamente pela impossibilidade de acesso ao Real.

O aparelho psíquico constitui-se para afastar o Real insuportável, e não para atingi-lo - como poderíamos pensar em uma vertente empirista. Em *A perda da realidade na neurose e na psicose*, Freud (1924b/2006) nos fala da fantasia e do delírio exatamente como estes anteparos, que viriam como substituto daquilo de insuportável que se apresenta ao sujeito.

Erasmus de Roterdan (1511/2006), em seu *Elogio da loucura*, escrito no século XVI como uma crítica à atuação do clero, chama a atenção para o quão sem sentido é a vida, e para a importância dessa louca e mentirosa realidade que inventamos, em suma, pelo amor próprio do qual nos investimos ao inserirmo-nos nela. Em seu elogio, falando em primeira pessoa, como se fosse a própria loucura, ele ilustra esse filtro da fantasia, que atua como um aparato ante o Real.

Em suma, se pudésseis olhar da Lua (...) pensaríeis ver uma multidão de moscas ou mosquitos que brigam entre si, lutam, se armam ciladas, se roubam, brincam, dão cambalhotas, nascem, caem e morrem; e é inacreditável que tumultos, que tragédias, produzam um tão minúsculo animal destinado a depressa perecer (ROTTERDAN, 1511/2006, p.60).

E qual mulher se entregaria ao homem, se meditasse sobre o grande perigo de por um filho no mundo e sobre as fadigas de criá-lo? Assim como deveis a vida ao casamento, deveis o casamento à minha aia Irreflexão. (ROTTERDAN, 1511/2006,p.12)

Essa realidade fictícia, essa loucura, como a chama Erasmo, faz-se necessária para que possamos, enquanto humanos, localizarmo-nos no mundo. A fantasia neurótica evidencia a importância dessa realidade que, sendo singular é, entretanto, partilhada. “Por que os planetas não falam?”, perguntou Lacan (1954-55/1985) em seu segundo seminário publicado. “Porque não têm boca”, responderam-lhe. É porque estamos inseridos na linguagem, que o desejo do Outro nos afeta, e que partilhamos, ao menos em parte, uma realidade comum. Inventada, mas partilhada. É pela palavra, diz-nos Lacan (1959-60/1997), que o princípio de realidade constitui o acesso ao campo do inconsciente, campo essencialmente pulsional.

O sujeito delirante também está inserido na linguagem. O delírio, como bem notou Freud (1915/2006), é constituído de palavras. Entretanto, ele encontra-se, ao menos a princípio, excluído do discurso, evidenciando, num primeiro momento, o quão inapreensível é o Real e, num segundo momento, o quão fictícia é a realidade psíquica.

Se o delírio dá consistência à realidade do sujeito psicótico, o fato desta construção não ser partilhável pode levar aquele que o ouve, inadvertido da importância do delírio para o sujeito, a tomá-lo como pura patologia. O *furor sanandis* ante a produção delirante pode conduzi-lo a querer eliminar rapidamente isso que ele interpreta, ao menos num primeiro momento, como uma disfunção. É comum então que, sobretudo a família – mas não só a família - tente argumentar racionalmente com o sujeito, dizendo que aquilo não é real ou encaminhando-o prontamente para que sua medicação seja aumentada, sem antes ouvir o quê, daquele delírio, pode ser portador de uma verdade.

Freud (1912/2006) nos adverte que o sentimento mais perigoso para um psicanalista no exercício de sua função é a ambição terapêutica de alcançar efeitos convincentes em relação a outras pessoas. É preciso que os psicanalistas estejam advertidos da função do delírio para o sujeito, criando um lugar de escuta para os mesmos, que tecem seu trabalho, tantas vezes, solitariamente.

A abordagem médico-psiquiátrica da psicose carrega consigo a noção de delírio como fenômeno patológico a ser eliminado. Considerando a psicose um transtorno de etiologia orgânica, o discurso médico-psiquiátrico contemporâneo considera o delírio como efeito – e não causa - da alteração nos níveis de neurotransmissores no cérebro, o que se tenta corrigir com a medicação desconsiderando a tentativa de estruturação do sujeito, subjacente à louca realidade que se apresenta. Que a medicação é importante, imprescindível em certos casos, a psicanálise não desconsidera. Entretanto, é preciso não se resumir a isso.

Desde o mestrado, com a participação na pesquisa intitulada *A psicanálise no campo da saúde mental: a clínica como política*, orientada pela professora dra. Doris Rinaldi, o acompanhamento da clínica em mais um serviço de saúde mental possibilitou sustentar a importância da escuta do sujeito, orientada por uma ética que não o forcluísse.

Na atividade de convivência que acontecia nesse serviço, os pacientes que não queriam participar das oficinas terapêuticas tinham a oferta da escuta, a partir da presença de um integrante da pesquisa, de um estagiário ou de um técnico. Foi assim que se deu a escuta de Sávio¹, um sujeito paranoico que julgava-se muito Sábio. Ele apresentava um delírio bastante estruturado, que girava em torno de ser o presidente do país. Após relatar diversas histórias delirantes, falar de sua candidatura à presidência, de seu autodidatismo nas mais diversas disciplinas e de como governaria o país, pôde dizer, certa vez, como iniciou sua relação com o saber. Ele, em seu delírio megalomaniaco, tão Sábio, não era tão inteligente quanto a irmã e, desde a infância, sentia-se bastante cobrado por isso. Esse assunto, até então, só havia aparecido por uma via delirante, até que pôde falar dele e de sua irmã, uma pessoa de sucesso, que teria feito várias faculdades e casado com um empresário riquíssimo. Do mesmo modo, outros assuntos, como sua dificuldade no casamento, puderam, ao longo do trabalho, ser abordados.

O delírio vem para dar consistência ao irrepresentável. Assim, se o sujeito, por algum motivo, está com medo de morrer, pode dizer, delirantemente, que seu fim está próximo, que

¹ Nome fictício, mas que remete ao saber, tal qual o nome original do paciente, que carrega, em seu nome, um significante que o representa como alguém muitíssimo inteligente.

estão querendo matá-lo, que está com uma determinada doença... As invenções delirantes vêm para dar consistência ao que acomete o sujeito, como o medo, por exemplo. E precisam ser ouvidas, ao pé da letra, como diz Lacan (1954-55/1985).

O delírio porta uma verdade, como Freud irá dizer ao longo de sua obra. Em seu *rascunho H*, de 1895, Freud já demonstra o quanto as ideias delirantes não são um simples emaranhado de ideias, mas dizem respeito ao sujeito. Em *Construções em Análise*, de 1937, de modo semelhante, a função delirante de tentativa de cura é abordada em termos de construção.

Assim como Freud (1900/2006) desvenda o sonho enquanto um fenômeno estruturado – o que até então não era considerado – do mesmo modo ele o faz com o delírio, chegando mesmo a aproximar este último - o delírio - do primeiro – o sonho. Tal qual o sonho, o delírio não é um aglomerado de palavras sem sentido, tal qual se pensava, antes de Freud. Há no delírio uma ordem, uma estrutura, uma função, que tem relação mesmo com a função de realização de desejo, presente nos sonhos. Para além do delírio enquanto um fenômeno descritivo é preciso escutar o quê, do sujeito, aparece nesse fenômeno.

Há uma estruturação que se tece ao longo do tempo. Uma estruturação delirante gira em torno de significantes precisos, às vezes alucinados, às vezes palavras impostas, mas sempre com relação a um automatismo mental que faz com que o sujeito não reconheça aquilo como seu. Ora, mas não foi ele quem os produziu? Além do mais, são significantes quaisquer aquilo que o sujeito escuta? Não é o que o trabalho clínico com esses sujeitos nos aponta. Pelo contrário, o que esses sujeitos nos ensinam é que não são significantes quaisquer o que eles ouvem.

As fantasias neuróticas de ser perseguido, espancado, estuprado, violentado, castrado, morto... não são incomuns. Nas psicoses, esses temas também são comuns. Mas surgem no real. O sujeito relata isso como vivência. Não relata como sonho, devaneio ou pensamento obsessivo. Não é algo que escapa e chega disfarçado, precisando ser decifrado. É algo que invade sem necessidade de deciframento, mas que o sujeito não reconhece como seu. O sujeito não reconhece como produção dele mesmo. É o outro quem quer... violentá-lo, difamá-lo, matá-lo... O sujeito se encontra na voz passiva da frase, no lugar de objeto.

Não se trata de fantasia no delírio paranoico. Não há dúvidas de que a realidade psíquica se apresenta para o sujeito numa estruturação diferente. Há uma proteção que falta. Uma tela que falta. Essa dimensão simbólica da fantasia não está presente nas psicoses, ainda que a construção delirante possa surgir como estrutura análoga a essa fantasia.

Não é de uma formação do inconsciente que se trata no desencadeamento de uma psicose. Tampouco se trata de realidade material num surto psicótico. Não se trabalha, em psicanálise, com a hipótese organicista de que seria uma alteração neurológica que produziria supostas “alterações na sensopercepção”. Para a psicanálise, os fenômenos elementares não são alterações da sensopercepção. São produções do próprio sujeito.

Que é isso que eclode enquanto vivência delirante ou alucinada num surto psicótico? Por que um paciente ouve “veado”, outro “brocha”, outro “macaco”, outro “malandro”, outra “puta”, “vagabunda”? Por que são, de um modo geral, injúrias, o que o sujeito alucina? Há uma inscrição significativa anterior que permite esse retorno? Haverá uma inscrição primeira, uma marca subjacente que retorna nos fenômenos elementares? Mas, quando se trata de forclusão, não é justamente esta inscrição primeira – *behajung* - que falta?

Os casos de psicose costumam ser muito ricos. A opção de trazer diversos recortes clínicos ao longo do trabalho, e não um caso esmiuçado, se deu na medida em que o que conduziu às questões desse trabalho foi exatamente a repetição de certos elementos.

Um desses elementos é o caráter injurioso desses significantes alucinados, assim como a relação de repúdio do sujeito aos mesmos. Um outro elemento é o caráter ideal – em oposição ao significativo injurioso - de algumas construções delirantes megalômanas, que se apresentam como nomeações estabilizadoras – *Profeta Gentileza, Bispo do Rosário, Mulher de Deus...*

O automatismo mental e as injúrias alucinadas caracterizam o desencadeamento psicótico. Mas nem todos os desencadeamentos levam a uma construção delirante megalômana, uma nomeação delirante que possa ser considerada estabilizadora. É exatamente por isso que, quando esta nomeação acontece, fala-se de psicose paranoica. Mas, quais são os elementos diferenciais que permitem com que alguns sujeitos cheguem a construir esta nomeação e outros não? Estas são algumas das questões que guiam o presente trabalho, intitulado **Psicose Paranoica: do desencadeamento à nomeação delirante.**

Inicia-se o trabalho discutindo o conceito de paranoia em psicanálise, uma vez que, estabelecer esse diagnóstico é algo, por si só, bastante delicado. Quando se apresenta em uma equipe de saúde mental a hipótese diagnóstica de uma psicose paranoica, é comum que a equipe relacione prontamente o fenômeno de alucinações auditivas ao diagnóstico de esquizofrenia, excluindo, a partir da presença dessas alucinações, a possibilidade do diagnóstico de paranoia. Ao mesmo tempo, se essas alucinações não estão presentes, é comum que a hipótese de neurose obsessiva grave seja imediatamente levantada, dizendo-se que os casos de paranoia são muito raros. Essas observações não podem ser consideradas, de

maneira alguma, sem fundamento. Entretanto, se embasam na presença ou não de determinados fenômenos, enquanto o diagnóstico psicanalítico visa exatamente ir além dessa discussão puramente fenomenológica, analisando a estrutura do sujeito e sua relação com esses fenômenos. Tal situação aponta a necessidade de uma discussão mais profunda da paranoia enquanto conceito psicanalítico.

O termo “paranoia” tem origem psiquiátrica. Freud o utilizou de maneiras bastante diversas ao longo da obra. Lacan o utilizou de maneira precisa, mas abrangente. Para Lacan, o “Presidente Schreber”, como ele o chama, é sem dúvida um paranoico. Lacan se refere a Schreber inúmeras vezes ao longo de sua obra e, se não fala dele como psicótico, usa paranoico.

Se os critérios diagnósticos do DSM ou CID atuais forem considerados em uma avaliação do caso Schreber, há de se dizer, sem sombra de dúvidas, que ele era esquizofrênico. Do mesmo modo, se a definição de Kraepelin fosse considerada, não seria possível chegar ao diagnóstico de paranoia para Schreber. Freud já indicara isso no título de seu trabalho sobre o caso “Notas psicanalíticas de um relato autobiográfico de um caso de paranoia (dementia paranoides)”, na medida em que chama de paranoia, mas indica, entre parênteses, o diagnóstico correspondente à nosografia kraepeliana. Afinal, não havia em Schreber um núcleo delirante isolado de sua vida, o que não tornaria possível chamar de paranoia sua enfermidade. Não ao menos de acordo com a nosologia de Kraepelin. Se Schreber consegue ter seus direitos civis retomados por um período, não conseguiu voltar ao trabalho. E não conseguiu, também, uma estabilização que o impedisse de morrer em um manicômio. Fez jus, ao contrário, ao prognóstico da *dementia precoce* de Kraepelin. Entretanto, Lacan o chamava paranoico.

O **primeiro capítulo** de nossa tese é dedicado, portanto, à fundamental discussão a respeito de *O conceito psicanalítico de paranoia*.

Por muitos anos, Freud se utiliza do termo emprestado da psiquiatria. Mas o termo paranoia, dentro da própria nosologia psiquiátrica passa por diversas alterações conceituais, com diferentes correntes de pensamento e discussões. O diagnóstico esquizofrenia, cuja principal forma seria a paranoica, a saber, *esquizofrenia paranoide*, também surge ao longo da elaboração da obra freudiana e, apesar da resistência inicial de Freud em utilizar a palavra *esquizofrenia*, ela acaba sendo empregada. Ao longo da obra, se Freud não chega a formalizar uma definição de paranoia, especifica muito claramente a função do delírio paranoico: tentativa de cura. E isso se faz de fundamental importância para a conceituação da psicose como um termo propriamente psicanalítico. Chagar a um diagnóstico de psicose em

psicanálise, não é tarefa fácil. Mas, ao menos, as balizas teóricas para a realização dessa tarefa foram definidas bastante claramente por Freud e por Lacan. Entretanto, não se encontra essa clareza quando se trata de paranoia. Quais são as balizas teóricas utilizadas para se chegar a um diagnóstico de paranoia em psicanálise? Quais são os elementos que tornam as distinções entre esquizofrenia e paranoia possíveis, se não os reduzimos a critérios fenomenológicos?

O que faz com que o delírio paranoico seja considerado fundamental para a conceituação de psicose em Freud, é exatamente a noção de tentativa de cura que ele abarca. Entretanto, terá todo e qualquer delírio psicótico a função de cura para o sujeito? Lacan considera o delírio, ao lado das alucinações auditivas, um fenômeno elementar. Terá o delírio, este que pode surgir no momento de um desencadeamento, a mesma função de um delírio paranoico já estruturado? Diferentes delírios são comumente classificados pela psiquiatria por temas, os chamados *conteúdos delirantes*: delírio de perseguição, delírio de grandeza, erotomania, delírio místico-religioso, delírio de infestação, delírio de *Cottard*, delírio reivindicatório... Ora, se não se trata de fazer o mesmo em psicanálise, isto é, listar temas delirantes, não se trata também de considerar que todos eles tenham a mesma função para o sujeito. Um delírio de grandeza ou místico-religioso, por exemplo, não localiza o sujeito delirante, em definitivo, na mesma posição que um delírio de infestação ou um delírio de *Cottard*, no qual o sujeito se crê morto.

Enfim, a partir da tentativa de delimitação do termo paranoia em psicanálise, surge a necessidade de se estabelecer os elementos daquilo que constituiria a estruturação paranoica. A estrutura da constituição do eu é paranoica, dirá Lacan (1946/1998). E será esse o tema do **segundo capítulo** deste trabalho: *O eu tem uma estrutura paranoica*.

A noção de paranoia em psicanálise está estreitamente vinculada à noção de um eu constituído. O sujeito não nasce com uma estrutura egoica pronta. O eu precisa ser constituído. E isso se dá na relação com o outro, mas não sem o Outro. Desde a *Begierde* hegeliana, passando pelo estágio do espelho, pelo esquema óptico e pelo primeiro tempo do Édipo, as relações imaginárias e simbólicas constitutivas do eu serão debatidas nesse capítulo. Também serão discutidos os elementos que fazem com que, tendo um eu constituído, o sujeito paranoico não chegue a entrar numa dialética desejante.

No **terceiro capítulo**, o trabalho abordará, com Lacan, a dialética hegeliana do senhor e do escravo em relação à paranoia. Desde sua tese e também em *Formulações sobre a causalidade psíquica*, Lacan insiste na posição de radical negação do sujeito paranoico em relação a um combate que se impõe, sendo exatamente este, o momento fecundo para um desencadeamento. Com o seminário *As psicoses*, a forclusão do significante Nome-do-Pai

passa a ser a marca da psicose. O significante Nome-do-Pai, em sua função de Lei, não se inscreve no simbólico. Ele é foracluído. E os efeitos disso podem ser vistos nos fenômenos elementares: vozes que retornam no real, pensamentos que se impõem ao sujeito... Em geral, não são significantes quaisquer o que os sujeitos escutam. As alucinações, as falas impostas, os diversos fenômenos de automatismo mental se relacionam muito comumente a significantes injuriosos. Os sujeitos sentem-se comumente acusados, mesmo sem saber de quê. Mas, se não houve inscrição simbólica, como algo pode retornar? Há inscrição no real? Pergunta que permeia o trabalho.

Se as crises paranoicas trazem a insistência de significantes injuriosos nos automatismos mentais, em contrapartida, os pronomes de tratamento que alguns dos mais conhecidos delirantes se dão, são o contrário de injuriosos, são grandiosos, poderia ser dito: São *O profeta* Gentileza, *O Bispo* do Rosário, *O Artista* Joyce, *O Santo*, nosso paciente Alberto... Ou mesmo, se são apenas mulher, é de *A mulher de Deus* que se trata. E se não ganham pronomes, mas trocam de nome, como a figura pública *Enri Cristo*, é à frente de uma Igreja que ele se coloca, sendo nada mais que *O Salvador*.

Lacan fala de foraclusão do Nome-do-Pai, sobretudo em relação ao desencadeamento da psicose, isto é, aquilo que faz com que, em algum momento da vida, uma psicose ecloda. Mas Lacan refere-se também, mais adiante em seu ensino, de uma função paterna segunda, a função de *Nomear-a*, que seria aquela do *Pai-do-Nome*, função de nomeação que parece se impor, como um nome que retorna no real, nesses delírios paranoicos que trazem uma nomeação para o sujeito. Um nome que retorna, no real. Mais uma vez: Há aí inscrição anterior? Qual é a lógica que rege a invenção de uma nomeação? São esses os questionamentos que guiam este capítulo, intitulado *Os nomes do pai e os retornos do foracluído*.

O **quarto capítulo, *Fantasia masoquismo originário***, aborda os desenvolvimentos freudianos em torno do tema da fantasia, privilegiando a vertente de mais além do princípio do prazer que a mesma comporta e chegando à subversão da noção de um sadismo originário ao masoquismo primário.

Acompanhando as elaborações freudianas a respeito da teoria da sedução, das lembranças encobridoras, das fantasias originárias e sua origem, e do recalque originário, chega-se à descoberta freudiana de fantasias que, no sujeito, visam uma satisfação de outra ordem. Mas, se o sujeito neurótico se estrutura em torno de uma fantasia masoquista originária, ele tem acesso à mesma apenas através das formações do inconsciente. E isso, graças ao recalque. Desse modo, é preciso que essa fantasia neurótica seja, em análise,

construída. Já com a paranoia, segundo Freud, o próprio trabalho do delírio forjaria essa construção. Mas, haveria na paranoia, uma posição masoquista originária, subjacente ao delírio? Os delírios de desencadeamento indicam que sim.

Dessa forma, o **quinto capítulo, *Desencadeamento paranoico e Gozo***, traz uma discussão a respeito da relação do sujeito com o gozo em uma estrutura paranoica, especialmente no momento de desencadeamento de uma psicose. O termo gozo surge, em Lacan, a partir das elaborações freudianas em torno da pulsão de morte e do masoquismo originário, abordadas no capítulo quatro. Mas o conceito de gozo e sua relação com o sujeito vai sendo elaborado por Lacan ao longo de seu ensino, passando, portanto, por modificações.

Neste capítulo, o grafo do desejo de Lacan será abordado pelo viés de sua construção. O ponto em que se coloca a pergunta *Que voi?*, é o ponto imediatamente anterior ao da inscrição da fantasia fundamental e, com ela, a inscrição da relação do sujeito do desejo com a demanda. É exatamente nesse ponto, em que se localiza o *Que voi?*, que parece poder surgir a resposta paranoica com seu modo de funcionamento, abolindo qualquer furo possível. Mas esse saber - essa resposta - surge ao paranoico vindo de fora. O sujeito delirante apenas porta, testemunha uma verdade que vem do Outro. O saber delirante se impõe ao sujeito, retorna no Real.

Nessa posição, que mais se assemelha a de objeto que a de sujeito, e que é própria do desencadeamento paranoico, não há dúvida de que o gozo se faz presente, avassalador. Nesse sentido, Lacan chega a se referir ao sujeito psicótico como *sujeito do gozo*.

Ao longo da obra de Lacan - é isso que será visto no início do **sexto capítulo** - a noção de gozo vai sendo, cada vez mais, desatrelada da noção jurídica de usufruto, isto é, da satisfação que um sujeito pode obter a partir de um objeto. A dialética hegeliana do senhor e do escravo é subvertida. Para Lacan é o escravo quem goza e o sujeito desejante quem fica com a perda de gozo.

A partir da diferença dos sexos, ou melhor, da posição que cada sujeito se coloca na partilha sexual, dois diferentes modos de gozo são descritos, a saber, o gozo fálico - do lado masculino - e o gozo do Outro - do lado feminino. O amor surge na pena de Lacan como suplência à impossibilidade de acesso a um gozo absoluto. Ora, não foi exatamente através do amor que Freud definiu a megalomania? O delírio megalômano, em que o sujeito se nomeia alguém importante, Freud descreveu-o como o *amor de si mesmo*. E é este o título deste último capítulo: **Megalomania: amor de si mesmo**. O que visa o trabalho delirante não é exatamente a reconstrução do eu do sujeito de acordo com certos ideais? Um eu amável?

Parece ser exatamente esse o ponto de sutura que Lacan aponta a partir de um nó borromeu não atado pelo significante paterno.

Introduzido o trabalho, seguimos o percurso de escritura no qual há um movimento pendular de ciframento e deciframento, que ocorre a partir da leitura teórica dos conceitos, mas também, e principalmente, a partir das questões que a clínica suscita. Não obstante a singularidade que cada caso clínico porta, o que suscitou este trabalho foi a repetição de determinados elementos a partir de atendimentos às vezes muito diversos. É nesse sentido que esta pesquisa, permeada por fragmentos clínicos, não apresenta a construção de um caso clínico único, mas sem dúvida é guiada por uma construção clínica.

1 O CONCEITO PSICANALÍTICO DE PARANOIA

eu sou alguém que sofreu graves frustrações, mas eu não aceito isso, eu não aceito. Pode-se aceitar ou recusar as frustrações, eu não aceito, eu recuso.

Mademoiselle B., In: Lacan, 1976/1993

Na prática clínica, nos serviços de saúde mental, na interlocução que se dá entre o psicanalista e outros profissionais, como o psiquiatra, o termo paranoia quase não aparece. Fala-se muito de esquizofrenia, e até mesmo de esquizofrenia paranoide – termo psiquiátrico – mas pouco se fala em paranoia. Por outro lado, quando se discute a teoria psicanalítica, quando os analistas se referem a casos clínicos clássicos no âmbito da psicose, é sempre de paranoia que se trata. Schreber e Aimée, dois ilustres paranoicos, são sempre citados nas discussões, como não poderia deixar de ser. Mas, por que, então, quase não se ouve falar em diagnósticos clínicos de paranoia em psicanálise? Serão eles casos raros? Terá o campo da psiquiatria – com a eliminação do termo de seus manuais – influenciado os analistas?

O conceito de paranoia, como tantos outros em psicanálise, tem a origem do termo em um campo diverso, no caso, a psiquiatria. Dentro da própria história da psiquiatria encontram-se diversas alterações quanto à noção que os psiquiatras tinham de paranoia. E hoje o que se observa é o desaparecimento do termo dos manuais diagnósticos psiquiátricos. O termo paranoia figura, apenas, em sua variante *paranoide*, como adjetivo que caracteriza um subtipo de esquizofrenia – a esquizofrenia paranoide.

Uma vez que a psiquiatria é o principal campo de interlocução da psicanálise quando se trata de pacientes psicóticos, a origem do termo por si só já poderia trazer alguma confusão às discussões teóricas psicanalíticas, sobretudo em serviços interdisciplinares. Entretanto, as dificuldades vão muito além. Se é possível encontrar o termo paranoia já nos primeiros textos freudianos, não é possível, entretanto, supor que essa presença diga respeito à paranoia enquanto um conceito psicanalítico. Como muitos outros termos, é apenas com o desenvolvimento da teoria psicanalítica que a paranoia vai ganhando uma delimitação conceitual própria à psicanálise. Mas, quando isso acontece? Qual é, afinal, o conceito de paranoia para a psicanálise?

1.1 O termo paranoia em Freud

É a partir da paranoia que acontecem as primeiras reflexões de Freud a respeito da psicose. Mas ao longo da obra freudiana, vemos o autor se referir à paranoia ora como uma neurose, ora como uma neuropsicose, ora, ainda, como uma psicose, o que pode parecer obscuro ao leitor desavisado, que carrega consigo a noção dicotômica de neurose e psicose como estruturas clínicas que não podem ocorrer ao mesmo tempo em um mesmo sujeito.

No início da obra freudiana, o termo psicose não havia sido formalizado enquanto conceito propriamente psicanalítico. Do mesmo modo, essa formalização não havia acontecido com o termo neurose. Ambos eram utilizados de acordo com as definições da psiquiatria da época. É assim que é possível encontrar referências de Freud à paranoia ora como uma psicose, ora como uma neurose, ora como uma neuropsicose.

Freud falava da paranoia como uma neurose no sentido de uma enfermidade de etiologia psíquica, como era considerado o termo, na época. E se o autor se refere à paranoia também como uma psicose, é porque esta utilização do termo era tomada de forma puramente descritiva, ou seja, se referindo a um quadro sintomático, considerado de origem orgânica pela psiquiatria, mas de origem psíquica por ele. No trecho transcrito a seguir, do *Rascunho H*, de 1895, pode-se observar Freud falando da paranoia ora como uma psicose, ora como uma neurose. Neste texto, mas apenas no início, Freud faz referência à paranoia como uma psicose, ao mencionar a opinião da psiquiatria, que considera a etiologia orgânica dessa enfermidade. Ao longo de todo o manuscrito o autor defende a etiologia psíquica da paranoia, enquadrando-a, portanto, nas defesas neuróticas.

Na psiquiatria, as ideias delirantes situam-se do lado das ideias obsessivas como distúrbios puramente intelectuais, e a paranoia situa-se ao lado da loucura obsessiva como uma psicose intelectual. Se as obsessões já foram atribuídas a uma perturbação afetiva e se encontrou prova de que elas devem sua força a um conflito, então a mesma opinião deve ser válida para os delírios, e também estes devem ser consequência de distúrbios afetivos, e sua força deve estar radicada num processo patológico. Os psiquiatras aceitam o contrário deste fato... (FREUD, 1895, p.253-254)

Em um trecho de uma *carta a Fliess*, a carta 61, de 2 de maio de 1897, Freud (1897/2006) classifica claramente a paranoia como um tipo de neurose:

Percebo, agora, que todas as três neuroses (histeria, neurose obsessiva e paranóia) mostram os mesmos elementos (ao mesmo tempo que mostram a mesma etiologia) –

ou seja, fragmentos mnêmicos, *impulsos* (derivados da lembrança) e *ficções protetoras*, e percebo que a irrupção na consciência, a formação de compromissos (isto é, sintomas), ocorre nessas neuroses em pontos diferentes. (FREUD, 1897/2006, p.296, vol.1)

Também nos artigos *Neuropsicoses de defesa*, de 1894, e *Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa*, de 1896, Freud classifica a paranoia como uma neurose - ou seja, uma defesa psíquica - junto à histeria e à neurose obsessiva. No segundo texto, contudo, o autor se refere à paranoia como uma “psicose de defesa”. Assim, mesmo aproximando neurose e psicose, já é patente sua tentativa de diferenciar o mecanismo de defesa de cada uma delas.

Em ambos os casos até aqui considerados, a defesa contra a representação incompatível foi efetuada separando-a de seu afeto; a representação em si permaneceu na consciência, ainda que enfraquecida e isolada. Há, entretanto, uma espécie de defesa muito mais poderosa e bem-sucedida. Nela, o eu rejeita a representação incompatível juntamente com seu afeto e se comporta como se a representação jamais lhe tivesse ocorrido. Mas a partir do momento em que isso é conseguido, o sujeito fica numa psicose que só pode ser qualificada como “confusão alucinatória”. (FREUD, 1894/2006, p.64, vol.III)

Por tempo considerável tenho alimentado a ideia de que também a paranoia (...) é uma psicose de defesa; isto é, que tal como a histeria e as obsessões, ela provém do recalçamento de lembranças aflitivas, sendo seus sintomas formalmente determinados pelo conteúdo do que foi recalçado. Entretanto, a paranoia deve ter um método ou mecanismo especial de recalçamento que lhe é peculiar, assim como a histeria efetua o recalque pelo método da conversão em inervação somática, e a neurose obsessiva, pelo método da substituição. (FREUD, 1896/2006, p. 174, vol. III)

Nessa época, mesmo em psiquiatria, o termo paranoia tinha uma concepção bastante ampla, muito diferente do termo moderno do século XX.

Paul Bercherie (1996), psiquiatra e psicanalista francês, reconhecido por suas obras a respeito da história da psiquiatria e as influências da mesma nos primórdios do saber psicanalítico, esclarece esta questão em *Genèse des concepts freudiens*, segundo volume de seu famoso *Les fondements de la clinique*.

O autor esclarece que, no contexto do início da obra freudiana, a psiquiatria dos países de língua alemã tinha sua nosografia altamente influenciada pela chamada escola de *Illenau*, da qual Krafft-Ebing era o principal representante. Dessa forma, quando se vê o termo *paranoia* cunhado pela psiquiatria freudiana dessa época, é do conceito de Krafft-Ebing - que este último tomou de Kahlbaum - que se trata. Este é um conceito muito amplo, que reúne sob o nome de paranoia diversos tipos dos então chamados estados delirantes, fossem agudos ou crônicos, alucinatórios ou não, dissociativos ou não... O termo *paranoia* só começará a ser

usado em seu sentido moderno a partir de 1899, quando é cunhado por Kraepelin. (Bercherie, 1996)

Assim, o uso do termo paranoia no princípio da obra freudiana é, obviamente, pré-kraepeliano. Entretanto, a influência dessa noção de paranoia como um termo mais amplo – o que já não é tão óbvio - também pode ser notada em textos mais tardios. No caso Schreber, ela é patente, como nota Bercherie (1996). Quando aplica o diagnóstico de paranoia a Schreber, é de um conceito pré-kraepeliano que se trata, assim como quando utiliza no título² o termo paranoia. Não é à toa que, entre parênteses, Freud indique o diagnóstico que corresponderia a Schreber, caso fosse considerada a nosografia de Kraepelin, a saber, *demência paranoide*.

O termo paranoia, que Krafft-Ebing tomou de Kahlbaum, constitui uma das chaves essenciais da nosologia alemã dessa época. Se trata de um conceito muito amplo, uma vez que abarca o conjunto dos estados delirantes, agudos ou crônicos, alucinatorios ou não, que têm manifestamente uma predisposição marcada ou não, dissociativos ou que deixam intacta a síntese do eu. Todavia, tardiamente Freud utilizará este conceito, que explica certas extravagâncias aparentes de seus diagnósticos, como o que aplicou a Schreber. (BERCHERIE, 1996, p.267)

Assim, fica claro que, em Schreber, Freud se refere à paranoia considerando uma noção ampla do termo - que abarca tanto a demência precoce quanto a paranoia de Kraepelin. Mas em textos ainda mais tardios, como *Neurose e Psicose* e *Perda da realidade na neurose e na psicose*, ambos de 1924, e também em *Construções em análise*, de 1937, Freud parece utilizar o termo paranoia de uma maneira também muito ampla, já que faz referência, nesses textos, ao delírio enquanto tentativa de cura como algo que fundamenta o próprio mecanismo da psicose.

Por outro lado, em alguns momentos da obra, Freud aponta diferenças extremamente precisas entre a paranoia e a esquizofrenia. É o que será discutido a seguir.

1.2 A distinção Paranoia *versus* Esquizofrenia na Obra Freudiana

Em 1911, Freud retoma sua ideia - concebida nos *Três ensaios para uma teoria da sexualidade* (FREUD, 1905) – de que é no desenvolvimento libidinal que estaria localizada a

²“ Notas psicanalíticas de um relato autobiográfico de um caso de paranoia (*dementia paranoides*)”

referida “predisposição psíquica” para tal ou qual “neurose” – no sentido de enfermidade de etiologia psíquica.

Ainda no estudo sobre Schreber, Freud afirma a importância de que a paranoia seja distinguida da esquizofrenia, por mais que existam quadros os mais diversos, em que esses sintomas se confundam. Aponta a possibilidade dessa distinção a partir de dois pontos:

- 1) A diferença da fixação libidinal (narcisismo x auto-erotismo).
- 2) O mecanismo de retorno do recaiado (que nesse momento ele sugere ser a projeção para a paranoia e, a alucinação - no sentido da alucinação histérica de desejo - para a esquizofrenia).

A segunda ideia será abandonada. A primeira, entretanto, será retomada em 1914, em *Sobre o Narcisismo*. Segundo esta noção, na paranoia, a libido liberada dos investimentos objetivos anteriores seria vinculada ao eu, sendo utilizada para o engrandecimento deste, o que poderia ser caracterizado como um retorno ao estágio do narcisismo. Desta forma, as pessoas que não se libertassem completamente desse estágio estariam expostas ao perigo de que uma parte da libido excepcionalmente intensa não encontrasse outro escoadouro e desfizesse as sublimações que o indivíduo pudesse ter alcançado, desembocando no desencadeamento da psicose.

Já na *parafrenia*, como ele prefere chamar a *demência precoce* nessa época, essa regressão se estenderia “não simplesmente ao narcisismo, mas a um completo abandono do amor objetal e um retorno ao auto-erotismo infantil.” (FREUD, 1911, p.84)

A paranoia deve ser mantida como um tipo clínico independente, por mais frequentemente que o quadro que ofereça possa ser complicado pela presença de características esquizofrênicas. Do ponto de vista da teoria da libido, embora se assemelhe à demência precoce na medida em que o recalque propriamente dito em ambas as moléstias teria o mesmo aspecto principal – desligamento da libido, juntamente com sua regressão para o eu – ela se distinguiria da demência precoce por ter sua fixação disposicional diferentemente localizada e por possuir um mecanismo diverso para o retorno do recalado (isto é, para a formação de sintomas). (FREUD, 1911, p.82-83)

Por outro lado, Freud nos fala da possibilidade de que diversas fixações sejam abandonadas ao longo do adoecimento do sujeito, causando sintomas esquizofrênicos ou paranoides em momentos distintos, assim como misturando ambos os sintomas.

Nossas hipóteses quanto às fixações disposicionais na paranoia e na parafrenia [demência precoce] tornam fácil perceber que um caso pode começar por sintomas paranoides e, apesar disso, transformar-se em demência precoce, e que fenômenos paranoides e esquizofrênicos podem achar-se combinados em qualquer proporção. (...) Porque é possível que diversas fixações sejam abandonadas no curso do

desenvolvimento, e cada uma delas, sucessivamente, pode permitir uma irrupção da libido que havia sido impelido para fora – começando talvez com as últimas fixações adquiridas, e passando, à medida que a moléstia se desenvolve, às originais. (FREUD, 1911, P.84)

O texto em que apresenta o caso Schreber é inovador em muitos aspectos. Mas sua principal contribuição para a direção do tratamento na psicose se deve, sem dúvida, ao reconhecimento do delírio paranoico como uma tentativa de cura: “A formação delirante, que presumimos ser o produto patológico, é, na realidade, uma tentativa de restabelecimento, um processo de reconstrução” (FREUD, 1911, p.78). Entretanto, não é qualquer delírio, qualquer fenômeno delirante que apazigua o sujeito. Pelo contrário. A psicose costuma eclodir com delírios altamente perturbadores. Muitas vezes, na prática, no relato dos pacientes, é difícil até mesmo distinguir o que é alucinação e o que é delírio. Afinal, quando o sujeito conta que ouviu macacos e saiu correndo com medo, pois pressentiu que algo iria acontecer; já temos aí, nesse momento fecundo do desencadeamento, não apenas uma alucinação, mas também uma interpretação dada pelo sujeito. Já está presente um sentido delirante. Entretanto, não é um delírio que estabiliza. Pelo contrário, é o sinal de que um desencadeamento está acontecendo. Afinal, se um sujeito ouve o barulho de macacos, acha estranho, e não apresenta um afeto relacionado ao significante, pensar-se-ia mais em um diagnóstico orgânico que em uma psicose.

Em 1914, no artigo *Sobre o narcisismo*, Freud retoma a questão da fixação da libido e acrescenta, a ela, uma relação de analogia entre a megalomania – e não qualquer delírio - e a fantasia neurótica, no mesmo sentido em que abordará em 1924, em *A perda da realidade na neurose e na psicose* e em 1937, em *Construções em Análise*.

Entretanto, enquanto em 1914 ele fala de megalomania, em 1924 e 1937, ele falará de delírio enquanto reconstrução da realidade. Essa observação nos é importante, já que não é todo delírio que permite uma reconstrução. Ao mesmo tempo, como será desenvolvido ao longo do presente trabalho, acredita-se que o delírio megalômico pode ser considerado paradigmático nesse sentido.

A diferença entre as afecções parafrênicas e as neuroses de transferência parece-me estar na circunstância de que, nas primeiras, a libido liberada pela frustração não permanece ligada a objetos na fantasia, mas se retira para o eu. A megalomania corresponderia, por conseguinte, ao domínio psíquico dessa última quantidade de libido, e seria assim a contrapartida da introversão para as fantasias que é encontrada nas neuroses de transferência; uma falha dessa função psíquica dá margem à hipocondria da parafrenia. (FREUD, 1914, p.93)

Sendo o auto-erotismo a fase em que o bebê ainda não diferencia seu próprio eu do mundo externo e, com isso, as pulsões buscam satisfação no próprio corpo, ou melhor, no próprio órgão, a esquizofrenia, com seus vastos fenômenos corporais, teria um funcionamento pulsional próximo ao do estágio do auto-erotismo.

O ‘narcisismo’ surgiria de uma nova ação psíquica sobre o ‘auto-erotismo’ (FREUD, 1914/2006, p.84), momento de investimento em que, como afirma Freud (1914/2006), tudo é ab-rogado em favor da criança, que é ‘Sua Majestade o Bebê’, aquela que concretizará os sonhos dourados que os pais jamais realizaram. Ou seja, a criança encarna aqui o ideal dos pais. Freud (1914/2006, p.99) nos aponta - ainda que não desenvolva - que este é o ponto mais importante quanto aos distúrbios aos quais o narcisismo original de uma criança estaria exposto. Afinal, seria só com o Complexo de Castração que essa identificação ao ideal poderia ser abalada.

O narcisismo secundário, fase posterior ao investimento nos objetos externos, no qual há, novamente, um investimento em si mesmo – desta vez, com a diferenciação entre eu e mundo externo já estabelecida - se aproximaria dos fenômenos paranoicos, sobretudo no que diz respeito à megalomania.

Para pensar na característica megalomaniaca da paranoia, em que essa identificação ideal está gritante, basta pensar no exemplo caricatural de descrição da paranoia: o sujeito que se diz Napoleão. O exemplo é uma caricatura. Entretanto, na clínica não é raro vermos sujeitos paranoicos que se intitulam pessoas importantes, ou pelo menos pessoas que eles mesmos julgam importantes (donos de grandes negócios, médicos, Jesus Cristo, Buda, Deus...).

Havia um sujeito que se dizia dono do maior supermercado da pequena cidade em que morava. Ele saía de casa, ia para este supermercado, e começava a dar ordens aos funcionários. O manejo foi difícil, mas o que interessa aqui nesse fragmento é que ele construiu um lugar delirante em que se considerava alguém importante.

Se o famoso Schreber pôde se organizar minimamente e ter seus direitos civis concedidos de volta, foi graças à sua construção delirante, na qual ele nomeia-se nada menos que “a mulher de Deus”, capaz de gerar uma nova humanidade. (FREUD, 1911)

1.3 A especificidade do delírio paranoico

No início da obra freudiana, ao mesmo tempo em que investiga a paranoia – termo utilizado num sentido nosográfico bastante amplo – a partir de um mecanismo específico de defesa, análogo ao da neurose, Freud já chamava a atenção para a importância que o delírio tem para o sujeito paranoico. É o que se pode observar no *Rascunho H*, sobre a paranoia, de 1895:

Ora, sucede que a paranoia crônica, na sua forma clássica, é um modo patológico de defesa, tal como a histeria, a neurose obsessiva e a confusão alucinatória. As pessoas tornam-se paranoicas diante de coisas que não conseguem tolerar, desde que para isso tenham a predisposição psíquica característica.
Qual seria a peculiaridade da defesa paranoica?
Em todos os casos, a ideia delirante é sustentada com a mesma energia com que uma outra ideia, intoleravelmente penosa, é rechaçada do ego. Assim, essas pessoas amam seus delírios como a si mesmas) (FREUD, 1895/2006, p.257, grifo nosso)

Neste mesmo texto, Freud (1895/2006) nos apresenta um caso de paranoia e faz sua interpretação a respeito dele. Convém assinalar a busca da especificidade do mecanismo paranoico, em analogia ao mecanismo neurótico, assim como a antecipação teórica que este caso parece fazer, no que diz respeito, tanto às alucinações quanto aos delírios que surgem no desencadeamento, ou seja, delírios de cunho extremamente perturbador, como são os persecutórios.

Uma senhora procura Freud e relata que a irmã havia contado a ela sobre uma tentativa de assédio, após o que caiu em surto paranoico, desenvolvendo delírios de ser observada e perseguida: “achava que suas vizinhas tinham pena dela por ter sido abandonada pelo pretenso namorado e por ainda estar esperando que o homem voltasse; estavam sempre a lhe dizer insinuações dessa natureza, diziam-lhe todo tipo de coisas a respeito do homem, e assim por diante. Tudo isso, dizia ela [a irmã], era naturalmente inverídico” (FREUD, 1895, p.255). Freud diz que tenta curar a moça da tendência paranoica fazendo-a reviver a cena, mas que é em vão, uma vez que a moça nega ter vivido acontecimento semelhante e vai-se embora, ofendida. O autor observa que não há dúvidas de que se trata de uma defesa, mas de um tipo diferente:

Provavelmente, na realidade, ela ficava excitada com o que viu e com a lembrança do fato. Logo, estava-se poupando da censura de ser uma “mulher depravada”. Daí em diante, passou a ouvir essa mesma censura, agora proveniente de fora. Assim, o tema permanecia inalterado; o que mudava era a localização da coisa. Antes, tratara-

se de uma autocensura interna; agora, era uma recriminação vinda de fora. O julgamento a respeito dela fora transposto para fora: as pessoas estavam dizendo aquilo que, de outro modo, ela diria a si mesma. Havia uma vantagem nisso. Ela teria sido obrigada a aceitar o julgamento proveniente de dentro; já o que vinha do exterior, podia rejeitar. Dessa forma, o julgamento, a censura, era mantida afastada de seu ego. Portanto, o propósito da paranoia é rechaçar uma ideia que é incompatível com o ego, projetando seu conteúdo no mundo externo. (FREUD, 1895, p.255, grifos nossos)

Portanto, já em 1895, Freud tenta explicar os fenômenos alucinatórios e delirantes pelo mecanismo de uma defesa mais radical, na qual o fragmento mnêmico é “rechaçado” do eu, retornando “de fora”. Defesa mais radical, mas que, neste momento, se classifica sob o termo defesa neurótica – em virtude de sua etiologia psíquica.

Freud observou também, ainda no século XIX, que haveria uma “predisposição psíquica” (FREUD, 1895/2006, p.257) para cada uma das ‘neuroses’. Mas, como vimos, é só mais tarde na obra freudiana que a psicose foi definida independentemente da neurose, sendo só nos artigos *Neurose e Psicose* e *Perda da realidade na neurose e na psicose*, ambos de 1924, que Freud introduziu, pela primeira vez, a distinção conceitual neurose x psicose, feita através da noção de perda e substituição da realidade. Na neurose a realidade seria substituída pela fantasia e, na psicose, pelo delírio – que já era considerado, desde 1911, com o caso Schreber, uma tentativa de cura.

É importante notar que, assim como o termo psicose foi utilizado inicialmente de forma descritiva, do mesmo modo o termo delírio também o foi. É o que se evidencia em *Delírios e sonhos na Gradiva de W. Jensen*.

Ao apresentar o estudo analítico *Delírios e sonhos na Gradiva de Jansen*, Freud (1907, p. 25) traz, sob o nome de delírio, a fantasia e os devaneios neuróticos de um jovem. Fantasia esta, muito próxima de um sonho, inclusive no sentido da representação da realização de um desejo recalcado. Mas muito próxima também da definição psicopatológica de delírio, que como disse Freud, chegava a “influenciar suas ações”, ao ponto de levar o jovem a, crendo em sua própria criação, viajar uma longa distância até Pompéia, onde acreditou que poderia encontrar sua Gradiva, uma mulher-fantasma. Vendo uma escultura que lhe cativava pela forma de pisar da mulher, Norbert cria uma fantasia: nomeia a mulher da escultura de Gradiva e cria-lhe uma história. Acreditando que ela realmente existe, Norbert vai em busca desta mulher inventada. É só com o trabalho de delicada escavação, feito por Zoé, tal qual uma analista, que Norbert é capaz de desvendar sua “fantasia delirante” - como denomina Freud. Gradiva é remetida, pelo jeito de andar, desde sempre, à Zoe: um amor de infância, a mulher que ele realmente procurava e que encontrou em Pompéia – embora fossem

quase vizinhos. É só com o trabalho de interpretação, equivocando as falas e apontando, delicadamente, que ele poderia procurar esta mulher em outro lugar, que Norbert pode se dar conta de seu desejo recalcado. Portanto, Norbert vai em busca de seu desejo insatisfeito, ainda que, pelo disfarce, pela metáfora, não saiba o que procura.

Nesse sentido, vemos que Freud, em 1907, utiliza uma definição descritiva do delírio, o que permite, neste momento da obra, aproximá-lo dos sonhos e da representação do desejo inconsciente. É assim que, nesse sentido, foi possível utilizar o termo *delírio* para falar de um caso de neurose.

Em 1911, ao escrever o famoso *Caso Schreber*, Freud apresenta uma nova concepção de delírio que o articula estreitamente à concepção de paranoia. Neste texto ele vincula o surgimento da paranoia a um desejo homossexual recalcado. Assim, se por um lado a noção de paranoia como defesa de um desejo homossexual continua sendo descritiva, na medida em que se foca no conteúdo do delírio e não na estrutura do mecanismo; por outro lado o autor rompe com a psicopatologia descritiva, na medida em que apresenta o delírio paranoico como uma tentativa de cura. “A formação delirante, que presumimos ser o produto patológico, é, na realidade, uma tentativa de restabelecimento, um processo de reconstrução”. (FREUD, 1911, p.78)

Portanto, embora a correlação entre paranoia e homossexualidade possa ser discutida³, é importante ressaltar que este modo de conceber a origem da paranoia contribuiu em muito para o entendimento da posição estrutural que o paranoico ocupa em relação ao Outro, posição de objeto.

A posição de objeto da frase pode ser identificada na *inversão proposicional* sugerida por Freud. Essa inversão ocorreria ao longo do processo de projeção paranoico. Independente do conteúdo delirante, o sujeito passa de uma posição ativa (sujeito da frase) a uma posição passiva (objeto da frase). No delírio de perseguição, de *eu o amo a ele me odeia (persegue)*; no delírio erotômano, de *eu o amo a ela me ama* e, no delírio de ciúmes, de *eu o amo a ela o ama*. Desta forma, seja objeto de ódio, objeto de amor ou objeto de traição, no delírio o sujeito é sempre objeto do Outro.

Mas Freud apresenta uma quarta inversão, a propósito da *megalomania*, que chama a atenção: o conteúdo delirante megalômano é o único que permite uma inversão que “rejeita a proposição como um todo” e que seria equivalente a “eu só amo a mim mesmo” (FREUD, 1911, p.72). Nesta quarta inversão, o eu continua ocupando uma posição passiva (objeto da

³ Jacques Lacan discutiu essa questão largamente no *seminário 3*, ao retomar o estudo do caso Schreber.

frase) – aquele que é amado -, mas ocupa também, concomitantemente, uma posição ativa (sujeito da frase) – aquele que ama.

Destaca-se este ponto, uma vez que a megalomania, ou fase de “grandeza”, equivale à terceira fase do delírio crônico descrito pela psiquiatria do século XIX, assim como a fase de restabelecimento de Schreber (FREUD, 1911) ou, mesmo, a chamada “fase de reconstrução da realidade” (FREUD, 1924b). Tal fato parece apontar para uma tomada de posição do sujeito ativo, ainda que identificado ao objeto. Posição fundamental para a direção de tratamento da psicose.

A partir do exposto e, sobretudo, da posição de objeto que o paranoico ocupa na construção delirante, pode-se verificar a diferença entre a *fantasia delirante* de Norbert - personagem de Jansen, que pode ser localizado na posição ativa, de sujeito desejante - e Schreber, que constrói seu delírio a partir de uma posição passiva, posição de objeto do Outro, em direção a uma posição mais ativa, ainda que no lugar de objeto.

1.4 A Importância da noção do Delírio como “Tentativa de Cura” para a conceituação da Psicose em Freud

O termo psicose, retirado da psiquiatria, só terá o estatuto de conceito propriamente psicanalítico em 1924, com os textos *Neurose e Psicose* e *A perda da realidade na neurose e na psicose*, sendo este último escrito como uma espécie de retificação ao primeiro.

No primeiro artigo, *Neurose e Psicose*, Freud distingue a neurose da psicose através da perda da realidade que ocorreria nesta última. Ou seja, é exatamente no ponto de reconstrução delirante da realidade, após o encontro com uma realidade externa indesejável ao eu, que a psicose seria distinguida da neurose. Aqui, ele define o delírio como “um remendo no lugar em que originalmente uma fenda apareceu na relação do eu com o mundo externo” (FREUD, 1924[1923]/2006, p.169) e retoma a afirmação de que o delírio seria uma tentativa de cura, acrescentando que esta tentativa encobriria as manifestações do processo patogênico - isto é, o conflito com o mundo externo.

A neurose seria o resultado de um conflito entre o eu e o mundo externo, no qual o sujeito permaneceria fiel ao mundo externo; enquanto a psicose, o resultado de um conflito entre o eu e o mundo externo, com o sujeito permanecendo fiel ao mundo interno. “O efeito patogênico depende de o eu, numa tensão conflitual desse tipo, permanecer fiel à sua dependência do mundo externo

e tentar silenciar o isso, ou ele se deixar derrotar pelo isso e, portanto, ser arrancado da realidade.” (FREUD, 1924[1923], p.169)

Entretanto, no mesmo ano, no artigo *Perda da realidade na neurose e na psicose*, Freud afirma que esta diferença não seria tão simples assim de ser estabelecida, já que tanto a perda da realidade quanto o substituto da realidade, existiriam em ambas as estruturas.

Uma neurose geralmente se contenta em evitar o fragmento da realidade em apreço e proteger-se contra entrar em contato com ele. A distinção nítida entre neurose e psicose, contudo, é enfraquecida pela circunstância de que também na neurose não faltam tentativas de substituir uma realidade desagradável por outra que esteja mais de acordo com os desejos do indivíduo. Isso é possibilitado pela existência de um mundo de fantasia, de um domínio que ficou separado do mundo externo real na época da introdução do princípio de realidade. (...) É deste mundo de fantasia que a neurose haure o material para suas novas construções de desejo (...) [grifo meu] Dificilmente se pode duvidar que o mundo da fantasia desempenhe o mesmo papel na psicose, e de que aí também ele seja o depósito do qual derivam os materiais ou o padrão para construir a nova realidade. (...) Vemos, assim, que tanto na neurose quanto na psicose interessa a questão não apenas relativa a uma perda da realidade, mas também a um substituto para a realidade. (FREUD, 1924, p.208-209, grifos do autor).

E acrescenta, ainda, que, tal qual na neurose, haveria um conflito entre a realidade substituída e o fragmento de realidade rejeitado.

O fato de em tantas formas e casos de psicose as paranoias, os delírios e as alucinações que ocorrem, serem de caráter muito aflitivo e estarem ligados a uma geração de ansiedade, é sem dúvida sinal de que todo o processo de remodelamento é levado a cabo contra forças que se lhe opõem violentamente. Podemos construir o processo segundo o modelo de uma neurose com o qual estamos familiarizados. [...] Provavelmente na psicose o fragmento de realidade rejeitado constantemente se impõe à mente tal como a pulsão recalcada faz na neurose (FREUD, 1924, p.207).

Neste mesmo artigo, o autor estabelece uma diferença entre estes dois conflitos. Diferença esta que não se colocaria na segunda etapa (da substituição da realidade), mas na primeira, isto é, a fase de negação da realidade: “a neurose não repudia a realidade, apenas a ignora; a psicose a repudia e tenta substituí-la”. (FREUD, 1924, p.207)

Em ambos os artigos, Freud reitera – tal como se observou desde os primeiros textos de sua obra - a importância de saber qual seria o mecanismo específico da psicose: “Resta a considerar a questão de saber qual pode ser o mecanismo, análogo ao recalque, por cujo intermédio o eu se desliga do mundo externo.” (FREUD, 1924[1923], p.171)

Esta diferenciação, que será retomada por Lacan, é o fundamento da diferença entre neurose e psicose. Ambas possuem mecanismos de defesa análogos: um mais radical que o outro. Se na neurose há o recalque, isto é, a *fuga* para a fantasia; na psicose, há o *repúdio*, e a

reconstrução da realidade no delírio. Este ponto é essencial para o entendimento posterior do que Lacan formalizará como o mecanismo de defesa da psicose: a *Verwerfung* - a forclusão – e seu retorno, nos fenômenos elementares.

Alberti (1999) salienta que o termo freudiano *Versaltung*, retirado do texto *A perda da realidade na neurose e na psicose*, e traduzido por frustração, diz respeito à demanda de um pacto que surgiria justamente para escamotear a castração do Outro. É frente a *Versaltung* que surgiriam as três possibilidades de negação estruturantes do sujeito: o recalque, no qual a negação surgiria como promessa a ser mantida como demanda; o desmentido, no qual o sujeito tentaria a todo custo forçar o Outro a fazer o pacto e; a forclusão, na qual não haveria promessa que fosse capaz de sustentar o pacto recusado. Nos dois primeiros casos, a negação permite o surgimento da fantasia como promessa, de alguma forma mantida. No caso da forclusão, entretanto, não haveria promessa de pacto e, em consequência, não haveria o recurso simbólico da fantasia. Mas Freud já havia observado que o delírio pode surgir como recurso alternativo.

Em 1937, no artigo *Construções em análise*, Freud reitera as diferenças entre neurose e psicose existentes tanto na fase de negação da realidade quanto na de substituição e acrescenta uma analogia entre a construção neurótica – fantasística - e a construção psicótica – delirante. Afirma que em ambas haveria uma tentativa de explicação e de cura, com a diferença de que, na psicose, não seria possível recuperar o fragmento de experiência perdido, que haveria sido rejeitado e que, portanto, o delírio portaria um elemento de *verdade histórica* – aquilo que se torna verdade através do tempo – inserido no lugar da realidade rejeitada.

não pude resistir à sedução de uma analogia. Os delírios dos pacientes parecem-me ser os equivalentes das construções que erguemos no decurso de um tratamento analítico – tentativas de explicação e de cura, embora seja verdade que estas, sob as condições de uma psicose, não podem fazer mais do que substituir o fragmento de realidade que está sendo rejeitado no passado remoto. Será tarefa de cada investigação individual revelar as conexões íntimas existentes entre o material da rejeição atual e o do recalque original. Tal como nossa construção só é eficaz porque recupera um fragmento de experiência perdida, assim também o delírio deve seu poder convincente ao elemento de verdade histórica que ele insere no lugar da realidade rejeitada. Dessa maneira, uma proposição que originalmente asseverei apenas quanto a histeria se aplicaria também aos delírios, a saber, que aqueles que lhes são sujeitos, estão sofrendo de suas próprias reminiscências. (FREUD, 1937, p.286) [grifos nossos]

Em *Neurose e Psicose* Freud (1924/2006) fala da construção delirante (segunda fase do processo patogênico) enquanto diferenciadora da psicose. No mesmo ano, em *Perda da realidade na neurose e na psicose* ele pondera tal diferenciação, dizendo que na neurose

também haveria um “mundo de fantasias”, e delimita a diferença na “primeira fase”, a da negação da realidade (fuga, na neurose/rejeição, na psicose). Em 1937, ele retoma ambas as “fases” (de perda da realidade e de reconstrução da mesma), baseando as diferenças da segunda nas diferenças da primeira e fazendo, a partir disso uma analogia entre as duas: na “tentativa de explicação e de cura” que a análise opera na neurose, ocorre a recuperação do fragmento de realidade perdido - que havia sido apenas ignorado; enquanto na construção psicótica - em que o fragmento havia sido negado mais radicalmente, isto é, rejeitado - ocorre apenas a substituição deste fragmento perdido, sem que ele seja recuperado.

1.5 O Diagnóstico de Paranoia em Psicanálise

Foi a partir da paranoia que aconteceram as primeiras reflexões de Freud a respeito da psicose, que ele considerava uma *psiconeurose de defesa*. E foi também a partir do delírio paranoico que Freud conceituou a psicose para a psicanálise.

Sabemos que o delírio é um fenômeno fundamental para o diagnóstico de paranoia. Não se fala em paranoia sem se pensar em delírio. Mas não é qualquer delírio o que caracteriza uma paranoia. Não é, também, simplesmente a presença de um “delírio sistematizado” aquilo que caracteriza a paranoia para a psicanálise.

O diagnóstico em psicanálise é feito a partir da localização de um sujeito em determinada estrutura, o que pode acontecer a partir da análise de sua relação com a castração, com o Outro e com o gozo. Dunker (2003) chama a atenção para a questão do diagnóstico em psicanálise em seu artigo *Sobre a compreensão psicanalítica da paranoia*:

Um traço diagnóstico da paranoia é justamente o delírio sistematizado. Mas o que é o delírio sistematizado? Para a psiquiatria isso pode ser medido pela extensão, riqueza semântica ou consistência gramatical. Não são critérios suficientes no quadro da clínica psicanalítica. (p.34)

O que é então que caracteriza a paranoia? Lacan (1955-56/2002) diz que não é a noção de Kraepelin que possibilita isso.

Logo no início do segundo capítulo do seminário sobre *As Psicoses* a famosa definição kraepeliana de paranoia é apresentada e, em seguida, objurgada termo a termo.

“A paranoia se distingue dos outros [modos de delírios paranoicos] porque ela se caracteriza pelo desenvolvimento insidioso de causas internas, e, segundo uma evolução contínua, de um sistema delirante, durável e impossível de ser abalado, e que se instala com uma conservação completa, da clareza e da ordem no pensamento, no querer e na ação.”

Essa definição que se deve à pena de um clínico eminente tem isso de notável: ela contradiz ponto por ponto todos os dados da clínica. Nada nela é verdadeiro. (ibidem, p.26)

Lacan chama a atenção que, até a definição de Kraepelin, o conceito de paranoia era muito mais amplo, e que o problema desta concepção ampla de paranoia se deu devido a uma insuficiente subdivisão clínica. Entretanto, e apesar de não podermos considerar um delírio de interpretação tal qual um delírio de reivindicação, por exemplo, não se trata de sair espalhando tipos clínicos. “O problema que se coloca para nós, tem como objeto o quadro da paranoia em seu conjunto (...) o delírio não é deduzido, ele reproduz a sua própria força constituinte, é, ele também, um fenômeno elementar” (p.28), nos diz ele. Lacan propõe neste seminário uma concepção de paranoia própria à psicanálise.

Graças a esse caso exemplar [Schreber], Freud nos permite refazer uma classificação da paranoia em bases completamente inéditas. Encontramos também no próprio texto do delírio uma verdade que lá não está escondida, como acontece nas neuroses, mas realmente explicitada, e quase teorizada. O delírio a fornece, não se pode mesmo dizer a partir de quando se tem a chave dele, mas desde o momento em que o tomemos por aquilo que ele é, um duplo, perfeitamente legível, do que aborda a investigação teórica. Aí é que reside o caráter exemplar do campo das psicoses, para o qual propus a vocês conservar a maior extensão e a maior flexibilidade ao nome de paranoia (LACAN, 1955-56/2002, p.37-38)

É possível atender um sujeito em análise por algum tempo e, de repente, surpreender-se com uma psicose. Afinal, “não há nada mais parecido com um neurótico que um pré-psicótico” (1955-56/2002). Mas também é possível receber um sujeito em entrevistas preliminares e, em um curto período de tempo, não ter dúvidas de que se trata de uma psicose.

Por outro lado, afirmar que um sujeito psicótico é esquizofrênico, mas não paranoico, sem acompanhá-lo por anos a fio, pode ser qualificado mais como um ato de fé que um ato diagnóstico. Ou, no máximo, um diagnóstico fenomenológico. Se se acompanha casos de psicose por um longo período de tempo, sabe-se que há momentos que o sujeito pode se apresentar claramente esquizofrênico e, anos depois, apresentar-se completamente paranoico. Ou desenvolver um delírio altamente consistente, cheio de detalhes e, em uma crise, apresentar um discurso completamente fragmentado, sem encadeamento, com automatismos mentais os mais diversos, fenômenos de corpo despedaçado, desagregação do eu...

É bem possível que uma pessoa que conheceu Schreber antes de ele ter escrito suas memórias, por exemplo, não tenha tido a mesma impressão diagnóstica de quem o conheceu após ele as ter elaborado. Na clínica com a psicose, isso não é uma exceção. Afinal, em uma crise, um paciente pode ter sintomas claramente esquizofrênicos, e depois, ter seu quadro bastante modificado. Não é à toa que às vezes seja tão difícil fazer o diagnóstico, não precisamente de uma psicose – o que já pode não ser nada fácil – mas precisamente de uma esquizofrenia ou de uma paranoia.

Um diagnóstico clínico não é, de maneira alguma, sem importância para a direção do tratamento, para o manejo da transferência. Por outro lado, um diagnóstico em psicanálise não pode ser feito pela enumeração dos sintomas apresentados, como acontece na psiquiatria. Não é pela psicopatologia apresentada pelo sujeito em um determinado momento que se faz um diagnóstico em psicanálise.

O diagnóstico em psicanálise é estrutural mas, não simplesmente porque a categoria nosográfica é uma estrutura. Um diagnóstico, em psicanálise, é feito em análise, e inclui o analista, na medida em que é preciso averiguar qual é o lugar que o mesmo ocupa para o paciente. É nas relações do sujeito com o Outro, com o gozo e com o significante que se pode fazer um diagnóstico em psicanálise. (Calligaris, 2013)

Ao longo da obra freudiana, os termos utilizados para se referir às psicoses – como também acontece com as neuroses – mudam bastante. São termos pinçados da psiquiatria, mas que, com a elaboração da teoria, vão ganhando contorno próprio, tornando-se conceitos propriamente psicanalíticos.

Lacan fez um trabalho fundamental com seu esforço inicial de formalização da psicanálise. Devemos a ele, por exemplo, com seu retorno à obra freudiana, a clareza da noção de estruturas clínicas em psicanálise. A formalização dos conceitos de *forclusão* e de *fenômenos elementares* foi essencial para pensar, tanto o diagnóstico quanto o atendimento do sujeito psicótico em psicanálise. A partir do seminário *As psicoses* e do escrito *De uma questão preliminar a todo tratamento possível das psicoses*, o conceito de *psicose* ganhou uma formalidade sem precedentes. A clareza do conceito de *psicose* possibilitou grandes e importantes discussões, tanto para a teoria quanto para a clínica psicanalítica com esses sujeitos.

Entretanto, não encontramos, com a mesma clareza, a distinção dos termos *paranoia* e *esquizofrenia*. É claro que se fala de esquizofrenia e de paranoia, distintamente. Mas não se pode dizer que houve, em Lacan, a clara formalização desses conceitos. Algumas indicações, entretanto, podem ser encontradas.

Com o auxílio de distintos psicanalistas contemporâneos como Colette Soler e Antonio Quinet, abordaremos essas indicações para, então, situar algumas especificidades relativas à paranoia.

1.6 A noção de Esquizofrenia e de Paranoia em Lacan

Como chama a atenção Soler (2001), quando Lacan fala de psicose ou loucura, é de paranoia que se trata. Há poucas referências à esquizofrenia em Lacan, mas é de uma delas que Soler retira o fundamento para teorizar essa diferença.

Soler parte da afirmação de que, para o esquizofrênico “todo simbólico é real”, retirada do texto de Lacan (1954/1998) *Resposta ao Comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud*.

É ao abordar a questão da alucinação psicótica que Lacan tece esse comentário. A alucinação, tão claramente simbólica, surgiria no real devido ao fato de não existir para o sujeito. Seria devido à supressão da afirmação primeira, *Bejahung*, ou seja, por ela ter sido suprimida do simbólico, que seu conteúdo apareceria no real. Nas palavras de Lacan:

Mas o sujeito não experimenta um sentimento menos convincente ao esbarrar no símbolo que originalmente suprimiu de sua *Bejahung*. (...) O conteúdo da alucinação, tão maciçamente simbólico, deve seu aparecimento no real ao fato de não existir para o sujeito. Com efeito, tudo indica que este continuou fixado, em seu inconsciente, numa posição feminina imaginária que tira todo o sentido de sua mutilação alucinatória. (ibidem, p.394)

Neste trecho, ao falar da “mutilação alucinatória”, Lacan parece estar se referindo à alucinação do dedo cortado do *homem dos lobos*, de onde pinça, em Freud, o fundamento da fórmula do fenômeno elementar: “aquilo que foi *werwerfung* no simbólico, retorna no real”.

É neste contexto que Lacan enuncia que para o esquizofrênico, todo simbólico é real. Essa afirmação não deixa de remeter à conhecida assertiva freudiana, de que, na esquizofrenia, as palavras são tomadas como coisas.

a catexia da apresentação da palavra não faz parte do ato de recalque, mas representa a primeira das tentativas de recuperação ou de cura que tão manifestamente dominam o quadro clínico da esquizofrenia. Essas tentativas são dirigidas para a recuperação do objeto perdido, e pode ser que, para alcançar esse propósito, enveredem por um caminho que conduz ao objeto através de sua parte verbal,

vendo-se então obrigadas a se contentar com palavras em vez de coisas. (FREUD, 1915/2006, p.208)

Ao abordar a importância da inscrição do vazio primordial Lacan considera que é devido à insistência em reiterar esse passo (vazio primordial) que, para o esquizofrênico, “todo o simbólico é real”. E isso, acrescenta, é diferente para o paranoico, para quem as estruturas imaginárias são preponderantes.

É justamente isso que explica, ao que parece, a insistência do esquizofrênico em reiterar esse passo. Em vão, já que, para ele, todo simbólico é real. E bem diferente, nisso, do paranóico, de quem mostramos em nossa tese as estruturas imaginárias preponderantes, isto é, a retro-ação para um tempo cíclico, que torna tão difícil a anamnese de seus distúrbios, de fenômenos elementares que são apenas pré-significantes, e que só depois de uma organização discursiva longa e penosa conseguem estabelecer, constituir, esse universo sempre parcial a que se chama um delírio. (1954/1998, p. 394)

Se o delírio é simbólico, já que é feito de palavras, ele *pode ser*, também, preponderantemente imaginário, já que pode constituir uma cadeia de sentido, a partir de um significante central. Se não afirmamos que um delírio é preponderantemente imaginário, isso se deve aos fenômenos em que o sujeito traz uma ideia delirante, mas esta é completamente enigmática. Ele não a escuta numa voz – por isso não é alucinação -, mas ela se impõe, é um fenômeno elementar.

Certa vez, o mesmo paciente que ouviu “macaco” em seu surto, tempos depois relatou que, num encontro na casa da família da namorada, vários pensamentos “sem sentido”, como “pobres coitados” se impunham a ele, impedindo-o de se enturmar. Para ele, nesse momento, os pensamentos eram completamente enigmáticos. Na sessão, foi possível falar disso e estabelecer uma cadeia de sentido, já que ele realmente pensava que a família dela era muito humilde e se censurava por pensar isso.

O que nos interessa nesse exemplo é a especificidade que Lacan dá ao delírio com a noção de “fenômeno elementar”. “O delírio não é deduzido, ele reproduz a sua própria força constituinte, é, ele também, um fenômeno elementar” (1955-56/2002, p.28).

A cadeia significante que se constrói em um delírio não pode ser considerada senão *a posteriori*. Entretanto, há um elemento que o constitui enquanto fenômeno elementar. O delírio não é deduzido, como queria Henri Ey. Ele surge a partir de um significante, no real. O que o diferencia enquanto paranoico ou esquizofrênico, como indica Lacan, é sua relação com o enigma - com o *non sense* - ou com o saber - com o sentido. É a possibilidade de, a partir de

um significante central, constituir-se - ou não - uma cadeia de sentido, aquilo que evidencia a diferença entre paranoia e esquizofrenia.

Tanto Quinet (2006) quanto Soler (2001) concordam que a fórmula “um significante representa o sujeito para outro significante” pode ser aplicada ao sujeito paranoico, mas não ao sujeito esquizofrênico.

E é precisamente nesse sentido que Colette Soler traz o enunciado de Lacan de que, para o esquizofrênico, o simbólico é real. Há, para o esquizofrênico, um significante que surge, mas esse significante não apenas surge no real, ele *é* real, na medida em que não se vincula a sentido algum, isto é, não entra numa cadeia.

É assim que a autora situa a esquizofrenia no matema da metáfora paterna, escrevendo o primeiro vazio, DM, Desejo da Mãe, em relação ao enigma, não havendo aí possibilidade de fazer sentido. Diferente da paranoia, não há um sentido a ser revelado, não há um sentido que possa revelar o Desejo Materno em relação ao objeto que é o sujeito. É enigmático, e ponto. O significante aí é real. Diz Soler:

Podemos, dessa forma, situar o esquizofrênico na tese de Lacan sobre a metáfora paterna, escrevendo-a a partir do primeiro vazio, que é a simbolização da presença-ausência. Como nos desenvolvimentos freudianos do Fort-Da, há um primeiro vazio que, sendo significante, produz um efeito de significado que é algo enigmático, algo desconhecido. (p.239)

Para o paranoico, nem todo simbólico é real. (...) Ele é real quando é um elemento só e não representa o sujeito. (LACAN, 1954/1998, p.240)

Chamamos a atenção para o fato de que, se o sujeito houve “porca”, por exemplo, ele pode tomar esse significante como algo que concerne a ele ou não. O significante alucinado, o sujeito pode tomar como algo que o represente, constituindo a partir daí uma cadeia. Ou, pelo contrário, pode tomar esse significante alucinado como completamente enigmático, algo que não cessa de não se escrever, ainda que o situe em referência a ele próprio.

Dessa forma reiteramos, mais uma vez, que não é o fenômeno - no exemplo, alucinação auditiva - que possibilita o diagnóstico, mas a relação que o sujeito estabelece com esse fenômeno.

1.7 Fenômenos Elementares

Um dos fenômenos mais característicos da psicose é, sem dúvida, a alucinação auditiva. Portanto, para quem lida na clínica com sujeitos psicóticos, não é surpresa que eles

ouçam vozes. São vozes atormentadoras, na maioria das vezes. Mas o que chama a atenção é que, comumente, há um significante que salta: o sujeito é chamado disso ou daquilo. Os exemplos clínicos borbulham. “Brocha” em um caso, “Putá” em outro, “Veado”, “Louco”, “Macaco”, “Vagabundo”... Em cada caso, um significante diferente, ainda que se repitam, ocasionalmente. Significantes que, em geral, são ditos com extrema dificuldade, muita vergonha, confiando mesmo ao analista aquilo de que são acusados.

É sempre uma acusação da qual o sujeito costuma tentar se defender. Uma acusação que se condensa num significante referido ao eu do sujeito. No célebre caso apresentado por Lacan no seminário 3, *As Psicoses*, o significante que salta alucinatoriamente da boca do amante da vizinha é: “Porca!”. Significante que a paciente confessa, não sem dificuldades à Lacan. “Quando se cruzaram, esse homem – ela não podia me dissimular isso, tinha a coisa engasgada – lhe tinha dito um palavrão, um palavrão que ela não estava disposta a me repetir, porque, como ela se exprimia, isso a depreciava.” (1955-56/2002, p.60)

O termo injúria é colocado em evidência na fenomenologia clínica da alucinação auditiva psicótica desde muito tempo. Assim como a questão da convicção. A convicção da audição, que Lacan também comenta no referido seminário, é tamanha, que leva mesmo os psicopatologistas a considerar a alucinação uma alteração da sensopercepção.

Entretanto, a esse respeito, no seminário *RSI*, na lição de 21 de janeiro de 1975 Lacan (1975/inédito, p.24) chama atenção para a especificidade com que os psicanalistas devem tomar esta questão da convicção. Ele vem nos dizer que o que mais impressiona na psicose não é que o sujeito possa ouvir vozes e acreditar que realmente as ouve. O que impressiona é que o sujeito acredita nelas, ou seja, acredita naquilo que elas dizem.

Portanto, o que deve chamar a atenção nos fenômenos psicóticos não é a confissão do sujeito de que ele está ouvindo algo não partilhável, mas a certeza do sujeito de que aquilo de que se trata – alucinação ou interpretação – lhe concerne. É essa certeza em relação a si próprio, essa ‘crença nas produções do inconsciente’, que diz respeito aos fenômenos elementares, sejam aqueles do momento da irrupção da psicose, sejam os de uma crença delirante sistematizada.

Nesses dois fenômenos tão próprios à psicose, ressalta-se o quanto revelam da estrutura da linguagem. Se de um lado a alucinação traz a dimensão do enigma, da perplexidade e do não-senso próprios da dimensão significante; de outro lado, o fenômeno delirante traz a dimensão oposta, do conhecimento, da resposta, do sentido, próprios à dimensão do significado.

O enigma principal de todo sujeito diz respeito ao ser: “de onde vim?”, “pra onde vou?”, “quem sou eu?”. Perguntas às quais a ordenação significante-significado não dão conta de responder, podendo, no máximo, fazer borda. Na psicose, entretanto, essas questões parecem retornar: no período do desencadeamento, em caráter de enigma absoluto; e, no período de sistematização delirante, quando este ocorre, em caráter de resposta absoluta:

Dois estilos se opõem, dois alcances. De um lado, a escansão, que joga sobre as propriedades do significante, com a interrogação implícita que ela comporta, e que vai até a coerção. Por outro lado, o sentido que tem por natureza ocultar-se, acusar-se como algo que se oculta, mas que se põe ao mesmo tempo como um sentido extremamente pleno cuja fuga aspira o sujeito em direção ao que seria o cerne do fenômeno delirante, seu umbigo. Vocês sabem que este último termo, umbigo, é empregado por Freud para designar o ponto em que o sentido do sonho parece acabar num buraco, um nó, além do qual é verdadeiramente no cerne do ser que parece se prender o sonho. (LACAN, 1955-56/2002,p.294)

É dessa forma, entre estes dois polos, entre o puro significante e o pleno significado, que os psicóticos constroem sua empreitada: “a função deles é a de compreender algo sobre o que eles não compreendem nada”. (LACAN, 1955-56/2002,p.297)

Em ambos os casos – alucinação e delírio - este significante nomeador do sujeito parece retornar desde fora, entretanto, de formas distintas. A alucinação pode ser localizada, como nos ensina Lacan, no polo da dimensão de puro significante, colocando o sujeito numa posição de puro objeto. Perplexo ante a falta de significação, o sujeito fica numa posição passiva, sem ação possível ante o desconhecido. “Tentem imaginar em consequência o que pode ser a aparição de um puro significante.” (LACAN, 1955-56/2002, p.227)

Já o fenômeno delirante, que se localiza no polo oposto do par significante-significado - ou seja, no polo da significação – possibilita ao sujeito uma posição mais ativa. Através da significação delirante, alguma ordem pode ser estabelecida na realidade do sujeito. O delírio, portanto, se aproxima da alucinação enquanto fenômeno elementar, mas difere dela por ser também uma tentativa de cura.

Souza (1999), utilizando o termo *fantasia delirante*, pinçado do texto freudiano *As fantasias histéricas e sua relação com a realidade*, e em clara analogia à fantasia neurótica, nos diz que o sujeito psicótico não toma o silêncio do Outro quanto ao sentido da existência enquanto enigma, mas enquanto uma simples pergunta, que guarda uma resposta consigo. Esse silêncio, tomado a princípio como enigma, pode ser significado como “silêncio maldoso, nocivo, mau” (Souza, 1998, p.81) que guarda uma resposta sem resto, oferecendo ao sujeito uma significação absoluta ao enigma da existência, o que acaba, em consequência, por obturar o sujeito em sua falta-a-ser.

Na psicose, portanto, não há uma dialética significante-significado, mas uma divisão radical, na qual o caráter significante daquilo que bordejia a pergunta sobre a existência do ser foi rejeitado.

É essa relação com o significante que determina a ênfase que vai assumir para o sujeito a primeira parte da frase, *tu és aquele que...*, segundo a qual a parte significante terá sido para ele conquistada, e assumida, ou ao contrário *verworfen*, rejeitada. (LACAN, 1955-56/2002, p.318)

No momento de desencadeamento, a instância do eu fica em evidência nessas alucinações, como o próprio Lacan comenta:

Certos fenômenos elementares, e especialmente a alucinação que é a sua forma mais característica, mostram-nos o sujeito completamente identificado ao seu eu com o qual ele fala, ou o eu totalmente assumido através do modo instrumental. No momento em que ela aparece no real, isto é, acompanhada desse sentimento de realidade que é a característica fundamental do fenômeno elementar, o sujeito fala literalmente com o seu eu, e é como se um terceiro, um substituto de reserva, falasse e comentasse sua atividade. (ibidem, p.23)

A respeito da origem da alucinação auditiva, Freud (1914/2006) já havia nos indicado que elas denunciam a própria existência da “instância crítica do supereu”, esta que é responsável pela medição entre o eu e o Ideal de eu. Lacan, por sua vez, nos indica que há aí uma origem simbólica: “De que se trata em um fenômeno alucinatorio? Esse fenômeno tem sua fonte no que chamaremos provisoriamente a história do sujeito no simbólico. Não sei se mantereí sempre essa conjunção de termos, pois toda história é por definição simbólica.” (LACAN, 1955-56/2002, p.22) Se não é qualquer palavra o que se escuta numa injúria alucinada, se há aí uma inscrição simbólica, e se há aí uma relação com o supereu, de que se trata então? Será possível falar de uma inscrição prévia? Que a alucinação auditiva seja comumente uma injúria, e que se coloque de maneira convicta, disso não há dúvidas. Mas, por quê “porca”? De onde vem cada um desses significantes? Parece ser sempre ao “eu sou *isso*” **o** que a alucinação auditiva injuriosa evidencia.

Por outro lado, e é nesse ponto que se delineia nossa questão de pesquisa, parece ser exatamente em resposta a essa injúria que surge o delírio megalômano, “Eu sou *ideal*”. É comum ver mulheres na clínica que ouvem a injúria “*puta*”; por outro lado não é tão raro que algumas delas se identifiquem, em determinados momentos, à *Virgem Maria*. De maneira semelhante, é comum ver homens cuja masculinidade é colocada em questão pelas injúrias que ouvem: “veado”, “brocha”. Ao mesmo tempo, não é raro ver alguns deles se identificarem a alguma espécie de *messias salvador*.

1.8 Fragmentos Clínicos

Denise era uma mulher adulta. Trabalhava numa creche da prefeitura. Ouvia vozes com muita frequência, por vezes ininterruptamente. Identificava, entre essas vozes, a do ex-namorado, com quem havia morado. Separou-se dele porque mandava que ela fizesse coisas “vergonhosas”, por ser impotente. Uma delas era usar uma cenoura em lugar de seu membro. Denise tenta uma estratégia para “neutralizar” a voz do namorado que, insiste em chamá-la de “puta”. Conta que criou uma estratégia: quando ouve “puta”, diz para si mesma, “pura”.

Samuel colocava o som em seu quarto, na maior altura, na tentativa de abafar as vozes. Era visto conversando, aos berros, com as vozes. Discutia com elas. Uma das vozes que ouvia era a do pai. “Vagabundo” era uma das palavras que ouvia. Em seus delírios megalômanos, era rico. Queria ter muito dinheiro. Ora havia feito uma descoberta científica que lhe renderia muito dinheiro, ora havia achado uma mina de metais preciosos, ora receberia uma indenização da ONU, ou seria compositor famoso... qualquer coisa que pudesse fazer, só lhe era interessante se lhe rendesse não apenas muito dinheiro, mas o reconhecimento de ser um sujeito rico.

Alberto, em suas crises persecutórias era chamado de “malandro” pelas vozes. Mas em sua megalomania era responsável pelas chuvas do país, e se apresentava com o prenome Santo: “eu sou o Santo Alberto”.

Douglas era chamado de “veado” pelas vozes que escutava. Todos na rua sabiam o que lhe havia acometido. Com muita dificuldade ele conta que o tinham filmado em uma relação com sua namorada e postado na internet, por todos os cantos... em um dia em que ele “brochou”. Tentou persuadir sua namorada a deixar-se filmar com ele, para que ele publicasse o vídeo na internet e, assim, provasse que era homem e recuperasse sua honra. “Isso que me fizeram... isso acaba com a honra de um homem.” Ao menos até hoje Douglas ainda não conseguiu estabelecer um delírio que o estabilize. Nenhum delírio megalômano que o apazigue, nada que sustente sua nomeação significativa de “homem”.

1.9 O delírio megalômano como tentativa de restabelecimento de uma identificação ideal

A entrada de Lacan na psicanálise se faz a partir de um caso de paranoia, o *caso Aimée*, apresentado em sua tese de doutorado. Sua tese chama a atenção pela dedicação a um

único caso, ao longo de todo o trabalho. Nela, Lacan nos apresenta a história e a construção delirante de Marguerite (nome original de Aimée), internada no Hospital psiquiátrico de Sainte Anne após ser presa por um atentado a uma atriz.

Em *A paranoia: Marguerite ou a Aimée de Lacan*, Jean Allouch (1997) revisita o caso Aimée (LACAN, 1932) a partir de um saber formalizado posteriormente pelo próprio Jacques Lacan. Com a estrutura da forclusão e a noção dos fenômenos elementares como retorno do foracluído, Allouch nos apresenta uma segunda versão da tese, versão latente na própria apresentação do caso, que localiza em Marguerite o empuxo ao assassinato do filho, empuxo este, localizado, pela paciente, no Outro do delírio.

Marguerite tem seu sistema delirante girando em torno da ameaça de assassinato de seu filho, assim como das acusações a ela dirigidas, por ter seu *jardim secreto* revelado. Entretanto, Marguerite indica claramente que, se ameaçavam seu filho, era por sua culpa.

Assim, embora a perseguição ocorra em torno de seu filho é, desde o início, ela mesma o objeto alvo deste Outro indeterminado que a condena.

A partir deste caso é possível apreender que é no desarranjo imaginário da imagem do eu do sujeito em relação à sua imagem ideal que o desencadeamento paranoico pode ser localizado. Ao mesmo tempo, o delírio enquanto tentativa de cura visa, exatamente, o restabelecimento dessa imagem ideal do eu do sujeito.

Na tese lacaniana, a irmã mais velha de Aimée é considerada seu duplo especular por ser boa mãe, esposa ideal, ou seja, tudo que ela almejaria ser, sem, no entanto, conseguir. Seria essa irmã a verdadeira perseguidora, ainda que não declarada. A atriz a qual Aimée ataca em sua passagem ao ato, também é considerada seu duplo, entrando na série dos perseguidores. Porém, observa-se que essa atriz está em uma outra vertente, diferente da irmã, na vertente da mulher depravada. A atriz parece ser não seu ideal, mas aquilo exatamente que Aimée não gostaria de ser acusada de ser, aquilo que considera estranho a ela mesma, embora evidencie, em suas acusações, ser familiar. Portanto, entendemos haver, aqui, uma identificação que, estando foracluída, retorna no Real, como um saber que pertence ao Outro.

Huguete ex-Duflos, atriz atacada, atuava nas peças de Pierre Benoit, um romancista acusado por Marguerite de revelar, através de seus escritos, a conduta anterior de Marguerite. Diversos jornais da época teriam revelado que um dos maiores receios da paciente era o de que seu marido, René Anzieu, a reconhecesse nos romances. Seu marido lia nas entrelinhas do romance ‘suas confissões e suas vergonhas’. (Allouch, 1997, p.167). Marguerite “sente-se ultrajada com o fato de que ele divulgue uma certa verdade que ela reconhece como sua” (idem).

A erotomania, assim como outras ideias de grandeza, parecem vir em contraponto - isto é, como tentativa de tratamento - ao delírio de perseguição. No caso Aimée, elas surgem com o sentido de restabelecer a imagem de uma mulher pura, dessexualizada.

A passagem ao ato tem a função de defendê-la de tal acusação, dizendo em sua face significante aquilo que não foi possível ser dito em palavras – embora não se possa dizer que ela não tenha tentado. Marguerite bem que tentou publicar seus romances, que tinham um estatuto de réplica àqueles escritos por Pierre Benoit.

O atentado à Huguete ex-Duflos parece afirmar em ato Marguerite não como mulher, mas como mãe, apaziguando de alguma forma aquilo de que ela se sentia acusada anteriormente, ou seja, de ser uma mãe “vil”, “criminoso” (LACAN, 1932/1987, p.160). É assim, protegendo seu filho, que Marguerite afirma, em ato, o contrário daquilo de que se sente acusada pelo Outro: de ser uma mãe criminoso.

O significante *puta* é atrelado a uma determinada forma de gozo, um gozo proibido, do qual Marguerite sentia-se acusada. O significante *mãe*, de um modo análogo, é atrelado a outro modo de gozo, desta vez melhor aceito no laço social, e é como ela luta para ser reconhecida.

Em diversos casos, como vimos nos fragmentos apresentados, podemos estabelecer essa oposição significante, tal qual Allouch (2007) destaca do caso *Aimée*. Nos momentos de crise, um significante injurioso. Nos momentos de estabilização, um significante ideal.

Na paranoia, o conflito psíquico decorrente dessa atribuição de saber sobre o gozo - que surge através desses significantes, ora injuriosos, ora megalômanos - aparece a céu aberto, sem dialetização: não há um sujeito que se divide, mas um eu e um Outro.

Como Freud chamou a atenção, a alucinação evidencia a existência da instância superegógica, assim como sua função de comparação entre o eu e seu ideal. Mas, que ideal é esse a que nos referimos ao falar de paranoia?

É pela via da estruturação do eu que chegaremos então à questão do significante ideal na paranoia, com a atribuição de saber sobre o gozo que ele implica. Poderíamos falar de uma identificação a um significante Ideal na paranoia? Ou a identificação na paranoia seria puramente imaginária?

2 O EU TEM UMA ESTRUTURA PARANOICA

Quanto mais o homem se aproxima, cerca e afaga o que acredita ser o objeto de seu desejo, mais é, na verdade, afastado, desviado dele. (...) Quanto mais ele segue a imagem especular, quanto mais envereda por esse caminho, (...) mais ele é enganado.

Lacan, 1962-63/2005, p.51

Qual é a relação do sujeito paranoico com o eu? Devido à pregnância de sentido que salta aos olhos nos fenômenos paranoicos, poderíamos apressar-nos em dizer que a identificação presente no advento da constituição do eu de um sujeito paranoico é puramente imaginária. A identificação Ideal, simbólica, não aconteceria. Entretanto, o papel do significante, desde as alucinações auditivas injuriosas até à construção de um delírio megalômano, chama a atenção desde Freud. Muitas vezes, todo um sistema delirante pode ser enodado por um significante, como foi com Schreber e sua construção, sua identificação à *mulher-de-Deus*.

A clínica nos invoca a perguntar: seria possível constituir uma identificação puramente imaginária, sem o suporte de um significante? A constituição de um ideal puramente imaginário seria possível sem o suporte de um Ideal simbólico? Por outro lado, como falar de um eu fundado a partir de uma Identificação Ideal, mas sem a inscrição de uma falta?

O conhecimento não é nem verdade, nem saber. Ele se evidencia no ver, como Lacan soube ler em *Heidegger*. O conhecimento é, pois, paranoico, na medida em que se estabelece na dualidade “ver - ser visto”, sem a qual toda e qualquer forma de conhecimento não pode se instalar. O conhecimento de cada sujeito sobre seu eu também se dá a partir da dualidade ver-ser visto. É sobre este fundamento que Lacan vai elaborar, nos primeiros anos de seu ensino, o estágio do espelho, estágio de constituição do eu no psiquismo.

Se Lacan toma de *Heidegger* a relação de especularidade que está no cerne do conhecimento humano, de *Hegel* Lacan soube ouvir que o Eu não se forma sem o reconhecimento que se dá a partir do Outro. E é nesse sentido, pensando a fundação do sujeito em uma estrutura especular – e portanto imaginária, mas subsidiária do Outro - que se anuncia a constituição do eu como paranoica.

2.1 O eu é uma construção

Não é saber exclusivo da psicanálise que, num primeiro momento de vida do bebê, não há separação entre a criança e o outro. Freud localiza nesse momento o auto-erotismo, já que o limite do corpo próprio da criança ainda não foi constituído no psiquismo. Assim, a relação que o *infans* tem com o corpo, ele a tem com as partes do corpo, em separado. É o período por excelência das pulsões parciais, do corpo despedaçado.

A pulsão auto-erótica surgiria na origem mítica do sujeito humano, uma vez que marcaria a entrada do objeto enquanto sexual, e não mais enquanto natural. Ou seja, mesmo antes que se possa falar em um eu constituído, a linguagem já se faz presente e, portanto, não se tratam de instintos, mas de pulsões, como Freud bem explica em seus *Três ensaios para uma teoria da sexualidade*. (FREUD, 1905/2006).

Com a noção de narcisismo melhor se esclarece o estado precedente, isto é, o do auto-erotismo, pois este pode ser definido como a fase que antecede a da organização das pulsões parciais em um todo único. Em 1914, em *Sobre o Narcisismo: uma introdução*, Freud descreve o auto-erotismo como a fase em que a criança ainda não diferencia seu eu do mundo externo e, com isso, as pulsões buscam satisfação no próprio corpo, ou melhor, no próprio órgão. Com a segunda tópica, Freud (1923/2006) caracteriza este estado como aquele da indiferenciação entre o eu e o mundo.

Não é à toa que a esquizofrenia é associada à regressão tópica a este momento, em que o corpo aparece despedaçado, sem unidade, assim como as pulsões parciais sem unificação. A falta de limites entre o eu e o mundo externo fica clara nos chamados fenômenos esquizofrênicos, como a telepatia, por exemplo - *telepatia emissora*, quando o sujeito crê que os outros podem ler seus pensamentos e *telepatia receptora*, quando o sujeito crê saber o que se passa no pensamento de outrem.

É somente quando a criança apreende esse corpo enquanto unidade, enquanto um limite que a separa do mundo que será instalado aquilo que Freud chama narcisismo e que é essencial para o sujeito se localizar no mundo. Como ocorre essa passagem? Freud (1914/2006) diz que uma “nova ação psíquica” é necessária:

posso ressaltar que estamos destinados a supor que uma unidade comparável ao ego não pode existir no indivíduo desde o começo; o ego tem de ser desenvolvido. As pulsões auto-eróticas, contudo, ali se encontram desde o início, sendo, portanto, necessário que algo seja adicionado ao auto-erotismo – uma nova ação psíquica – a fim de provocar o narcisismo. (FREUD, 1914/2006, p.84 [grifo nosso])

Que ação psíquica é essa? Lacan retomará essa questão, localizando esse momento no que denomina *Estádio do espelho* e, principalmente, formulando a constituição dessa passagem com seu *Esquema óptico*.

Lacan formula a questão a partir de Hegel: não há reconhecimento de si sem reconhecimento do outro. O narcisismo, se sabemos ler Freud, e ouvir o mito que dá origem a esse nome, não é precisamente o amor do sujeito por si mesmo, mas o apaixonamento do sujeito por seu eu – instância psíquica que será bem estabelecida na segunda tópica. Segundo Ovídeo, em sua *Metamorfose*, Narciso não se apaixona propriamente por ele mesmo, mas por sua imagem. Dessa forma, a formação do eu implica, necessariamente, o reconhecimento do corpo – o que só se faz a partir do outro.

Em o *O eu e o Isso*, Freud (1923/2006) afirma que o eu é antes de tudo corporal, e acrescenta que ele pode ser considerado uma projeção mental da superfície do corpo. Lacan (1975-76/2007) dirá que não é à toa que nos referimos ao corpo como nosso, e não como nós mesmos. É o “meu” corpo, é o “seu” corpo. Ele é antecedido do uso do artigo possessivo. É como objeto, ainda que “nosso”, que ele é representado. O eu surge, pois, como objeto. E o narcisismo é, justamente, a possibilidade de o sujeito tomar seu próprio eu enquanto objeto a ser investido libidinalmente.

Se o eu do sujeito se constitui no Estádio do Espelho a partir do reconhecimento do outro como seu semelhante, é a partir de um terceiro, do grande Outro que o sujeito pode se reconhecer ali. E é exatamente o que falta ao Narciso do mito para saber que ali, naquele reflexo, é ele mesmo que se apresenta. Dessa forma, o mito de Narciso, às vezes tomado de forma tão fugaz, representa com precisão o amor ao outro, que é, sempre, amor a si mesmo; assim como a confusão entre o eu e o outro à qual todo apaixonamento se presta.

Não é à toa que mais tarde, com o terceiro dualismo pulsional, Freud reunirá as pulsões do eu e as pulsões objetais em pulsões sexuais. Afinal, o eu é ele mesmo um objeto libidinal a ser investido. Nesse sentido, enquanto objeto de amor, Freud (1914) já aponta desde *Sobre o narcisismo: uma introdução*, o *eu ideal* e o *Ideal de eu* como instâncias sem a qual o eu não poderia advir.

Neste momento inicial do desenvolvimento libidinal, tudo é ab-rogado em favor da criança, que é ‘Sua Majestade o Bebê’, aquela que concretizará os sonhos dourados que os pais jamais realizaram (FREUD, 1914/2006). Ou seja, a criança encarna aqui o ideal dos pais. Freud (1914/2006, p.99) assinala ainda - mesmo que não desenvolva - que este é o ponto mais importante quanto aos distúrbios aos quais o narcisismo original de uma criança estaria exposto. Seria só com o Complexo de Castração que essa identificação ao ideal poderia ser

abalada, ou seja, apenas com a inclusão de um elemento de diferença, de falta, que uma desidentificação entre o eu e o ideal poderia acontecer, abalando o narcisismo original.

Neste mesmo texto, embora Freud (1914/2006) não explicita a separação entre *Eu ideal* e *Ideal de eu*, pode-se, com a ajuda da segunda tópica freudiana e da leitura de Lacan, destacar no texto freudiano a importância da formação destas instâncias psíquicas para o advento do mecanismo do recalque, e assim abrir um questionamento em relação ao mecanismo psicótico de recusa à castração.

Para o ego, a formação de um ideal seria o fator condicionante do recalque (FREUD, 1914/2006, p.100)

O que ele [o indivíduo] projeta diante de si como sendo seu ideal [Ideal de eu] é o substituto do narcisismo perdido de sua infância na qual ele era o seu próprio ideal [eu ideal]. (FREUD, 1914/2006, p.101)

Se o recalque é subsidiário da instituição de um Ideal de eu no psiquismo, seria também necessário ao advento da forclusão que o Ideal estivesse estabelecido?

Se levarmos em consideração que o que diferencia psicoses e neuroses é o mecanismo de defesa - ou seja, na neurose, recalque e, na psicose, rejeição, ou como sugeriu Lacan, forclusão – então a afirmação de Freud (1914/2006) de que a formação de um *Ideal de eu* (simbólico) como substituto ao *Eu ideal* (imaginário) perdido da infância seria fator condicionante para o recalque chama a atenção. Afinal, o que se vê na proposição gramatical do megalômano, proposta por Freud em 1911, é exatamente a ausência de um Ideal (simbólico) que não seja a própria imagem do sujeito: *eu só amo a mim mesmo*. Assinala-se que na megalomania não se trata da ausência de um Ideal, mas da ausência de um Ideal que não seja estritamente identificado ao Eu, ou seja, ausência de um ponto cego entre Ideal e Eu.

Esta questão será retomada adiante, sobretudo com a ajuda da teoria lacaniana. Por ora, voltemos à noção de narcisismo, essencial para a clínica da paranoia e que surge exatamente na tentativa freudiana de situar as então chamadas “parafrenias” – cujas principais características seriam a megalomania e o desvio de seus interesses do mundo externo – pela teoria da libido. (FREUD, 1914/2006, p. 81-82)

Freud (1914/2006) assinala que a medição entre o eu e o Ideal de eu é feita por um “agente psíquico especial”, uma instância crítica – a qual depois ele nomeará de supereu -, e nos diz que o fenômeno psicótico das ‘vozes’ denuncia a existência dessa instância. Ou seja, é justamente a partir das psicoses que o supereu se evidencia para Freud, como instância que mede e acusa o sujeito apontando a distância que há entre seu eu e seu Ideal.

Quando a castração evidencia-se na vida de um sujeito psicótico, isto é, quando algo torna evidente que o eu daquele sujeito não corresponde ao Ideal, então o supereu surge com toda a sua força - não recalcado, mas vindo de fora. Pode-se localizar este momento como sendo o do desencadeamento psicótico.

Freud lembra que os parafrênicos queixam-se de ser vigiados, de ouvir vozes, de que se conhece seu pensamento, de que são observados. E ele acrescenta, eles têm razão. Todos o somos, pelo supereu. Não é à toa, portanto, que o delírio megalômano surge enquanto tentativa de cura, e será relacionado por Freud, desde o caso Schreber, mas também em seu texto sobre o Narcisismo, a um narcisismo que Freud define aqui enquanto secundário. O eu megalômano é, novamente, reconstruído de acordo com o Ideal e, portanto, reinvestido libidinalmente enquanto objeto de amor. Basta pensar na caricatura do louco: o sujeito que se diz Napoleão, ou nos inúmeros exemplos de sujeitos que se nomeiam *messias*, *salvadores*...

Se Narciso ama a imagem de si mesmo, sem se reconhecer ali, o paranoico megalômano não apenas se reconhece em sua própria imagem como se apresenta enquanto tal ao Outro para ser assim reconhecido. Um exemplo são as seitas religiosas que arrastam séquitos e são fundadas por líderes-profetas paranoicos. Esses sujeitos se apresentam como Ideais religiosos de salvação e, nesses casos, são mesmo reconhecidos enquanto tais. Muitos, como é o caso do brasileiro Álvaro, que após brigar na justiça e ser até mesmo acusado de falsidade ideológica, conseguiu o direito de assinar e ser civilmente reconhecido como *Inri Cristo*.

Inri Cristo, fundador da *Suprema Ordem Universal da Santíssima Trindade*, já apareceu em diversos programas de TV, proclamando-se a reencarnação de Jesus Cristo. Ora motivo de piada, como no especial de Natal de 2014 do canal de humor *Porta dos Fundos*, ora ocupando mesmo o lugar de um líder religioso respeitado para um considerável número de pessoas, como nas palestras que oferece a respeitadas universidades pelo país e pelo mundo. Em uma das entrevistas que esse sujeito concede ao programa televisivo *Jô Soares*, é possível ouvir não apenas sua fala, como ver algumas servas de sua igreja, jovens mulheres que o seguem, com sua suposta palavra de salvação.

Inri Cristo e outros desses “personagens reais” evidenciam a estrutura de ficção sobre a qual é formado o eu, chamando atenção também para a fragilidade da relação do sujeito com o mundo.

Figura 1 - Henri Cristo



2.2 O eu se constitui a partir do ~~outro~~ Outro

2.2.1 A Begierde hegeliana

Desde a tese de 1932 (publicada em 1933), já podemos ver as interrogações do jovem Lacan a respeito do sujeito. Afinal, o que Lacan interroga em sua tese é justamente a implicação de Aimée em seu delírio, e não simplesmente – como um psiquiatra organicista o faria – as implicações do delírio para Aimée.

E é justamente nessa tentativa que a descoberta do dr. Freud surge na pena de Lacan. Entretanto, se a psicanálise visava enquanto pivô a patologia neurótica, a interrogação que leva Lacan à psicanálise é a da paranoia. O que leva o sujeito a delirar?

A singular relação de Lacan com o doente psiquiátrico já se anunciava desde sua tese: se a psiquiatria organicista estabelece as diretrizes para as relações do sujeito - o médico e seu saber - com o objeto - a doença que acomete o passivo paciente, Lacan procura tratar, desde sua tese, de um sujeito que se faz doente.

Entretanto, a tese do psiquiatra Lacan, apesar de todo seu brilhantismo, não é propriamente psicanalítica. E acaba, por vezes, aplicando uma lógica neurótica à paranoia na medida em que interpreta a passagem ao ato de Aimée como um desejo inconsciente a ser interpretado: o desejo inconsciente de auto-punição. Ora, isso não é, de modo algum, o que Freud nos ensinou sobre a paranoia desde os primórdios de seus estudos. Em seu *Rascunho H* (1895/2006) Freud nos adverte que o paranoico é acusado pelo Outro, e não por si mesmo. Se há uma autopunição, é no próprio delírio persecutório que ela aparece. E isto acontece, segundo Freud, exatamente para que o sujeito possa se defender. “Eu não sou isso que eles me acusam”. Enquanto o neurótico se culpa, o paranoico é acusado de ser culpado, pelo Outro. Ele mesmo se afirma inocente, como nos lembra Soler (2007) a propósito de Rousseau e toda sua teoria do bom selvagem.

Lacan saberá ouvir isso, quando no seminário sobre *As psicoses*, nos adverte que o delírio paranoico não é para ser interpretado, senão para ser ouvido. Quem acusava Aimée era a atriz, com sua interpretação das peças de Pierre Benoit. Aimée foi lá para dizer que aquela acusação era injusta. Se a paranoia – e toda paranoia – tem a ver com a punição, é de uma heteropunição que se trata. Ela estava sendo punida com a ameaça de retirarem seu filho. É o Outro quem pune o sujeito paranoico por não ser como deveria – ainda que isso seja uma

produção dele mesmo. Não há recalque para que haja disfarce. Não há interpretação a ser feita. Mas o sujeito também não reconhece a produção de seu inconsciente como sua. O retorno do foracluído acontece no Real. E o que é do eu aparece no outro, e vice-versa, como bem atestam os fenômenos de telepatia. O sujeito sabe o que o outro queria com aquele olhar... e o outro sabe o quão vis são os pensamentos e desejos do sujeito...

É exatamente nessa confusão paranoica, nessa dificuldade de separação daquilo que é do eu e daquilo que é do Outro, que a dialética hegeliana surge como essencial à leitura lacaniana de Freud. Em 1933, Lacan se inicia na filosofia hegeliana a partir dos seminários de Kojève, origem de suas interrogações sobre a gênese do eu a partir da consciência de si. (Torres, 2004). A filosofia hegeliana tem como cerne o questionamento da doutrina kantiana, na qual sujeito e objeto estão radicalmente separados, sendo a condição do fenômeno exclusiva do objeto. Hegel interroga a própria condição de cognoscência do sujeito, a qual seria formada a partir do outro.

É nessa dialética, na qual sujeito e objeto estão inicialmente confundidos, que Lacan se apoiará em seus estudos sobre a gênese do eu. Uma dialética na qual não existe sujeito fora da relação com o outro. É nessa encruzilhada, entre o *Wunsch* freudiano e a *Begierde* hegeliana que surge o desejo para Lacan. (Roudinesco, 1998)

Em Freud, o desejo (*Wunsch*) diz respeito ao anseio, ao voto inconsciente de realização, consumação de uma satisfação. Satisfação proibida, entretanto. É a partir dos sonhos que surge a primeira definição freudiana de desejo inconsciente: o sonho é a tentativa de realização de um desejo recalcado, que retorna sob o pano da fantasia. O *Wunsch* freudiano está estritamente relacionado ao *Lust* - o desejo freudiano é desejo de satisfação - e à lei - uma satisfação proibida. Não é à toa, portanto, que Lacan formalizará o conceito de gozo. Além disso, o desejo em Freud se constitui pelas marcas mnêmicas, signos, representações das percepções de satisfação. E insiste na tentativa de repetição a partir dessas marcas, tema sobre o qual Lacan também se debruçará, sobretudo a partir da linguística.

Já a *Begierde* hegeliana diz respeito à necessidade de reconhecimento do sujeito enquanto consciência de si. É o reconhecimento do próprio sujeito enquanto consciência dele mesmo, enquanto objeto, que só se faz a partir do outro. Assim, se a consciência tenta apreender o objeto, ela só se faz a partir de um re-conhecimento. Para Hegel a consciência só pode dizer *eu*, só pode se estabelecer enquanto consciência de si, em relação a um outro que é seu suporte. É pois na luta de morte, de puro prestígio, na dialética do senhor e do escravo, que o sujeito se constituirá enquanto consciência de si, para utilizar o termo hegeliano.

O desejo lacaniano, portanto, é sempre desejo de satisfação inconsciente, constituído a partir do desejo do Outro. E é isso que Lacan desenvolverá ao longo de vários anos de seu seminário.

Se nos últimos seminários ele se utilizou da topologia para formalizar seus ensinamentos, o Estádio do Espelho surgiu num primeiro momento como modelo para essas primeiras formulações: a dialética do (não) reconhecimento do desejo, por um lado, e do (impossível) desejo de reconhecimento, por outro, numa alienação necessária a toda e qualquer constituição do eu.

Entretanto, vale destacar que, se Hegel entende esta dialética enquanto formadora de um saber absoluto a respeito do eu, é do inverso que se trata em Lacan. No trecho abaixo, Lacan fala de si mesmo em terceira pessoa, para explicar essa diferença:

Assim, Lacan salienta que, quando afirma que o desejo do homem é o desejo do Outro, se ele se baseia aí numa noção hegeliana, ele já há muito a ultrapassou, na medida em que Hegel lida com o Outro enquanto consciência e, ele, Lacan, lida com o Outro enquanto inconsistência. ‘O Outro concerne a meu desejo na medida do que lhe falta e de que ele não sabe.’ (LACAN, 1962-63/2005, p.32)

O impossível de saber é o que surgirá como própria imposição de um fim ao esquema óptico – representação do estádio do espelho, como será visto a seguir - que não consegue transmitir a inconsistência dessa transmissão de desejo. Acompanhem as elaborações lacanianas a respeito do Estádio do Espelho e do Esquema Óptico, com especial atenção para as mudanças que o próprio Lacan vai propondo no esquema, sempre na tentativa de dar conta da transmissão da teoria.

2.2.2 O Estádio do Espelho

Em 1936, Lacan profere uma conferência em que se utiliza do experimento do psicólogo Henri Wallon - realizado em 1931 e denominado *prova do espelho* – para falar da constituição do eu freudiano. O texto referido se perdeu. Mas em 1949, Lacan retoma o tema da conferência no artigo *O estádio do espelho como formador da função do Eu [Je], tal como nos é revelada na teoria psicanalítica*. (LACAN, 1949/1998)

Neste texto, fica claro que o experimento de Wallon já não é considerado por Lacan nem um estádio de desenvolvimento natural, como o primeiro considera, nem, muito menos,

algo que ocorra a partir do objeto espelho. Como este capítulo pretende abordar, ao longo de seu ensino Lacan desdobrará o papel fundamental do simbólico na formação do eu. Entretanto, aqui é o caráter imaginário, ilusório, da formação do eu que se evidencia. Apesar do privilégio que a abordagem lacaniana dá ao imaginário neste momento, já se anuncia a importância do eu na constituição das fantasias, expressando a dialética permanente pela qual o sujeito se guiará: entre o eu e seu ideal. Neste momento, Eu ideal e Ideal de eu ainda não foram formalmente distinguidos por Lacan – o que acontecerá no seminário 1 – *Os escritos técnicos de Freud*. Entretanto, a importância do eu e de seu ideal – ainda que aqui enquanto imagem – na formação das fantasias é claramente anunciada por diversas vezes nesse mesmo texto:

o ponto importante é que essa forma situa a instância do eu (...), numa linha de ficção, para sempre irreduzível para o indivíduo isolado – ou melhor, que só se unirá assintoticamente ao devir do sujeito, qualquer que seja o sucesso das sínteses dialéticas pelas quais ele tenha que resolver, na condição de eu, sua discordância de sua própria realidade. (LACAN, 1949/1998, p.98)

Interessante pensar que, mesmo no delírio megalômano, é só assintoticamente que o sujeito chega a essa igualdade entre um eu e um ideal.

Enfim, Lacan continua falando da importância do imaginário fantasístico na constituição do eu e como se evidenciam em alguns fenômenos históricos, por exemplo.

Assim, essa *Gestalt* (...) simboliza a permanência mental do eu, ao mesmo tempo que prefigura sua destinação alienante; é também prenhe das correspondências que unem o eu à estátua em que o homem se projeta e aos fantasmas que o dominam, ao autômato, enfim, no qual tende a se consumir, numa relação ambígua, o mundo de sua fabricação. (LACAN, 1949/1998, p.98)

O estádio do espelho (...) 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 enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental.

[...]

Mas essa forma revela-se tangível no próprio plano orgânico, nas linhas de fragilização que definem a anatomia fantasística, manifesta nos sintomas de esquizo ou de espasmo da histeria.” (LACAN, 1949/1998, p.100-101)

Aqui Lacan indica a relação da imagem fantasística do corpo que cada sujeito cria para si, e que se manifesta tão bem nos fenômenos conversivos da histeria e também, ousamos acrescentar, ainda que de forma diferente, na interpretação delirante.

Certa vez, um paciente internado em um hospital psiquiátrico queixava-se que havia um monte de soldados marchando dentro de sua barriga. Felizmente o médico soube ouvir esse paciente e investigou-o clinicamente. Sua descrição correspondia à interpretação delirante da dor corpórea que ele de fato sentia: ele estava com uma crise de pancreatite aguda - que via de regra causa dor muito forte.

De outra feita, um paciente que dormia num abrigo da cidade e passava o dia no CAPS queixava-se repetidamente que estavam batendo em seu rosto. Apontava o lugar da dor. Investigou-se as condições do abrigo, confirmou-se a queixa da dor, mas nenhuma suspeita de maus tratos se evidenciou. Foi só no segundo médico clínico – uma mulher, aliás – que a mesma pôde ouvir sua dor, e examiná-lo, na presença da analista. Logo no início, colocou um otoscópio em seu ouvido e identificou uma infecção. Era esta infecção que causava a dor que o paciente de fato sentia. Ele foi tratado e as queixas cessaram.

Esses dois fragmentos nos apontam a relação desses sujeitos delirantes com a imagem de si mesmos, e toda fantasia implicada na formação dessa imagem.

O eu, com todo imaginário que implica, não se formará sem um Outro, que não é apenas semelhante, mas aquele que é identificado pela primeira vez no estádio do espelho a partir de sua função simbólica: a de assentir, quando a criança se volta para o adulto após se ver no espelho, confirmando que aquela imagem é dela. Afinal, o espelho não é para Lacan, como era para Wallon, um objeto. O espelho é modelo da experiência com o Outro, sem o qual não se constitui o eu.

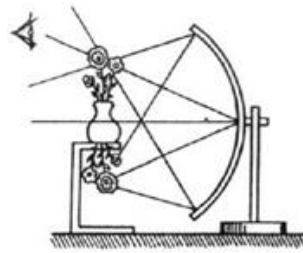
É nesse contexto de estudos que surge o *Esquema óptico*, marcando a partir das alterações que Lacan faz, a presença do simbólico e marcando também, com clareza, que simbólico e imaginário não são diacrônicos.

Entre 1954 e 1964 Lacan utilizará este esquema como modelo para expor o estádio do espelho. Veremos, entretanto, que apesar das modificações que vão acompanhando os avanços teóricos, devido às limitações que o esquema óptico apresenta enquanto modelo Lacan para de o utilizar na transmissão de seu ensino. E na tentativa de ultrapassar essas limitações surgirá a topologia.

2.2.3 O Esquema Óptico

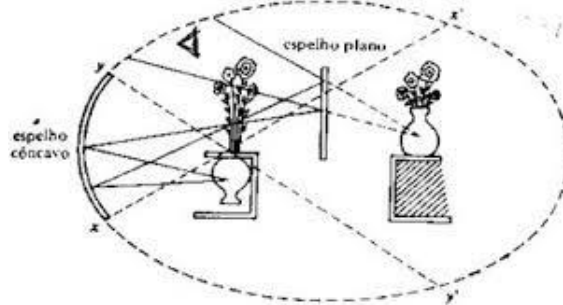
O esquema óptico foi originalmente concebido pelo físico francês Henri Bouasse, na chamada experiência do buquê invertido, no intuito de determinar certas leis da óptica em relação ao espelho côncavo.

Figura 2 - O Esquema de Bouasse



Lacan apresenta o esquema clássico (ao lado), tal qual foi elaborado por Bouasse, apenas duas vezes, já como modelo do estádio do espelho. Aparece em seu primeiro seminário, *Os escritos técnicos de Freud* (1954), quando se refere pela primeira vez ao experimento; e no texto emblemático sobre o assunto, *Observações sobre o relatório de Daniel Lagache* (1960).

Figura 3 - O esquema óptico I



Ainda em 1954, o esquema original de Bouasse é alterado, incluindo um espelho plano; invertendo as posições do vaso e das flores, e assinalando que o espelho plano teria também a propriedade de um vidro transparente.

A posição do vaso com as flores é invertida, por considerar o vaso uma boa metáfora para o corpo. “O olho verá a imagem do vaso vir envolver o buquê, e lhe dar estilo e unidade – reflexo da unidade do corpo.” (p.146) Dessa forma, “a imagem do corpo dá ao sujeito a primeira forma que lhe permite situar o que é e o que não é do eu.” (p.96)

Já o espelho plano surgiria com a produção de uma segunda imagem, desdobrando eu Ideal e Ideal de eu. A formação do eu seria compreendida como correlata ao sentimento de consciência de si tributário da identificação ao outro, ou seja, identificação com a imagem real produzida pelo espelho côncavo. Esse momento é identificado por Lacan ao primeiro narcisismo freudiano, assim como a imagem real ao eu Ideal. Já o espelho plano produziria a imagem virtual, e seria correspondente ao Ideal de eu e o narcisismo secundário de Freud. “É a aventura original através da qual, pela primeira vez, o homem passa pela experiência de que

se vê, se reflete e se concebe como outro que não ele mesmo – dimensão essencial do humano, que estrutura toda a sua vida de fantasia.” (LACAN, 1953-54, p.96)

Se toda a vida de fantasia do sujeito se estrutura a partir da formação do eu, Lacan propõe que o espelho plano seja considerado como um vidro, “vocês se vêem no vidro e vêem os objetos além” (p.165), ou seja, é só através da estruturação do eu que o sujeito se relaciona com o mundo e com seus objetos. “Chama-se investimento libidinal aquilo através de que um objeto se torna desejável, quer dizer, aquilo através de que se confunde com essa imagem que levamos em nós, diversamente, e mais ou menos estruturada.” (p.165). O eu enquanto objeto é, pois, a referência de objeto de desejo. Referência esta que Lacan anuncia ser mais ou menos estruturada. E esse “menos” estruturado é exatamente o ponto cego a partir do qual será inserido o recém desenvolvido conceito de objeto *a* no esquema óptico, em 1960 .

Um ponto importante a ser salientado é que, como mostra o esquema, o sujeito não tem acesso visual à imagem real do vaso senão pela imagem virtual formada a partir do espelho plano. Dito de outro modo, o sujeito não tem acesso a seu eu ideal senão pelo Ideal de eu. Sem o espelho plano, não há imagem de eu a que o sujeito tenha acesso.

Aqui, já se pode vislumbrar as limitações do esquema óptico enquanto modelo da constituição do eu, uma vez que o esquema acaba nos transmitindo a ideia errônea de que a imagem real, eu ideal, isto é, o imaginário, surgiria primeiro. Não se trata, entretanto, de uma ordem cronológica, mas de uma ordem lógica - para utilizar a elaboração lacaniana de anos posteriores.

Uma observação importante é que, embora o desdobramento do pequeno ao grande Outro só seja realizado por Lacan (1954-55/1985) no ano seguinte - no seminário *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* – em 1953-54 o espelho plano já é apresentado como correspondendo ao outro em nível simbólico – o que ele depois chamará grande Outro:

da inclinação do espelho depende, pois, que vocês vejam menos ou mais perfeitamente a imagem. (...) Podemos supor agora que a inclinação do espelho plano é comandada pela voz do outro. Isso não existe ao nível do estádio do espelho, mas é em seguida realizado pela nossa relação com outrem no seu conjunto – a relação simbólica. Vocês podem apreender então que a regulação do imaginário depende de algo que é a ligação simbólica. (idem, p.164)

O que é a ligação simbólica? É que socialmente nós nos definimos por intermédio da lei. É da troca dos símbolos que nós situamos uns em relação aos outros nossos diferentes eus (...) segundo os diferentes planos em que nos colocamos, segundo estejamos juntos no comissariado de polícia, juntos nessa sala, juntos em viagem. (idem, p.165)

A chamada primazia do simbólico é claramente anunciada: a imagem virtual a que o sujeito tem acesso só seria formada a partir e em dependência direta da posição ocupada pelo

espelho plano em relação ao olho que representa o sujeito. “Segundo a inclinação do espelho, a imagem no espelho esférico é mais ou menos bem sucedida. Pode-se mesmo conceber que seja modificada.” (idem, p.165) Se o espelho plano não se situa em lugar próprio, o vaso virtual não aparece, isto é, o eu não se constitui, e o sujeito fica - como diz Lacan utilizando como exemplo o caso do pequeno Dick⁴ - numa “realidade reduzida”.

Além disso, no mesmo sentido de marcar o imaginário como tributário do simbólico, Lacan indica que a posição na estruturação imaginária não seria concebível a não ser que um guia se encontrasse para além do imaginário, guia este que seria o Ideal do eu. Acrescenta ainda que, para apreender tal estrutura, seria preciso compreender o que é o amor: “O amor é um fenômeno que se passa ao nível do imaginário, e que provoca uma verdadeira subdução do simbólico, uma espécie de anulação, de perturbação da função do Ideal do eu. O amor reabre a porta à perfeição.” (idem, p.166) E essa confusão amorosa seria o signo da loucura. Essa “subdução do simbólico”, assim como a perturbação na função do Ideal do eu, se nós podemos apreendê-la velada no amor neurótico, ela não fica evidenciada no amor a si mesmo da megalomania?

A estrita equivalência do objeto e o Ideal do eu na relação amorosa, é uma das noções mais fundamentais na obra de Freud, e a reencontramos a cada passo. O objeto amado é, no investimento amoroso, estritamente equivalente ao Ideal de eu. (idem, p.149)

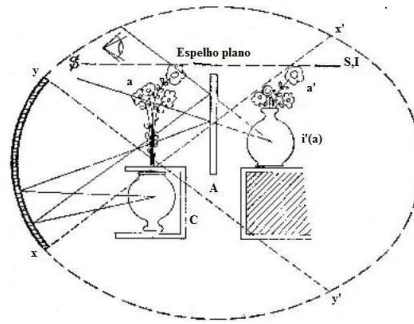
O Ideal de eu pode vir situar-se no mundo dos objetos ao nível do Eu ideal, ou seja, ao nível em que se pode produzir uma captação narcísica. Pensem que, no momento em que essa confusão se produz, não há mais nenhuma espécie de regulação possível do aparelho. Ou, quando se está apaixonado, se é louco, como diz a linguagem popular. (idem, p.166)

Essa coincidência do objeto com a imagem fundamental é o que desencadeia sua ligação mortal. (...) É isso, o amor. É o seu próprio eu que se ama no amor, o seu próprio eu realizado ao nível imaginário. (idem, 166-167)

Fica claro, portanto, que não há, para Lacan, inscrição imaginária do eu sem inscrição simbólica do Ideal. Entretanto, o que pode haver é uma subdução do simbólico ao imaginário. Exatamente o que ele dirá, em outras palavras, no final de sua obra a respeito da paranoia: “um visco imaginário, uma voz que sonoriza um olhar que é, aí, prevalente, um caso de congelamento de desejo”. (LACAN, 1975/inédito, lição de 8 de abril de 1975)

⁴ Dick foi um menino autista de 5 anos, atendido por Melaine Klein de 1929 a 1946, e ao qual Lacan se refere neste seminário, sobretudo na lição *A tópica do Imaginário*, para nos mostrar a diferença entre a linguagem enquanto função cognitiva – capacidade de falar - e a linguagem enquanto apelo ao outro, isto é, formadora de laço.

Figura 4 - O esquema óptico II



Em 1960, Lacan publica *Observações sobre o relatório de Daniel Lagache: psicanálise e estrutura da personalidade*, texto no qual reapresenta o esquema óptico do seminário 1, acrescentando a correspondência do espelho plano ao conceito de grande Outro. A tentativa de distinção entre eu ideal e Ideal de eu permanece, assim como a função de desconhecimento enquanto princípio da formação do Eu. Assim como o vaso que, no esquema, está em uma caixa à qual o sujeito não tem acesso, o sujeito também não tem acesso a seu corpo senão pela imagem criada no jogo de espelhos. Aqui, Lacan também esclarece a subordinação do imaginário ao simbólico, evitando a confusão que poderia ser causada pela cronologia da formação das imagens: “as relações entre as imagens $i'(a)$ e $i(a)$, em nosso modelo, não devem ser tomadas à letra de sua subordinação óptica, mas como sustentando uma subordinação imaginária análoga.” (idem, p.682) E aponta, ele próprio, a limitação do esquema em relação ao objeto a , melhor esclarecida no seminário *A Angústia*.

Em *A transferência*, o mesmo esquema volta a ser apresentado (LACAN, 1960-61). Entretanto, a questão das insígnias do Outro na formação do Ideal é desdobrada através da abordagem do traço unário. O traço unário é indicado com não sendo um significante, aproximando-se muito mais de um signo – o que ele desenvolverá no seminário do ano seguinte *A identificação*. Mas, marca que naquele momento seu interesse está em chamar a atenção para o que é definido por esse traço unário: “o caráter pontual da referência original ao Outro na relação narcísica.” (p. 344) Mais uma vez, Lacan nos diz que não haveria possibilidade de investimento narcísico sem referência simbólica: “A satisfação narcísica que se desenvolve na relação com o eu ideal depende da possibilidade de referência a este termo simbólico primordial, (...) *ein einziger Zug*” (p.344)

Em 1962, no seminário *A Angústia*, Lacan retoma brevemente o esquema óptico como até então havia sido apresentado e o modifica, indicando aí mesmo a impossibilidade de continuar com ele e indicando o que já havia, no ano anterior, com o seminário *A Identificação*, substituído seu esquema: o cross-cap.

Antes de incluir em seu esquema óptico o objeto *a*, Lacan faz questão de lembrar ao ouvinte de seu seminário que, diferente do que se dizia, ele nunca teria feito uma divisão radical entre imaginário e simbólico.

Não creio que haja dois tempos no que ensinei algum dia, um tempo que estaria centrado no estádio do espelho e no imaginário e, depois disso, no momento de nossa história que é demarcado pelo “Relatório de Roma”, na descoberta que eu teria feito, subitamente, do significante. (1962-63/2005, p.39)

Recordemos, pois, de que modo a relação especular vem a tomar seu lugar e a depender do fato de que o sujeito se constitui no lugar do Outro, e de que sua marca se constitui na relação com o significante.

Na simples imagenzinha exemplar da qual partiu a demonstração do estádio do espelho porventura já não relembrei desde sempre o movimento feito pela criancinha? (LACAN, 1962-63/2005, p. 41)

Essa exortação ao ouvinte, Lacan insiste nela, dez anos depois, em *Ou pior*:

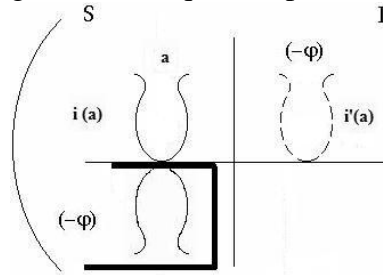
Ouvi dizer que eu fazia juízos de valor, tais como imaginário *cocô*, simbólico *nham-nham*. A marca como tal, o traço unário, aponta um suporte típico, isto é, imaginário, mas não só não constitui um juízo de valor, como também tudo o que eu disse, escrevi, inscrevi nos grafos, esquematizei num modelo óptico, na época, no qual o sujeito se repete como *eu ideal*, tudo isso insiste justamente em que a identificação imaginária se efetua por uma marca simbólica. (LACAN, 1971-72/2012, p.161)

Na esteira da exortação de Lacan, nota-se que o desdobramento dessa relação imaginário-simbólica pode ser muito bem apreendido a partir do desdobramento do esquema Z ao esquema L, os quais serão visitados, à frente.

Retomando o seminário sobre *A Angustia*, nota-se que após a constatação de que as relações entre o eu e o outro - de um lado - e entre o sujeito e o Outro - de outro lado - são inseparáveis, a identificação imaginária é desdobrada retomando Hamlet.

Aqui podemos medir a distância que há entre dois tipos de identificações imaginárias. Existe a identificação com *i(a)*, a imagem especular, (...) e existe a identificação mais misteriosa (...) com o objeto do desejo como tal, *a*. (idem, p.46)

Figura 5 - O esquema óptico III



Lacan afirma, portanto, que nem todo investimento libidinal passa pela imagem especular. E é exatamente esse resto – já anunciado pelo apagamento do traço, *ein einziger Zug* - o pivô de toda a dialética. É justamente no que falta à demarcação imaginária, no ponto cego da imagem especular, que surgirá o falo, enquanto falta, lacuna, ponto de enigma.

No esquema óptico, na imagem real, imagem do corpo libidinizado, o falo aparece a menos, como lacuna. “Apesar de o falo ser uma reserva operatória, não só ele não é representado no nível do imaginário, como é também (...) cortado da imagem especular.” (idem, p.49)

O que a ilusão do espelho esférico produz à esquerda, é algo de que o homem tem apenas a imagem virtual, à direita, sem nada no gargalo do vaso. O a, suporte do desejo na fantasia, não é visível naquilo que constitui para o homem a imagem de seu desejo. (idem, p.51)

Portanto, eliminando o ramalhete de flores do esquema e desdobrando a dimensão imaginária da identificação, Lacan introduz o conceito de objeto *a*, incluindo aí, a dimensão do Real. No trecho a seguir, podemos observar as três dimensões descritas:

A partir do momento em que ele [o bebê] começa a falar, o traço unário entra em jogo. A possibilidade de dizer 1 e 1, e mais 1, e novamente 1 constitui a identificação primária. É sempre de um 1 que é preciso partirmos. Como representa graficamente o esquema do artigo em questão [esquema óptico], é a partir daí que se inscreve a possibilidade do reconhecimento como tal da unidade chamada *i(a)*. Essa *i(a)* é dada na experiência especular, mas, como lhes disse, é autenticada pelo Outro. (...) No nível de *i'(a)*, que é a imagem virtual de uma imagem real, não aparece nada. O menos phi não é visível, porque não entrou no imaginário. (LACAN, 1962-63/2005, p.51)

Pensamos que a noção do ponto cego⁵ pode ajudar a compreender isso que não aparece na imagem, mas que é o motor da dialética... Entretanto, e apesar de a noção de ponto

⁵ Vivès (2009) fala de um *ponto surdo* para designar o sujeito do desejo, constituído na falta. Para tal, ele baseia-se na noção de *ponto cego*, que é um ponto estrutural da visão. O ponto cego é necessário à visão do olho, mas

cego ser esclarecedora, Lacan nos adverte que toda imagem é apenas modelo. Enquanto a topologia nos permite uma representação diferente...

É então, para dar conta desse desdobramento, dimensão Real do objeto, que Lacan se utiliza do objeto topológico chamado cross-cap:

Manipulei essa superfície diante de vocês, durante mais de um mês, para fazê-los conceber como o corpo pode instituir nela dois pedaços diferentes, um que pode ter uma imagem especular, outro que literalmente não a tem. Tratava-se da relação entre menos *phi* e a constituição do pequeno *a*. (LACAN, 1962-63/2005, p.49)

Dessa forma, a partir do esquema óptico e de suas modificações, e essencialmente a partir da topologia, poderemos ver a inscrição e, até mesmo, a intrincação dos três registros, RSI na constituição do sujeito, na medida em que a dupla inscrição, imaginária - unidade imaginária – e simbólica – via traço unário – implica também a dimensão real - objeto *a* enquanto resto da operação. O estudo da topologia, tão caro à Lacan, será retomado adiante.

Nesse momento, entretanto, uma pergunta se coloca: o que acontece quando não há resto? O que acontece se a intrincação dos três registros não se condiciona ou, de outra forma, se os três registros não se intrincam, mas se aglutinam, se misturam? Não é esse o caso da paranoia?

não se faz cego para nós, no dia a dia, graças ao outro olho que temos, que completa a visão de uma cena, já que se localiza em um ângulo diverso. Assim, cada olho carrega consigo seu ponto cego, o qual é compensado pelo outro. Na falta do Outro olho (tampando um olho, por exemplo), poder-se-ia esperar, portanto, que o ponto cego aparecesse como uma falha na visão. Entretanto, este ponto também não se apresenta completamente cego. Aí surge uma imagem, que vem em suplência ao vazio da falta de representação da imagem naquele ponto. O cérebro cria, a partir das informações existentes, uma nova imagem, que não deixa, no *ponto cego*, um vazio. (Blumenfeld, 2002)

Figura 6 - O ponto cego



INSTRUÇÕES:

Para ambos as figuras, aproxime sua face do papel (cerca de 15cm), cubra o olho direito e fixe o olhar na cruz. Afaste devagar o rosto do papel. Em um determinado ponto, você verá que, no primeiro caso, o círculo desaparece em sua visão periférica e, no segundo, também em sua visão periférica, a linha descontínua passa a ser contínua.

Continue afastando o rosto do papel e voltará a ver a imagem como ela é.

Esse exercício demonstra não só a existência do ponto cego, mas também que o “buraco” do ponto cego é preenchido pelo cérebro. (Blumenfeld, 2002, p.429)

Lacan indica que “O *Unheimlichkeit* é aquilo que aparece no lugar em que deveria estar o menos-*phi*” (1962-63/2005, p.51). O *Unheimlichkeit*, o estranho-familiar é aquilo que surge, não diante do objeto que falta, mas diante do objeto que se faz presente. Quando a imagem especular surge, não vacilante, a angústia desponta.

Quanto mais o homem se aproxima, cerca e afaga o que acredita ser o objeto de seu desejo, mais é, na verdade, afastado, desviado dele. (...) Quanto mais ele segue (...) a imagem especular, quanto mais envereda por esse caminho, (...) mais ele é enganado.

Quando aparece algo ali é porque a falta vem a faltar. (...) Muitas coisas podem produzir-se no nível da anomalia, e não é isso que nos angustia. Mas, de repente, faltar toda e qualquer norma, isto é, tanto o que constitui a anomalia quanto o que constitui a falta, se esta de repente não faltar, é nesse momento que começará a angústia (idem, p.52)

O fenômeno de despersonalização, *fading*, tão bem descrito em *O Estranho* (FREUD, 1909/2006) surge, portanto, diferente do que poderíamos pensar, diante da consistência de um duplo especular. Fenômeno neurótico, correlato da angústia. Que acontece, entretanto, se essa consistência é estrutural, isto é, se a falta não está lá, inserida estruturalmente?

Não é, pois, quando Schreber é nomeado presidente do tribunal de Dresden, que toda e qualquer norma faltam e ele se vê diante de um estranho pensamento, marca do desencadeamento de sua psicose? “Como seria bom ser uma mulher submetida ao ato da cópula”. *Unheimlichkeit*. Aqui, a imagem não falta, pelo contrário, ela invade, com toda sua estranheza e, ousamos dizer, invade a partir de uma frase com valor de axioma. Invade a tal ponto que a única possibilidade para este sujeito é concretizar, em seu delírio, esse axioma. E “as palavras então, são investidas, no lugar das coisas”, já que aqui o sujeito não põe esta frase em ato, nem em seus devaneios, nem na realidade partilhável, mas em seu delírio.

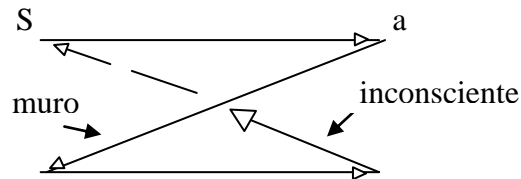
Avancemos nas formulações de Lacan a respeito da constituição do eu, não sem ter em mente a pergunta que aqui se coloca: Como se estrutura um sujeito quando, na identificação especular, não resta espaço para um ponto cego?

2.3 O desdobramento imaginário-simbólico na constituição do eu

Em *O seminário sobre a carta roubada*, Lacan (1956/1998) diferencia formalmente – com o esquema L – aquilo que ele havia trabalhado em seus três primeiros seminários, desde a importância do imaginário para a formação do eu com o estágio do espelho, até a importância dessa relação como contenção aos fenômenos elementares, no seminário sobre

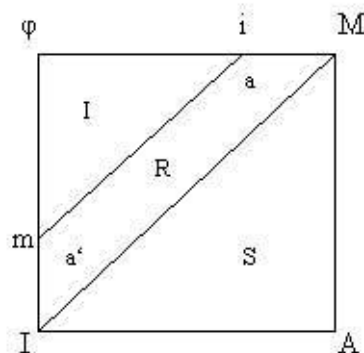
As psicoses. O esquema L formaliza a distensão entre sujeito (Je) e eu (moi), assim como entre outro e Outro, evidenciando os campos do imaginário e do simbólico na formação do eu. É a partir do Outro, como já havia sido demonstrado no esquema óptico, que chega ao sujeito a mensagem da relação especular que pode situá-lo enquanto sujeito.

Figura 7 - O esquema L



Quando este esquema é retomado de um modo simplificado, em *Uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* (LACAN, 1957-58/1998), é a propósito dos fenômenos elementares que ele o faz, exatamente para nos apontar que é a relação imaginária que constitui um muro – o muro da linguagem - uma barreira entre o sujeito e o Outro. Sendo que, quando essa barreira se abala, no desencadeamento da psicose, surgem os fenômenos chamados por Clérambault de automatismo mental, isto é, as alucinações, delírios e outras invasões dos fenômenos elementares. É o inconsciente que se manifesta a céu aberto. “É nesse afastamento, é no ângulo aberto dessas duas relações, que toda a dialética do delírio deve ser situada” (1955-56/2002, p.51). E é nesse sentido que, nesse mesmo texto, o esquema R é apresentado.

Figura 8 - O esquema R



Se no primeiro esquema já se fazia um desdobramento, como foi visto, no segundo há mais um. Neste, a relação especular eu-outro é redobrada em eu e Ideal de Eu, de um lado, e

imagem especular e Desejo Materno, de outro. Além disso, Sujeito e Outro também são redobrados, de um lado, em Sujeito e falo e, do outro, em Outro e Nome-do-Pai.

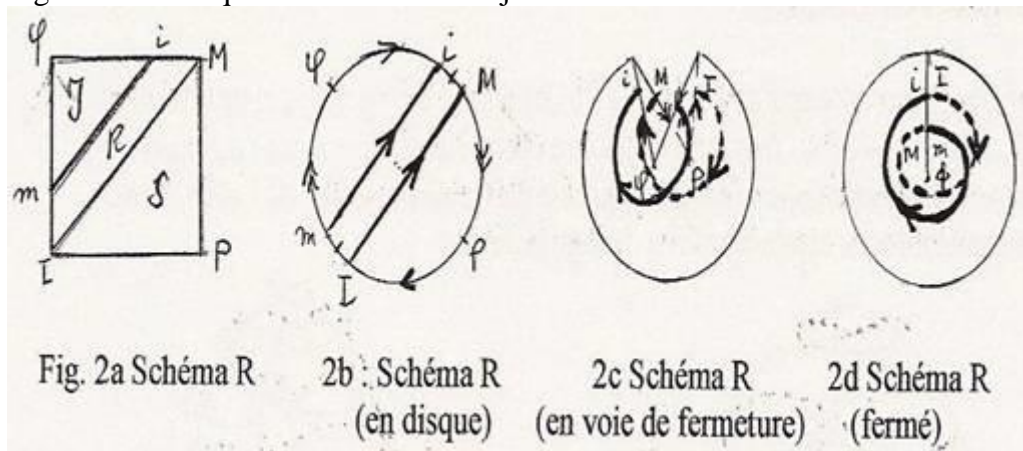
Aqui, pode-se observar que a dimensão simbólica de cada um dos elementos do então esquema L é extraída. Entretanto, como será visto a partir, sobretudo, dos desenvolvimentos do seminário sobre *A Identificação*, a dimensão simbólica aqui extraída é aquela que está em estreita relação com o real, com a letra enquanto esta será considerada encontro entre o simbólico e o real, isto é, marca, sem significação atrelada. A significação é dada na relação do simbólico com o imaginário, enquanto o significante surge na relação do real ao simbólico, como veremos.

O quadrângulo ao meio situa o Real, separando e unindo, ao mesmo tempo, Imaginário e Simbólico. Esse quadrângulo constituiria também o campo das relações fantasmáticas do sujeito neurótico. Aí Lacan (1957-58/1998) propõe que essas relações estejam situadas como em uma fita de Moebius – já anunciando sua relação com a topologia. Embora o texto – *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* - seja da década de 50, a referência à topologia é encontrada em uma nota, datada de julho de 1966, a propósito do esquema R. A nota é correlata ao que Lacan vinha apresentando em seu seminário *A lógica da fantasia*, como faz questão de lembrar. Nela, Lacan isola o campo da realidade, definido pelos pontos, m , M , i , I , e o equipara a uma *banda de Moebius*. O esquema R como um todo é comparado ao plano projetivo (cross-cap).

Darmon (1994), em seu livro *Ensaio sobre a topologia lacaniana*, indica que a partir dessa nota pode-se identificar o esquema R a um plano projetivo desdobrado; dessa maneira, o campo simbólico e o campo imaginário estariam ao mesmo tempo unidos e separados pela borda que é o campo da realidade, identificado aí à faixa de *Moebius*. Assim, a faixa da realidade seria o equivalente à parte moebiana do cross-cap (plano projetivo), enquanto Simbólico e Imaginário corresponderiam à metade esférica, objeto a extraído (figura 9, a seguir).

somente o corte revela a estrutura da superfície inteira, por poder destacar nela os dois elementos heterogêneos que são (marcados em nosso algoritmo, $\$ \langle \rangle a$, da fantasia) o $\$, S$ barrado da banda, a ser esperada aqui onde ela efetivamente surge, isto é, recobrando o campo R da realidade, e o a , que corresponde aos campos I e S. (p.560)

Figura 9 - Do esquema R ao Plano Projetivo



Extraído de: http://www.freud-lacan.com/articles/article.php?url_article=bvandermersch310108

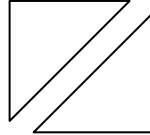
Essa inserção topológica traz uma importante conseqüência para a leitura do esquema R, assinalada pelo próprio Lacan nessa mesma nota. A partir dessa consideração, *mi* e *MI* são efetivamente um único corte, já que se reencontram sobre a mesma borda. Dessa forma, fica impossível conceber a realidade como fundada sobre o narcisismo. Segundo Darmon (1994), “os vetores escalonados que medem a intrusão do imaginário na realidade em direção ao simbólico, exprimem que essas identificações consistem em uma simbolização do imaginário.” (p.119)

Na fita de *Moebius*, o que é externo é também interno, não havendo distinção própria entre os dois. Nesse esquema, a fita de Moebius implica que a imagem do outro pode ser identificada como sendo a do eu e vice-versa, assim como o sujeito pode tomar o significante do Outro primordial como Ideal sem nem mesmo se aperceber de que ele tem origem externa, isto é, no outro que não é ele mesmo. O conceito de extimidade do sujeito, portanto, pode ser bem apreendido através desse esquema, que demonstra que o fantasma do sujeito é constituído aí, entre o campo do imaginário e o do simbólico, ao mesmo tempo que entre o campo da identificação imaginária e o da identificação simbólica.

O cross-cap também é introduzido pela primeira vez no seminário sobre a *Identificação*, na lição de 16 de maio de 1962, para explicitar a estrutura da fantasia fundamental. É esse desenvolvimento, retomado no seminário sobre *A lógica do fantasma* que dá origem à introdução da nota de 1966 citada acima, a respeito do esquema R.

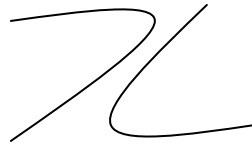
Como lembra Soler (2002, p.62), o esquema R representa o triângulo edípico tanto a partir do imaginário - com o ternário falo, eu, outro; como a partir do Simbólico - no ternário Nome-do-Pai, Desejo da Mãe, Ideal do eu.

Figura 10 - O triângulo edípico desdobrado



Note-se que, na paranoia, o que falta, seja no imaginário, seja no simbólico, não é o par especular, mas a falta, no nível imaginário, e o significante que a representa, no nível simbólico. E se Lacan apresenta o esquema R em *Uma questão preliminar...*, é para alterá-lo em esquema I que ele o faz, mostrando exatamente como fica essa relação. Abaixo, apresentamos um *esquema I* simplificado. Lembramos, entretanto, que o *esquema I* não diz respeito ao pré-psicótico ou ao desencadeamento da psicose, mas à reconstrução paranoica tal qual Freud indica com Schreber: enquanto tentativa de cura.

Figura 11 - O esquema I simplificado



Se o falo é o que falta à imagem para que ela coincida com o ser, vimos que na psicose ele não se apresenta. O ponto cego não se apresenta na imagem. Do mesmo modo, seu correlato, o significante da falta, S(A), S de A barrado, não surge. Não havendo estes dois termos, o que pode sustentar o sujeito é a aglutinação do sujeito ao eu ideal, assim como a aglutinação do Outro ao Ideal de eu. Sem ponto cego. Sem vacilação na significação. Sem deslocamento significante. Ao menos no que diz respeito à significação do sujeito e sua localização no mundo.

Não é à toa que Lacan (1973-74/inédito) nos dirá que a paranoia é a própria personalidade. E que Joyce faz remendo com seu próprio ego (LACAN, 1975-76/2005).

O esfacelamento do muro da linguagem (identificações especulares), somado à falta de um significante primordial, provoca a irrupção das alucinações e invasões dos fenômenos elementares... Em contrapartida, pode surgir o delírio na tentativa, não de extrair, mas de

localizar o objeto não extraído para além do corpo do sujeito, a partir de um significante ideal extraído da demanda do Outro, ao qual o sujeito se identifica, ou melhor, fica retido.

Por ora, vejamos, a partir da vivência edípica, como se pode situar essa primeira identificação que, sendo imaginária, não ocorre sem o simbólico, como vimos.

2.4 O primeiro tempo do Édipo e o modelo imaginário de eu

Acompanharemos, especialmente a partir do seminário *Formações do inconsciente*, as elaborações lacanianas acerca do primeiro tempo edípico, no qual se pode localizar a constituição do eu.

Todo sujeito que vem ao mundo se depara, na primeira realidade infantil, com a extrema dependência de um Outro primordial, este a quem chamamos de mãe. Nesse momento, a lei que a mãe encarna para o bebê seria uma lei absoluta e de caprichos, sem ordem. O bebê seria dependente mais que de cuidados, seria dependente do desejo materno de cuidar. Lacan (1957-58/1999, p.195) diz que o bebê aqui não é constituído enquanto sujeito, mas enquanto *assujeito*. O neologismo laciano é, como de costume, muito expressivo, já que o *a* nos remete tanto ao *a* enquanto prefixo de negação, quanto ao *a* enquanto objeto – posição que o bebê ocupa para a mãe. Aqui, não se pode falar, ainda, no advento do sujeito. Temos, portanto, um *assujeito*, uma vez que o bebê está *assujeitado* a esta lei materna, que só se pode chamar de ‘lei’ por ‘antecipação’:

a primeira experiência que ele tem de sua relação com o Outro, ele a tem com esse Outro primeiro que é a sua mãe, na medida em que já a simbolizou. É por já havê-la simbolizado que ele se dirige à mãe de um modo que, por ser mais ou menos vagido, nem por isso é menos articulado, porque essa primeira simbolização está ligada às primeiras articulações, que reconhecemos no *Fort-Da*. [...]
Nessa medida, a criança, que constituiu sua mãe como sujeito com base na primeira simbolização, vê-se inteiramente submetida ao que podemos chamar, mas unicamente por antecipação, de lei. (LACAN, 1957-58/1999, p.194)

A partir do par ausência-presença do Outro primordial pode surgir, por um lado, uma primeira ordenação simbólica dessa lei primária, dessa impossibilidade de acesso absoluto ao Outro e, por outro lado, e ao mesmo tempo, a instauração de um desejo primitivo.

O outro (outra coisa) que surge para além da relação dual mãe-criança, instaura uma ordenação imaginária, ou seja, surge um objeto que é, para além da criança, também objeto de desejo da mãe. Esse primeiro *não* surge velado no impedimento do outro enquanto objeto (rival) de desejo. Assim, a partir dessa referência, e dessa relação de dependência da criança,

não exatamente com a mãe, mas com seu desejo, pode surgir um desejo primitivo do próprio sujeito: o desejo de ser desejado, tal qual o é esse objeto imaginário. Destaca-se que, nesse caso, “É um desejo de desejo. [...] é diferente desejar alguma coisa ou desejar o desejo de um sujeito.” (ibidem, p.205).

Chamamos a atenção para o fato de que esse conceito será precioso para a discussão da função do desejo na paranoia.

Lacan aponta o primeiro indício do desejo no psiquismo, na expressão *desejo de desejo*. Mas ele deixa claro, nesse momento, não se trata de um *sujeito desejante*, mas de um *sujeito que deseja ser desejado*. Um sujeito que se faz objeto para o outro, um *assujeito*, portanto. Desse modo, quando fizermos menção à famosa expressão “desejo congelado” que Lacan (1974-75/inédito) utiliza em referência à paranoia em seu seminário RSI, é desse “desejo de desejo” que nos lembraremos. A fixação paranoica no sentido, “visco imaginário” para utilizar o termo lacaniano de 1974-75, não acontece, entretanto, sem uma inscrição simbólica, sem um significante que, retido, fixado, funcione como ponto de estofa e oriente o sujeito na construção de significação megalômana. Aqui, entretanto, o significante eleito Ideal - a partir do tesouro dos significantes e, portanto, do Outro - está retido a Uma significação. Não há efeito de sentido possível. Há uma única significação, ao qual o sujeito está *assujeitado*. A clínica com o delirante nos aponta como o sujeito se sente impelido à assíntota delirante. Por mais que consiga se organizar e chegue a extrair um gozo de sua produção, ele ali está *assujeitado*. Seja Schreber, adornando-se como mulher para Deus; seja o bispo do Rosário, na sua produção de mantos e estandartes, para Deus; seja Santo Alberto, na chuva, que não é senão para o Outro... A produção delirante é claramente endereçada a um Outro, é claramente endereçada a apaziguar a fúria do Outro. Tal qual os rituais antigos de oferendas aos deuses, a produção delirante visa conter o Outro.

Ora, não é exatamente isso o que se passa nesse momento do Édipo? Não é o desejo de ser desejado o que está em jogo nesse tema?

Neste momento, que é o primeiro dos tempos edípicos, Lacan nos ensina que o pai aparece aqui de forma velada, apenas como objeto de desejo da mãe.

O *pai* aqui ocupa o lugar de outro semelhante, de par do estádio do espelho que constitui o modelo do registro imaginário do sujeito. O reconhecimento da criança enquanto eu é correlato da identificação ao outro eu, semelhante, que é objeto de concorrência em relação ao desejo do Outro. Não é à toa que aqui amor e ódio estão intimamente ligados, tal

qual no neologismo lacaniano *henamoration*⁶. (LACAN, 1955-1956/2002). Pai e criança concorrem pelo desejo da mãe, tal qual dois machos que se identificam como semelhantes concorrem pelo desejo da fêmea.

Eles – pai e criança – podem ser localizados, portanto, no lugar de objeto do desejo desse Outro primordial, formando a estrutura terciária do Édipo freudiano. Chama-se atenção que é a estrutura terciária que se forma. O quarto termo - que, como foi visto, inicialmente Lacan identifica à morte, posteriormente ao $-\phi$ e, depois, ao objeto *a* – não surge nessa estrutura, que é terciária.

Há, entretanto, nessa relação de semelhança e rivalidade, para além da ordem imaginária que se estabelece a partir da imagem especular formada, uma ameaça de castração que diz respeito à existência do próprio sujeito, já que é ele mesmo o objeto imaginário dessa castração, cujo agente será chamado por Lacan (1957-58/1999) de ‘pai real’.

Se o Pai Real é o *rival*, aquele da identificação especular, ele é também o outro da disputa imaginária pelo lugar de objeto, disputa mesma referida por Lacan na dialética hegeliana do senhor e do escravo, na qual a morte é o elemento fundamental, ainda que não possa se materializar. E é essa disputa que se instala, portanto, no nível da rivalidade, da agressividade, próprio à paranoia. É o que aconteceu com Schreber e seu então amado médico, dr. Flechsig, o qual foi eleito seu perseguidor. Entretanto, vale destacar que essa disputa não está presente na psicose não-desencadeada, como veremos no capítulo seguinte. E é justamente por não ter se colocado aqui, na vivência edípica, que ela retornará lá, no delírio paranoico.

O objeto imaginário aqui é o falo imaginário: o pênis ou o próprio sujeito. A rivalidade ao pai, portanto, está inserida na ordem real do corpo. “De que se trata, no plano da ameaça de castração? Trata-se da intervenção real do pai no que concerne a uma ameaça imaginária, R.i, pois é muito raro suceder que ele lhe seja realmente cortado. Ressalto que, neste quadro, a castração é um ato simbólico”. (LACAN, 1957-58/1999, p.178)

No seminário *O avesso da psicanálise*, Lacan (1969-70/1992) retoma o termo *pai real*, destacando que “o pai real, está estritamente fora de cogitação defini-lo de uma maneira que não seja como agente da castração” (Lacan 1969-70/1992, p.135) e diz que o termo agente se refere aqui àquele que é pago para fazer algo, para agenciar uma determinada operação. Não é à toa que o pai, nesse primeiro tempo, é dito velado, tal qual o agente. Ou seja, o pai real é o

⁶ Este neologismo, junção de *haine* (ódio) e *enamoration* (enamoramento) pode ser traduzido por *enamoródio*, como consta no seminário *As psicoses*, ou ainda, *amódio*, como consta no seminário *Mais, ainda*.

agente do impossível do acesso ao gozo total. Ele é, nesse sentido, o “pai do real” (Lacan 1969-70/1992, p.130).

Didier-Weill (1997), em seu livro *Os três tempos da lei*, ressalta que nesse primeiro tempo haveria um supereu arcaico ante o qual o sujeito, siderado, sente-se ante um imperativo absoluto, ao qual não pode dizer ‘não’, mas tampouco escolhe dizer ‘sim’ – e que está referido a este desejo de desejo do sujeito em relação ao Outro primordial. Com a entrada do terceiro surge o temor à castração, ao qual o sujeito seria incapaz até mesmo de pedir socorro, já que não pode fazer apelo ao recurso do simbólico.

Nesse ponto, situa-se a diferença estabelecida por Lacan entre o “Tu é aquele que me seguirá” e o “Tu és aquele que me seguirás”. Como objeto da frase, o sujeito é convocado a seguir o Ideal paterno. Como sujeito, ele é convidado a segui-lo. No delírio, não há dúvida. É de convocação que se trata.

O pai real é, portanto, o agente da castração na medida em que aparece velado no lugar de objeto de desejo do Outro. Este primeiro momento é correlato da ação identificatória que podemos reconhecer como a primeira das três identificações freudianas: “forma original de laço emocional com um objeto” (FREUD, 1921/2006, p.117) que proviria de um desejo hostil de estar *no lugar deste objeto*: no caso da menina de “tomar o lugar da mãe” (FREUD, 1921/2006, p.116) e, no caso do menino, de estabelecer esta identificação em relação ao pai, tendo “o desejo de substituí-lo” (FREUD, 1921/2006, p.115). Esta identificação, que poderia acontecer “antes que qualquer escolha sexual de objeto tenha sido feita” (FREUD, 1921/2006, p.116), teria um caráter “ambivalente desde o início” (FREUD, 1921/2006, p.115) e seria derivada da fase oral, uma vez que, tal qual a incorporação canibalesca em que o objeto desejado é aniquilado, esta identificação coloca o outro no lugar daquele que “gostaríamos de ser” (FREUD, 1921/2006, p.117).

Freud fornece um exemplo fictício de sintoma provindo desta primeira identificação – vale destacar o fictício, já que aqui, o recalque não foi estabelecido -, no qual uma menina desenvolveria “o mesmo penoso sintoma que sua mãe, a mesma tosse atormentadora, por exemplo” (FREUD, 1921/2006, p.116). Ele afirma, ainda, que esse sintoma seria decorrente “do sentimento de culpa, de seu desejo de assumir o lugar da mãe” (FREUD, 1921/2006, p.116). Entretanto, mais uma vez lembramos, aqui não há instauração do recalque. Como falar então de desejo inconsciente? É nesse impasse teórico que a teoria lacaniana virá em socorro. Que identificação é essa?

Neste primeiro tempo a identificação está intimamente ligada à definição do modelo de *lugar de objeto* na relação de amor com o Outro: objeto de desejo/amor da mãe, ao qual o

sujeito deve sua existência enquanto *ser*. O outro, aqui, aparece apenas como aquele que ocupa o lugar de desejado. Modelo imaginário de objeto.

Em seu seminário sobre *A Identificação*, Lacan (1961-62/2003), nos dirá que essa identificação, imaginária, faz corpo. Mais uma vez, é da imagem corporal e, portanto, do eu, que aqui se trata.

Este primeiro tempo do Édipo corresponde, assim, à forma “mais primitiva e original do laço emocional” (LACAN, 1946/1998, p.116), aquela que nos remete à dependência do sujeito – em relação mesmo à sua existência - ao Outro primordial.

Esta via do Complexo de Édipo, a do primeiro tempo, seria, segundo afirma Lacan no seminário dedicado às psicoses, a via delirante, via psicótica em que se vê a *função real* do pai na geração aparecer sob uma forma imaginária. (LACAN, 1955-56/2002, p.242-243). É o que acontece imaginariamente entre Schreber e Deus – este último encarnando o impossível do pai de toda a humanidade.

Didier-Weil (1997, p.68) afirma que se o sujeito não chega a conseguir se separar do olhar siderante deste tempo, então pode-se falar em um olhar medúsico, o que indica não um supereu arcaico, mas um supereu psicotizante.

Em francês, não – *non* – e nome – *nom* – são homófonos, permitindo o feliz trocadilho Nome/Não-do-Pai, que aponta a função paterna tanto como nomeadora do desejo materno, quanto como instauradora da lei, da barra ao grande Outro.

Se o pai, isto é, o *não* do pai permanece velado, ou seja, se ele não é nomeado, desvelado enquanto agente simbólico, o não/nome paterno acaba encarnado imaginariamente, como acontece na psicose.

Didier-Weil (1997) nos fornece um exemplo clínico bastante ilustrativo da importância do desvelamento desse olhar em palavra. Ele fala de Robert, paciente que teria, após um ato falho, recebido um olhar feminino de desaprovação, ao qual, imóvel, não pôde responder, sentindo-se envergonhado. O interessante é que Robert diz que, se essa mulher lhe tivesse dirigido a palavra, ainda que uma palavra de desaprovação, ele poderia ter se defendido, poderia ter lhe pedido desculpas e explicado que enrolou a língua ao falar, ou coisa parecida. Esse exemplo demonstra a importância do desvelamento do *não*, a partir do qual o sujeito pode se defender. Sem esse desvelamento,

a dor psíquica do sujeito, que vive a experiência do mau-olhado, como aquele, para Robert, do olhar da mulher, implica numa experiência de despojamento: despojado da palavra, ele é reduzido a um sentimento de transparência vergonhosa, isto é, de despojamento de sua imagem especular. (DIDIER-WEIL, 1997, p.72)

Sem esse desvelamento, sem o significante paterno que nomeie esse não, isto é, que instaure uma Lei simbólica para barrar o gozo do Outro primordial, impedindo o acesso irrestrito da mãe à criança e vice-versa, temos então uma estrutura psicótica de funcionamento, na qual não há uma Lei que limite o gozo e, em consequência, ordene - simbolicamente - o desejo (materno). Uma palavra, portanto, que significantize esse olhar, fazendo enigma.

Souza (1999, p.81), que se refere ao delírio como *fantasia delirante*, graças à função de analogia com a fantasia, aborda esse ponto de silêncio que Didier-Weil chama de olhar medúscico. Ela esclarece que a fantasia neurótica toma o ponto de silêncio localizado no Outro como enigma, ou seja, uma enunciação para a qual não há enunciado. É a partir desse ponto cego que se instalará o desejo indestrutível. É aí que o neurótico inventará uma resposta – sempre insatisfatória – já que o desejo é irreduzível a toda e qualquer demanda.

A fantasia neurótica, essa tentativa de responder a demanda que, a rigor, é sempre demanda de amor, é inscrita em um nível ao qual o sujeito não tem acesso. O saber inconsciente do sujeito neurótico é inacessível diretamente. Não é à toa que só se tem notícias dele pelas formações do inconsciente.

Já a “fantasia delirante”, diz Souza (ibidem), seria uma resposta não a um silêncio enigmático. Mas a um silêncio maldoso. Silêncio que implica uma questão, mas sem enigma. Uma questão só é enigma se permanece sem resposta. Uma questão não enigmática é uma questão que pode ser respondida. Sem deixar o resto enigmático, entretanto, não há lugar para o sujeito.

O terror é que a fantasia delirante não permite contestação. Aqui não há brecha para controvérsias, equívoco, incerteza. A verdade toda não comporta máscaras, semblante, jogo de cena. Não importa o quanto doa, aqui o gozo não se deixa domesticar pelo princípio do prazer. Fantasia *sui generis* esta que não se presta a mitigar a dor, nem a confortar o sujeito. Entretanto, a rigor, é fantasia, no que cumpre sua função maior: oferecer ao sujeito uma significação absoluta ao desejo do Outro e, assim, obturar no sujeito sua falta-a-ser. Nesse mister a fantasia delirante é mais bem sucedida que a fantasia neurótica. (SOUZA, 1999, p.81-82)

Vimos que o eu se constitui a partir de uma estrutura paranoica, ou seja, a partir da necessidade de reconhecimento a partir do outro, que não se faz sem o grande Outro. A grande questão é que, sem lugar para o real, para a não representação, quando o sujeito aí não se reconhece, ele não consegue travar essa luta em termos simbólicos. E trava-se, então, uma luta no real, no real do corpo – isto é, uma luta em que é sua própria morte que está em jogo

ou, como atestam os delírios de *Cotard*⁷, ao menos a morte de seu próprio corpo, imagem máxima do eu.

No próximo capítulo serão abordados o Nome-do-pai e o desencadeamento da paranoia, assim como a tentativa de reconstrução do eu a partir de um significante nomeador.

⁷ Delírio de Cotard ou delírio das negações são os delírios em que o sujeito acreditam estar submetidos a um sofrimento intenso e perpétuo já que nem a morte pode livrá-los dele, já que na condição em que estão, já estão mortos. Eles não têm nome, idade, história ou parte do corpo. Eles não se reconhecem. (Cotard, 1882/2002)

3 Os Nomes do Pai e os retornos do foracluído

Centrei a coisa em torno do nome próprio, e pensei que
 – façam o que quiserem desse pensamento –
 ao se pretender um nome, Joyce fez a compensação da carência
 paterna.

Lacan, 1975-76/2007, p.91

A angústia é correlata ao afetamento do sujeito pelo desejo do Outro. (LACAN, 1963/2005, p.59-60). É quando o sujeito se depara com o furo no Outro, que surge, avassaladora, a angústia. E a angústia pode deixar o sujeito errante, sem chão, sem âncora, sem um significante sequer ao qual se apegar. No desencadeamento de uma psicose paranoica, a angústia está, sem dúvida, presente. A errância de alguns sujeitos nesse momento é um bom exemplo disso. Assim como o apaziguamento tanto da errância quanto da angústia são sinais da função que uma construção delirante pode ter. Mas não se pode dizer que qualquer delírio suporta essa função apaziguadora.

Quando um sujeito entra numa crise de desencadeamento psicótico, a angústia está presente, de forma avassaladora. Alguns sujeitos chegam a, literalmente, sair sem rumo. João, certa vez, foi encontrado depois de dois meses. Conta que saiu. Sem rumo. “Quando minha avó morreu... Não sei. Saí, sem rumo. Andei, andei... fiquei andando. Aí me encontraram.”

Samuel, por outro lado, tem um delírio persistente de encontrar ouro nas terras do pai, e sente-se como que impelido a trabalhar nisso sem cessar... Certa vez ele ensina à analista a importância que o delírio tem para apaziguar sua angústia. Ele fala em tom queixoso de seu trabalho (de buscar ouro). Fala de como é árduo e, também, de como sua família não entende. Mas explica que não é bem um desejo seu, que não é que ele goste de fazer aquilo... é que aquilo é necessário a ele. E acrescenta: “Isso tem uma vantagem! As pessoas se queixam de angústia. Eu não sinto angústia graças à minha pesquisa.” Sua “pesquisa com o ouro” apazigua sua angústia, em outros tempos, avassaladora. O pai de Samuel, em uma de suas crises, já foi buscá-lo a dois mil quilômetros de distância, depois de uma semana sem notícias. Samuel havia pegado o carro da família, e saído, sem rumo. Até que bateu o carro, ao atravessar um cruzamento. Foi aí que ele ligou para a família. Atualmente, há bons anos sem crise, o delírio de encontrar ouro nas terras do pai permanece. Envia amostras e amostras de

terra para análise em laboratório... e quando o resultado dá negativo, arruma alguma desculpa para manter o ideal assintótico. Está sempre convencido de que achou uma mina milionária. Liga para grandes empresas, faz as contas de quantos mil receberá por dia. Existem outras ideias delirantes, principalmente em momentos mais difíceis para ele. Mas esta, a do ouro, permanece inabalável, dando um lugar, uma ancoragem, um nome a esse sujeito. Às vezes sai, à noite, segundo ele mesmo, para não ser visto, para não chamar a atenção, e volta com sacos de terra nas costas. Usa produtos químicos os mais diversos: ácidos, bases, mercúrio... para extrair o ouro da terra. Quando trabalha com o gado nas terras do pai - serviço pelo qual recebe seu dinheiro, inclusive compra seus bois e paga suas contas - diz que está apenas ajudando o pai. Gasta todo o dinheiro que recebe com sua pesquisa. Mas, o que ele reconhece como seu trabalho é a pesquisa mineral. “Eu trabalho com pesquisa mineral.” É assim que ele se apresenta a terceiros. É assim que ele mesmo se nomeia. É assim que se reconhece. Sem dúvida há, nessa tentativa incessante de extração do ouro da terra, mais que um fenômeno perturbador, há aí um trabalho delirante que sustenta – mesmo que de forma capenga - o sujeito.

Em 20 de novembro de 1963, Lacan inicia sua fala anunciando que aquela, a primeira lição do seminário *Nomes do pai*, seria também a última. Diz apenas que trabalharia um “progresso” da noção do Nome-do-pai, que havia trabalhado em seu seminário dedicado às psicoses. E embora não explique, diz que pretendia amarrar aquilo que chamou de *metáfora paterna* à função do nome próprio.

O seminário *Os nomes do pai* nunca mais seria apresentado. Entretanto, é sob o título *Les non dupes errant*, homônimo a *Les nom du père* que, dez anos depois, em 1973, Lacan desdobrará a função paterna, tal qual havia anunciado, a partir da função do nome próprio. A função paterna é então desdobrada em duas: Nome do Pai, função de lei; e Pai do Nome, função de nomeação.

Este seminário costuma ser traduzido por *Os não tolos erram*, entretanto, *Os não enganados erram* é também uma tradução possível. E é assim, nesse título enigmático, que os desdobramentos sobre o ensino da angústia retornarão, como ele havia anunciado em 1963, em seu seminário sobre este afeto que não engana, ou seja, a angústia:

Na angústia, como lhes disse, o sujeito é afetado pelo desejo do Outro, $d(A)$. É por isso afetado de maneira imediata, não dialetizável. É nisso que a angústia é, no afeto do sujeito, o que não engana. (...)

A angústia que não engana é substituída, para o sujeito, pelo que deve ser operado por meio do objeto a – suporte do desejo. (LACAN, 1963/2005, p.59-60).

Lacan ensina que a angústia, esse afeto que não engana, é substituída pelo que deve ser operado por meio do objeto a. No caso de Samuel, a angústia é substituída - ou ao menos apaziguada - pela tentativa incessante de extração de ouro.

3.1 A paranoia e a recusa ao combate

O que visa a luta de morte é, segundo Hegel, o reconhecimento mútuo. Mas é exatamente o que não se dá em uma pré-psicose. Já em sua tese Lacan (1932/1987) nos anuncia isso. Nos diz que “a personalidade de Aimée não lhe permite reagir diretamente por uma atitude de combate, que seria a verdadeira reação paranoica” (idem, p.231). Ela apenas o faz a partir da reconstrução delirante. “Quando, pela primeira vez, Aimée passa a uma atitude de combate (a uma reação conforme com a descrição aceita da constituição paranoica), ela só o alcança, com efeito, por um viés; substitui o objeto que se oferece diretamente a seu ódio...” (ibidem, p.233)

Minha irmã era por demais autoritária. Ela não estava comigo. Estava sempre do lado do meu marido. Sempre contra mim.’ (...) [Aimée] desde o início ‘jamais pôde suportar’ os direitos assumidos por sua irmã na educação da criança.

(...)

Devemos reconhecer aí a confissão do que é tão rigorosamente negado, a saber, no caso presente, da queixa que Aimée imputa à sua irmã por ter raptado seu filho, queixa em que é surpreendente reconhecer o tema que sistematizou o delírio (ibidem, p.232)

Lacan insiste nesse ponto. Em *Formulações sobre a causalidade psíquica* (1946/1998, p.171) retoma o tema, perseverando no aspecto de negação radical em que Aimée se coloca ante a posição que a irmã ocupa em relação a seu marido e seu filho. A luta que não se trava com a irmã retorna no delírio, onde ela irá, enfim, tentar se afirmar, se fazer reconhecer pelo Outro, seja na tentativa de publicação de seus romances, seja na passagem ao ato, essa sim, ao menos, minimamente bem sucedida, já que a tranquiliza.

Ora, essa atitude de não combate, não é a mesma descrita por Lacan (1975-76/2005) mais de 40 anos depois, no célebre caso da surra de Stephen Dedalus narrado por Joyce? O que chama a atenção de Lacan a respeito de Joyce, nesse romance autobiográfico, é exatamente a atitude de não combate a que o personagem se presta.

Sendo surrado por três colegas, Stephen não sente raiva. E a peculiar relação que Joyce mantém com seu eu, é exatamente o que Lacan aponta.

Se o ego é dito narcísico, é porque, em certo nível, há alguma coisa que suporta o corpo como imagem. No caso de Joyce, o fato de não haver interesse por essa imagem naquela ocasião não é o que assinala que o ego tem nele uma função particularíssima?” (LACAN, 1975-76/2007, p.146)

Mas é também o que Lacan já tangenciava ao abordar as psicoses no seminário dedicado ao tema: uma constituição do eu peculiar.

Suponhamos que essa situação comporte precisamente para o sujeito a impossibilidade de assumir a realização do significante pai ao nível do simbólico. O que lhe resta? Resta-lhe a imagem a que se reduz a função paterna. É uma imagem que não se inscreve em nenhuma dialética triangular, mas cuja função de modelo, de alienação especular, dá ainda assim ao sujeito um ponto de enganchamento, e lhe permite apreender-se no plano imaginário. (...) Na medida em que a relação permanece no plano imaginário, dual e desmedido, ele não tem a significação de exclusão recíproca que o afrontamento especular comporta, mas a outra função, que é aquela da captura imaginária. (...) A relação imaginária se instaura sozinha, num plano que não tem nada de típico, que é desumanizante. (1955-56/2002, p.233)

“Como seria bom ser uma mulher submetida ao ato da cópula”. Pensamento que invade Schreber ante uma situação da qual não há modelo imaginário que venha responder. Ou, para usar a expressão hegeliana, ante uma situação de combate que se antevê. A posição passiva é o que lhe ocorre como possibilidade.

Philippe Julien (1999) chama a atenção que, na psicose, antes do delírio, a reação de exclusão recíproca não se instaura, ainda que ela venha a comparecer no delírio. Ele chama a atenção que antes do desencadeamento de uma psicose essa atitude não se coloca. Ela só vem a surgir com a reconstrução delirante. E, como nos disse Lacan (1932/1987) em sua tese, para com um objeto deslocado. O que, entretanto, faz com que o desencadeamento ocorra? É a própria necessidade da atitude de combate que o faz?

Lacan preveniu os analistas dizendo que não é nada simples reconhecer um pré-psicótico. “Não há nada mais parecido com um neurótico que um pré-psicótico” (1955-56/2002). O que faz com que se rompa, então, esse equilíbrio que permite tal semelhança? É um “encontro com o real” o que imputa ao sujeito o desencadeamento de sua psicose. Mas, o que é, exatamente, esse “encontro com o real”?

O real, Lacan o define desde cedo como aquilo que não tem representação possível. Existem alguns acontecimentos na vida de todos nós, sejam eles aparentemente felizes – como um casamento, formatura, promoção ou o nascimento de um filho – ou infelizes – morte

de alguém importante, fim de relacionamento, fracasso profissional... - que, não necessariamente, mas pela conjuntura com que são trazidos pela vida, podem acontecer de forma a nos escapar de todo e qualquer modelo que nos foi transmitido. Situações que nos escapam, que nos colocam atônitos, paralisados diante delas, uma vez que não sabemos como agir. Um conflito se estabelece. E aí, diante dessas situações, é preciso inventar. É preciso se reorganizar.

Quando o modelo especular não é suficiente para dar conta de responder aos acontecimentos da vida, é preciso inventar. É preciso recorrer ao simbólico, aos significantes fundamentais da existência, para engajar-se no desconhecido, ressignificar as redes significantes, inventar novos significados e assim prosseguir. Aí, é preciso que o significante, em seu estado mais puro, original, isto é, sem significação, compareça.

É preciso dar um “passo de sentido”, *pas-de-sense*⁸, como disse Lacan (1957-58/1999) no seminário sobre *As formações do inconsciente*. *Pas* que é passo, mas que também é não. Passo, portanto, que implica, para acontecer, um encontro com o real, um encontro com o não-senso. E, por isso mesmo - por implicar o real - é simbólico. Na neurose, ao se realizar, pode implicar fenômenos de despersonalização, fenômenos que implicam o não reconhecimento de si próprio. Entretanto, se esse passo se dá, uma nova conformação surge. Surge algo novo, possível à nova conformação que a vida trouxe.

Sabemos, entretanto, que na psicose esse passo não comparece. O significante Nome-do-Pai, enquanto nome próprio, não comparece em sua função de sustentação e o sujeito se desvanece por não mais se reconhecer na imagem especular. Aqui, a despersonalização acontece no real. Ela é radical, como sabemos.

Enfim, o desencadeamento de uma psicose ocorre não apenas quando, ante um encontro com o real, o modelo imaginário não dá conta de responder. Mas quando, somado a isso, não há um significante que responda ao apelo do sujeito; não há referência ao significante fundamental que possa vir em socorro ao apelo do sujeito. Um significante que, sendo sem significação, possibilita o engendramento de novas significações. Só aí seria possível inventar.

Em seu seminário *As Psicoses*, Lacan nomeia esse significante fundamental Nome-do-Pai, que não comparece no desencadeamento de uma psicose, por ter sido foracluído. E é aí

⁸ A expressão *pas de sense* foi utilizada por Lacan a propósito do chiste. Entendemos, entretanto, que o propósito de Lacan não era, simplesmente, o de explicar o funcionamento do chiste, mas principalmente, o de utilizar o chiste – como formação do inconsciente – para nos explicitar a estrutura do inconsciente, ou seja, para nos explicar aquilo que ele repetirá incansavelmente ao longo de todo seu ensino: “O inconsciente é estruturado como uma linguagem”.

que, como atestam os fenômenos elementares – tão bem descritos por Clérambault sob o nome de automatismo mental – algo retorna no real. (LACAN, 1955-56/2002)

“Aquilo que foi foracluído retorna no real”, dirá Lacan. (idem). Mas, o que é isso que retorna nos fenômenos elementares? “Porca”, célebre exemplo do *seminário 3* (idem). Significante que retorna. Será esse o significante do Nome-do-pai, foracluído, que retorna desde fora? Será esse significante não inscrito isso que se impõe ao sujeito nas vozes, nos ecos de pensamento, nas enunciações de atos a cumprir ou nos comentários que essas vozes fazem?

O significante inaugural na psicose não se inscreve, ou seja, não passa pela *behajung*, afirmação primordial. Em consequência, não é possível falar de *Vernainung*, uma negação posterior. A negação de que se trata é anterior à própria inscrição primeira, *Werwerfung*.

Guerra (2007) propõe que, em se tratando, na *werwerfung*, de uma não-representação dessa marca inaugural do sujeito, haveria entretanto uma modificação estrutural nessa marca. Não-inscrita no Simbólico ela insistiria no Real.

podemos pensar, com Lacan, que a foraclusão ou a *Verwerfung*, ao implicar numa não-representação de uma marca perceptiva inaugural, a modificaria estruturalmente, tornando-a real.

(...) Daí termos como resultado um estado de percepção que não passa ao estado de representado.

(...)A *Verwerfung* atingiria o próprio ponto em que uma marca deveria apagar-se para tornar-se significante, constituindo o sujeito psicótico pela exclusão de um dentro primitivo.

(...) Os traços mnêmicos do percebido pré-histórico (visto, ouvido, sentido) permanecem em estado de percebido real, pura percepção sem nenhum traço que a represente. No sistema percepção-consciência, podem apenas ser experimentados, mas não inscritos. (idem, p.36)

É pela falta da inscrição de um significante nomeador no simbólico que o sujeito vem a desencadear uma psicose. “Não é louco quem quer” (idem). É louco quem, pela falta de um significante que o sustente em um momento de encontro com o real, não pode recorrer a este artifício e acaba por desencadear a psicose, com os retornos do foracluído.

Entretanto, há um retorno. Há uma marca que insiste, ainda que não representada. “Porca”, “*Luder* (Putá)”, “Veado”, “Imprestável”... são xingamentos o que o sujeito costuma escutar.

Nos perguntamos se não é o significante Nome-do-Pai que aí retorna, no Real, no viés da lei (com minúscula). Didier-Weil (1997) em *Os três tempos da lei*, afirma que, na psicose, tratar-se-ia de um supereu arcaico, um supereu que diz respeito a uma lei não simbolizada.

Se este retorno no Real que acontece no desencadeamento da psicose diz respeito ao Nome-do-pai no viés da lei, a que diria respeito a nomeação delirante que pode servir de suplência a um sujeito paranoico?

A partir de 1973-74, em *Os não-tolos erram/Os nomes do pai*⁹, Lacan (1973-74/inédito) distinguirá, como já havia anunciado em 1964, o *Nome-do-pai* do *Pai-do-Nome*. Este último, diz ele, sendo o significante “enquanto aquele que nomeia”. Duas funções, portanto, ao Nome-do-Pai. A função da Lei, no campo do gozo; e a função de nomeação, no campo do significante.

3.2 Fragmentos Clínicos

Lucas, 23 anos. Certo dia ouve o barulho de macacos. Um bando. E, de repente, sabe que querem pegá-lo. Ele foge. Sai de sua casa. Anda pela cidade. Pede abrigo na casa de uma conhecida. Lá, ouve homens entrando e saindo sem parar, tendo relações sexuais com a mulher... Ele amarra os lençóis e sai pela janela, com muito medo. Querem pegá-lo. Foge pela cidade, atordoado. É assim que Lucas relata o desencadeamento de sua psicose.

Douglas, 25 anos. Não consegue se fixar em nenhuma cidade. Vai para trabalhar, mas sai fugido, sem rumo certo. Fica dias sumido, sem dar notícias para os pais. Não encontra lugar possível no mundo, lugar em que não o olhem, lugar que não saibam... Ele diz: “Se fosse o vídeo de uma relação sexual somente... Mas o que fizeram é covardia. Acaba com a honra de qualquer pessoa.” Douglas não encontra lugar possível no mundo, lugar em que não o olhem com condenação. É assim que ele chega até a analista. Pedindo para explicar aos pais que ele não pode viver ali.

Ana, 17 anos. Depois de três dias no primeiro emprego, passa noites sem dormir. Acordada, andando e falando. “Ela não está falando coisa com coisa”, diz a mãe do namorado, que é quem busca ajuda. Evangélica, Ana prega sem parar. Fala de Deus o tempo todo, e da lei de Deus. “Não pode isso, não pode aquilo.” “Está escrito na bíblia.” “Só os tementes se salvarão.”

⁹ *Les non dupes errent*. Título cuja tradução literal é *Os não tolos erram*, mas cuja homofonia, anunciada pelo próprio Lacan no início do seminário, ou seja, *Les non du père*, pode ser traduzida por *Os nomes do pai*.

Samuel, em sua última crise aguda, não dormia. Passava a noite em claro, com medo. Como tantos sujeitos, que dormem com armas debaixo do travesseiro, ele se preparava para se defender. Sua aparente agressividade, se observada com algum cuidado, era puro medo. Todos eram traidores. Seus pais não queriam ajudá-lo. Sabiam de tudo, mas não ajudavam...

Esses três fragmentos têm em comum o desencadeamento de uma psicose e chamam a atenção pelo desespero, pelo medo, pela falta de lugar com que esses jovens se deparam. A sensação de ser olhado, de ser vigiado, de ser condenado, é algo que chama atenção no desencadeamento de uma psicose paranoica. Algo que se repete, ainda que com suas variações.

As ideias delirantes que se apresentam ao sujeito no desencadeamento e nos diversos surtos que podem ocorrer ao longo da vida, podem ser bastante diferentes daquelas de um delírio sistematizado, de um sujeito estabilizado paranoicamente. É comum que os delírios, ao longo do tempo, tomem uma forma megalômana. Isso já era conhecido e relatado por diversos psiquiatras no século XIX. *Magnan (1835-1916)*, por exemplo, fala de uma fase de grandeza na paranoia, em que o conteúdo delirante, de persecutório, passaria a megalômano (Bercherie, 1989).

O delírio enquanto tentativa de cura será o mesmo delírio que Lacan descreve no seminário sobre as psicoses como fenômeno elementar? Aquilo que retorna no fenômeno elementar e aquilo que retorna enquanto delírio megalômano podem ser considerados retorno do mesmo? É a mesma coisa o que retorna no delírio persecutório e no delírio megalômano? É o delírio persecutório uma tentativa de cura tal qual é o delírio megalômano?

Essa passagem – inversão proposicional, nos termos freudianos - entendemo-la como fundamental para a compreensão da paranoia. E, portanto, necessita ser distinguida dos fenômenos elementares que acometem o sujeito, ao longo de toda a vida, mas sobretudo nas crises e no desencadeamento da psicose. Sem essa distinção, não acreditamos que seja possível compreender de fato aquilo que Freud apontou através do caso Schreber, como uma tentativa de cura do próprio sujeito (FREUD, 1911/2006).

Recorramos a Freud. Não sem Lacan.

3.3 Forclusão: de quê?

Desde muito cedo, ainda nas cartas à Fliess, ou seja, antes mesmo da publicação dos primeiros textos considerados propriamente psicanalíticos, Freud já apostava nos sintomas

psicóticos como criações mentais que seguem alguma ordenação. Em seu *Rascunho H*, dedicado ao tema, Freud (1895/2006) apontava a paranoia como uma tentativa de defesa do sujeito frente ao intolerável.

Essa forma de agir exigiria uma predisposição psíquica, ou seja, uma forma própria de lidar com aquilo que o sujeito não conseguiria tolerar.

O intolerável a que Freud se refere neste texto parece ser o mesmo intolerável que ele irá teorizar tão bem, mais de trinta anos depois, em *O mal estar na civilização* (1930/2006). A entrada no laço social exige uma renúncia pulsional, uma renúncia de satisfação que retorna traduzida neste mal estar. É por isso que podemos dizer que a castração está para todo ser falante. Entretanto, a psicanálise entende que existem formas distintas de se colocar frente ao conflito existente entre as exigências do Isso e as exigências superegóicas.

Qual é, então, a forma com que o paranoico lida com essa impossibilidade de completa satisfação da pulsão?

Em 1895, no já referido *rascunho H*, Freud aponta que este intolerável, na psicose, diz respeito à censura, que retornaria vinda de fora, do exterior. No desencadeamento de uma psicose, seria outrem quem censuraria o sujeito, e não ele próprio. E isso com o objetivo de rejeitar essa censura. A respeito de um caso clínico, ele afirma:

Provavelmente ela [a paciente] ficava excitada com o que viu e com a lembrança do fato. Logo, estava-se poupando da censura de ser uma “mulher depravada”. Daí em diante, passou a ouvir essa mesma censura, agora proveniente de fora(...) O julgamento a respeito dela fora transposto para fora: as pessoas estavam dizendo aquilo que, de outro modo, ela diria a si mesma. Havia uma vantagem nisso. Ela teria sido obrigada a aceitar o julgamento vindo de dentro; já o que vinha do exterior, podia rejeitar. (FREUD, 1895/2006, p.255)

Em 1924, em *A perda da realidade na neurose e na psicose*, Freud (1924/2006) retoma as diferenças com que, cada um dos sujeitos, neurótico ou psicótico, lida com esse intolerável que a vida impõe. Mas frisa que, em ambos, podemos identificar uma perda da realidade.

Freud diz que a psicose consistiria na própria negação das exigências externas, em prol das exigências do Isso. Lembramos que em seu *Rascunho K, As Neuropsicoses de Defesa*, Freud (1896/2006) já havia dito que o psicótico não acredita na recriminação que se daria a partir do encontro com o sexual. “O caráter específico de uma determinada neurose está no modo como se realiza o recalque.” (ibidem, p.270). “[Na paranoia], o que se passa é que a pessoa se recusa a crer na autocensura” (ibidem, p.274).

Aqui, destacamos tanto o termo “exigências externas”, quanto o termo “autorecriminação” ou “autocensura”. E nos questionamos: a que Freud se refere com estes termos? No *rascunho K*, ele deixa claro que a autocensura que não acontece diria respeito ao prazer vinculado à experiência primária de satisfação. Dessa forma, se trata obviamente, quando se fala de “exigências externas”, das impossibilidades no real, mas também das proibições impostas pela vida em sociedade, no mesmo sentido do “mal estar”.

Podemos entender que existe, por um lado, um limite à satisfação pulsional imposto não apenas pela impossibilidade real, mas também pelas exigências superegóicas. Assim, não é que seja impossível matar alguém, por exemplo, mas existe uma proibição advinda do laço social.

Por outro lado, é possível que a exigência superegóica surja no sentido da realização de gozo, através de um Ideal, como Lacan (1959-60/1997) indicará em seu seminário dedicado à Ética da Psicanálise. Nesse sentido, pode haver, por exemplo, a exigência superegóica de que o sujeito ganhe muito dinheiro, ou de que se porte de tal ou qual maneira, entretanto, pode ser que ele não consiga alcançar essa realização.

Em ambos os casos, temos um conflito entre instâncias psíquicas, ante o qual o sujeito pode escolher privilegiar uma ou outra delas. Nos moldes da primeira tópica freudiana, tratar-se-ia de um conflito entre princípio de prazer e princípio de realidade. Dito de outra forma, a partir da retomada lacaniana a respeito do desenvolvimento da pulsão de morte, com o desenvolvimento conceitual do mais além do princípio do prazer, poderíamos dizer que este conflito se dá entre as exigências de realização de gozo e as exigências de renúncia pulsional.

Esse conflito consistiria, segundo Freud, em uma rebelião das pulsões contra as exigências que, no *Rascunho K*, ele chama de externas, mas, em *O mal estar na civilização*, retoma sob o nome “renúncia pulsional”. Exigências que se formam a partir do Outro, mas que como Lacan (1961-62/2003) irá formalizar a partir da topologia, são “êxtimas”, ou seja, internas e externas ao mesmo tempo.

Assim, tanto na neurose quanto na psicose, existiria o conflito entre as exigências de satisfação pulsional e as exigências de renúncia, essenciais na sustentação do desejo. A grande diferença se colocaria na escolha do eu.

No caso da psicose, o eu cederia, num primeiro momento, às exigências de satisfação pulsional, numa “fuga da realidade”, como Freud (1924/2006, p.207) denomina. Mas essa operação não ocorreria sem consequências. E é de seu fracasso que surgiria a psicose em si, nessa segunda fase, “às expensas do id” (ibidem, p.206), remodelando a realidade a partir da construção delirante, a partir do Ideal.

A distinção nítida entre neurose e psicose é enfraquecida pela circunstância de que também na neurose não faltam tentativas de substituir uma realidade desagradável por outra que esteja mais de acordo com os desejos do indivíduo. Isso é possibilitado pela existência de um *mundo de fantasia*, de um domínio que ficou separado do mundo externo real na época da introdução do princípio de realidade. (...) É deste mundo de fantasia que a neurose haure o material para suas novas *construções de desejo*.

Difícilmente se pode duvidar que o *mundo da fantasia* desempenhe o mesmo papel na psicose, e de que aí também ele seja o depósito do qual derivam os materiais ou o padrão para construir a nova realidade. (ibidem, p.208-209)

A *nova realidade*, isto é, a realidade delirante não é construída à revelia, sem ancoramento simbólico algum, mas ela é derivada de um *mundo de fantasias* preexistente. Mas, o que seria esse mundo de fantasias? No trecho acima Freud aponta uma estreita relação entre o que ele denomina *mundo de fantasia* e as chamadas *construções de desejo*.

Em *Construções em análise* (FREUD, 1937/2006) essa mesma relação é retomada: “No mecanismo de um delírio, via de regra, acentuamos apenas dois fatores: o afastamento do mundo real e suas forças motivadoras, por um lado, e a influência exercida pela realização de desejo sobre o conteúdo do delírio, por outro.” (ibidem, p.285)

Não há construção desejante, isto é, construção delirante, sem inscrição de um significante nomeador, um significante norteador do modo de gozo do sujeito. Se, por um lado, o afastamento do mundo real ocorre a partir da impossibilidade de o sujeito se localizar no mundo, por outro lado a reconstrução delirante parece levar em conta algo de uma inscrição desejante, algo de uma exigência superegóica que funcione como baliza para uma localização do sujeito.

Freud já havia apontado, em 1911, que o delírio é uma tentativa de cura. Ora, tentativa de cura não é cura. Seria, pois, o delírio, nesse sentido, também uma formação de compromisso?

3.4 A construção delirante enquanto tentativa de cura

Em 1924, ainda em “A perda da realidade na neurose e na psicose”, Freud fala de uma formação de compromisso, uma “conciliação” entre as instâncias que estaria presente tanto no mecanismo neurótico quanto no psicótico:

O fato de em tantas formas e casos de psicose as paramnésias, os delírios e as alucinações serem de caráter muito aflitivo e estarem ligados a uma geração de

ansiedade, é sem dúvida sinal de que todo o processo de remodelamento é levado a cabo contra forças que se lhe opõem violentamente. Podemos construir o processo segundo o modelo de uma neurose (...) o instinto reprimido faz uma arremetida para a frente, e o desfecho do conflito constitui apenas uma conciliação e não proporciona satisfação completa. Provavelmente na psicose o fragmento de realidade rejeitado constantemente se impõe à mente, tal como o instinto reprimido faz na neurose (FREUD, 1924/2006, p.207)

Note-se que Freud apresenta o “processo de remodelamento” em oposição ao “fragmento de realidade rejeitado”. As ideias aflitivas seriam, pois, a insistência, o retorno daquilo que foi rejeitado. Enquanto que o “processo de remodelamento” viria para substituir esse “fragmento indesejado”, numa tentativa de conciliação.

Freud já havia se referido a um período de conciliação ao abordar o caso Schreber (1911/2006). O ex-presidente do tribunal de Dresden se conciliaria, em seu processo de remodelamento da realidade, com a ideia de ser mulher de Deus e povoar a humanidade, como ele próprio afirma:

Até então, eu sempre contara com a possibilidade de acabar precisando pôr um fim à minha vida por meio do suicídio, caso não sucumbisse antes a um daqueles numerosos milagres ameaçadores; além do auto-sacrifício, só parecia restar, no domínio do possível, alguma outra saída de um tipo terrível, jamais verificado entre os homens. Mas a partir daí tive a absoluta convicção de que a Ordem do Mundo exigia imperiosamente de mim a emasculação, quer isso me agradasse ou não e, portanto, *por motivos racionais*, nada mais me restava senão me reconciliar com a ideia de ser transformado em mulher. (Schreber, 1903/2006, p.149). (grifo do autor)

Neste período, acentuam-se as ideias megalômanas e diminuem as persecutórias. Aqui, Schreber apazigua-se minimamente. Chega a falar da sensação de volúpia que passa a sentir ao ser penetrado pelos raios divinos e da total modificação na direção de sua vontade (ibidem, p.148). Mas, seria essa “conciliação” uma espécie de formação de compromisso na paranoia?

Em 1896, no já referido *Rascunho K*, Freud já havia anunciado que sim. E já havia anunciado, também, aquilo que descreveu com Schreber, ou seja, que há uma diferença entre: os sintomas primários, ou seja, sensação de desconfiança e estranheza; os sintomas de compromisso – alucinações; os sintomas secundários – delírios persecutórios que surgem no desencadeamento de uma psicose; e os sintomas de subjugação do eu - delírio megalômico.

Este último delírio, segundo o próprio Freud (1896/2006) já não poderia ser considerado, como o primeiro, um sintoma, nem mesmo secundário – mas sim uma modificação no eu, isto é, um remodelamento do eu – dessa vez sim, de acordo com a *censura* – para usar o vocabulário da época.

nenhuma autocensura se forma, nem é posteriormente recalçada; e o desprazer gerado é atribuído a pessoas que, de algum modo, se relacionam com o paciente, segundo a fórmula da projeção. O sintoma primário é a *desconfiança*. Nesta, o que se passa, é que a pessoa se recusa a crer na autocensura. (...) As vozes, igualmente, lembram a autocensura, como sintoma de compromisso, e o fazem, relacionadas não com a experiência primária [de satisfação] mas justamente com a desconfiança – isto é, com o sintoma primário. (...)

A defesa fracassa de vez; e os delírios assimilatórios não podem ser interpretados como sintomas de defesa secundária, mas como o início de uma *modificação no eu*, expressão do fato de ter sido ele subjugado. O processo atinge seu ponto conclusivo ou na melancolia (sentimento de aniquilação do eu), ou – o que é mais frequente – nos *delírios protetores* (megalomania), até o eu ser completamente remodelado. (FREUD, 1896/2006, p. 274-275 [grifos do autor])

Em 1984, a Revista *Ornicar?* publica o que seria uma carta¹⁰ de Freud, escrita a Lacan como resposta ao envio que o último fez de sua tese de doutorado a Freud. Essa carta teria chegado às mãos de Jacques-Allain Miller. Nela, o autor (FREUD, 1933/1987) compara a teoria de auto-punição desenvolvida na tese de Lacan às formações de compromisso de pacientes como Dora e o Homem dos ratos. Ele lembra que nessas formações o sintoma satisfaria tanto os desejos inconscientes quanto os desejos de castigo superegóicos.

Entretanto, ao ler esta carta a partir da própria teoria freudiana, encontramos um impasse. Para confirmar a tese de doutoramento lacaniana, seria necessário considerar, como é feito nesta carta, esse desejo de auto-punição como inconsciente. “Claro que, contudo, há que ligar sua psicótica com o psiconeurótico, já que, como este, o sentido de seus sintomas, ou de seus atos, permanece oculto e enigmático.” (FREUD, 1933/1987)

Um “sentido oculto e enigmático”. Ora, isso só seria possível a partir da lógica da neurose. E aí nos deparamos com um impasse teórico.

Freud já havia dito, como vimos, que o delírio surge de forma diversa do sintoma neurótico. Não surge disfarçado, mas de fora, vindo do Real. “O que foi rejeitado dentro retorna de fora” (FREUD, 1911/2006; 1933/1987), diz também nessa carta, retomando a tese que aparece tanto no caso Schreber, quanto no *Rascunho H*.

Lacan, em 1955, formalizará: “O foracluído retorna no real”. Mas, o que é foracluído? O nome-do-pai, dirá Lacan. Aqui, não são propriamente as pulsões do Isso que retornam, que insistem. O que insiste, fazendo seu retorno no Real é a lei paterna. (LACAN, 1955-56/2002)

Lacan, ao longo de seus seminários e a partir de seu retorno à Freud, nos ensinará que não é possível tomar a psicose pela lógica da neurose. Em seus escritos sobre o caso Schreber,

¹⁰ Na época em que foi descoberta, muitas dúvidas foram lançadas em relação à autenticidade da autoria desta carta. Não nos cabe entrar nessa questão. Entretanto, aqui, lemos a mesma criticamente. Assim, independente de quem possa a ter escrito, se é uma carta que aborda teoricamente o tema de nossa pesquisa, ela se faz importante para a discussão de nossas questões, a partir, claro, da teoria freudiana.

Freud (1911/2006) nos diz que os psicóticos declaram o que os neuróticos escondem. Daí a conhecida expressão *inconsciente a céu aberto*, em relação à psicose. E é o que Lacan retomará ao longo de seus seminários. O delírio não é para ser interpretado, decifrado, senão para ser ouvido. De outra forma, não há tratamento possível. Essa lógica psicótica, vemos o esforço de Lacan em formalizá-la, justamente para que o fenômeno elementar não seja confundido com o sintoma neurótico. (LACAN, 1956-58/1998)

Mas, haverá na psicose uma formação de compromisso, análoga, ainda que não homóloga, à neurose? Qual será a solução inventada pelo sujeito na psicose paranoica?

A analogia, tomada a partir da biologia, se refere a uma mesma função, em estruturas de origens diferentes. A homologia, em contrapartida, se refere a estruturas que tenham a mesma origem, embora possam não ter a mesma função. Assim, as asas de um inseto são análogas às asas de um pássaro, embora não sejam homólogas. Já as nadadeiras ventrais de um peixe são homólogas aos membros de um mamífero, mas não análogas, já que têm funções diversas.

A partir desta distinção e no sentido de investigar qual seria a analogia existente entre essas possíveis formações de compromisso, retomemos o caso de Marguerite, a Aimée da tese lacaniana, a partir da qual Freud teria tecido seu comentário. Haveria, em Aimée, uma formação de compromisso? Por que Freud compararia a passagem ao ato de Aimée a sintomas como os de Dora ou do Homem dos Ratos? Vejamos.

Na construção delirante de Marguerite, o autor Pierre Benoit e, num segundo momento, Huguette ex-Duflos, a atriz que interpreta suas peças de teatro, denunciam ao mundo, através destas produções, que Marguerite é uma mulher vil. Para Marguerite, Pierre Benoit revela ao mundo, através de seus romances, as histórias de amor do passado de Marguerite, histórias as quais ela guarda em segredo. E seu delírio persecutório se constrói em torno de seu filho.

Um dia (ela precisa o ano e o mês), a doente lê no jornal *Le Journal* que seu filho ia ser morto 'porque sua mãe era caluniadora', era 'vil' e que se 'vingariam dela'." (LACAN, 1987, p.160)

"Mas por que você acreditava que seu filho estivesse sendo ameaçado?" Impulsivamente ela responde: "Para me castigar." "Mas de quê?" Aqui ela hesita: "Porque eu não estava cumprindo minha missão..." (p.252)

Mas Marguerite se defende, atacando Huguette com uma faca. Com o ataque, seus sintomas se apaziguam de forma tão significativa, que os médicos chegam a falar em cura. (LACAN, 1932/1987)

A partir da hipótese freudiana do *rascunho H*, poderíamos considerar que Marguerite exterioriza esta censura para, então, rejeitá-la. E é exatamente neste caminho, ainda que sem citar o referido texto freudiano, que o psicanalista Jean Allouch (1997), em *Paranóia: Marguerite ou A “Aimée” de Lacan*, retoma a tese lacaniana sobre o caso Aimeé. Para Allouch, a atriz é quem revela ao mundo as mazelas de Marguerite, aquilo que ela gostaria de manter escondido e que, ela mesma chama seu “jardim secreto”. Isso o autor extrai da própria tese de Lacan.

Assim, entendemos que existe uma ação superegóica que acusa Marguerite por suas ações. Uma ação que retorna desde fora, exteriorizada. A interpretação delirante de Marguerite toma os escritos de Pierre Benoit como escritos que denunciam ao mundo, e a seu marido, aquilo que ela não gostaria que ninguém soubesse. E se querem tirar seu filho, é por acusarem-na de ser vil. Ora, de onde vem esta culpa? Freud nos ensina que vem dela mesma. Mas que é preciso perguntar, como Freud (1933/1987) teria feito na carta à Lacan, “de onde, nela?”. Da instância psíquica que ele denomina supereu, nos diz o próprio Freud.

Entretanto, a atribuição de culpa à Marguerite não ocorre por si mesma, mas pelo Outro, supereu arcaico que retorna no delírio persecutório. Acusação esta, a qual ela nega mais uma vez, devolvendo a culpa ao Outro. Lacan nos diz em sua tese, em relação ao laudo de uma internação anterior de Marguerite, que “ela acreditava que zombavam dela, que era insultada, que lhe reprovavam a conduta” (LACAN, 1932/1987, p.151); que a julgavam: “Julgam-me muito frequentemente de modo diferente do que eu sou” (ibidem, p.151); mas que havia coisas das quais parecia realmente se sentir culpada: “Há também coisas muito vis e remotas sobre mim que são verdadeiras, verdadeiras, verdadeiras, mas a planície está a favor do vento.” (idem).

A respeito da culpa na psicose, Soler nos diz: “Essa rejeição da culpa é uma recusa em admitir no simbólico os significantes que constituam vestígios da implicação do sujeito. [...] a culpa foracluída lhe retorna do exterior, sob a forma de censuras que os outros supostamente lhe dirigem.” (SOLER, 2007, p.58)

É assim que Aimée reconhece a acusação no Outro, e não nela mesma, como poderia acontecer na neurose. E é exatamente isso que evidencia sua psicose: que este saber sobre si mesmo, esta auto-acusação, não apareça como um saber que não se sabe, mas em seu avesso, como um saber: sabe-se, e é real. É um saber que se impõe no real, desde fora. Entretanto, esse saber parece poder ser apaziguado em momentos de calma, em que uma estabilidade imaginária prevalece, como atesta a fala do filho de Marguerite, Didier Anzieu:

Nossos encontros se tornavam cada vez mais satisfatórios para ela e para mim – salvo quando sua desconfiança persecutória a retomava. [...] Aprendi a compreendê-la, a acalmá-la, a ajudá-la permanentemente a restabelecer um equilíbrio instável. Eu servia a ela de laço seguro com uma realidade que, sem isso, era temível e vacilante para ela. (Anzieu, 1986, p.16 apud ALLOUCH, 1997, p.74)

É na contramão dessas acusações, da qual ela se sentia objeto, que Marguerite tenta publicar seus romances, réplicas que a defenderiam. Sem conseguir, tenta atacar Pierre Benoit. Também sem êxito, chega então a atingir a atriz que interpreta as peças de Benoit.

Atacando Huguette, Marguerite se defende desta acusação. Portanto, entendemos que o que apaziguaria Marguerite seria o ato, em si, com aquilo que ele representa para ela; ou seja, a defesa de sua moral. Dito de outra forma, a defesa de que seu eu corresponde a seu Ideal. Negando a realidade, negando seu romance do passado, Marguerite reconstrói seu mundo, reconstrói a realidade, desta vez, de acordo com as exigências superegóicas. E então, a construção delirante de Marguerite oscila entre as acusações de que ela é uma mulher vil - não merecedora de estar com seu filho - e a construção de um amor segundo seu Ideal – no caso, a construção delirante de que o príncipe de Gales é enamorado dela. Assim, entre a perseguição aflitiva e a erotomania consoladora, vemos a invenção de uma solução de compromisso, à maneira paranóica.

A reconstrução da realidade aqui, pelo delírio, tem o compromisso com um ideal, ainda que, para usar o vocabulário freudiano, o “fragmento de realidade rejeitado” insista em retornar desde fora, nas alucinações, paramnésias e interpretações delirantes persecutórias. A falha na imagem especular, entre seu eu e o ideal correspondente, insistem.

Dessa forma, podemos entender que o que retorna no desencadeamento de uma psicose, a princípio, é o Nome-do-Pai em sua faceta de lei. Esta *lei*, Lacan (1957-58/1999) distinguiu-a da *Lei* simbólica – grafada com inicial maiúscula -, em seu seminário sobre *As formações de compromisso*. Distinção que Didier-Weill (1997) trabalha em seu livro *Os três tempos da lei*. E se os três tempos da lei são os três tempos do Édipo, é a lei do primeiro tempo edípico a de que se trata na psicose. Portanto, uma lei materna caprichosa. Ameaça de castração que se coloca no real, diz Lacan (ibidem). E à qual Didier-Weil se referirá como o supereu arcaico da psicose.

Entretanto, com a reconstrução delirante, há também um retorno que se impõe, de um eu à altura de um ideal pré-existente.

Lucas, Douglas, Ana, e Samuel, pacientes cujos fragmentos clínicos foram relatados, evidenciam o adoecimento paranoico. Com certeza, o delírio aponta o adoecimento do sujeito. Mas aponta também uma tentativa de cura. A construção megalômana afasta o sujeito do laço

social, já que a realidade substituta não é partilhável - ao menos, na grande maioria das vezes. Entretanto, ela o afasta também das acusações persecutórias, tornando possível viver, como nos mostra Schreber.

É preciso, portanto, saber escutar o delírio. É preciso não eliminar o delírio, num *furor sanandis* próprio ao sujeito neurótico ante a loucura.

E para que isso seja possível, é fundamental, antes de mais nada, entender a função do delírio. Só assim haverá um tratamento possível, numa direção de cura que não vise o delírio em si, mas o sujeito, com seu conflito.

Se o psicótico “erra”, se ele se faz errante na vida, é para não se agarrar às tolices do Outro, às tolices do desejo, como dirá Lacan em *Les non dupes errent*¹¹. Entretanto, a liberdade é um “erro”. Não é possível viver numa total liberdade entre outros. A psicose é, por si mesma, errante, uma vez que foraclui o caminho do desejo, traçado pelo Outro. A construção delirante, em contrapartida, vem para tentar inscrever esse caminho que foi recusado; traçar um sulco, como a própria origem da palavra delírio indica. Um sulco “errado”, mas também uma tentativa de cura, dizia Freud, tentativa de conciliação entre exigências tão diversas. Isto é, “fazer remendo” onde antes havia apenas fenda (FREUD, 1924/2006). Um remendo entre o real e o simbólico, dirá Lacan a partir da topologia do nó borromeano (1975-76/2005).

A topologia trabalha com objetos tridimensionais numa planificação em duas dimensões. E é exatamente pela estrutura bidimensional do eu que Lacan justifica, em 1973, o uso da topologia em duas dimensões. O imaginário é o suporte do RSI, “o nó borromeano é algo que só abordamos pelo fato de que o conhecimento paranoico existe” (LACAN, 1978, p.249). Não é porque Lacan se debruça, ao longo de sua obra, primeiro sobre o imaginário, em seguida sobre o simbólico e depois sobre o real, que o primeiro tenha sido menosprezado por ele. “Somos, vocês e eu, seres de duas dimensões (...) e como parti daí a propósito dessa famosa história do espelho, imagina-se que eu tenha depreciado isso. Eu não depreciar, em absoluto...” (1973-74/inédito, lição de 11 de set. 1973).

Lacan (1946/1998) já havia afirmado, em “Formulações sobre a causalidade psíquica”, que o eu tem uma estrutura paranoica.

Nesse texto, sobretudo se o lemos isoladamente, o caráter imaginário da identificação prevalece. Mesmo caráter que será retomado por Lacan em *RSI*, ao dizer que “a paranoia é um

¹¹ *Les non dupes errent*, que em português costuma ser traduzido por “Os não tolos erram”, é homófono de *Les noms du père*, ou seja, “Os nomes do pai”.

visco imaginário, uma voz que sonoriza o olhar que é aí prevalente, um congelamento de desejo.” (1974-1975/inédito, lição de 8 de abril de 1975).

Entretanto, se acompanhamos os seminários de Lacan, desde o início e até o fim ele também nos remete ao caráter simbólico desta identificação. Em sua tese de doutorado, Lacan utiliza um conceito que ele apropria de Kretschmer¹², a *Verhaltung*, conceito que Antonio Quinet propõe como marca fundamental da paranoia e que diz respeito ao simbólico. (Quinet, 2006)

Em sua tese, Lacan (1932/1987) recorre a Kretschmer para defender a ideia de que existe uma relação entre o delírio vivenciado e os eventos traumáticos vividos pelo doente. Para Kretschmer, se na histeria há um desvio da representação da experiência vivida para o inconsciente, na paranoia haveria uma retenção das representações.

Quinet retoma as formulações de Kretschmer propondo como paradigma da paranoia a retenção ao significante Ideal. Haveria, na paranoia, uma retenção, uma fixação ao significante Ideal, sem as possibilidades de deslocamento e condensação próprias à neurose. Sem recalque, ocorreria retenção.

Tanto no desencadeamento quanto nas crises que assolam um sujeito psicótico, os fenômenos elementares retornam em sua faceta superegóica; o Nome-do-Pai retorna em sua faceta de lei. É o temor ao pai que se impõe ao sujeito. E o significante ideal retornaria, não no desencadeamento da psicose, mas em sua tentativa de cura. Na nova realidade delirante, o que se observa é uma identificação entre o eu do sujeito e o significante Ideal.

Quando um delírio megalômano pode se constituir, o que se vê retornar é o Nome-do-Pai em sua faceta de nomeação. Desde *Formulações sobre a causalidade psíquica*, e até seminários mais avançados, Lacan fala do louco como aquele que está retido a um significante que o nomeia. “O louco é aquele que acredita ser”, diz Lacan:

pode-se dizer que o louco se acredita diferente de quem é, como está contido na frase sobre “aqueles que se acreditam vestidos de ouro e púrpura”, onde Descartes se resigna com as mais anedóticas das histórias de loucos, e com a qual se contenta o autor cheio de autoridade a quem o bovarismo deu a chave da paranoia.

Mas, além de a teoria do sr. Jules de Gautier concernir a um aspecto dos mais normais da personalidade humana – seus ideais -, convém assinalar que, se um homem que se acredita rei é louco, não menos louco o é um rei que se acredita rei.

É o que provam o exemplo de Luis II da Baviera e de alguns outros personagens reais (...) elas [essas pessoas] “acreditam nisso” para valer, ainda que através de uma consideração superior de seu dever de encarnar uma função na ordem do mundo,

¹² O termo *Verhaltung* é tomado emprestado por Lacan de *Kretschmer*, e traduzido como *repressão*, ainda que com a indicação, em referência ao termo, de que “Essa repressão nada mais é do que a exacerbação da função da *retenção* dos complexos ideo-afetivos na consciência” (LACAN, 1932/1987, p.83) [grifo do próprio autor].

pela qual elas assumem bastante bem a imagem de vítimas eleitas. (1946/1998, p.171)

Nesse texto, Lacan define a loucura, retomando Hegel, como uma “estase do ser, numa identificação ideal” (Lacan 1946/1998, p.173). Acrescenta ainda que essa identificação se faz sem mediação, num caráter presunçoso. Identificação sem mediação ao ideal. Essa definição nos parece ser exatamente a mesma que ele retomará a partir de 1973, quando inicia a construção do conceito *Pai-do-Nome*, que ele mesmo relaciona ao nome-próprio, e a partir da qual define o louco como aquele que crê em seu próprio nome.

3.5 “Deus está comigo”: Fragmento Clínico

Hélio conta que, quando adolescente, ficou mais de um ano sem ir à escola. Não conseguia sair de casa. Riam dele, zombavam... Ele via os olhares, escutava as vozes... mas não sabia quem eram... tinha muito medo. Família simples. Mãe falecida. Conseguiu fazer um supletivo e hoje, com cerca de 40 anos, é policial civil. É viúvo e tem três filhos adolescentes.

Apresenta-se à sessão com um conflito, mas avisa logo como a analista deve se portar. Hélio é evangélico. Vive um grande dilema: tem desejos sexuais, quer namorar, tem casos de vez em quando. Mas a “fornicação”, como diz, não é certa. Cita São Paulo na carta aos coríntios e soma às orientações do pastor. Ambos dizem que viver em castidade é o melhor. “Se não for possível ao homem viver em castidade, que se case. Mas a fornicção não agrada a Deus.” O pastor o aconselha a viver longe de mulheres e de pornografia, para que ele não seja tentado aos prazeres da carne.

Deus é quem protege Hélio. “Ele está ao meu lado”, diz. E conta que é cismado. Mas conta também que ultimamente tem questionado isso.

Conta que certa vez foi à cela da delegacia, onde trabalha, perguntar aos detidos se eles tinham algo contra ele. Temia que estivessem tramando contra ele. Mas não tinha feito nada a eles.

Conta também que, num outro dia, quando estava com seus filhos na praça, viu um sujeito olhando-o. Foi perguntar se havia alguma coisa contra ele. O cara disse que não. Ele não acreditou. “O olhar do cara era muito estranho”. Diz que seus colegas parecem não gostar dele. E ele tem medo que tramem contra ele. Mas não sabe explicar porquê o fariam. Até hoje está vivo, como diz. Mas a sensação de querer seu mal é grande. E frequente.

Repete que, como nunca lhe aconteceu nada de mais grave, deve ser porque Deus está a seu lado, protegendo-o. Mas conta que foi a uma psicóloga, e ela disse que ele deveria namorar, que estava viúvo, e que não havia mal nisso. Ele não voltou mais. Diz que não pode “sair da linha”, para que Deus não se afaste dele. Se nada lhe aconteceu até hoje, é porque Deus está com ele, diz. E decide não mais namorar. Nem mesmo mulheres de sua igreja. Afinal, mesmo que se case, segundo a bíblia, isso não é o Ideal.

Hélio tenta seguir a risca o Ideal que sua igreja proclama. Mas qualquer vacilo torna iminente a ameaça de que algo horrível lhe acometa. Seu Deus é seu protetor. Mas esse é um acordo caro. E muitas vezes não consegue mantê-lo.

Hélio parece precisar seguir a risca o Ideal que lhe foi estabelecido. O que nos remete inclusive à semelhança entre paranóia e neurose obsessiva, a qual Freud (1895/2006) faz referência. E, se surge um conflito entre as exigências superegóicas e as exigências de gozo, ele não consegue resolvê-lo. Não consegue ressignificar suas referências ante as exigências da vida. E acaba por oscilar entre a perseguição paranóica e o ideal megalômano de modelo irrepreensível.

Seu eu se estrutura à luz de seu ideal. Ora, o eu de todo sujeito assim se constitui. Entretanto, para Hélio, não há ponto cego entre essas duas referências. E quando há, surgem as “cismas” persecutórias. Angústia que, ante o desejo do Outro, não engana. Sem uma correspondência exata, seu eu se encontra no iminente risco de ser aniquilado pelo Outro. Não é a sensação de não saber quem se é... É da ameaça de perda, no real, de seu próprio eu, de seu próprio corpo, que se trata.

3.6 A Construção delirante do Nome

O seminário 9 de Lacan (1961-62/2003), dedicado ao tema da identificação, destaca a função do significante como ponto de ancoragem primeiro na constituição do sujeito. A partir da noção freudiana de traço único, Lacan desenvolve a ideia de traço unário, marca primeira que funda o sujeito, mas à qual o mesmo não tem acesso, tal qual uma pegada apagada na areia: inscrita, mas apagada. Como no nascimento de uma língua, em que um traço significante qualquer pode ser utilizado para representar algo, do mesmo modo, um traço qualquer pode representar o sujeito. A relação inicial entre o traço significante e o objeto fica perdida para sempre, e não há como ter acesso a esse momento inaugural.

Costa-Moura e Costa-Moura (2011), assim como Tenório (2012), desenvolvem as formulações de Lacan de que a constituição dos circuitos pulsionais antecede logicamente o advento do sujeito. A partir das demandas do Outro é que se delineiam os circuitos pulsionais, “vale dizer, do modo como o sujeito é tomado ele mesmo como objeto”. (Costa-Moura e Tenório, 2014, p.479)

É a partir do Outro que o primeiro traço pode ser inscrito, um traço qualquer, mas único, marca da diferença. “Para seu desejo, é-lhe necessária a instalação de uma demanda.” (p.200) Lacan ilustra o nascimento do sujeito a partir de dois toros entrelaçados [figura I, abaixo]. É a demanda materna que instaura a volta do desejo do sujeito. Mas o sujeito se encontra, a partir de sua própria constituição, foracluído do traço significativo que o determina.

Figura 12 - Toros entrelaçados

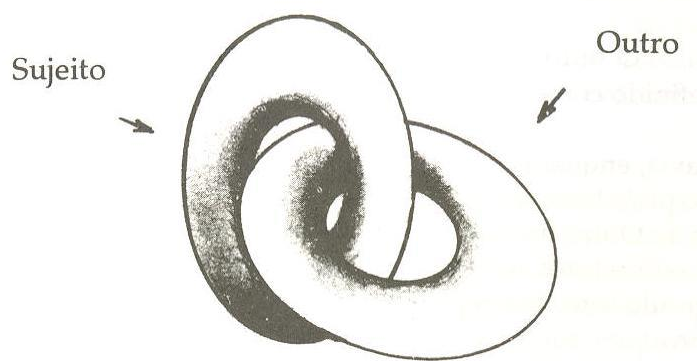


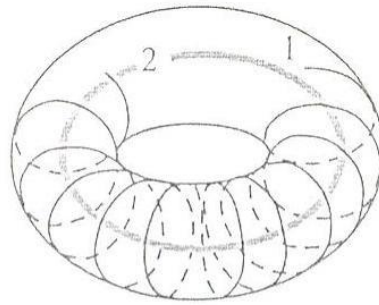
Figura I

Num momento logicamente posterior, será necessário ao sujeito ceder esse objeto que é ele mesmo, implicando responsabilizar-se pelo próprio desejo, implicando a necessidade de renunciar aos seus ideais e apegos identificatórios, ou seja, renunciar àquilo que o sustentava até então. (Costa-Moura et Costa-Moura, 2011).

A volta da demanda que o constitui, ele não tem acesso a ela, o que é ilustrado por Lacan a partir de um toro único [figura II, abaixo]. O sujeito, na medida em que traça as voltas da demanda (1) não reconhece a volta do desejo (2), a volta que o direciona sem que ele perceba, ou seja, esse nome que o nomeia sem que ele saiba.

se devemos considerar que o inconsciente é esse lugar do sujeito onde isso fala, por nos aproximarmos desse ponto onde podemos dizer alguma coisa, à revelia do sujeito, está profundamente remanejada pelos efeitos da retroação do significante, implicados na fala. É que na medida – e pela menor de suas palavras – em que o sujeito fala, que tudo o que ele pode sempre fazer, uma vez mais, é nomear-se sem o saber, sem saber por qual nome (LACAN, 1961-62/2003, p.102-103.)

Figura 13 - A volta da demanda



Na paranoia, entretanto, parece surgir um momento em que esse nome retorna, de fora, não sem que o sujeito saiba. E surge do Outro. O sujeito não reconhece essa nomeação que se lhe impõe como sendo sua própria criação. Não é à toa que eles se identificam, tão comumente, como redutores. Nomeados pelo Outro a alguma coisa. Nomeados. Mas não é de convite que se trata. Não é de invocação que se trata. Trata-se de convocação. O sujeito é chamado, impellido, intimado a ocupar tal lugar.

Na paranoia, portanto, se o significante do Nome-próprio retorna, não é associado ao um da unicidade que ele vem, não é enquanto significante puro, a ser significado, mas enquanto Um totalizante. O nome próprio não entra na cadeia como um nome comum. Veja-se o desenvolvimento de Lacan a esse respeito a partir do seminário 21, “*Les non-dupes errent*” (Os não tolos erram), que carrega em seu título uma homofonia a *les noms du père* (Os nomes do pai).

Neste seminário, na lição X, de 19 de março de 1974, Lacan afirma que Freud (1921/2006), em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* teria associado o amor à identificação e acrescenta que o amor tem a ver com aquilo que ele isolou do título de Nome do Pai. Prossegue dizendo que

a perda disso que se suportaria da dimensão do amor a esse nome do pai se substitui uma função que não é senão aquela do nomear-à. Ser nomeado de qualquer coisa, de alguma coisa, eis o que coloca numa ordem que se encontra efetivamente em se substituir ao nome do pai. (1973-74/inédito, lição X, de 19 de março de 1974)
Ser nomeado a alguma coisa, eis o que, para nós, acontece preferir – quero dizer efetivamente preferir, passar para frente – o que há (está) aí do nome do pai. (...) O desejo do Outro designa à sua criança esse projeto que se exprime pelo nomear-à. (1973-74/inédito, lição X, de 19 de março de 1974).

E associa, logo em seguida, essa função específica do nome ao mecanismo da psicose, ou seja, à *Werwerfung* freudiana:

É muito estranho que aí, o social tome uma prevalência de nó, e que, literalmente, faz a trama de tantas existências, é que ele detém esse poder de nomear-a, a tal ponto que depois de tudo, se restitui aí uma ordem, uma ordem que é de ferro. O que é que este traço designa como retorno do nome do pai no Real, enquanto precisamente: que o nome do pai é *werworfan*, forcluído, rejeitado, e que a esse título ele designa esta forclusão da qual eu disse que ela é o princípio mesmo da loucura, será que esse nomear-a não é o signo mesmo de uma degenerescência catastrófica? (1973-74/inédito, lição X, de 19 de março de 1974)

No mesmo seminário, Lacan utiliza um exemplo que parece explicitar o nome como retorno do foracluído:

Há alguém que me definiu dizendo que eu era alguém que acreditava que era Lacan. Era a maneira pela qual eu havia, eu mesmo, definido Napoleão, mas (...) no fim de sua vida ele estava louco, não é? Porque crer em seu próprio nome, enfim... é a própria definição disso. (1973-74/inédito, lição XIV, de 23 de maio de 1974)

Entende-se que quando Lacan se refere à loucura em relação à forclusão deste traço ele está falando da psicose; e ao falar dessa crença no nome, de Napoleão, ele está falando da loucura em sua vertente paranoica, numa tentativa de cura através do delírio megalômano, aquele em que o sujeito “ama a si mesmo”, crendo ser aquilo pelo qual se sente impelido, assumindo ser aquilo pelo que é chamado em seu delírio.

Afinal, se pensarmos que na paranoia há um “congelamento de desejo”¹³, como Lacan (1974-75/inédito) se refere no seminário seguinte, *RSI*, e que o delírio vem, tal qual o fenômeno elementar, desde fora, então haveria esse nome... como retorno do foracluído, fixado, congelado - como atesta a crença paranoica do exemplo de Napoleão. Aqui, entretanto, o nome próprio pode ser associado ao um da totalidade, mas não ao um da unicidade.

Ainda em *RSI*, Lacan afirma a existência de um Nome-do-Pai que não é privilégio do simbólico (LACAN, 1974-75/inédito), isto é, que é inscrito imaginariamente: “afinal não é só o Simbólico que tem o privilégio desses Nomes do Pai, não obrigatoriamente está no buraco do Simbólico conjunta a nomeação. *Indicarei isso ano que vem.*” (LACAN, 1974-75/inédito, lição de 15 de abril de 1975, p.65 [grifo nosso])

No seminário do ano seguinte, *O Sinthoma*, Lacan (1975-76/2007) afirma que “é na medida em que o Nome-do-pai é também o Pai do Nome que tudo se sustenta” (ibidem, p. 23). E desenvolve essa noção a partir de Joyce.

¹³ Na lição de 8 de abril de 1975, do seminário *RSI*, Lacan afirma que “A paranóia é a voz que sonoriza, é o olhar que se faz prevalente, é um caso de congelamento de desejo.”

Rinaldi (2010), em seu texto *A marca do traço na escrita do sujeito*, nos lembra que Lacan se ocupa de Joyce a partir de uma indagação sobre seu nome próprio, e explicita que o nome próprio pode ser considerado tal qual o traço unário, uma vez que tem a função de marca distintiva, que não necessita significação. Por isso mesmo, de uma língua para outra não se traduz um nome próprio.

Em *Joyce e Lacan: algumas notas sobre escrita e psicanálise*, Rinaldi (2007) aborda a questão do traço unário, o *enzinger Zug* referido por Freud a respeito da identificação e trabalhado longamente por Lacan (1961-62/2003) em seu seminário dedicado ao tema. O traço unário é uma marca primeira, que inscreve uma diferença a partir da qual o sujeito pode se contar. “Como letra, ao mesmo tempo que representa o sujeito no seu nascedouro, possibilitando uma identificação simbólica, traz a memória de um gozo perdido, que inaugura o processo de repetição característico do movimento inconsciente na busca do objeto.” (Rinaldi, 2007, p.77)

Lacan (1975-76/2007) questiona se Joyce é louco, dizendo que o desejo de Joyce de ser artista se coloca imperiosamente como um chamado e que isso só poderia ser uma compensação pela forclusão do Nome-do-Pai. (ibidem, p.86). Afirma que o desejo do escritor, de ser um artista tão importante, alguém que fosse assunto de todos, pelo máximo de tempo possível, designaria o fato de que seu pai jamais teria sido um pai para ele (ibidem, p.86). E que nesse desejo poderíamos ver a compensação de uma demissão paterna, sendo que o nome próprio faria aí uma função muito específica, já que Joyce, desde o começo “quis ser alguém cujo nome, muito precisamente o nome, sobrevivesse como nunca” (ibidem, p.161).

A partir do exposto, entende-se que Joyce toma esse nome próprio não como um nome comum, mas como uma encarnação de *quem ele é*. Assim como no exemplo em que Lacan afirma que Napoleão era alguém que acreditava que era Napoleão.

Lacan (1975-76/2007) acrescenta, ainda, que o uso do nome próprio seguido de um outro nome - o sobrenome - designa a entrada do nome próprio no âmbito do nome comum, ou seja, no âmbito da cadeia significante, mas que, em Joyce, o nome que ele se dá, carrega alguma coisa de estranho (ibidem, p.86-87)

Joyce tem um sintoma que parte do fato de que seu pai era carente, radicalmente carente – ele só fala disso. *Centrei a coisa em torno do nome próprio, e pensei que – façam o que quiserem desse pensamento - ao se pretender um nome, Joyce fez a compensação da carência paterna.* (LACAN, 1975-76/2007, p.91[grifo nosso])

Portanto, entendemos este nome criado, como um significante que, apreendido no Outro – tesouro dos significantes – dá significado ao desejo do Outro – e nomeia o sujeito, *nomeia-o a alguma coisa*.

Se Schreber é nomeado *A mulher de Deus*, nomeado a ser a mãe de uma nova humanidade; Joyce é nomeado *O artista*, aquele que levará o nome da família ao reconhecimento: “Joyce, através de sua arte não apenas faz sua família subsistir, como vai torná-la, se podemos dizer assim, ilustre. (...) É a missão que Joyce se dá.” (LACAN, 1975-76/2007, p.23). E “o impressionante é que ele promoveu seu nome antes mesmo de haver promovido sua obra.” (SOLER, 2007, p.206), o que nos indica o aspecto de imposição que havia nesse saber.

Rinaldi (2010) acrescenta ainda que a questão da redenção está presente na obra de Joyce, principalmente em *Stephen, o herói* (1944), mas também em *O retrato do artista quando jovem* (1916).

Temos assim que, na psicose, a escrita do nome, como possibilidade de favorecer laço social funciona como inscrição do Nome-do-Pai, ou melhor, como sua suplência, na vertente assinalada por Lacan, de Pai-do-Nome, enodando os registros do Real, Simbólico e Imaginário. Sendo o pai-do-nome aquele que interessa à realidade psíquica, através dele algo nesta realidade pode se manter. Entretanto, tal conformação não permite ao sujeito o acesso à dialética do desejo, à entrada do nome próprio no nome comum, ou seja, o apagamento do primeiro e seu retorno, em metáfora, na cadeia significante.

É nesse sentido, por essa limitação, que Schreber, apesar de ter podido viver anos estabilizado - após a escrita e publicação de suas memórias - acabou morrendo em um hospital psiquiátrico. Diferente de Joyce, Schreber não pôde sustentar, ao menos não até sua morte, o nome que se deu.

Esta nomeação, pois, que vem como um chamado ao sujeito psicótico, não pode ser da ordem da *invocação*, mas sim da ordem da *evocação*, um chamado que não implica a identificação ao desejo. Lacan já havia anunciado isso em seu seminário sobre *As psicoses*, e retomado em *As formações do inconsciente*. Ser invocado, convidado, “Tu és aquele que me seguirás”, implica que o verbo concorde com o sujeito, isto é, implica que o sujeito é assim chamado, enquanto tal, a participar do Ideal paterno. De outra forma, “Tu és aquele que me seguirá” implica a convocação daquele que não pode escolher. Implica que o verbo concorde com o objeto da frase, ou seja, aí, o sujeito entra como objeto para o outro. A demanda do outro, pois, não pode ser inserida no lugar de seu desejo. O que há, é algo a se cumprir.

Afinal, é pela exigência de cumprir o ideal estabelecido sem buraco que os não-tolos erram. Saem errantes por aí... em busca do ideal de riqueza. Samuel, por exemplo, ora encontra uma mina de ouro ou diamantes valiosíssima, ora escreve a letra de uma música que venderá por milhões para algum cantor famoso, ora aparece com uma invenção promissora, ora está na expectativa de receber uma indenização da ONU por suas colaborações, ou do exército, ou da Igreja... Apesar dessa errância, Samuel sempre tem seu Ideal no horizonte: ter muito dinheiro!! E quando se pergunta “para quê?”, não há um objetivo aparente. Para ter. Para ter segurança, diz ele. Para Samuel, não basta ter dinheiro para viver. É preciso cumprir o Ideal. E ser grande.

Soler (1998) nos diz que a posição de John Joyce, foi a de fazer seu filho, James Joyce, um substituto para si próprio, o que estaria evidenciado na biografia do escritor, tanto no fato de que John esperava que James, o irmão mais velho, cuidasse dos mais novos, quanto no fato de que a família depositava neste filho as esperanças de salvação, após a falência financeira do pai.

ele [James Joyce] recebeu esta mensagem de ter que fazer suplência à missão do pai. Talvez ele tivesse podido tomá-la de outra forma, mas é fato que ele foi chamado a este lugar vazio. Que ele se o tenha recusado, disso não podemos duvidar, mas ele de qualquer modo inventou uma versão para seu uso. (SOLER, 1998, p.118)

Esse substituto paterno é aquilo a que, afinal, todo sujeito precisa ser nomeado: ser *um* pai, isto é, ser alguém para alguma coisa, ou, de outra forma, um homem para uma mulher. Entretanto, a ideia de que este nome esteja associado a um sentido cristalizado, - ao qual, ao menor sinal de fracasso, o sujeito se sente perseguido e subjugado - nos aponta para um imperativo que parece ser da ordem de uma *evocação* – e não de uma *invocação* -, um imperativo que não é calado, não é internalizado, como a cobrança neurótica, mas uma cobrança que exclui o sujeito, que vem de fora. “Talvez ele tivesse podido tomá-la de outra forma” (idem), diz Soler. Talvez ele tivesse podido tomá-la não como ordem absoluta, mas como pedido, entendemos nós. Afinal, um pedido pode ser negado, uma ordem não. E, talvez, assim, pudesse não precisar recusá-la, ou seja, foracluí-la, numa recusa que diz respeito ao próprio ser.

De qualquer forma, a seu modo, com sua literatura, Joyce parece ter cumprido esta missão que lhe veio como imperativo, que retornou desde fora: ser artista – ser ilustre. Como bem disse Lacan, ele fez-se pai para si mesmo. E, como Schreber e tantos outros, coloca, a partir do nome que se dá, um objeto entre si e o Outro, criando e respondendo, ao mesmo

tempo, uma demanda: no caso de Joyce, sua obra; no caso de Schreber, seus filhos com Deus; no caso do Bispo, seus mantos e estandartes; no caso de Alberto, a chuva; com Samuel, seu ouro e outros objetos valiosos...

Concluimos este capítulo, portanto, enfatizando a importância de se diferenciar o delírio enquanto fenômeno elementar e o delírio enquanto tentativa de cura; assim como o retorno do forcluído que acontece no desencadeamento, retorno da lei; do retorno do significativo nomeador, reconstrução delirante do ideal.

No próximo capítulo abordaremos a estrutura da fantasia, enfatizando a via de mais além do princípio do prazer que está em sua origem. Freud já havia anunciado que a reconstrução delirante funciona como análogo à fantasia neurótica. E ele é claro ao localizar o delírio de reconstrução. Entretanto, de que se trata, no psiquismo, em relação ao delírio enquanto fenômeno elementar? Poderia, ele também, ser considerado em analogia à fantasia?

Assim como o anseio megalômico dos paranoicos não é desconhecido dos neuróticos, o conteúdo dos delírios paranoicos desencadeadores de crise também não é um conteúdo estranho aos pesadelos neuróticos. Pelo contrário, é bastante familiar. Ser batido, estuprado, torturado, cegado, morto... Ser feito de objeto é exatamente o que assusta e fascina os neuróticos nos pensamentos fantasmáticos que eles não relevam sem dificuldade.

A paciente neurótica sonha que a estavam querendo estuprar. Não passa batom vermelho. Aprendeu que isso é coisa de puta.

Schreber sofre os suplícios de sentir-se estuprado. E escuta, no real, chamarem-no de puta.

Por um lado, podemos dizer que, entre a paciente neurótica e Schreber, não se trata de nada parecido. Afinal, não é a céu aberto que essas fantasias surgem na neurose. É num sonho, num ato falho, num pensamento... Os neuróticos não creem nessas produções do inconsciente como creem os paranoicos.

Por outro lado, é sempre como objeto que o eu do sujeito se encontra na frase axiomática reveladora da fantasia neurótica. Tal qual se encontra o sujeito delirante no momento do desencadeamento: no lugar de objeto da frase. O sujeito da frase, seja ele identificado - no outro perseguidor - ou indefinido, é sempre um Outro. “Odeiam-me”, “Querem me estuprar”. “Querem me matar”. “Querem roubar meu filho”. Nesses axiomas delirantes, não é, definitivamente, o princípio de prazer que aí se evidencia. Sem dúvida, é seu mais além que chama a atenção no desencadeamento de uma psicose paranoica. Mas também foi precisamente esse ponto que chamou a atenção de Freud em certas fantasias neuróticas.

4 FANTASIA E MASOQUISMO ORIGINÁRIO

É na medida – e pela menor de suas palavras – em que o sujeito [do inconsciente] fala, que tudo o que ele pode sempre fazer, uma vez mais, é nomear-se sem o saber, sem saber por qual nome ?

Lacan, 1961-62/2003, p.103

As fantasias masoquistas têm papel importante na reformulação freudiana da teoria pulsional. É a partir delas que Freud pôde pensar que o sujeito se satisfaz em fantasias e ações que não têm como objetivo único e exclusivo a obtenção de prazer. E é só a partir delas que, quatro anos depois de *Mais além do princípio do prazer*, em *O problema econômico do masoquismo*, Freud (1924) desenvolverá a tese de que na origem do psiquismo encontra-se um masoquismo, um masoquismo que liga *eros* e *thanatos*, masoquismo erógeno ou originário.

A *fantasia* é um conceito central ao longo da elaboração de toda a teoria freudiana e, conseqüentemente, é um termo central para toda a clínica psicanalítica.

O termo *fantasia* se presentifica na obra freudiana desde seus primórdios. Surge com a passagem da teoria da sedução para o desenvolvimento da noção de realidade psíquica - e, portanto, da fantasia como subjacente aos sintomas. E permanece presente com a dimensão significativa das chamadas fantasias originárias, aquelas que dariam sentido a eventos enigmáticos na vida dos sujeitos e que corresponderão ao núcleo fantasmático edípico.

No artigo sobre a fantasia de espancamento é a dimensão da pulsão em sua vertente mortífera que chama atenção. Em toda a primeira tópica freudiana, assim como no primeiro dualismo pulsional - aquele que opunha as pulsões sexuais e as pulsões de autoconservação - a fantasia, fosse ela consciente, pré-consciente ou inconsciente, estava ligada ao desejo, este, fundado no princípio de prazer. A segunda tópica freudiana, com o eu enquanto instância psíquica, e o segundo dualismo pulsional, a saber, pulsões de vida vs pulsões de morte, desembocam na descoberta de um desejo masoquista por trás da fantasia, desejo originário de fazer-se objeto.

Foi só a partir do desenvolvimento do conceito de narcisismo que o eu pôde ser considerado um objeto de investimento pulsional do próprio sujeito, trazendo à tona o

desenvolvimento, por um lado, da segunda tópica, com o eu enquanto uma instância do psiquismo e, por outro lado, do segundo dualismo pulsional.

A dimensão real da fantasia, impossível de ser acessada pela consciência, comparece marcante nos últimos textos freudianos, em que a impossibilidade de uma rememoração completa – graças ao recalque - delimita o espaço para as construções em análise.

Na clínica e na teoria psicanalíticas da neurose, não seria possível falar em sintoma sem a noção de fantasia, ou sequer de desejo, já que é a tela significativa da fantasia que orienta o sujeito enquanto desejante. Também não seria possível falar de objeto sem falar de fantasia. E não apenas porque a fantasia significantiza os objetos de desejo do sujeito, mas porque, fundamentalmente, como demonstrará Lacan, este objeto originário e mítico é o próprio sujeito na condição de puro objeto. É essa conjunção mítica o que funda a posição originária do sujeito, precursora de toda e qualquer fantasia. Anterior à própria fundação da cadeia significativa, marca apagada, original, a partir da qual acontecerá a eterna tentativa de retorno. Marca original, sem a qual não haveria identificação posterior possível, e muito menos objetos a se desejar. Sem dúvida, marca recalcada na neurose. Mas, e na paranoia? Haveria aí também uma marca, ainda que forcluída? Como se situa o sujeito paranoico em relação a essa posição originária?

4.1 A teoria da sedução e as lembranças encobridoras

Em *Estudos sobre a histeria*, de 1895, pode-se observar a importância das fantasias na clínica e na teoria desde os primórdios da psicanálise. Nos relatos de Breuer observa-se o privilégio que é dado à escuta das fantasias de Anna O. Nas cartas a Fliess também é possível identificar menções de Freud às fantasias de seus pacientes.

Entre 1895 e 1897 a teoria da sedução tem papel importante na teorização freudiana acerca da etiologia dos sintomas neuróticos. Nessa época, na tentativa de provar que a causa dos sintomas histéricos era sexual, Freud relaciona esses sintomas a um trauma sexual vivido.. Ao longo da obra freudiana, entender-se-á que o próprio encontro com o sexo é traumático por si só. Mas nessa época, Freud ainda associava o trauma sexual a uma vivência objetiva de abuso.

No texto de 1896, *Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa*, pode-se encontrar uma nota de rodapé, datada de 1924, na qual o próprio Freud aponta esta confusão.

Ele nos diz que, na época em que o texto foi escrito, “eu ainda não sabia distinguir entre as fantasias de meus pacientes sobre sua infância e suas recordações reais” (FREUD, 1896, p.168).

No rascunho L, de 2 de maio de 1897, Freud refere-se às fantasias que apareceriam interpostas, como que encobrendo as cenas traumáticas. Nesse momento ele ainda crê no acesso a uma cena traumática real. Mas nos rascunhos M e N, ambos de maio de 1897, as fantasias já são associadas aos sonhos, tanto em relação ao papel no psiquismo quanto ao seu processo de formação.

É possível seguir o caminho, a época e o material da construção das fantasias. Vê-se então, que ela em muito se assemelha à construção dos sonhos” (FREUD, 1897a, p. 299)

Parece que as lembranças se bifurcam: parte delas é posta de lado e substituída por fantasias; outra parte, mais acessível, parece conduzir diretamente aos impulsos. Será possível que, posteriormente, os impulsos também decorram das fantasias? (FREUD, 1897c, p.305)

Nesse caminho, Freud descobre o motor da fantasia: o desejo inconsciente. A partir de então, a fantasia surge não apenas em sua faceta de defesa – que até então era defesa contra o acesso à cena traumática. Além da defesa, ou seja, da deformação da expressão do desejo inconsciente, é ela também que permite o acesso a esse desejo, tal como os sonhos e sintomas.

Essa transição é marcada em 21 de setembro de 1897, em sua conhecida carta 69, endereçada a Fliess. Nela, Freud (1897d/2006) assume a cena de sedução enquanto uma invenção do psiquismo. “Não acredito mais em minha neurótica [teoria das neuroses]” (FREUD, 1897d/2006, p.309), é a frase emblemática que marca esta passagem.

Chamamos atenção para o papel fundamental da análise pessoal de Freud¹⁴ nessa passagem. Não foi apenas observando e ouvindo seus pacientes que Freud chega a esta conclusão. É só a partir de sua análise pessoal que essa passagem pode acontecer. Nesta mesma carta à Fliess podemos observar isso, quando Freud se remete a sua própria fantasia, dizendo que, para que se confirmasse sua teoria, “em todos os casos, o pai, não excluindo o meu, tinha de ser apontado como perverso” (FREUD, 1897/2006, p.310)

¹⁴ Freud se refere, em seus primeiros escritos, àquilo que chamou “auto-análise”, baseando-se fundamentalmente na interpretação de seus próprios sonhos. Mas não deixa de haver aí um grande interlocutor, Fliess, com quem se correspondeu por cerca de 17 anos. O próprio Freud reconhece, numa carta a Fliess, a impossibilidade de se realizar uma auto-análise: “minha auto-análise segue interrompida, e lhe digo por quê. Só pude analisar-me a mim mesmo com os conhecimentos adquiridos objetivamente (como faria com um estranho), uma genuína auto-análise é impossível, do contrário não existiria a neurose “(Freud, 1887/2007, p. 265).

Surge então o termo “lembrança encobridora”, publicado pela primeira vez em 1899, em um artigo de mesmo nome. Esse tipo de lembrança teria a função de encobrir não um fato em si, mas um desejo inconsciente, um desejo censurado. Seria através de uma lembrança encobridora que o desejo inconsciente faria seu retorno do recalçado. Os sintomas neuróticos surgiriam não em virtude do trauma vivido na realidade objetiva, mas em razão do conflito psíquico vivenciado pelo sujeito. (FREUD, 1899/2006)

Nesse caminho surge o conceito de *realidade psíquica*, em oposição à realidade material. A primeira, segundo ele, explicitada em *A interpretação dos sonhos* seria irredutível, núcleo dos desejos inconscientes, os quais seriam expressos (ainda que distorcidamente) pela fantasia. (FREUD, 1900/2006)

Com o abandono da teoria da sedução, as fantasias surgem como tentativas de realização de desejo, ao lado dos sonhos.

Como os sonhos, as fantasias são realizações de desejos; como os sonhos, baseiam-se, em grande medida, nas impressões de experiências infantis; como os sonhos, beneficiam-se de certo grau de relaxamento da censura. Se examinarmos sua estrutura, perceberemos como o motivo de desejo que atua em sua produção mistura, rearranja e compõe num novo todo o material de que eles são constituídos. (FREUD, 1900, p.525)

As fantasias, como os sonhos, seriam mensagens cifradas, passíveis de deciframento através da análise e, sempre, ligadas a desejos inconscientes, impossíveis de serem levados à tona nua e cruamente, devido à censura. Seriam, pois, submetidas elas também aos processos de deslocamento e condensação. Sua função, como a dos sonhos, seria a de realização de desejo, isto é, satisfação pulsional, por um lado, e, por outro, de proteção, tela que protege o sujeito do desejo inconsciente censurado.

Desde o *Projeto para uma psicologia científica* (1895), Freud sustentava que a tentativa de satisfação pulsional se constituiria como tentativa de retorno a uma satisfação originária, primeira experiência de satisfação. Em *A interpretação dos sonhos* (1900) e em *Fantasias Históricas e sua relação com a bissexualidade* (1908) reitera a noção de fantasia enquanto realização de desejo originado em experiências anteriormente vivenciadas.

4.2 As Fantasia Originárias e o Recalque Originário

As “cenas originárias” (*Urzenen*), cenas traumáticas, buscadas pela recordação nos primórdios da psicanálise, vão sendo substituídas ao longo da obra de Freud pelas chamadas profantasias ou “fantasia originárias” (*Urphantasien*).

Ele faz referência pela primeira vez a essas fantasias em 1915, em *Um caso de paranoia que contradiz a teoria psicanalítica da doença*:

Entre o acervo de fantasias inconscientes de todos os neuróticos, e provavelmente de todos os seres humanos, existe uma que raramente se acha ausente e que pode ser revelada pela análise: é a fantasia de observar as relações sexuais dos pais. Chamo fantasias originárias a estas formações fantasísticas – observações da relação sexual dos pais, sedução, castração, etc. (FREUD, 1915, p. 276.)

Essas fantasias diriam respeito às origens do sujeito e se apresentariam para todos os sujeitos de uma maneira universal. Como nos mitos coletivos, as fantasias originárias dão sentido às origens. Na cena do coito parental, é a origem do sujeito que está em jogo; na fantasia de sedução, é a origem da sexualidade que é posta em cena; e na de castração, a origem da diferença sexual que ganha lugar.

Em *Fantasia Originária, Fantasias das Origens, Origem da Fantasia*, Laplanche et Pontalis (1990), chamam a atenção para a diferença entre as fantasias originárias e as fantasias que eles chamam, secundárias. Propõem, inclusive, uma grafia diferente: para a fantasia enquanto devaneio diurno, propõem a grafia comum; para a fantasia originária, inconsciente, escreveríamos *phantasia*. E isso, porque, para os autores, a fantasia originária teria um caráter de estrutura: “Estrutura, a fantasia originária é onde se lê facilmente a configuração edipiana”. (Laplanche et Pontalis, 1990, p.71).

Os autores afirmam que a partir do desenvolvimento do conceito de fantasia originária, os sintomas passaram a ser entendidos não mais como símbolos de memória do trauma vivido, mas sim como atuações de fantasias subjacentes. “De símbolo mnêmico do trauma, o sintoma torna-se, então, *encenação de fantasias*” (ibidem, p.44). Mesmo na “psicose, no primeiro tempo, seria um real bruto que se imporia, evidentemente não simbolizado pelo sujeito, mas oferecendo também para toda a tentativa ulterior de simbolização um núcleo irredutível.” (ibidem, p. 49)

Jorge (2010) chama a atenção que o conceito de *fantasia originária* é desenvolvido no mesmo ano que o de *recalque originário*, ambos em 1915¹⁵. O termo “recalque originário” é utilizado por Freud pela primeira vez em 1915, em *O Recalque*, embora já tivesse sido descrito de forma bastante similar em 1911, no caso Schreber. Em ambos os textos são descritos três tempos do recalque, o *recalque originário*, o *recalque propriamente dito*, e o *retorno do recalçado*.

Só a partir do recalque originário é que se daria o recalque propriamente dito, no qual atuariam tanto as forças da consciência quanto as do inconsciente, ambas no sentido de retirar o investimento pulsional de determinados representantes pulsionais. Uma falha no recalque propriamente dito acarretaria o retorno do recalçado, nos sintomas, sonhos e chistes, isto é, nas *formações do inconsciente*, como nomeará Lacan.

Assim, o primeiro tempo corresponde à origem do processo de recalçamento, no qual haveria uma recusa original em relação ao representante de uma pulsão. Ou seja, pela primeira vez um representante psíquico da pulsão teria seu acesso ao consciente negado, constituindo uma primeira fixação pulsional.

A primeira fase consiste na *fixação*, que é a precursora e condição necessária de todo ‘recalque’. A fixação pode ser descrita da seguinte maneira: determinada pulsão ou componente pulsional deixa de acompanhar as demais ao longo do caminho normal previsto de desenvolvimento, e, em consequência desta inibição em seu desenvolvimento, é deixada para trás, num estágio mais infantil. A corrente libidinal em apreço comporta-se então, em relação a estruturas psicológicas posteriores, como se pertencesse ao sistema do inconsciente, como recalçada. (FREUD, 1911, p.74)
Temos motivos suficientes para supor que existe um recalque original, uma primeira fase de *recalque*, que consiste em negar entrada no consciente ao representante psíquico (ideacional) da pulsão. Com isso, estabelece-se uma fixação; a partir de então, o representante em questão continua inalterado, e a pulsão permanece ligada a ele. (FREUD, 1915, p.153)

Chamamos atenção para a citação acima, a partir da qual entende-se que o recalque originário se daria sobre o que Freud designa, nesse momento, representação. Note-se que em 1911, Freud fala de um recalque da pulsão ou de um componente pulsional, enquanto em 1915 ele é mais específico, falando do recalque do representante da pulsão. Fixação originária da cadeia, inacessível ao sujeito. Traço único, inscrição primeira, a ser recalçada originariamente.

Ainda em 1915, em *O Inconsciente*, Freud acrescenta que o recalque originário se dá exclusivamente através do mecanismo do contra-investimento, isto é, o investimento libidinal

¹⁵ O primeiro conceito - fantasia originária - é descrito em Um caso de paranóia que contradiz a teoria psicanalítica da doença, e o segundo – recalque originário -, em O recalque.

em uma outra representação, como acontece na fobia ou nas formações reativas obsessivas. Ou seja, seria uma substituição metonímica o que aconteceria.

Em 1926, em *Inibição Sintoma e Angústia*, Freud apresenta a hipótese de que o recalque originário se daria a partir de uma intensa invasão de estímulos externos e a consequente irrupção de um escudo protetor:

Como revelei em outra parte, a maioria dos recalques com os quais temos de lidar em nosso trabalho terapêutico são casos de pressão posterior. Pressupõem a atuação de recalques primitivos mais antigos que exercem atração sobre a situação mais recente. Muitíssimo pouco se sabe até agora sobre os antecedentes e as fases preliminares do recalque. É altamente provável que as causas precipitantes imediatas dos recalques primitivos sejam fatores quantitativos, tais como uma força excessiva e o rompimento do escudo protetor contra os estímulos. (...)

Essa menção do escudo protetor provoca algo que nos relembra o fato de que o recalque ocorre em duas situações diferentes - a saber, quando um impulso pulsional indesejável é provocado por certa percepção externa e quando surge internamente sem qualquer provocação. Voltaremos a essa divergência mais adiante. Mas o escudo protetor existe apenas no tocante a estímulos externos, não quanto a exigências pulsionais internas. (FREUD, 1926, p.98)

Nesse texto Freud não diz qual seria essa invasão de excitação externa. Entretanto, no mesmo ano, em *A Questão da Análise Leiga*, afirma que os recalques decisivos são instituídos pelo eu infantil a fim de desviar as primeiras excitações sexuais. E acrescenta que isso se explica já que nossa sociedade se funda justamente ao custo da renúncia de uma suposta satisfação pulsional. Suposta, já que como ele próprio esclarece em *O mal estar na civilização* (1930), é impossível. Mais uma vez trata-se de uma injunção impossível que se impõe na origem e traz consigo a exigência de uma proteção interna.

Lacan (1959-60/1997) retomará este ponto esclarecendo que a proibição apenas escamoteia a impossibilidade da conjunção sexual. *Não há relação sexual*, dirá Lacan. A castração, ou seja, essa impossibilidade de satisfação inaugural, ela está recalcada... para o neurótico. O recalque é uma operação da neurose, um modo próprio de negar a impossibilidade. O neurótico, tendo recalcado a impossibilidade, passa a vida a fantasiar a conjunção dos sexos, o grande encontro amoroso em que, de dois, se possa fazer Um. Mas a castração está para todos. E é exatamente o modo de negação, ou seja, a relação que se estabelece entre o sujeito e essa impossibilidade que estabelece sua estrutura.

Nem tão diferente é com o perverso, se substituirmos, em sua encenação, o amor pelo gozo. Isto é, o que o perverso põe em cena é a renegação da impossibilidade, na esperança de, na transgressão da lei, haver um encontro pleno de gozo. É por isso que não falamos em recalque, mas em renegação, quando se trata de perversão.

Mas, e o paranoico? A castração está radicalmente excluída, ela está foracluída. Se o sujeito constrói um delírio megalômano, “*Há relação sexual*” é exatamente aquilo que se afirma delirantemente na megalomania. É exatamente o oposto de *A mulher não existe* aquilo que Schreber propõe com seu *Empuxo-À-Mulher*. Seja *mulher de Deus* - como Schreber; seja *Profeta* - como o *Gentileza*; ou *Bispo* - como o *do Rosário*; ou ainda *Messias* - como a figura pública *Inri Cristo*; ou até mesmo *Santo* - como nosso paciente *Alberto*; todos eles encarnam em si mesmos a promessa de uma conjunção salvadora.

4.3 A universalidade das fantasias originárias e a lei de recapitulação

Em *O homem dos lobos*, 1918, é surpreendente o afincamento com que Freud se presta a recriar em detalhes a cena primordial do coito parental, ainda que deixe a ressalva de que não é possível saber se ela ocorreu ou não. O que chama a atenção é a insistência de Freud na busca do acontecimento originário dessas fantasias. Embora passe a considerar as cenas originárias enquanto fantasias, a busca de um fato concreto originário se mantém, e a partir de um delicado argumento, baseado na filogenia.

Freud apresenta a hipótese de que a presença universal das fantasias originárias poderia ser explicada a partir da filogenética, mais especificamente da “lei da recapitulação” do biólogo Ernst Heinrich Haeckel (1834-1919). Segundo essa teoria, refutada na década de 1930¹⁶, “a ontogenia repete a filogenia”. (Merlino, 2001)

A filogenia diz respeito às hipóteses de relações evolutivas das espécies, ou seja, às relações filogenéticas de um grupo de organismos. Assim, o estudo que visa determinar as relações ancestrais entre espécies denomina-se filogenética ou filogenia. Haeckel, biólogo que traduziu a obra de Darwin para o alemão, acreditava que o desenvolvimento embrionário de cada ser vivo repetia o desenvolvimento filogenético de toda a espécie. Mas sabe-se, há

¹⁶ A herança de caracteres adquiridos não havia sido completamente rejeitada por biólogos até 1930. Atualmente, essa questão é retomada pela biologia, a partir da descoberta de agentes *epigenéticos* que transmitem epimutações transgeracionais. O grande número de espécies novas na história evolutiva, por exemplo, não consegue ser explicado pelas mutações genéticas casuais, já que, além de elas serem raras, para serem preservadas precisam favorecer a adaptação da espécie ao ambiente. Portanto, as pesquisas que provam a existência de agentes epigenéticos transmitidos após mudança ambiental, ajudam a explicar o maior número de espécies novas em relação ao esperado apenas por mutações genéticas adaptativas. Entretanto, isso não tem relação com a lei da recapitulação, senão com a ideia de caracteres adquiridos. (Skinner, Michael. *Um novo tipo de herança*. Scientific American, n.148, set. 2014. p.35-41.)

muito, que isso não ocorre, ainda que existam algumas características em comum no desenvolvimento embrionário de diferentes espécies (RITVO, 1992).

De qualquer forma, foi a partir dessa hipótese que Freud criou a teoria que explicaria a repetição e a universalidade dessas fantasias originárias que ele havia descoberto.

“De onde procede a necessidade dessas fantasias e o material para elas? Não pode haver dúvida de que suas fontes situam-se nos instintos [*instinkte*]; contudo, está ainda por ser explicado por que sempre são geradas as mesmas fantasias com o mesmo conteúdo. Tenho uma resposta, a qual sei que lhes parecerá audaciosa. Acredito que essas *fantasias primitivas*, como prefiro denominá-las, e, sem dúvida, também algumas outras, constituem um acervo filogenético. (FREUD, 1917/2006, p.372)

(...)

Parece-me muito possível que tudo o que hoje nos é contado na análise como fantasia – a sedução infantil, a excitação sexual suscitada pela observação do coito dos pais, ameaça de castração (ou melhor, a castração) – foi uma vez realidade nos tempos originários da família humana, e que a criança, ao fantasiar, não faz mais do que preencher as lacunas da verdade individual com uma verdade pré-histórica. (FREUD, 1917/1986, p. 373)

Essa posição teórica se mantém ao longo de toda a obra freudiana. Em *Totem e tabu* (1913), Freud faz uma tentativa de explicar a origem mítica da fantasia edípica. E, em *Moisés e o Monoteísmo* (1939), nos moldes da lei de recapitulação, faz o esforço de recapitular a história da religião monoteísta, na tentativa de explicar - a partir de uma espécie de lei de recapitulação aplicada ao psiquismo – a origem, não apenas da religião monoteísta, mas também da necessidade psíquica da crença em um deus-pai-todo-poderoso. Essa crença em um Deus todo-poderoso, segundo Freud, não conteria a verdade material, mas conteria, por outro lado, uma *verdade histórica*. A invenção de Deus diria respeito ao retorno, em metáfora, do pai primevo.

Ainda que Freud tenha, em *Moisés e o Monoteísmo*, se fixado à questão material da verdade histórica, a mesma, enquanto termo apropriado pela teoria psicanalítica, necessita levar em conta a atemporalidade do inconsciente, consistindo, portanto, em passado e presente, numa ordem que embora lógica, não é cronológica. Só assim podemos compreender como a verdade histórica pode estar presente em construções psíquicas tão diferentes quanto os mitos, as religiões e os delírios. (Mijolla, 2005)

A grande descoberta de Freud, no início de seu trabalho com a histeria, é a da realidade psíquica. A psicanálise surge justamente quando ele abandona a história material, ou seja, a cena de sedução, e se preocupa com a construção psíquica da realidade, esta que, ao mesmo tempo, encobre e sustenta o desejo inconsciente. Ora, não é a estrutura da fantasia a própria estrutura da verdade histórica? Freud se utiliza, por vezes, do termo *verdade histórica*

no sentido da teoria de recapitulação. Entretanto, para considerarmos a hipótese filogenética freudiana, teríamos que supor que as fantasias originárias são inatas. Isso nos levaria a grande falácia de que a própria humanidade não fosse subsidiária da linguagem, mas devesse seu caráter a algo inato, natural - como queria Rousseau com sua teoria sobre *O bom selvagem*.

Não é também o que aprendemos com Lacan em seu retorno a Freud. Aliás, Lacan é categórico ao se referir à teoria da recapitulação:

“abstenhamo-nos de procurar gerar o termo de que se trata, de imaginá-lo através de uma reconstituição genética baseada no que chamarei de referências fundamentais do obscurantismo moderno. Refiro-me a fórmulas que, a meu ver, são imensamente mais imbecis do que o que vocês podem encontrar nos livrinhos de catecismo, e dentre os quais esta é um exemplo: a ontogênese reproduz a filogênese.” (LACAN, 1957-58/1999, p.327).

“se este [conhecimento] se acha tão frequentemente, nos escritos teóricos, relacionado a não sei quê de análogo à relação da ontogênese à filogênese - é por uma confusão, e mostraremos da próxima vez que toda a originalidade da análise é de não centrar a ontogênese psicológica nesses pretensos estágios.” (LACAN, 1964/1998, p.64)

Em *O problema econômico do masoquismo*, o próprio Freud (1924/2006) nos diz que a ética e a moralidade do sujeito são herdeiras diretas do Complexo de Édipo (idem, p.185). Se o sujeito se pune por não agir de acordo com seu Ideal de eu, é porque o supereu funciona como introjeção da lei paterna, introjeção de uma lei originalmente externa. Em contrapartida, o eu do sujeito satisfaz-se sendo punido pelo supereu, já que este é o representante paterno. “O sadismo do supereu e o masoquismo do eu suplementam-se mutuamente e se unem para produzir os mesmos efeitos.” (idem, p.187)

Freud comenta a fantasia de ser espancado pelo pai, e atribui a ela tanto o *gozo*, satisfação superegóica do sentimento inconsciente de culpa, ligado à pulsão de morte, quanto o *desejo*, satisfação erógena, pulsão sexual. No trecho abaixo, mais que o amalgamento das pulsões, Freud identifica com clareza a fantasia paradigmática, motor de toda fantasia do sujeito: o complexo de Édipo.

Sabemos agora que o desejo, tão freqüente em fantasias, de ser espancado pelo pai se situa muito próximo do outro desejo, o de ter uma relação sexual passiva (feminina) com ele, e constitui apenas uma deformação regressiva deste último. Se inserirmos essa explicação no conteúdo do masoquismo moral, seu conteúdo se torna claro para nós. A consciência e a moralidade surgiram mediante a superação, a dessexualização do complexo de Édipo.” (FREUD, 1924/2006, p.187)

4.5 A fantasia e o mais além do princípio do prazer.

A relação que Freud estabelece entre a fantasia e as pulsões é clara desde o início: como vimos, a função da fantasia, desde o estudo sobre os sonhos, é claramente descrita enquanto “realização de desejo”. Essa posição não mudará. O que surge de novo, não alterando mas complexificando essa afirmação são, essencialmente, duas descobertas: o narcisismo e a pulsão de morte.

A partir do desenvolvimento do conceito de narcisismo, é possível falar da possibilidade de o eu ser investido enquanto objeto pulsional do próprio sujeito. E só a partir desse primeiro objeto que haveria o investimento pulsional exterior ao eu. Não é à toa que todo amor, para Freud, seja narcísico. Pois todo objeto de amor não é eleito enquanto tal senão por deslocamento identificatório em relação ao próprio eu do sujeito.

A partir do narcisismo também é possível falar das pulsões auto-eróticas. Essas, anteriores ao narcisismo, seriam relacionadas ao corpo, mas ainda não poderiam ter sido organizadas pelos significantes, uma vez que o eu enquanto instância psíquica ainda não estaria organizado.

O investimento auto-erótico nunca seria substituído totalmente, continuando a existir no psiquismo através da fantasia. Em 1911 Freud nos diz que “a longa persistência do auto-erotismo permite que a satisfação fantasística ligada ao objeto sexual, imediata e mais fácil de obter, seja mantida por muito tempo, em lugar da satisfação real, que exige esforços e adiamentos.” (FREUD, 1911a/2006, p.241) Dessa forma, toda fantasia se ligaria a um desejo de satisfação pulsional, e uma satisfação não apenas narcísica, mas também auto-erótica, isto é, anterior ao próprio narcisismo.

Se o narcisismo é a fase de investimento pulsional no próprio eu, isto é, em que o objeto de amor do sujeito é seu próprio eu, o auto-erotismo diz respeito ao investimento pulsional no próprio corpo, ainda despedaçado, anterior à construção do eu.

Para Freud, as fantasias são, sempre, fantasias de desejo. O motor das fantasias é o desejo inconsciente. Entretanto, é importante destacar que, a partir da teorização da pulsão de morte, o desejo inconsciente - desejo de satisfação pulsional - não está mais ligado apenas ao princípio de prazer, mas também a seu mais além. Por um lado, a fantasia, em sua via significativa, isto é, de pulsão sexual, visa proteger o sujeito do gozo mortífero da pulsão de morte, mas, por outro, uma vez que a fantasia visa à satisfação pulsional, ela visa também o próprio gozo mortífero.

Se Freud fala desde o início da função da fantasia de perpetuar o desejo, por exemplo, com o célebre *Sonho da bela açougueira* (FREUD, 1900/2006, p.161) - nesse caso através da insatisfação histórica, Lacan também fala inicialmente da fantasia como tela sobre o real, em sua função de sustentar o desejo. Entretanto, a partir da pulsão de morte abre-se uma nova faceta da fantasia, sobretudo a partir do que Freud chamará fantasia masoquista originária, isto é, uma fantasia que visa não só o desejo de satisfação inconsciente em sua faceta sexual, mas também o gozo mortífero da pulsão de morte. A posição masoquista originária, como veremos, só pode ser atingida por construção, nunca diretamente, e está relacionada ao complexo edípico, mas numa busca de satisfação pulsional que vai mais além do princípio do prazer. Não é tanto de um sujeito desejante que se trata, mas de um sujeito desejado. É na voz passiva que essa frase fantasística se encontra.

O percurso de Lacan também se inicia abordando a fantasia como tela sobre o real, em sua função de sustentar o sujeito enquanto desejante. É só num segundo momento que Lacan trabalhará essa outra faceta da fantasia, na qual o sujeito se encontra no lugar do próprio objeto.

Rinaldi (inédito), em seu texto *Tempo e fantasia*, aborda essa diferenciação através dos três registros lacanianos, a saber, Real, Simbólico e Imaginário. A face imaginária da fantasia ou, dito de outro modo, a dimensão narcísica da mesma, pode ser considerada a partir das brincadeiras infantis, assim como seus substitutos, os devaneios adultos, que visam à realização de desejos insatisfeitos, proporcionando satisfação narcísica ao sujeito. É esta a face da fantasia que vemos tanto Freud quanto Lacan trabalharem exaustivamente no início de suas obras.

Entretanto, mais tarde, ambos se debruçam sobre uma segunda faceta da fantasia. Quando Freud, especialmente em *Bate-se em uma criança*, trabalha a fantasia de ser espancado a partir da redução da mesma a uma frase - em três tempos logicamente distintos, ou seja, três variações gramaticais da mesma frase - a dimensão simbólica da fantasia se evidencia. Do mesmo modo, ao formular o matema da fantasia, é a variação lógica entre o sujeito e o objeto da frase que se presentificam no matema $\$ \langle \rangle a$.

A terceira dimensão da fantasia, dimensão real, já estaria presente na própria dimensão simbólica. Afinal, a conjunção do encontro entre sujeito e objeto não é representável diretamente, o que também está expresso no matema laciano, que desvela o objeto do desejo enquanto o próprio objeto a , impossível de ser significado. Nesse sentido, Freud já indicara que o segundo tempo lógico da fantasia fica protegido pelo recalque, sendo possível ser acessado apenas pela construção, nunca pela rememoração.

É Freud quem nos diz que essa fase da fantasia não pode chegar a ser rememorada, só havendo acesso possível pela construção que se faz em análise. “Essa segunda fase - a fantasia da criança de ser espancada pelo pai - permanece, via de regra, inconsciente, provavelmente em consequência da intensidade do recalque. (...) A fantasia permanece inconsciente e só pode ser construída no decorrer da análise” (FREUD, 1919, p. 205).

Vê-se, portanto, que o recalque tem uma função importantíssima, a de proteger o sujeito de um desejo mortífero. O recalque originário, como vimos, se constitui na fixação de um representante pulsional. Dessa forma, se o recalque originário atua não apenas sobre uma pulsão, mas sobre um representante pulsional, é necessário haver uma marca simbólica a ser recalçada.

Lacan distingue, principalmente em seu seminário 9, *A Identificação*, o significante originário - traço unário da cadeia, marca apagada de gozo perdido que funda o psiquismo e que dará origem ao conceito de letra; do significante enquanto marca possível de receber significação. É, pois, de uma dimensão real que se trata na origem da fantasia. Dimensão real, mas marcada simbolicamente.

4.6 Fantasia e Masoquismo Originário

Desde muito cedo fantasias geradoras de desprazer foram investigadas por Freud. Ao longo de sua obra pode-se acompanhar os diversos questionamentos que fazem com que Freud chegue a localizar um componente mortífero fundamental a todo desejo inconsciente.

Já em *A Interpretação dos sonhos*, Freud se indagava a respeito da função dos sonhos de angústia. Afinal, se os sonhos visam realização de desejos, como podem eles despertar desprazer para o sujeito que os sonha? Aqui ele explica o desprazer gerado pelos sonhos de angústia a partir do desejo de autopunição. O desprazer seria secundário ao conflito psíquico. Entretanto, o desejo inconsciente permanece, nessa época, relacionado estritamente à obtenção de prazer.

De modo semelhante, ao longo do primeiro dualismo pulsional, as pulsões masoquistas são explicadas pela relação de inversão em relação às pulsões sádicas. Desde os *Três ensaios para uma teoria da sexualidade*, Freud (1905/2006) já fala do par antagônico sadismo-masoquismo, sendo o masoquismo o próprio sadismo voltado para si mesmo, num fechamento do circuito pulsional, tal qual o par pulsional olhar/ser-visto.

Em *As pulsões e suas Vicissitudes*, texto de 1915, Freud afirma, no mesmo sentido da inversão anunciada em 1905, que o sadismo seria primário em relação ao masoquismo. Entretanto, este sadismo primário não estaria relacionado à pulsão sexual, mas sim à pulsão de dominação, sendo necessário ao pequeno sujeito para o domínio dos próprios membros. Além disso, o sadismo primário implicaria o “primeiro grau narcisista construído”. Apenas quando o componente sádico retornasse para o próprio eu é que se encontraria o componente sexual ou, quando, num terceiro momento, fosse reenviado para fora, a partir de uma identificação com o outro, é que um componente sexual, ou nos termos freudianos, objetal, poderia ser considerado. Vemos que o sadismo aqui descrito por Freud acompanha os passos de sua, ainda recente teoria do narcisismo, ao mesmo tempo em que anuncia o masoquismo primário e o segundo dualismo pulsional.

Em 1919, em *Uma criança é espancada*, a transformação do sadismo em masoquismo passa a ser explicada a partir da ação da culpa no psiquismo. Entretanto, Freud ainda considera o sadismo anterior ao masoquismo.

a fantasia da segunda fase, a de ser espancada pelo pai, é uma expressão direta do sentimento de culpa, ao qual o seu amor pelo pai sucumbiu agora. A fantasia, portanto, tornou-se masoquista. Até onde sei, é sempre assim; um sentimento de culpa é invariavelmente o fator que converte o sadismo em masoquismo. (FREUD, 1919, p.204)

Jorge (2010) nos lembra que *Uma criança é espancada* surge antecipando o conceito de pulsão de morte, que viria a ser apresentado um ano depois, em *Mais além do princípio de prazer*. Nesse texto Freud já apresenta a fantasia não mais atrelada unicamente ao princípio de prazer, mas articulada também ao mais além desse princípio, que revela um vínculo entre gozo e dor.

O autor destaca no texto freudiano a dialética entre amor e gozo, aí apresentada a partir das três fases da fantasia de espancamento. Esta articulação entre amor e gozo seria inerente a toda fantasia de desejo; aparecendo nas aspirações de completude amorosa, na neurose, e de completude de gozo, na perversão. Aquilo que Freud trabalhou em termos de sadismo e masoquismo nas fantasias de espancamento, Jorge (2010) traz em termos de gozo e amor.

O autor parte de uma indicação de Lacan, presente no seminário *O desejo e sua interpretação*, de que, no matema da fantasia - $\$ \langle \rangle a$, a perversão poderia ser indicada pela ênfase posta no termo que designa o *objeto*, polo do gozo; enquanto a neurose poderia ser indicada pela ênfase no termo que designa o sujeito, polo do amor. Dessa maneira, Jorge nos

diz que “as diferentes fixações – ou sua falta – respondem pelas diferentes estruturas: neurótica, perversa ou psicótica.” (p.104)

A evolução dos três tempos da fantasia, lidos pelo viés da dialética entre o amor (\$) e o gozo (*a*), implicaria uma passagem que se inauguraria no polo do amor, e não do gozo. A partir das fantasias e devaneios apresentados por Anna Freud, Jorge nos traz a situação da demanda de amor como sendo a mais arcaica. A forma como se apresenta a fantasia de espancamento não seria a original, mas um deslocamento da cena de amor incestuoso.

De fato, como vimos, quando escreve esse texto Freud ainda considerava o sadismo como originário ao masoquismo. Entretanto, a partir do desenvolvimento do conceito de pulsão de morte e da segunda tópica, em 1924, em *O problema econômico do masoquismo*, Freud postula a existência de um masoquismo originário, isto é, primário em relação ao sadismo. Vejamos.

Nesse texto Freud distingue três formas de masoquismo. A saber, originário ou erógeno; feminino; e moral.

O primeiro, masoquismo originário ou erógeno, estaria na base dos outros dois e é descrito por Freud como “prazer no sofrimento”. Não apenas um prazer secundário ao sofrimento mas, sim, um sofrimento necessário ao prazer: “condição imposta à excitação sexual” (FREUD, 1924/2006, p.179). Além disso, a “pulsão de morte operante no organismo – sadismo primário – é idêntica ao masoquismo” (idem, p.182). Seria o resto do sadismo que toma o eu como objeto. Destacamos que não é possível, a partir dessa afirmação, falar de masoquismo originário sem falar de constituição do eu, isto é, de narcisismo primário. Observação de fundamental importância quando se trabalha com o tema da paranoia.

Em *As formações do inconsciente*, Lacan deixa claro que o sujeito, para oferecer-se enquanto objeto ao Outro, precisa estar inserido na linguagem. Sem a linguagem, sem a simbolização primordial, que sustenta a separação entre o eu e o Outro, não há possibilidade de chegar a este primeiro tempo do Édipo, no qual a criança se oferece enquanto objeto ao Outro, e que corresponde ao tempo da inscrição da fantasia fundamental.

O sujeito que, após haver simbolizado sua separação do Outro, se oferece ao mesmo como objeto, Lacan o nomeia *assujeito*. Por um lado, o *a* remete ao objeto, que aqui é o próprio sujeito; por outro lado, o *a* remete ao prefixo de negação – não há aí, ainda, um sujeito propriamente desejante. Nesse momento, Lacan aponta o primeiro indício do desejo no psiquismo, na expressão desejo de desejo. Mas ele deixa claro, aqui não se trata de um sujeito desejante, mas de um sujeito que deseja ser desejado. Um sujeito que se faz objeto para o outro, um *assujeito*, portanto. Voltemos ao texto freudiano.

Freud (1924) nos diz que, assim como o masoquismo erógeno (ou originário) está na fase originária de investimento libidinal, isto é, o investimento no próprio eu, ele também se faz presente, amalgamado à libido, aparecendo nas fantasias de ser devorado, espancado, castrado e copulado. Notemos que Freud não associa o masoquismo originário a uma cadeia significativa ordenadora, mas a uma determinada posição, na qual comparece “o eu como objeto” (FREUD, 1924, p.182). No momento em que trata de masoquismo originário, embora Freud fale de um determinado modo de investimento pulsional, não fala ainda de representações. Quando as palavras surgem para representar essa relação, já é do masoquismo feminino que se trata para Freud, isto é, já se trata das fantasias de ser devorado, espancado, cegado... seja lá o que for, já há aí um roteiro ou, nos termos lacanianos, uma cadeia significativa instaurada. De outro modo, poderíamos dizer: quando as palavras surgem para representar o masoquismo originário há aí uma fantasia instaurada, ou seja, nos termos freudianos, há fixação de uma representação pulsional.

O *masoquismo originário*, portanto, está estreitamente relacionado à origem do próprio sujeito. Entretanto, não é da instauração do sujeito do desejo que se trata, mas do sujeito enquanto objeto. O masoquismo erógeno diz respeito, portanto, ao momento mítico em que o sujeito aparece apenas enquanto objeto, mas ligado à obtenção de prazer, conjugada na demanda de amor. Fazer-se objeto para o outro, este é o axioma do masoquismo.

O gozo masoquista é um gozo que se localiza no objeto – mas objeto que é o próprio sujeito. Dessa forma, parece haver aí, nessa posição originária, uma conjunção entre gozo e demanda de amor. Nesse momento não há dialética, não há ainda fixação, seja no polo do amor, seja no polo do gozo, até porque eles estão aí numa conjunção anterior a qualquer dialética. Será nesse sentido que Jorge (2010) localiza a psicose, nem no polo do amor, nem no polo do gozo, mas na “falta de uma fixação”? “As diferentes fixações – ou sua falta – respondem pelas diferentes estruturas: neurótica, perversa ou psicótica.” (p.104).

Rinaldi (2000) nos lembra que a culpa em sua forma primitiva é subsidiária do medo da perda do amor dos pais. A prematuridade do bebê humano e o seu desamparo inicial determinam sua dependência dos cuidados do outro para garantir sua sobrevivência. Não apenas dos cuidados, mas fundamentalmente do desejo do Outro.

A leitura laciana de *Uma criança é espancada* permite retomar a primeira e a terceira fases da fantasia enquanto cenários imaginários, os quais escamoteariam a operação simbólica que se localiza na segunda fase da fantasia, a qual não se alcança pela lembrança. O que se encontra recalçado é a equivalência entre ser amado e ser espancado, ou seja, é o ponto de equivalência entre sujeito e objeto. Lima (2015) ressalta que o ponto fundamental para se

relacionar o masoquismo com a constituição do sujeito é o desejo do sujeito em ser objeto de desejo do outro.

Rinaldi (1997) ressalta que o masoquismo primário não deve ser explicado no plano da identificação imaginária, o que levaria à compreensão do masoquismo originário como um sadismo invertido, o que não é o caso.

A partir de elaborações posteriores de Lacan, pode-se associar o masoquismo originário a este tempo primeiro da inscrição da linguagem no psiquismo, pelo traço unário. Como afirma Vidal (2012), “O traço unário representa a forma mais elementar de marca recebida do Outro e o masoquismo originário a contagem de gozo advindo, pelo golpe repetitivo desse traço. Trata-se da abertura radical e traumática ao Outro.” (idem, p.139)

Do mesmo modo que Freud não associa um sentido prévio à fantasia masoquista originária – a não ser a posteriori, pela construção em análise -, assim também Lacan marca, a partir das formulações sobre o conceito de traço unário, que aqui não há, ainda, cadeia significante instaurada. É de letra que se trata. Marca originária, traço que se inscreve unicamente pela repetição.

Como dissemos, o segundo masoquismo, o feminino, este sim é apresentado por Freud ligado a uma fantasia, ou seja, a uma construção de sentido. Vale destacar que o masoquismo feminino - e isso fica muito claro no texto freudiano - não é uma posição da mulher, já que Freud inicia sua descrição falando da familiaridade que ele, Freud, adquiriu com o masoquismo feminino, a partir de sua experiência clínica com homens. Freud nos diz que as fantasias masoquistas geram a óbvia interpretação de que o sujeito deseja ser tratado como uma criança. “A interpretação óbvia, à qual facilmente se chega, é que o masoquista deseja ser tratado como uma criança pequena e desamparada, mas particularmente, como uma criança travessa” (FREUD, 1924b, p.180). Entretanto, em fantasias que Freud considera extremas, o sujeito acaba se colocando em uma posição feminina, isto é, a de ser castrado, copulado ou parir. Ele prefere chamar essa forma de masoquismo “de forma feminina, embora tantas de suas características apontem para a vida infantil”. (idem, p.180)

Vidal (2012) assinala que o masoquismo feminino está estreitamente relacionado ao fantasma - e fantasma masculino -, que tem por função obturar a pergunta a respeito do gozo feminino, sendo, por isso mesmo, um fantasma perverso. Afinal, a posição de objeto, objeto cuja falta está obturada, é exatamente a posição que o sujeito perverso ocupa, ainda que denegando-a. Identificando-se ao objeto, o sujeito perverso põe em ato a suposta posição passiva da mulher no ato sexual. Com o objeto-fetice a castração é denegada em favor da

suposta conjunção sexual. No sadismo, a extração de gozo é levada ao máximo, na falácia de se obter essa suposta conjunção entre sujeito e objeto.

No segundo masoquismo a questão da diferença sexual se apresenta como motor: é a interrogação à castração que se coloca. À pergunta “O que o Outro quer de mim?”, uma resposta fantasmática surge, na tentativa de obturar o enigma fundamental do desejo do Outro. Fantasia a que o sujeito tem acesso a partir das formações do inconsciente neuróticas; fantasia atuada na perversão e... Ousamos dizer, construção delirante paranoica: resposta categórica, construção de significação feita a posteriori, com o próprio sujeito no lugar de protagonista de uma resposta com valor de verdade, com valor de saber.

Mas, se os perversos vivem em ato os roteiros que os neuróticos vivem em fantasia; podemos supor que, no desencadeamento de uma psicose também pode haver um roteiro a ser vivenciado? “Como seria bom ser uma mulher no ato da cópula”. Pensamento que se impõe a Schreber e serve de axioma a toda sua construção delirante. Mas, de que maneira ocorreria de se inscrever, em todo e cada sujeito, uma pulsão masoquista originária?

Como foi abordado no capítulo anterior a partir de Guerra (2007), se não podemos falar de uma representação dessa marca inaugural do sujeito na paranoia, podemos dizer, entretanto, de uma modificação estrutural nessa marca que, se não é inscrita no simbólico, insiste no real.

Haveria, pois, uma posição masoquista originária ordenadora do delírio paranoico? Nos três trechos abaixo, o primeiro de 1905 -*Três ensaios para uma teoria da sexualidade* –, o segundo de 1915 – *Um caso de paranoia que contraria a teoria psicanalítica da doença* – e o terceiro de 1919 – *Uma criança é espancada* –, Freud aponta para uma possível relação entre as fantasias, mantidas inconscientes na neurose, e o delírio paranoico.

As fantasias claramente conscientes dos perversos (que, em circunstâncias favoráveis, podem transformar-se em atos), os temores delirantes dos paranóicos (projetados num sentido hostil), e as fantasias inconscientes dos histéricos (descobertas por trás de seus sintomas através da psicanálise) coincidem até os mínimos detalhes em seu conteúdo. (FREUD, 1905/2006, p.157)

[a respeito de uma paciente paranóica] Entre o acervo de fantasias inconscientes de todos os neuróticos, e provavelmente de todos os seres humanos, existe uma que raramente se acha ausente e que pode ser revelada pela análise: é a fantasia de observar as relações sexuais dos pais. (...) O ruído acidental, assim, desempenhou meramente o papel de um fator provocador que ativou a fantasia típica de estar sendo ouvida sem saber, o que consistiu um componente do complexo parental. (FREUD, 1915c, p.)

[A respeito da fantasia de ser espancado] A segunda fase, a fase inconsciente e masoquista, é incomparavelmente a mais importante. (...) Não me surpreenderia se algum dia fosse possível provar que a mesma fantasia é a base do delirante espírito litigioso da paranóia. FREUD, 1919/2006, p.210)

No primeiro trecho, o delírio paranoico é colocado em analogia às fantasias neuróticas e perversas. E embora a distinção do mecanismo de negação, ou seja, *Verneinung*, *Verleugnung* e *Verwerfung* não esteja esclarecida, seus retornos estão bem definidos nesse trecho. É impressionante como, nesse trecho que se encontra num momento ainda tão inicial da obra, as três estruturas freudianas estejam tão bem definidas, com seus diferentes modos de funcionamento em relação ao desejo inconsciente. Fantasia consciente na perversão, inconsciente na neurose, e vinda de fora, na paranoia.

No segundo trecho, Freud encontra a origem do delírio de perseguição da paciente paranoica numa fantasia originária. A paciente acreditava que o amante tinha mandado que fotografassem seus encontros amorosos e, assim, expunha sua situação, inclusive para sua chefe, a quem ela tinha em alta conta.

No terceiro trecho citado, Freud nos diz que talvez a fantasia incestuosa inconsciente, base dos sintomas neuróticos, seja a mesma base dos delírios paranoicos. Ele é preciso ao apontar como base a segunda fase da fantasia de espancamento, ou seja, aquela que está sob o efeito do recalque e não pode ser recordada em uma análise com neuróticos - mas sim construída. Afirma ainda que esta segunda fase, masoquista, é expressão direta do sentimento de culpa.

Ao mesmo tempo em que ocorre esse processo de recalque, surge um sentimento de culpa. Este é também de origem desconhecida, mas não há dúvida de que, por qualquer que seja, está ligada aos desejos incestuosos e justificada pela persistência desses desejos no inconsciente. (FREUD, 1919, p.212)

Freud crê ser possível um dia provar que essa posição masoquista originária estaria na base da paranoia. Posição que, exatamente por se manter inconsciente, é chamada fantasia; enquanto que, quando aparece a céu aberto, quando retorna no real, é chamada delírio. O elemento, portanto, parece ser o mesmo, sendo a organização que se faz em torno, o motor de toda a diferença. Não é à toa que Lacan se debruçará nessa distinção, cunhando os termos recalque, para a neurose e forclusão, para a psicose.

No conteúdo manifesto das fantasias masoquistas (FREUD, 1924b/2006), um componente especial pode ser destacado. A culpa é o que, para Freud, conduz à terceira forma de masoquismo, o masoquismo moral. Segundo Freud, o indivíduo presume que cometeu algum crime.

Note-se que, seja na neurose, na perversão ou na paranoia, a culpa pode ser destacada a partir da lógica de cada uma das estruturas. O neurótico sente-se culpado, acha-se digno de

punição e assim a atualiza em seus sonhos, devaneios e sintomas. Foi assim com *Elizabeth von R*, que se fez parálitica em punição por haver desejado seu cunhado. (FREUD, 1893-95/2006).

Na perversão, é o sujeito vítima da encenação perversa o culpado dos atos ao qual é submetido. Nos casos de abuso sexual infantil, não é raro que o sujeito, já adulto, relate que o abusador afirmava que a culpa era da criança. E a vítima, provavelmente neurótica, com sua estrutura prontamente adere a tal hipótese, e acaba por não reagir. Mais uma vez, a culpa se presentifica do lado do objeto.

Na paranoia, é o Outro, no Real, quem acusa o sujeito de ser culpado. E ele tenta se defender, como bem descreveu Freud no Rascunho H:

[A paciente] estava-se poupando da censura de ser uma “mulher depravada”. Daí em diante, passou a ouvir essa mesma censura, agora proveniente de fora.(...) O julgamento a respeito dela fora transposto para fora: as pessoas estavam dizendo aquilo que, de outro modo, ela diria a si mesma. Havia uma vantagem nisso. Ela teria sido obrigada a aceitar o julgamento vindo de dentro; já o que vinha do exterior, podia rejeitar. (FREUD, 1895/2006, p.255)

Segundo Freud, o masoquismo moral seria a forma mais dessexualizada de masoquismo. Aqui, trata-se da culpa enquanto intimamente relacionada ao desejo superegóico. Lacan (1959-60/1997), em seu seminário dedicado à Ética, afirma que a moral traz o peso do Real. Peso que retorna com toda sua força nas vozes injuriosas paranoicas. Vozes, em geral, de fato, bastante moralistas.

4.7 O trabalho analítico e a construção de sentido

Ao longo da obra freudiana, podemos encontrar o objetivo da análise sendo associado à questão da rememoração, no sentido de atingir o suposto fato que teria dado origem à fantasia inconsciente do sujeito. Mas é o próprio Freud quem aponta as impossibilidades dessa rememoração, já que não se trata da realidade no sentido comum, mas da realidade psíquica.

Em 1914, em *Recordar, repetir e elaborar*, Freud chama a atenção que a repetição se faz em ato, atualizando-se na vida do paciente e ao longo da própria análise. Entretanto, neste texto, a questão da elaboração, que diz respeito a elaboração da resistência, acaba aparecendo

como ferramenta para a recordação, que nesse momento surge como objetivo último da análise.

No já referido *Bate-se em uma criança*, de 1919, no mesmo sentido Freud assinala que, “o trabalho analítico só merece ser reconhecido como psicanálise quando consegue remover a amnésia que oculta do adulto o seu conhecimento da infância desde o início” (1919/2006, p.199). Entretanto, apesar dessa afirmação nos levar a reduzir a psicanálise a um trabalho de rememoração, nesse mesmo texto Freud traz avanços importantíssimos para o trabalho psicanalítico. Ao descrever as comuns fantasias de espancamento na infância, Freud aponta uma importante função da análise, a qual ele retomará em 1937. Aqui, ao abordar as fantasias de espancamento, diz que a fase mais importante e mais significativa de todas, isto é, a segunda, a masoquista, se mantém inconsciente. E, por isso mesmo, ou seja, por se manter inconsciente, ela não é rememorada, mas construída. A fantasia masoquista é “uma construção da análise” (FREUD, 1919/2006, p.201).

Em 1937, Freud escreve dois textos fundamentais sobre o assunto. O primeiro, *Análise terminável e interminável*, publicado em junho, no qual abordará tanto a função da análise quanto os limites de uma análise que se baseasse na rememoração e; o segundo, *Construções em análise*, publicado em dezembro, e no qual a questão da construção, que surge exatamente no lugar da impossibilidade de rememoração, é retomada de forma mais clara para o leitor.

Em *Análise Terminável e Interminável*, Freud (1937a) repete insistentemente que o objetivo da análise - para além de uma rememoração, ou seja, tornar consciente algo inconsciente - estaria em uma alteração do eu. “Não é precisamente a reinvidicação de nossa teoria o fato de que a análise produz um estado que nunca surge espontaneamente no ego e que esse estado recentemente criado constitui a diferença essencial entre uma pessoa que foi analisada e outra que não o foi?” (FREUD, 1937^a/2006, p.242). Este ponto é de fundamental importância, uma vez que, por um lado, trouxe muitos equívocos para a psicanálise, já que foi vastamente compreendido como um fortalecimento do ego em detrimento das pulsões e; por outro lado, ao ser relido por Lacan, tornou-se a base da ética psicanalítica.

Wo es war, soll Ich werden. frase emblemática desta referida “mudança no eu”, foi vastamente traduzida por “Onde estava o id, ali estará o ego” (FREUD, 1933/2006, p.84). Mas Lacan propõe que se leia “Ali onde isso era, o sujeito deve advir” (LACAN, 1955/1998, p. 419). Essa frase, tão importante, talvez possa ser considerada paradigmática da leitura lacaniana de Freud. Afinal, mais que de uma tradução, é de uma leitura que se trata.

A distinção que Lacan propõe entre o eu (moi) e o sujeito (Je) é de fundamental importância para a distância que se estabelece entre a chamada psicologia do eu e a

psicanálise lacaniana. O eu, como veremos no segundo capítulo, tem uma constituição paranóica. Vidal (2012) diz que “O ato analítico produz em seu horizonte um novo sujeito como resposta ao real da pulsão.” (idem, p.134) Dessa forma, é preciso ler a “mudança no eu” que a análise produz enquanto “mudança no sujeito”.

Enfim, se Freud aponta em *Análise Terminável e Interminável* a mudança operada por uma análise, aponta também os limites da mesma. Localiza esse limite naquilo que ele chama o rochedo da castração - o qual apareceria, no homem, a partir do complexo de castração e, na mulher, na inveja do pênis.

Nesse momento Freud afirma que Adler teria chamado este *ponto de resistência* de “Protesto Masculino” e faz uma crítica a este termo, já que ele se aplicaria bem aos homens, mas não às mulheres. Propõe, então, “repúdio à feminilidade” como termo mais adequado. “Penso que, desde o início, o ‘repúdio à feminilidade’ teria sido a descrição correta dessa notável característica da vida psíquica dos seres humanos”. (FREUD, 1937a/2006, p.268)

Freud é claro ao apontar este como o ponto de impasse de uma análise, o rochedo da castração. Diz ainda que Ferenczi “transformou num requisito que, em toda análise bem-sucedida, esses dois complexos [inveja do pênis e complexo de castração] tivessem sido dominados. Gostaria de acrescentar que, falando por minha própria experiência, acho que quanto a isso Ferenczi estava pedindo muito.” (idem, p.269).

Freud explicita, em uma nota de rodapé, aquilo que entende ser o “grande enigma do sexo”, o “repúdio à feminilidade”. Ele afirma que, o que é repudiado não é a atitude passiva em si, já que ela se mostra presente em muitos casos, por exemplo, no caso de homens que apresentam uma atitude masoquista para com mulheres, submetendo-se à servidão para com elas, enquanto rejeitam veementemente a atitude passiva para com outro homem (FREUD, 1937a/2006, p.270).

Em *Construções em análise* Freud (1937b) aborda o trabalho de análise enquanto uma construção a partir de fragmentos – função análoga à reconstrução delirante, diz ele nesse texto. Mais que recordar a fantasia inconsciente, seria preciso construí-la. E isso, seria apenas um trabalho preliminar.

É interessante como o trabalho da análise é trazido em comparação àquele de um arqueólogo, sobretudo a partir da diferença que se impõe. Enquanto se refere ao trabalho do arqueólogo, Freud fala de *reconstrução*, já quando fala do analista, utiliza o termo *construção*. “Para o trabalho do arqueólogo, a reconstrução é o objetivo e o final de seus esforços, ao passo que, para o analista, a construção constitui apenas um trabalho preliminar”. (FREUD, 1937/2006, p. 278)

O termo “construção” já havia sido utilizado em *Bate-se em uma criança*, para falar do ponto de impossibilidade de recordação. A segunda fase da fantasia, não podendo ser recordada, deveria ser construída em análise. Do mesmo modo, é a impossibilidade de recordação aquilo que Freud trabalha exaustivamente em *Análise Terminável e Interminável*. E é no ponto de impossibilidade de recordar que surge a construção, trabalho que será feita tanto no trabalho de análise quanto no trabalho delirante.

A posição masoquista originária, graças ao recalque, não tem seu acesso desvelado na neurose, a não ser pela construção analítica. Já na paranoia, esta posição, esta marca de gozo – para usar os termos lacanianos -, parece retornar no Real, na eclosão de uma psicose. Foi exatamente o que Freud (1911/2006) apontou no Caso Schreber: o pensamento precursor do delírio de Schreber, a saber, o de ser copulado, como uma mulher, por um homem. Para Schreber, trata-se de uma posição passiva/feminina que, por ter sido foracluída, acaba retornando no real, sendo repudiada no delírio persecutório.

No próximo capítulo, abordaremos a estrutura paranoica e sua relação com o gozo, conceito laciano que, segundo Miller (1991), cria um quarto tempo na teoria freudiana das pulsões, unificando libido e pulsão de morte.

5 PARANOIA, SABER E GOZO

O saber é isto: de repente alguém lhes apresenta alguma coisa que são significantes e, da maneira como estas lhes são apresentadas, isso não quer dizer nada, e então vem um momento em que vocês se libertam, e de repente aquilo quer dizer alguma coisa, e é assim desde a origem.

Lacan 1968-69/2008, p.196

O psicótico está inserido na linguagem, como mostram os delírios que, tanto para Freud (1915b/2006) quanto para Lacan (1986/2006), são feitos de palavras. Entretanto, o psicótico não pode ser dito, a rigor, sujeito do inconsciente, já que não há recalçamento.

Ao contrário do sujeito cartesiano, que se caracteriza pelo ancoramento no ser, o sujeito do inconsciente constitui-se na inserção do objeto da falta, sendo o sujeito do engano, aquele que se interroga, no campo da linguagem, sobre a existência de seu “eu”, carregando consigo a falta de significação. O objeto *a*, sustentáculo da fantasia, é aquilo que vem para ajudar a sustentar a nomeação desfalecente do desejo, essa que designaria a abolição do sujeito enquanto tal (KAUFMANN, 1996, p.503). Assim, seria impossível ao sujeito do desejo nomear seu desejo (LACAN, 1960-61/1992).

Entretanto, a nomeação do desejo é justamente o que acontece na construção delirante. Não é por acaso que, quando Lacan usa o termo desejo para falar de paranoia, ele fale de “desejo congelado” (LACAN, 1974-75/inédito). Afinal, aí há uma nomeação a céu aberto, o que impede o sujeito de colocar seu nome próprio no âmbito do nome comum (LACAN, 1973-74/inédito).

No seminário *O objeto da psicanálise*, na lição de 15 de dezembro de 1965, Lacan afirma em relação ao sujeito do inconsciente que “o nome do sujeito é este: falta o um para designá-lo”. Porge (1996) acrescenta que o objeto *a* e o nome próprio teriam a função de forjar uma sutura para esse sujeito, preenchendo a função desse um.

Em um sentido próximo, Vivès (2009) fala de um *ponto surdo* para designar o sujeito do desejo, constituído na falta. Para tal, baseia-se na noção de *ponto cego*, que é um ponto estrutural da visão. É no ponto surdo daquilo que se constitui a demanda do Outro, ou seja, o enigma do desejo do Outro, que advém o sujeito suplenciando esse ponto surdo com sua fantasia. Assim, como assinala Vivès, surge o sujeito, de invocado a invocante.

A importância da invocação, portanto, diria respeito exatamente a esse ponto surdo, sem o qual não adviria o vazio, que o sujeito poderá, num segundo momento, tentar preencher. Assinalamos o “tentar”, uma vez que o vazio é estrutural, tal qual um vaso que pode ser “preenchido” com flores, o que não implica a inexistência do buraco sem o qual o vaso não seria vaso.

Na psicose paranoica, o delírio surge como uma significação não dialetizável para esse furo, o que confere a impossibilidade de se falar, com o devido rigor, de um sujeito do inconsciente na paranoia. Na tentativa de compensar a carência do Nome do Pai, a construção megalômana identifica imaginariamente o objeto fálico no próprio sujeito. Diferente de *uma* mulher - que se refere ao um da unicidade, e que se oferece ao Outro enquanto objeto-falta - o paranoico se refere ao *Um* da totalidade e se oferece a si mesmo enquanto objeto – de um modo mais passivo, no caso da perseguição – o que remete à posição de objeto -, ou mais ativo, no caso da megalomania – o que diz respeito à posição de sujeito, ainda que também identificado ao objeto, como o próprio Freud salientou com as proposições gramaticais: “Ele me persegue”, para o delírio de perseguição e “Eu me amo”, para o delírio megalômano.

Por identificar-se ao objeto, sem manter o enigma do desejo, o megalômano corre o risco de desaparecer enquanto sujeito nesta relação, retornando à posição de puro objeto de gozo da paranoia persecutória, tal qual aconteceu com Schreber ao final de sua vida, ou como acontecia com Aimée, que por diversas vezes retomava a ideia paranoica em relação ao filho.

O sujeito paranoico se coloca na transferência no lugar de objeto, fazendo-se oferta ao Outro. É assim que Schreber oferece, no *Prólogo* de suas *Memórias*, não apenas seu trabalho de escrita, mas também seu “corpo” e seu “destino pessoal” como objeto de estudo dos cientistas (SCHREBER, 1903, p.23).

O amor de transferência, aquele que remete ao vazio da falta-a-ser, se associa com o dom de dar o que não se tem. Esta forma de amor, Lacan (1985) a indica em seu seminário 20, *Mais, ainda*, como aquela que vem em suplência à inexistência da relação sexual. Lacan desenvolve esse aforismo no seminário seguinte, *Les non dupes errent*, ao retomar essa relação de amor, que enfatiza ser simbólica, como aquilo que é capaz de suportar o gozo, e que tornaria possível o esvaziamento do amor sexual na viagem – viagem, aqui, em referência à vida, e sexual, em referência ao sentido, como ele explicita ao longo do seminário. Jorge (2010b), no mesmo sentido, aponta em seu texto intitulado *Amor e morte* a possibilidade do amor como aquilo que vem em suplência também à inexistência, ou seja, ao impossível da existência, abordando a função do amor frente ao encontro com a morte. Se a relação sexual é impossível, é na medida em que não existe objeto (fálico) que complete o sujeito (faltoso).

Uma mulher, por ser ela também sujeito do desejo, não pode ser toda-fálica, sendo impossível à mesma ocupar o lugar de objeto fálico. Cabe a ela, portanto, para fazer suplência à inexistência da relação sexual, o lugar de objeto de amor, este que guarda relação com o objeto-falta.

O paranoico, que tanto se assemelha à mulher - por ocupar, em relação ao Outro, a posição de objeto, em sua fantasia delirante encarna, porém, exatamente o lugar impossível de A mulher. Foi visto que o eu é paranoico em sua própria estrutura. E que Freud aponta a importância do eu, identificado ao objeto da frase, nas fantasias masoquistas originárias. É na identificação originária do sujeito ao objeto que encontramos a origem da constituição do sujeito. O matema da fantasia fundamental apresentado por Lacan trata dessa junção e disjunção entre sujeito e objeto. Nessa dialética, o eu se identifica ora ao sujeito, ora ao objeto. Mas é preciso a extração do objeto para que essa disjunção aconteça. É exatamente essa operação que o delírio megalômano tenta forjar. E é precisamente nesse ponto que se acredita poder considerar o delírio em uma relação de analogia à fantasia.

5.1 Querido Gustavo, A mulher não existe.

Gustavo tem 19 anos. Diz que tem depressão e que não se mata porque sua mãe, católica, explicou que se ele se matar, vai para o inferno. Fala de suas *contramedidas*, coisas que inventa para suportar estar vivo. Mas diz que a única solução para sua depressão é algo impossível: “O que eu queria mesmo é ser uma garota fofa”.

Gustavo se interessava fixamente por garotas com traços orientais e desenhos de anime¹⁷. Inicialmente, falava apenas das garotas de anime. “Eu queria ser uma garota de anime”. Desenha as garotas de anime, joga jogos com a temática dos animes, assiste suas séries de anime, ouve músicas japonesas... Com o tempo, passou a falar também de garotas japonesas e, atualmente, de “garotas fofas”.

Gustavo diz que odeia o pai e o irmão mais novo, por ser menino. É apaixonado pela mãe, que considera ser uma “garota fofa”. Em seus planos de vida, quando os consegue fazer, vai morar num castelo, no Japão e casar com uma garota fofa. A mãe também vai morar com

¹⁷ *Animes* são desenhos animados produzidos no Japão. No caso do nosso paciente, os animes são sempre com personagens humanos, de preferência garotas.

ele, é claro. Por vezes fala em matar o pai e o irmão, ou simplesmente deixá-los, indo embora com a mãe. Se interessa por sangue e morte. Houve um tempo em que ele se escareava, para “tomar” o sangue. “O gosto é bom”, dizia. O quintal do castelo dos sonhos de Gustavo é um cemitério. Mas um cemitério falso, pois ouviu dizer que corpos mortos transmitem doenças.

Certo dia ele me explica que uma garota fofa nunca teria depressão, pois garotas fofas têm tudo. Elas são felizes, não precisam de nada. Não precisam se casar, ter filhos ou se relacionar com alguém de forma alguma. São felizes simplesmente por ser. A analista mostra espanto e diz: “Nossa, se é assim eu também queria ser uma garota fofa!”. Gustavo responde imediatamente: “Mas você é uma garota fofa!”. A analista pergunta: “Mas garotas fofas trabalham? Se casam? Têm filhos?” Ele diz que trabalham, pra comprar “comida e coisas assim”, mas não se casam, nem têm filhos. E fala de uma vizinha que segundo ele é “uma garota fofa”. Conta que sua vizinha é casada, e que tem depressão. Diz que não entende como ela pode ter depressão sendo uma garota fofa.

Os desenhos que faz das “garotas fofas” têm perdido a característica dos animes e ficado mais realistas, cada vez mais sexualizados. As garotas, com cada vez menos roupas, passaram a ser desenhadas com outras, em interação. Se tocam, se lambem, se olham, estão sempre em posições sensuais. Em um desses desenhos, por exemplo, há uma garota de quatro, nua, com uma coleira no pescoço. Ela é puxada por outra, que a toca, e é observada por mais três ou quatro, ao fundo. As outras estão vestidas, como ele mesmo explica. É sempre com a garota passiva da cena que Gustavo se identifica: com a coleira, amordaçada, surrada... “Ela parece que não está gostando, mas está. Ela gosta disso”, diz ele. E acrescenta: “Minha mãe diz que se eu fosse garota, seria lésbica e masoquista”. Ele se pergunta sobre isso, mas diz que é assexuado, que aquilo que ele desenha nada tem a ver com sexo: “São só brincadeiras”, diz.

Gustavo não desencadeou uma psicose. Apesar do relato de ter ouvido a voz do pai em sua cabeça - o que aponta para a presença de um fenômeno elementar - não houve nunca um desencadeamento. E, talvez, a direção de tratamento seja justamente essa, a de tomar muito cuidado para não provocá-lo, ajudando o sujeito a forjar um nome partilhável socialmente, que lhe permita frequentar o laço social. Gustavo não vê correspondência entre seu eu e o eu Ideal que inventou para si. Muitas vezes, toma a morte como única possibilidade. E se coloca numa posição de entrega muito grande: “Não vejo outra possibilidade, além de morrer. Só não me mato porque minha mãe diz que quem se mata vai para o inferno...” “Ela nunca mentiu pra mim, então deve ser verdade.” “Você não pode fazer nada para me ajudar?”.

A exigência de um eu que seja Ideal, sem falta, sem furos, aparece a céu aberto nas sessões de Gustavo. A posição de objeto em que ele se coloca ante o Outro materno, também

chama muita atenção. É a mãe quem busca as informações da prova de Enem, é a mãe quem busca descobrir um curso superior que agrade o filho, é a mãe quem sonha e pergunta sobre trabalho para o filho. Tudo isso, ele mesmo conta, sem queixa alguma, pelo contrário, numa posição de entrega objetal, de um eterno filho que não pretende crescer.

Apesar de não podermos identificar um desencadeamento no caso de Gustavo, a direção de tratamento com ele se faz de maneira muito cuidadosa, exatamente na tentativa de não provocar tal desencadeamento. O impossível de um eu identificado ao Ideal aparece, no caso de Gustavo, no real. “O que eu quero é impossível.”

O que ele quer, ser *A mulher*, é impossível. Ele sabe disso, sem disfarces. Ele sabe disso sem o anteparo, sem a tela de uma fantasia. Mas, para Gustavo, em algum lugar, *A mulher* existe. E sua mãe é, sem dúvida, para Gustavo, uma dessas mulheres completas. Qual seria, diante desse caso, o trabalho de uma análise? Apontar o furo, a impossibilidade de ser esse objeto completo poderia levar a um desencadeamento. Além disso, Gustavo sabe dessa impossibilidade, ainda que no real. É preciso, como veremos com Soler (2007) e Zenoni (2000) forjar uma barra ao Outro. Para isso, será preciso discutir as questões transferenciais na psicose. Antes, entretanto, o grafo do desejo será retomado, com o objetivo de melhor situar a questão da onipotência do Outro e a inscrição de uma barra.

5.2 Que voi?

O grafo do desejo foi desenvolvido por Lacan nos seminários 5 e 6, a saber, *As formações do inconsciente* e *O desejo e sua interpretação*, e completado em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente*, onde o retomou em suas diversas etapas, afirmando que sua função é a de “apresentar onde se situa o desejo em relação a um sujeito definido por sua articulação pelo significante” (p.819). Embora tenha sido elaborado em anos ainda incipientes de seu ensino, o grafo é referido e retomado, em seminários mais avançados, como em *de um Outro ao outro*.

Neste *grafo orientado*¹⁸ de quatro andares, Lacan esquematiza a formação do sujeito e de seu desejo. Tal como o sujeito do desejo não é inato, o grafo vai se constituindo

¹⁸ Um grafo é uma ferramenta matemática que serve para estudar as relações dos objetos de um determinado conjunto. É composto por Vértices, que representam os objetos do conjunto e por Arestas, que são as ligações

logicamente, em quatro etapas. O segundo grafo é uma continuação do primeiro e assim por diante.

No primeiro grafo, Lacan parte do ponto de basta, que depois constituirá o segundo andar do grafo completo; no segundo grafo, localiza a formação do eu que constituirá o primeiro andar do grafo completo. O terceiro grafo traz o quarto andar, com os efeitos de significação que se manifestam no Outro; e o quarto e último grafo, que traz como novidade o terceiro andar, chega enfim às relações do sujeito com o significante da falta no Outro, suporte do desejo.

O grafo do desejo nos interessa menos em seu desenvolvimento completo e, muito mais, nos três primeiros andares que o constituem. Afinal, é exatamente o quarto andar, no qual surge o significante que representa a falta de significante no Outro, o que está elidido na paranoia.

Observamos que no seminário 5, o terceiro grafo, aquele com formato de ponto de interrogação, que muito nos interessa, não é apresentado. É apenas em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente* que Lacan apresenta esta etapa de formação do grafo bem definida.

O primeiro grafo corresponde a um momento logicamente anterior ao estágio do espelho. Aqui temos um circuito (fechado) em círculo, onde a palavra tem força de lei arbitrária, uma vez que se origina e se fecha no Outro. O discurso do Outro remete a si mesmo, já que o recém-nascido só pode ter sua demanda significada a partir do código do Outro.

A demanda (...) é, originalmente, *demandare*, se entregar. A demanda (...) efetua uma entrega de todo si mesmo, de todas as suas necessidades, a um Outro (de quem o próprio material significante da demanda é tomado de empréstimo, para adquirir uma outra ênfase. (LACAN, 1957-58a/1999, p.98)

que compõem a relação entre os Vértices. As arestas podem ser orientadas ou não, isto é, elas podem se constituir vetores, isto é, ter setas que indiquem uma relação unilateral ou não ter essas setas, o que indica uma relação bilateral. Uma árvore genealógica, por exemplo, é um bom exemplo de grafo orientado, uma vez que a relação de filiação não é bilateral, ou seja, se Alfredo é pai de Antonio, Antonio não é pai de Alfredo. Já um grafo que represente um grupo de trabalho em que não há hierarquia, poderia ser um grafo não orientado, isto é, se Pedro trabalha em um determinado projeto com Luiz, Luiz trabalha com Pedro. (Costa et Melo, 2011)

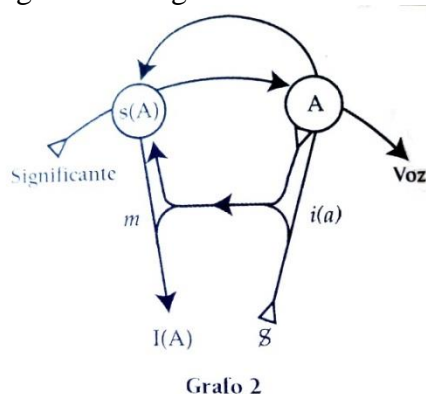


Há, portanto, um *assujeitamento* do sujeito à linguagem, um *assujeitamento* ao Outro. A característica de arbitrariedade da linguagem se evidencia nesse grafo originário.

É exatamente nesse ponto do grafo, quando o circuito não se fecha, que Lacan localiza os fenômenos ditos elementares, isto é, fenômenos de código, próprios à psicose, no qual o significante alucinado invade o sujeito sem estar ligado ao sentido ($A \rightarrow s(A)$); assim como os fenômenos de mensagem, no qual o sentido se impõe ($s(A) \rightarrow A$). É assim que “mensagens de código e códigos de mensagem distinguir-se-ão como formas puras no sujeito da psicose, aquele que se contenta com esse Outro prévio.” (LACAN, 1998/1960b,p.821).

Note-se que aqui não é especialmente de paranoia que se trata, mas de psicose, de uma forma mais ampla. Lacan se remete a Schreber para falar dos fenômenos de código que o acometem: falas impostas, interrompidas. Os fenômenos de código, entretanto, se localizam no desencadeamento de sua psicose, e não após o longo trabalho de construção delirante em que Schreber se deteve por anos - o que permitiu que Freud formulasse o mecanismo da paranoia, e que tanto Freud quanto Lacan o chamassem “paranoico”.

Figura 14 - O grafo de dois andares



No segundo grafo, Lacan (1957-58a/1999) insere a relação especular como primeiro andar do grafo e o chama de ponto de curto-circuito¹⁹ na estrutura do sujeito. Seria no circuito aberto – segundo andar do grafo -, no qual há uma nova conformação de sentido, que Lacan localiza o sentido originário, primeira cadeia formada a partir de dois significantes. Na apreensão dessa insígnia primeira a partir do tesouro dos significantes, $s(A)$, é que o Ideal de eu, $I(A)$, se inscreveria.

¹⁹ Em física elétrica, o curto-circuito é o circuito fechado mais curto, isto é, que oferece menos resistência em um dado sistema, favorecendo a passagem da corrente elétrica. Já o circuito aberto corresponde ao oposto, isto é, um sistema com elevada resistência no qual a passagem da corrente não ocorre.

O dito primeiro decreta, legífera, sentencia, é oráculo, confere ao outro real sua obscura autoridade.

Tomem apenas um significante como insígnia dessa onipotência, ou seja, desse poder todo em potência, desse nascimento da possibilidade, e vocês terão o *traço unário*, que, por preencher a marca invisível que o sujeito recebe do significante, aliena esse sujeito na identificação primeira que forma o Ideal do eu. (LACAN, 1960b /1998, p.822)

O sujeito se localiza na entrada do circuito na medida em que apreende no Outro uma insígnia que o represente.

Como vimos no capítulo sobre a constituição do eu, não é possível falar de um eu sem a insígnia primeira do Outro, traço unário que inaugura a cadeia significativa. Em outras palavras, não é possível falar de Identificação Imaginária sem falar de Identificação Simbólica. E esse segundo grafo demonstra essa impossibilidade.

Em suma, vemos desde a origem a interferência de dois circuitos. O primeiro é o circuito simbólico em que se inscreve a relação do supereu feminino infantil. Há, por outro lado, a relação imaginária com a imagem ideal de si. Assim, o circuito mostra, desde a origem, funcionar em dois planos, o plano simbólico e o plano imaginário. (LACAN, 1957-58a/1999, p.473-474)

É essa imagem que se fixa, eu ideal, desde o ponto em que o sujeito se detém como Ideal do eu. (...) A consciência com que ele garante a si mesmo sua existência incontestável não lhe é de modo algum imanente, mas transcendente, uma vez que se apoia no traço unário do Ideal do eu. (LACAN, 1960b /1998, p.823)

Eidelsztein (1995) afirma que a grande questão deste momento da constituição do sujeito que é apresentado no segundo grafo, não está na identificação imaginária de si, mas na fixação a uma imagem. Segundo ele, se o sujeito fica fixado a uma $i(a)$, é em consequência da “petrificação” que se faz a um significante $I(A)$. Haveria aí uma confusão, uma não delimitação entre o eu ideal, o eu e o Ideal de eu.

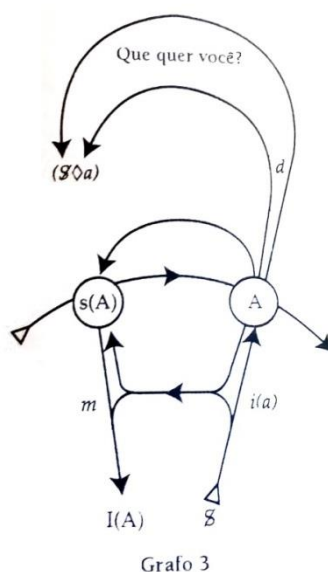
“A consciência do sujeito não é, de modo algum, imanente”, ou seja, a consciência de si não é, de modo algum, permanente ou impossível de desaparecer. Esse fenômeno é exatamente o que acontece na perda da sensação de identidade, o chamado fenômeno de *despersonalização*, que acontece com tantos sujeitos no desencadeamento de uma psicose. Alguns reconstruem seu eu, de maneira diversa da original, e chegam mesmo a trocar de nome, civilmente, como a figura pública *Henri Cristo*, ou como nossa paciente *Carla*. É sempre um novo nome o que norteia o delírio paranoico. Seja mulher de Deus, como Schreber; Homem dos Lobos, como passou a se apresentar o paciente do caso freudiano; profeta, como o Gentileza; Bispo, o do Rosário; Santo, como nosso paciente Alberto; Pesquisador, como Samuel; ou até mesmo Artista, como Joyce... Há sempre uma nova insígnia que norteia essa reorganização.

É nesse segundo grafo, que constitui o primeiro andar, que Lacan localiza o primeiro tempo do Édipo. “No primeiro tempo [do Édipo] e na primeira etapa [do grafo], portanto, trata-se disso: o sujeito se identifica specularmente com aquilo que é objeto do desejo de sua mãe.” (LACAN, 1957-58a/1999, p.198)

É, portanto, com esse grafo que podemos pensar a petrificação em UM significante, característica da paranoia. O sujeito fica fixado a uma imagem como consequência dessa petrificação ao significante Ideal, $I(A)$. Essa dupla determinação do eu (moi), tanto pelo eu ideal quanto pelo Ideal de eu, é o que evidencia, como vimos em capítulo anterior, a estrutura paranoica do eu. Nessa etapa do grafo, não se pode pensar em uma estrutura *moebiana*, já que o desejo do sujeito não foi ainda constituído a partir da demanda do Outro. Aqui, a demanda do Outro é, simplesmente, instauradora das insígnias ideais. A falta ainda não está inscrita nessa etapa.

É o terceiro grafo que demonstra esta passagem. É a partir da pergunta dirigida ao Outro que o sujeito pode - ou não - desvencilhar-se do assujeitamento à demanda do Outro.

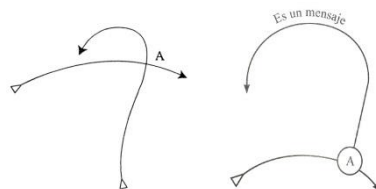
Figura 15 - *Que voi?*



O terceiro grafo, Lacan o constitui em forma de ponto de interrogação, chamando a atenção para a pergunta que o sujeito direciona ao Outro, e que representa o desejo (d). É a partir dessa pergunta, *Que voi?*, que tem origem a fantasia fundamental, como bem mostra o grafo.

Este grafo é apresentado apenas em *Subversão do sujeito...* Mas tanto em *As formações do inconsciente (ibidem, p.471)*, quanto em *O desejo e sua interpretação*, Lacan

(1958-59/2014, p. 178) já havia isolado o ponto de interrogação que dá origem à duplicação do grafo.



No seminário 5, o grafo (ao lado) é trazido para abordar a questão da agressividade provocada pela relação narcísica e, ao mesmo tempo, a importância de entender que ela não se reduz ao imaginário. É na medida em que a demanda pode ou não ser satisfeita que surge a relação de agressividade.

No seminário 6 o grafo (ao lado) em formato de interrogação é abordado essencialmente para falar do processo de análise. “[O significante do Outro] é precisamente o que está velado para o neurótico, na medida em que este não conhece a incidência daquele e se pergunta a seu respeito.” (p.178).

Em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, o terceiro grafo é introduzido para falar do fantasma da onipotência do Outro. O desejo surge a partir do momento em que a necessidade se transforma em demanda, já que não há satisfação universal. A lei do Outro, caprichosa, a princípio, por não ser barrada na origem, introduz o fantasma da onipotência e, com ele, a necessidade de uma Lei. Mas essa Lei só estará presente no quarto grafo.

Essa teorização se apresenta de suma importância para os propósitos deste trabalho, uma vez que reflete exatamente o cotidiano da clínica com o sujeito delirante. Com o sujeito paranoico, é exatamente da onipotência do Outro que se trata. E é, também, exatamente a ausência de uma Lei simbólica que regule esse desejo invasivo, essa evocação - como disse Lacan - o que se evidencia no trabalho clínico com o paranoico.

A introdução do desejo - a partir da demanda que se rasga da necessidade - tornaria o amor do Outro condicionado à demanda, sujeitando o sujeito ao Outro, numa demanda ainda não legislada.

É esse capricho que introduz o fantasma da Onipotência, não do sujeito, mas do Outro em que se instala sua demanda, e, justamente com esse fantasma, a necessidade de seu refreamento pela Lei.

Ainda nos detemos nisso, porém, para voltar ao status do desejo que se apresenta como autônomo em relação a essa mediação da Lei, por ser no desejo que ela se

origina, no fato de que ele inverte o incondicional da demanda de amor pela qual o sujeito permanece na sujeição ao Outro, para elevá-lo à potência da condição absoluta. (p.828)

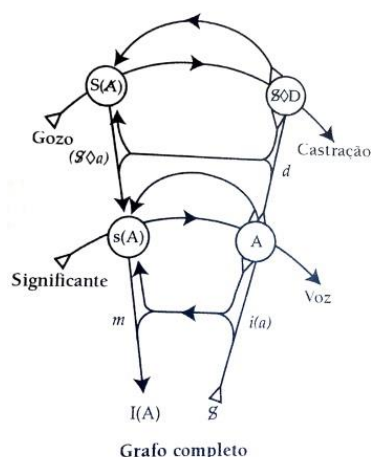
As manifestações do Outro, tomadas pela criança como intencionais, ou seja, como efeitos de significação, $A \rightarrow s(A)$, são tomadas como demandas que condicionam o amor do Outro e levam o sujeito ao *Que queres?*, “tendência (paranoide) para interpretar a intencionalidade do aparecimento de tais manifestações” (MIJOLLA, 2005, p. 835)

Se essa pergunta aqui se coloca como paranoide, é porque o sujeito dirige a questão ao Outro para saber de seu desejo, mas se inclui aí como objeto, o que torna o “Que queres?” um “Que queres de mim?”. É a mesma estrutura do *Bate-se em uma criança* que aqui se evidencia. É o próprio sujeito o objeto da frase. O fantasma protege o sujeito frente à castração do Outro, e o sujeito oferece a si mesmo como objeto da demanda do Outro. É ele próprio, com seu ser, que tampona a falta e, com ela, o desejo.

Em *formações do inconsciente*, Lacan define a fantasia como “o imaginário aprisionado num certo uso do significante”. (p.421). E é exatamente o que aqui já se encontra: tanto nesse momento teórico do grafo quanto na clínica com o delirante, trata-se de um imaginário aprisionado a um certo uso do significante. Mas a céu aberto, sem necessidade de deciframento.

O assujeitamento ao Outro se evidencia nesse estado do grafo. Note-se que aqui o circuito que o grafo compõe é aberto. Embora o matema da fantasia fundamental já esteja presente, o significante fálico, significante da falta no Outro, não está ainda instituído na estrutura do sujeito representada por este terceiro grafo. É este significante o que comporá o Outro barrado e fechará o circuito no quarto grafo, reduplicando ao próprio sujeito a questão do “Que queres?”. Ou seja, é só no quarto grafo que há uma identificação ao desejo, isto é, que o sujeito pode perguntar a si mesmo: “Que quero eu?”, se localizando no lugar de sujeito da frase.

Figura 16 - O grafo completo



No quarto e último grafo, a aresta final é incluída, fechando o circuito e ligando a fantasia fundamental ao desejo. Ao expor este quarto grafo no seminário *As formações do inconsciente*, Lacan nos adverte, tal como vimos no esquema óptico, que o que “serve de suporte à ação simbólica chamada castração é uma imagem. Alguma coisa, na imagem do outro, é escolhida para ser portadora da marca de uma falta” (p.476)

O circuito que o grafo do desejo representa, desde o início, funciona em dois planos: o simbólico e o imaginário. Esses planos estariam topologicamente estruturados como uma *banda de moebius*. No plano simbólico, temos o Outro primordial, lugar onde a necessidade é articulada ao significante, transformada portanto em demanda, a qual, a partir de uma subtração, pode produzir o desejo. Já no plano imaginário, a imagem do pequeno outro cria um vínculo do sujeito primordial consigo mesmo. A partir da relação com as insígnias do Outro, essa imagem dá origem ao Ideal. E, a partir de uma falta, uma falha nessa imagem, surgirá, no plano simbólico, o desejo. Este último ponto é o que não se inscreve numa estrutura paranoica.

Como vimos no capítulo dois, a partir do esquema óptico, é a imagem negativada do falo na imagem especular que o torna suporte do gozo na dialética desejante. Se ele é negativado no imaginário ($-\phi$), ele é, entretanto, positivado no simbólico. Daí sua notação maiúscula, Φ , permitindo que a demanda do Outro seja identificada ao desejo do próprio sujeito, o que Lacan traz no quarto grafo a partir do matema $S\langle D$. (LACAN, 1960a/1998, p.838)

O matema $S\langle D$, como Lacan esclarece, é próprio da neurose. Ele será muito bem representado a partir da topologia, com a figura dos dois toros entrelaçados. Já o matema da

fantasia fundamental, $S \ll a$, será representado por Lacan a partir do objeto topológico *cross-cap*

É importante assinalar que o objeto da fantasia, como produção imaginária, não deve ser confundido com o objeto do desejo. O desenvolvimento topológico de Lacan ajudará em muito a esmiuçar tal diferenciação, essencial para o presente trabalho, uma vez que acredita-se que o delírio paranoico se estrutura, não à revelia, mas a partir de uma posição estrutural, uma posição masoquista originária. Se o desejo paranoico fica congelado, não seria precisamente porque falta a relação de identificação entre a Demanda do Outro e o Desejo do sujeito, isto é, falta exatamente que o sujeito tome a demanda do Outro enquanto seu próprio desejo ?

O paranoico realiza a demanda do Outro a céu aberto. Ele oferece ao Outro suas produções. Oferece seus mantos e estandartes, no caso do bispo do Rosário; suas pregações em forma de pintura, no caso do Profeta Gentileza; seus filhos, no caso de Schreber; seu ouro, no caso de Samuel; sua chuva, no caso de Alberto.... Em todos esses casos, não é para si próprio, não é atrás de seu próprio desejo que o sujeito se coloca. E isso é nítido quando eles falam de sua produção. Trata-se de um imperativo, de uma missão, não de um sonho, um desejo. É ao Outro que seu trabalho se destina.

Aqui o sujeito não é tolo, ele não se engana, não acha que é de seu próprio desejo que se trata. Mas é precisamente nisso que eles erram. *Os não tolos erram*, nos advertiu Lacan.

Manto, pregações, filhos, ouro, chuva... A mesma estrutura? Significantes singulares. Cada delírio traz consigo um significante próprio. Ao qual o sujeito se engaja, com sua vida. De onde surge essa insígnia significante? Ora, sabemos que não é à revelia. Só pode ser do tesouro dos significantes, do Outro, que ela teria sido pinçada.

Como vimos no capítulo sobre os *Nomes do Pai*, Guerra (2007) propõe que “podemos pensar, com Lacan, que a forclusão ou a *Verwerfung*, ao implicar numa não-representação de uma marca perceptiva inaugural, a modificaria estruturalmente, tornando-a real.” (Guerra, 2007, p.36). Por outro lado, Quinet (2006) propõe que a *Verhaltung*, retenção, seja entendida como atributo específico da paranoia.

Na neurose não é tão diferente, já que também o neurótico passa a vida em torno de uma volta que não se conta, em busca de uma insígnia que não se sabe, tentando construir um caminho que o leve ao retorno da marca primeira de satisfação, apagada como um rastro na areia... A grande diferença que se impõe é que, quando uma estrutura paranoica eclode, embora o sujeito também passe a vida em torno de um traço inaugural, ele não está apagado, mas rechaçado. Por estar foracluído do simbólico, ele aparece no real. E, muitas vezes,

aparece de forma bastante evidente – ainda que o sujeito não reconheça como seu, mas vindo do Outro, no Real. Para o sujeito, é evidente que esta marca vem do Outro, um Outro absoluto. Não é de seu desejo que se trata. É do desejo de um Outro não barrado que se trata.

5.3 A paranoia e o saber

O sujeito, em sua estrutura clínica, ocupa lugares singulares em relação ao amor e ao saber. O paranoico, por não se instalar na dialética desejante fica preso à imagem de ideal, ocupando por excelência uma posição de objeto. A rigor, na psicose, não há um sujeito do desejo, mas um *assujeito*, isto é, um sujeito a ser desejado. Não há um sujeito que busque *um* objeto de amor, mas um que busque *ser* o objeto de amor.

Essa posição de investimento libidinal narcísico, ou seja, de investimento no próprio sujeito enquanto objeto acarreta a inegável dificuldade psicótica em fazer laço social. Ainda que o neurótico queira, não só amar, mas também ser amado – como Lacan (1960-61/1992) trabalha no seminário 8, *A transferência* – o que o caracteriza como sujeito do desejo é exatamente a possibilidade de, mais que ser amado, amar.

E é o que levou Freud (1914/2006, 1915/2006, 1916-17/2006) a afirmar que não há transferência na psicose. Entretanto, o próprio autor indica, em seu mais minucioso estudo sobre a psicose, o caso Schreber, a transferência ali estabelecida entre Schreber e Flechsig (FREUD, 1911/2006). Essa transferência, entretanto, a princípio positiva – em seu primeiro surto Schreber se vê grato à Flechsig pelo tratamento - depois retorna de forma persecutória. Há, de qualquer forma, neste caso, a indicação de que é possível falar de transferência na psicose, ainda que não do mesmo modo que na neurose.

Foi só com Lacan, em seu retorno a Freud, com a formalização de diversos conceitos preciosos à psicanálise, mas principalmente com o seminário sobre *As psicoses* e seu escrito *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose*, que se pôde discutir a possibilidade de um tratamento e, em consequência, abrir a discussão sobre a questão da transferência na psicose.

No seminário dedicado a *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan (1960-61/1992), tomando a noção freudiana de transferência como repetição, afirma:

a transferência não é a atualização da ilusão que nos levaria a essa identificação alienante que constitui qualquer conformização, ainda que a um modelo ideal, de que o analista, em caso algum, poderia ser suporte - *a transferência é a atualização da realidade do inconsciente* (p.139).[grifo nosso].

Na lição seguinte o autor desenvolve este aforismo, de que *a transferência é a atualização da realidade do inconsciente*, explicitando que a realidade do inconsciente é a realidade sexual – uma realidade, destaca ele, insustentável. Essa realidade insustentável parece ser aquilo que Lacan desenvolverá amplamente em seminários posteriores, ao dizer que a relação sexual não existe, isto é, não existe a relação de complementaridade tão almejada pelo sujeito neurótico e designada nos mitos antigos pelo encontro do outro sexo enquanto metade perdida.

A estrutura da psicose traz o inconsciente a céu aberto e o paranoico ocupa, nesta que é a realidade sexual, exatamente essa posição insustentável, ou seja, de objeto todo-fálico. Figura sem representação significativa possível, ou seja, sem entrada possível na cadeia significativa, sem nome comum, como diz Lacan, ainda que nomeável, como atestam os delirantes e a emblemática figura que o próprio Lacan (1973-74/inédito) cita, do louco que se crê Napoleão.

Lacan (1960-61/1992) destacada duas questões principais ao abordar a transferência – repetição e demanda – às quais se atrelam a demanda de amor e das quais se desenrola a questão do saber. Analisemos, portanto, em que lugar se coloca o psicótico, tanto em relação ao amor, quanto em relação ao saber.

Viu-se que, partindo do binômio presença-ausência o pequeno sujeito simboliza o Outro – sem o que não pode ocorrer a identificação. Mas é só no segundo tempo do Édipo que essa ausência será significantizada e remetida, num terceiro tempo, ao desejo. Sem que isso ocorra, a ausência/falta do Outro pode ficar estancada na identificação do eu ao ideal, como ocorre na paranoia. E quando, em algum momento da vida, esse sujeito localiza uma diferença entre a imagem de seu eu e aquilo que constitui seu ideal, a ausência do Outro retorna na ameaça avassaladora da perda de amor e o sujeito se sente ameaçado em sua própria existência, em seu próprio ser. Aqui, o sujeito sente-se recusado pelo Outro em sua oferta de amor, restando-lhe o lugar de objeto de gozo, dejetado da realidade do Outro. Num primeiro momento de desencadeamento de uma psicose paranoica, portanto, o sujeito parece localizar-se nesse lugar de objeto-dejeto; enquanto na erotomania - tão próxima à megalomania paranoica - o sujeito parece se encontrar no lugar identificado ao ideal, objeto de amor pelo qual o Outro se encontra apaixonado.

A culpa enquanto sentimento primitivo está intimamente relacionada à ameaça da perda do amor, o que pode ser associado àquilo que Lacan (1957-58/1999) denomina desejo primitivo e que é descrito por ele como desejo de desejo, ou seja, um desejo de ser desejado pelo Outro – aquele que configura a primeira realidade Edípica.

Assim, em vez de sujeito do desejo, o sujeito encontra-se em lugar de objeto, e a recusa do Outro não diz respeito a dar ou não dar o objeto – como acontece na neurose-, mas a aceitar ou não aceitar o próprio sujeito enquanto objeto de desejo. A demanda de amor, portanto, poderíamos caracterizá-la como ‘oferta de amor’, ou seja, oferta de si mesmo. A diferença radical, dessa forma, é que para o paranoico, tanto a demanda quanto o desejo se referem ao objeto que é ele mesmo.

Nesse sentido, Kaufmanner (1999), em *A clínica das psicoses*, nos lembra que “O psicótico, como diz Lacan, tem o objeto à sua disposição, no real, e por isso não o demanda, pois quem o pede ao Outro, é porque acredita que o objeto está no Outro, no lugar vazio do Outro, no simbólico. O psicótico é, portanto, o próprio *a*.” (p.97-98.)

Do mesmo modo, o psicótico ocupa uma posição de objeto em relação ao saber: a psicose é por excelência o lugar daquele que porta o saber (um saber que vem do Outro), um saber que chega até o sujeito sem dialética, objetalizando-o. Seja na vertente esquizofrênica da falta de sentido, seja na totalidade de sentido apresentada na paranoia, o sujeito ocupa, ali, a posição de objeto desse saber.

Na psicose, não é o sujeito quem porta o saber inconsciente, introjetado pelos significantes de sua identificação simbólica; mas é o Outro quem porta esse saber, absoluto em sua falta de falta. Por não haver falta no nível do Outro, não há desejo, mas puro gozo. Kaufmanner (1999) nos diz que “O psicótico não se apresenta como doente, mas sim como vítima real de um gozo, de um Outro estranho a qualquer sentido de seu ser, de um gozo sem mediação, da pulsão fora do inconsciente.” (ibidem, p.99)

Sendo assim, diversos autores nos advertem, a partir da clínica, que essa relação de aposta de saber no analista não pode se estabelecer, ao preço de o analista ser instalado no lugar ou de perseguidor ou de dupla da erotomania - lugar ameaçador de Outro que sabe, sem falta, absoluto.

Quando se trata de psicose, portanto, essa transferência - em que se localiza o saber do lado do analista - pode ser um elemento desencadeador, tal qual ocorreu com a transferência de Schreber para com Flechsig. Por localizar o gozo no Outro, a transferência para o psicótico “é a paranoia desencadeada.” (SOLER, 2007, p.21). Nesses casos, “o Outro sabe, e o sujeito crê, crê nele – diferença capital com a neurose” (SOLER, 2008, p.9). Aqui, o significante da

transferência, por não ser dialetizável, pode portar o gozo mortífero de um significante cristalizado. Essa estrutura de saber pode ser colocada em evidência através do chamado ‘delírio de suposição’. Nesse delírio, o sujeito crê saber que o Outro sabe, tal como pode ser observado no caso Aimée: aqui o sujeito não tem sequer a “necessidade de saber, de inventar aquilo que o Outro sabe” (Allouch, 1997, p.440). O Outro sabe e ponto.

Assim, sendo o Outro, e não o sujeito, quem sabe, o psicótico fica no lugar de testemunha: ele testemunha, como Lacan (1855-56/2002) nos indica, o saber que vem do Outro.

O psicótico é mártir do inconsciente, dando ao termo mártir seu sentido, que é o de testemunhar. Trata-se de um testemunho aberto. O neurótico também é uma testemunha da existência do inconsciente, ele dá um testemunho encoberto que é preciso decifrar. O psicótico, no sentido em que ele é, numa primeira aproximação, testemunha aberta, parece fixado, imobilizado, numa posição que o coloca sem condições de restaurar autenticamente o sentido do que ele testemunha, e de partilhá-lo no discurso dos outros (ibidem, p.153).

É comum pensar-se que o sujeito paranoico é aquele que sabe tudo, em torno de quem tudo gira – sobretudo em casos de delírios megalomaniacos. Entretanto, Lacan (ibidem, p.157) indica a descrição dessa diferença no texto do próprio Schreber, transcrito a seguir:

tudo o que acontece se refere a mim. Ao escrever essa frase, estou plenamente consciente de que as pessoas logo pensarão em uma imaginação doentia da minha parte, pois sei bem que justamente a tendência a referir tudo o que acontece a si mesmo, relacionando-o com a própria pessoa, é um fenômeno que acontece com frequência em doentes mentais. Mas na realidade, *no meu caso, passa-se o contrário.* Desde que Deus entrou em uma conexão nervosa exclusiva comigo, *eu me tornei para Deus*, num certo sentido, o homem, ou o único homem em torno do qual tudo gira... (SCHREBER, 1903/2006, p.205)

Dessa forma, o analista não pode, em absoluto, ocupar, para o sujeito, o lugar daquele que sabe, pois esse saber seria absoluto, objetalizando o sujeito. Resta, assim, ao analista, o lugar de não saber, apresentando um vazio ao qual o sujeito possa depositar seu testemunho (SOLER, 2008, p.10). Ao falar da transferência na esquizofrenia, Alberti (1999) refere-se a uma inversão: se na neurose o sujeito chegaria à análise com uma pergunta sobre o seu sintoma, na psicose ele chega “com uma resposta sobre o seu gozo” (ibidem, p.128), o que acarreta a necessidade de intervir ativamente com um não ante a tentativa de realização do gozo.

Entende-se que, tal qual quando se testemunha um crime, o sujeito psicótico fica como objeto da cena - mas não exatamente a outra cena. Se o inconsciente é a outra cena, como diz

Freud (1900/2006) em *A interpretação dos sonhos*, na psicose ele está a céu aberto, em primeiro plano. O sujeito psicótico é o objeto dessa cena, tal qual o é a testemunha de um crime. Assim, entende-se que o único lugar que resta ao analista, no sentido de possibilitar uma relação transferencial, seria o de se colocar no lugar de secretário: aquele que registra a cena, e o faz de forma ativa. É preciso, pois, ao analista, oferecer ao sujeito psicótico aquilo que não tem – deixando claro que não tem – mas secretariando-o nessa busca.

O fato de o alienado estar essencialmente em posição de testemunha convoca o alienista a realizar essa função de secretário que vimos ter sido efetivamente a de Lacan com Marguerite. (...) se trata de um fazer, como tal ativo: não somente registrar o que a testemunha nos relata daquilo que lhe vem do Outro, mas tomar seu testemunho ‘ao pé da letra’ (SOLER, 2008, p.445)

Soler (2008) nos indica três posições específicas do analista que possibilitam que a manobra transferencial que transforma a demanda de cura em demanda de tratamento possa acontecer. A primeira delas seria o silêncio, o qual colocaria o analista como um outro Outro, isto é, diferente daquele que é absoluto. A segunda seria a orientação do gozo, correspondendo a dizer não a situações em que o sujeito se colocaria como objeto, dizendo sim àquelas em que ele se coloque como sujeito ativo, se utilizando mesmo da sugestão, como ela diz expressamente. A terceira, seria intervir proferindo uma função de limite ao gozo do Outro. Nesse sentido, a autora nos indica que certa vez conteve uma grave crise de pânico suicida com a intervenção: “Ele [o Outro] não tem direito” (ibidem, p.11).

Do mesmo modo, Zenoni (2000) indica a necessidade dessa mesma manobra: “A manobra consiste em não presentificar a vontade do Outro, mas em presentificar um Outro que é ele mesmo submetido a uma lei.” (ibidem, p.22). Dessa forma, é preciso tomar cuidado para não encarnar a lei, mas mostrar-se submetido a ela: o analista não deve proibir o sujeito, mas deve atestar que é proibido que façam isso ou aquilo... “A regra que rege a vida coletiva é uma regra que se aplica inicialmente ao Outro”. (ibidem, p.23). O autor acrescenta, ainda, a importância da instituição nessa manobra, uma vez que as instituições possibilitam que um sujeito possa ser acolhido (socialmente) sem ser obrigado a se tratar o que, em contrapartida, lhe dá a possibilidade de escolher se tratar.

É nesse mesmo sentido que Soler (2007) parece afirmar que, na direção do tratamento seria preciso, primeiro, “atravessar a fronteira entre a doença propriamente dita e as tentativas de solução, entre o psicótico que é ‘mártir do inconsciente’, como diz Lacan, e o psicótico eventualmente trabalhador.” (ibidem, p.186)

Aqui, tal qual na neurose, o analista supõe saber ao sujeito, o que gera, entretanto, uma inversão na relação da transferência: se por um lado é o Outro quem sabe, por outro lado é o psicótico quem porta esse saber. Colocando-se fora dessa relação sujeito-Outro, como aquele que não sabe – ou seja, que é secretário -, o analista opera uma inversão na transferência: é ele, o analista, quem supõe o saber ao psicótico, o que leva diversos autores a afirmarem que é o analista quem transfere para com o psicótico. A respeito dessa inversão, Allouch (1997), por exemplo, afirma que o psicótico se coloca nessa relação “posando transferencialmente” (ibidem, p.447), enquanto Soler (2007) a situa em termos da oferta de amor. Se inicialmente o neurótico oferece ao analista sua falta, na psicose, é o analista quem faz a oferta de amor dando o que não tem. (ibidem, p.145). Oferta de amor que parece designar, tal qual propõe Allouch, o significante da transferência de Lacan para com sua *Aimée* (amada) (Allouch, 1997).

Se o sujeito psicótico se oferece como objeto ao analista, se afinal o psicótico posa transferencialmente, é importante destacar que ele não posa para qualquer um, mas para um, de alguma forma, eleito.

Um exemplo: certa vez uma colega de trabalho precisou se ausentar do consultório por algum tempo – estava no final de uma gravidez difícil - e, entendendo que uma determinada paciente estava vivendo uma crise que necessitava de cuidados e de alguém mais disponível no momento, pediu que essa paciente me procurasse. Maria, psicótica, negra, entre 20 e 30 anos, alta e bastante robusta. A mesma me procurou pessoalmente, mas, parecendo confusa, apenas falou que estava sendo atendida pela sua analista e, naquele momento, não ficou claro o que ela estava querendo ao ir ali. Tempos depois a colega analista conta que Maria, ao retornar desse encaminhamento lhe disse: “Olha, eu procurei ela sim, mas não marquei não... ela é tão miudinha, tão pequenininha... ela não ia me aguentar!”

Um significante talvez, tomado ao pé da letra, já que Maria sabia de sua agressividade. Na primeira consulta com a referida colega precisou ser contida fisicamente pela irmã. Ela parecia saber o que queria desse tratamento: ser contida. E eu, segundo ela, não ia aguentar. Parece haver nesse bem humorado fragmento clínico - com ar de chiste, mas levado a sério pela paciente – um endereçamento e uma demanda. Demanda de contê-la, mas que poderia, talvez, virar demanda de tratamento. Assim, se não é um significante qualquer (Sq) que encaminha essa demanda, parece que há uma imagem (qualquer) que a encaminha: a imagem promovida pelo significado eleito. Nesse caso, a de alguém que pudesse aguentá-la.

Esse exemplo parece ilustrar bem tanto a posição do sujeito psicótico, que ali se oferece ao Outro como objeto, para que algo seja feito por ele, quanto a questão da escolha desse Outro, que não é qualquer um, mas marcada por um significante.

Esse último ponto, ainda evidencia a questão do saber, que não é suposto. Ela sabia o que demandava. E não é incomum que isso aconteça. Não é incomum que um sujeito psicótico chegue enunciando aquilo de que precisa, como com Gustavo, que quer ser *uma garota fofa*. E nossa função enquanto analistas é, muitas vezes, a de testemunhar. Às vezes concretamente: junto à família, junto à justiça... Como foi com Carla, com quem testemunhamos, ante a juíza, seu desejo de fazer uma cirurgia de redesignação sexual. Situação extremamente delicada, não apenas por ser evocado a tal transformação, mas também pela posição que o sujeito se situa em relação ao gozo.

A citação que abre este capítulo diz respeito exatamente a esse saber que se impõe ao sujeito, como acontece com Gustavo e Carla. Um saber inventado para tapar o furo no Real, mas um saber masoquista:

A paciente de minha tese, o “caso Aimée”, ela sabia, simplesmente ela confirma, ela confirma isso que vocês compreendem de onde eu parti, ela inventava – claro que isso não basta para assegurar, para confirmar que o saber se inventa, porque como se diz, ela dizia disparates.

Contudo, foi assim que a suspeita me veio.

(...)

Mas sabemos todos, porque todos inventamos um troço para tapar o buraco no Real. Onde não há relação sexual, isso faz *traumatisme*. Inventa-se. Certamente, inventa-se o que se pode. Quando não se é maligno, inventa-se o masoquismo. (LACAN, 1974-75/inédito - lição de 8 de fevereiro de 1974)

Na psicose, o sujeito encontra-se na posição de objeto de gozo do Outro. De fato, Lacan aborda a questão nesses termos na década de 1950, tanto no seminário dedicado às psicoses quanto no texto dos escritos consagrado ao tema. Entretanto, a noção de gozo é construída por Lacan ao longo de sua obra, sofrendo alterações conceituais importantes. No presente capítulo, nos ateremos às elaborações feitas até a década de 1960. Retomaremos a noção com suas posteriores elaborações no capítulo seguinte.

5.4 O sujeito paranoico e o gozo não barrado do Outro

O termo gozo, vastamente presente no ensino de Lacan, é um termo que surge não simplesmente da extração de uma palavra, *Genuss*, da obra freudiana, mas da teorização de uma pulsão *mais além do princípio do prazer*.

A primeira tópica freudiana traz a noção de que a sexualidade humana existe desde o infante, tendo como principal objetivo a obtenção de prazer e não a reprodução sexual. Com a psicanálise, a norma, o padrão de sexualidade e a noção de uma criança pura, purificada dos desejos do sexo, são profundamente questionados no início do século XX, especialmente em 1905, com *Três ensaios para uma teoria da sexualidade*.

Com a segunda tópica freudiana, algo vai além, *mais, ainda*, como dirá Lacan em seu seminário de número 20. Ante a clínica, baliza fundamental de toda teoria psicanalítica, Freud vê a necessidade de teorizar sobre um mais além. É preciso reconhecer que, no humano, há uma pulsão que força para além do prazer, rumo à destruição. Silenciosa pulsão, que se mistura à pulsão sexual, conduzindo na direção de um excesso na busca de prazer. Um excesso que, embora traga sofrimento, traz consigo uma satisfação. Em *O homem dos ratos*, Freud (1909/2006) aponta essa satisfação, desconhecida do paciente, mas presente em sua feição no momento em que lhe conta seus suplícios.

O sintoma neurótico traz consigo, além de uma mensagem a ser decifrada, uma parcela de gozo: essa força mais além do princípio do prazer causa destruição e sofrimento ao sujeito, mas a ela ele está preso, submetido por uma força desconhecida por ele próprio. É esse “estranhamente familiar” que Freud (1919/2006) nos descreve, ao se perder em uma zona de prostituição na Itália, rua à qual ele estranhamente retornava ao tentar dela sair. É esta força, tão estranhamente familiar que Lacan conceituará com o termo *gozo*.

O gozo fálico é a marca dos sintomas neuróticos. Mas não é o único gozo ao qual se refere Lacan. Ele também usa as expressões gozo sexual e gozo do órgão e fala também de Gozo do Outro, gozo do ser, gozo feminino, gozo do sentido...

A noção de gozo fálico é estreitamente ligada à estrutura da fantasia, à estrutura do sujeito do desejo, ao qual tanto o neurótico quanto o perverso têm acesso. Mas, e o sujeito psicótico? A clínica da psicose não deixa dúvidas de que há, na psicose, um gozo presente. E um gozo avassalador. Mas como situar o sujeito delirante em relação ao gozo?

O sujeito psicótico é aquele que, embora inserido na linguagem, não está inserido na dialética significante. No seminário sobre *As Psicoses*, Lacan define essa estrutura a partir do termo *forclusão do significante Nome-do-Pai*. Sem um significante que barre a voracidade do desejo materno, o mesmo incide sobre o infante sem mediação, o que o coloca em uma posição de objeto frente ao Outro. Um assujeito para o Outro. É do lado do escravo, isto é, do objeto, que se encontra o paranoico. Na *Apresentação das Memórias de um doente dos nervos*, Lacan (1966) define com precisão, a partir de Schreber, aquilo que entende ser a

posição do paranoico em relação ao gozo. Em Schreber, é o gozo de Deus ou do Outro com seu ser apassivado que ele mesmo respalda.

Na polaridade – a mais recentemente promovida – do sujeito do gozo e do sujeito que o significante representa para um significante que é sempre outro, não estará nisso o que nos permitirá uma definição mais precisa da paranoia como identificando o gozo no lugar do Outro?! (LACAN, 1966/2003, p.221)

Entretanto, vale destacar que, até a década de 1960, quando Lacan fala de gozo do Outro na paranoia, é preciso lembrar que o gozo ainda se encontra muito atrelado ao sentido de usufruto. Nessa época, Lacan ainda não havia subvertido a dialética hegeliana e, tal qual Hegel, localiza o gozo do lado do senhor.

Em *As formações do inconsciente*, Lacan (1957-58) retoma as noções de invocação e evocação que já havia discutido no seminário sobre *As psicoses*. Aqui, ele explicita a relação que se coloca entre o sujeito e o outro quando é, por um lado, invocado - como ocorreria na frase *Tu és aquele que me seguirás* (na qual o verbo *seguirás* concorda com o *sujeito* da frase, o *tu*), a qual implica o convite e, em consequência, o sim ou o não do sujeito; e, por outro lado, quando é evocado, o que implica a elisão da sua dimensão de sujeito do desejo. Na segunda frase, há um caráter de decreto incluído:

Quando digo *Tu és aquele que me seguirás*, há uma coisa que não está no *Tu és aquele que me seguirá*, e é a isso que se chama invocação. Quando digo *Tu és aquele que me seguirás*, estou invocando você, atribuindo-lhe a função de ser aquele que me seguirá, suscito em você o sim que diz *Estou contigo* [je suis à toi], entrego-me a ti, sou aquele que te seguirá. Mas, quanto digo *Tu és aquele que me seguirá*, não faço nada parecido, anuncio, constato, objetivo e até, vez por outra, rechaço. (LACAN, 1957-58/1999, p. 157)

No caso da evocação, não é possível falar de um sujeito que, a partir de uma fantasia que surge na tentativa de responder ao enigma do desejo do Outro, passa sua vida em busca do objeto capaz de saturar a falta no Outro. O objeto que satura essa falta é ele mesmo. “A alienação é aqui radical” (LACAN, 1955-56/2002, p.233). A dimensão da extimidade não foi instaurada.

É do lado do objeto que se localiza o paranoico e, portanto, nesse sentido, ao falar de psicose, fala-se de um gozo do Outro.

O termo gozo tem origem no século XV, e surge atrelado à noção jurídica de usufruto, ou seja, o uso de um bem para proveito próprio (Roudinesco, 1998). Não se pode, no direito, usufruir de um objeto que não seja de sua posse, sem que aquele que o possui, lhe conceda o direito do usufruto. Dessa forma, o termo gozo se origina em estreita relação com a lei, com o

direito que um sujeito pode ter ou não, de gozar (de um objeto - ou de um outro sujeito tomado como objeto).

Desde os primeiros seminários de Lacan, o termo gozo já aparece relacionado à dialética hegeliana do senhor e do escravo, a qual será retomada muitas vezes ao longo de seu ensino. Entretanto, nos primeiros seminários, o gozo ainda está vinculado à noção de usufruto, tal como na noção jurídica do termo. Ou seja, é do lado do senhor que ele se encontra. “Uma lei se impõe ao escravo, que é a de satisfazer *o desejo* e o *gozo do outro*” (1953-54, p.255).

Em *A ética da psicanálise*, podemos observar uma primeira importante mudança no ensino de Lacan em relação ao gozo. Se o gozo encontra-se no usufruto do objeto, não é de qualquer objeto que se trata, mas de um objeto específico, A Coisa impossível.

Neste seminário Lacan define o gozo como “a satisfação de uma pulsão”, mas uma pulsão “no sentido em que esse termo necessita a elaboração complexa que tento aqui articular para vocês” (LACAN, 1959-60/1997, p.256). Quando Lacan define o gozo em termos de satisfação pulsional, é fundamentalmente de pulsão de morte que se trata. É no mais além do princípio do prazer, ou seja, na tentativa de ultrapassar os limites do prazer que se encontra, para Lacan, o gozo. Retomando Freud (1913/2006) e o mito darwiniano da origem da civilização, Lacan (ibidem) fala dessa tentativa impossível de ultrapassamento.

Destacamos que neste momento do ensino, portanto, uma disjunção entre desejo e gozo pode ser observada. O gozo seria visado pelo sujeito no sentido da saturação da falta, enquanto o desejo, no sentido de manutenção da mesma. Entretanto, a promessa de saturação da falta implicada no ultrapassamento da lei não pode ser cumprida, já que a lei serve para recobrir o gozo como impossível. Aqui, Lacan (ibidem) sublinha o caráter mítico do pai primevo, enfatizando que a lei surge no psiquismo para encobrir um impossível estrutural, já que o acesso ao gozo absoluto faz-se impossível pela entrada do sujeito na linguagem. Como nos diz Lacan (ibidem), “Foi preciso que o pecado tivesse tido a lei para que ele, diz São Paulo, se tivesse tornado – nada diz que ele consegue, mas pôde entrever tornar-se - desmesuradamente pecador” (ibidem, p.217).

Dessa forma, por um lado, localiza-se um gozo mítico absoluto nesse *aquém*, anterior à instauração da Lei, enquanto por outro lado, instaura-se uma repetição, uma tentativa de retorno a este estado inicial, de obter esse gozo num *além*, que é aqui o da transgressão da Lei em busca da satisfação pulsional.

Nesse contexto, Lacan retoma a noção freudiana de objeto perdido que nunca existiu. Em *das Ding*, a Coisa freudiana, Lacan localiza o objeto desse gozo absoluto buscado pela

pulsão. Mas por ser mítico, esse momento não pode ser (re)encontrado. A Coisa encontra-se no real, anterior a toda simbolização.

Nesse seminário, Lacan (ibidem) também abordou amplamente a questão do amor cortês como sublimação, em que a Dama, objeto idealizado, não pode nunca ser alcançado, mantendo-se enquanto objeto de desejo, intocável. Ele utiliza essa filosofia medieval para nos falar da promessa de gozo absoluto, promessa essa associada a um objeto, o objeto de desejo. A interdição ao objeto vem, mais uma vez, para garantir o desejo e a promessa de gozo, escamoteando o impossível do objeto.

Sem essa interdição, sem a inscrição de uma Lei que instaure a falta no Outro, não há um objeto inacessível e, portanto, não se poderia falar em um sujeito desejante. Meyer (2008), em seu artigo *Algumas considerações sobre o sujeito na psicose* apresenta, a partir de um caso clínico, a hipótese de que, uma vez que não se instaura essa falta no Outro, o sujeito psicótico se localizaria numa posição que poderia ser considerada a de *sujeito do gozo* – como Lacan (1966/2003) propõe a respeito da paranoia na *Apresentação das Memórias de um doente dos nervos*.

É o significante Nome-do-Pai, responsável pela barra do Outro, que organiza a cadeia significante no inconsciente, fazendo a articulação entre S1 e S2. Na forclusão desse significante, S1 não se articula a S2, o que faz com que esse primeiro significante para o qual os outros significantes representam o sujeito, fique solto, desarticulado. Como consequência disto, não se instaura uma falta no Outro e o sujeito fica no lugar de objeto do gozo desse Outro absoluto, não castrado. Este seria, assim, o sujeito do gozo, um sujeito que se mantém numa relação não dialetizada com o Outro, à mercê dele. (...) Neste sentido, estamos apresentando uma hipótese de que o sujeito na psicose talvez possa ser caracterizado como sujeito do gozo, justamente por não ser marcado pela falta. (Meyer, 2008, p.305)

Basta pensar nos fenômenos psicóticos mais comuns, como as alucinações auditivas ou os delírios paranoides de perseguição para atestar que a relação do sujeito com esses fenômenos é perpassada pelo gozo. Em definitivo, não se trata, nesses momentos, de uma relação de desejo permeada pela dialética significante, mas de uma relação de gozo. Um sujeito “gozado pelo Outro incessantemente” (Meyer, 2008, p.307).

Diferente do desejo, não há dúvidas de que o gozo, na paranoia, está presente. E é um gozo que aponta para o masoquismo originário, uma vez que o sujeito, exatamente por não poder ser dito sujeito do desejo, se encontra na posição de objeto. Entretanto, se no desencadeamento de uma paranoia não há possibilidade de falar em um sujeito dividido a partir de uma construção paranoica, especialmente a megalômana – uma vez que há uma nomeação delirante e um investimento libidinal no eu - parece ser possível, como nos indicam Soler (2001) e Quinet (2006), falar de uma estruturação que se coloca a partir da fórmula “um significante representa o sujeito para outro significante.”

Se podemos falar de um sujeito do gozo ao falar do desencadeamento de uma psicose paranoica, será que se trata do mesmo para um sujeito que tem um delírio megalômano constituído? Não haveria, aí, uma relação diferente entre o sujeito e o gozo? Não haveria modos de gozo distintos entre um sujeito que acaba de desencadear uma crise paranoica e um sujeito que se encontra estabilizado a partir de uma nomeação delirante?

São essas as questões que nortearão o próximo capítulo, sendo abordadas especialmente a partir do ensino de Lacan dos últimos anos da década de 1960, em especial a partir do seminário *De um Outro ao outro*, no qual Lacan retoma a noção de gozo, subvertendo-a.

6 MEGALOMANIA - INVENÇÃO DO AMOR DE SI MESMO

A única paixão natural ao homem é o amor de si mesmo

Rousseau, 2014, p.95

O objeto do artista é a criação da beleza. O que é a beleza?

[...]

sua carne responde ao estímulo de uma estátua nua,

mas ela [a resposta] foi, digo eu, simplesmente uma ação reflexiva dos nervos.

A beleza expressa pelo artista não pode despertar em nós uma emoção que seja cinética

ou uma sensação que seja puramente física.

Ela desperta, ou deveria despertar, ou induz, ou deveria induzir, um estase estético,

uma piedade ideal ou um terror ideal .

JOYCE, James. A portrait of the artist as a young man. Londres:

HEB, 1964. p. 191.

“A metáfora supõe que uma significação seja o dado que domina, e que ela inflete, comanda o uso do significante” (LACAN, 1955-56/1985, p.249). Nos anos iniciais de seu ensino, Lacan refere-se não apenas à metáfora paterna, mas também à metáfora delirante. No seminário sobre as psicoses ele deixa claro que a estruturação delirante, como a chama nesse seminário, está do lado do sentido.

Aos poucos, porém, não se vê mais Lacan falar de metáfora paterna, nem tampouco de metáfora delirante. E não que ele abandone sua teoria a respeito do Nome-do-Pai. Ele retoma, a todo tempo, a importância do nome. O Nome-próprio, a função paterna de nomeação, e também, a função delirante de nomeação. Entretanto, é justamente ao retomar o Nome-do-Pai por outro viés que Lacan fará a diferenciação entre o sintoma, enquanto metáfora, e o *sinthoma*, um saber sem sentido. Se o sintoma está atrelado à metáfora significante, ou seja, ao efeito de sentido, subsidiário do recalque, o *sinthoma* encontra suas raízes no real, na conjugação entre letra e gozo e, portanto, não faz sentido – não há um novo sentido a ser

produzido, como se esperaria de uma metáfora. Daí Lacan falar, nesse seminário, do *savoir-faire*, palavra de uso comum para o francês, que diz respeito ao saber do trabalho artesão. É o saber-fazer do padeiro, por exemplo, que não precisa ter estudado química e nem entender das interações que fazem com que o fermento, no encontro com o calor, reaja e faça a farinha crescer... O padeiro, ele *savoir-faire*. Ele domina a arte, ele sabe fazer. Ele não precisa entender.

O saber, isso não tem sentido. O saber, isso se inventa, anunciava Lacan dois anos antes de *O Sinthoma*, lembrando-se de Aimée. (LACAN, 1974-75/inédito - lição de 8 de fevereiro de 1974) E relacionava, ainda, essa invenção de saber ao masoquismo. “Inventa-se. Certamente, inventa-se o que se pode. Quando não se é maligno, inventa-se o masoquismo”. (idem). Mas, que relação é essa que Lacan estabelece entre a invenção de saber e o masoquismo?

Quais seriam as consequências da nomeação delirante para o sujeito em relação ao gozo e ao amor?

6.1 Uma transexual assexuada: um fragmento clínico

Carla veio encaminhada pelo psiquiatra. Seu desejo era fazer uma cirurgia de redesignação sexual, popularmente conhecida como cirurgia de troca de sexo.

Quando Carla foi atendida pela primeira vez, já havia feito implantes nos seios, depilação a laser para os pelos do rosto e do corpo, tomava hormônios femininos, fazia fonoterapia para manter o timbre de voz mais feminino... E se preocupava, muito, em ser reconhecida como mulher. Conta que foi afastada do serviço quando começou a mudar seu corpo. Conta também que foi encaminhada pela primeira vez a um serviço de saúde mental após uma tentativa de cortar, por conta própria, o pênis.

Carla tem delírios de perseguição, escuta vozes... E diz que as pessoas acham que ela quer mudar de sexo para ter muitos homens, mas que não é o objetivo dela. “Eu sou assexuada”, afirma com convicção. E explica que não se interessa sexualmente nem por homens, nem por mulheres.

Carla é o nome feminino que escolheu para ser chamada e que, hoje, consta em seu documento de identidade. Ela repete, diversas vezes, que só conseguiu trocar o nome no documento graças a um relatório que a analista fez, em que a importância dessa troca para a

inserção social era explicitada. Mas o gênero que consta ainda é o masculino, como ela lembra.

Carla inventa um nome para si. Inventa até mesmo um sexo para si. Não dá conta de responder do lugar de homem, mas tampouco do lugar de uma mulher. Esse lugar que ela inventa, seria apressado dizer que é um lugar feminino. Afinal, uma mulher está localizada na partilha dos sexos. Uma mulher não é assexuada, como ela própria afirma veementemente ser. Que lugar é esse, portanto?

Está claro que Carla é tomada por aquilo que Lacan chamou o *empuxo-à-mulher*. Mas é claro também, que *A mulher*, no sentido que Carla anseia se tornar, não existe. O que existem, disse Lacan, são as mulheres, enumeráveis, contáveis, uma a uma. O empuxo-à-mulher, diferente do que uma leitura apressada pode aparentar, não é empuxo ao feminino.

A saída do Édipo se impõe ao homem a partir do momento que ele investe seu pênis falicamente. E isso, na medida em que o falo aponta para a detumescência do pênis. É o falo enquanto falta o que se impõe ao homem. Mas também à mulher, na medida em que sua saída do Édipo acontece quando ela se coloca no lugar de objeto de desejo do homem. (LACAN, 1957-58/1999). É no lugar de objeto que a mulher pode obter a saída do Édipo. Isso quer dizer que ela não pode se constituir mulher senão a partir de um outro. Assim, se ela investe falicamente seu corpo, é seu estatuto de castrada que está em evidência. Afinal, como Lacan deixou claro, investir um objeto falicamente é investi-lo no âmbito da falta. Os recursos usados para escamotear esta falta compõem uma outra história – história obsessiva ou histérica.

É a partir de duas formas diferentes de amor que o sujeito poderia se localizar na partilha dos sexos. Em *Diretrizes para um congresso sobre a feminilidade*, Lacan (1960c/1998) localiza o amor do lado masculino como amor fetichista, aquele que localiza o objeto fora-corpo. Aqui, a mulher assume, para o homem, o lugar de fetiche. Já o amor feminino, se Lacan o considera erotômano, é exatamente porque localiza em si próprio o objeto.

Se a posição do sexo difere quanto ao objeto, é por toda a distância que separa a forma fetichista da forma erotomaníaca do amor. (LACAN, 1960c/1998, p. 742)
 Supor que a mulher assume o papel de fetiche é apenas introduzir a questão da diferença de sua posição quanto ao desejo e ao objeto. (LACAN, 1960c/1998, p. 743)

De qualquer forma, se a fantasia masculina é fetichista, a fantasia feminina é erotômana. Mas a mulher na posição feminina, como Lacan (1960) aponta, ocupa uma

posição que vai além da de desejada, sendo também a de desejante, a de querer gozar tanto quanto o homem deseja (gozar). E, como nos chama a atenção Soler (1998), “não se está falando do gozo dele, do homem, nem de um querer fazê-lo desejar, mas do querer dela, gozar”. (SOLER, 1998, p.243)

Soler (1998), ao abordar as consequências que se impõem à partilha sexual, lembra que, uma mulher (anatomicamente definida) só pode, a rigor, ser estuprada por um homem, e nunca o contrário. Ao mesmo tempo, para que um ato sexual não seja considerado estupro, não é preciso que o desejo da mulher – e menos ainda seu gozo - esteja em jogo, mas apenas seu consentimento.

Nesse sentido a posição feminina assemelha-se àquela que Lacan descreve como ‘objeto causa’, objeto que condensa em um só o objeto do desejo e o objeto da satisfação e que Soler descreve como sendo um objeto de dupla função: ao mesmo tempo ele tampona a falta e a causa (SOLER, 1998, p.235).

Em 1967, Lacan aponta o feminino como aquilo que seria capaz de amarrar a conjunção genital. Ideia que será elaborada e expressa posteriormente, no axioma “o que vem em suplência à inexistência da relação sexual, é o amor”.

Ela se torna o que ela cria, *de modo puramente imaginário*, e justamente o que a faz objeto, enquanto que na miragem erótica ela pode ser o *phallus*, sê-lo ao mesmo tempo e não o ser. O que ela dá, por não o ter torna-se, acabo de dizer, a causa de seu desejo; sozinha, pode-se dizer, por causa disso, a mulher amarra de modo satisfatório, a conjunção genital. (LACAN, 1966-67/2008, lição de 1 de março de 1967, p.237. [grifos nossos])

A posição feminina, desta forma, ocupa ao mesmo tempo o lugar de sujeito e de objeto, buscando na passividade ativa que Freud (1932/2006) descreve, ser o objeto-falta para o Outro. Desta forma, pode-se entender porque Lacan (1966-67/2008) afirma que a mulher, com seu amor, dá o que não tem. E, não tendo, ela não corre o risco de desaparecer nesta doação, nesta entrega que ela, próprio objeto, faz. É assim que um sujeito, mesmo identificado ao objeto, na medida em que ocupa uma posição feminina, não corre o risco de desaparecer no encontro com o Outro.

Na afirmação de Soler, de que “Uma mulher chama em seus votos, mais além daquele que ela abraça, um homem castrado” (SOLER, 1998, p.252), entende-se que identificar a castração (no Outro) é fundamental para que uma mulher se coloque enquanto objeto – de amor. Esta frase de Soler faz referência ao seguinte trecho do escrito lacaniano *Diretrizes para um Congresso sobre a feminilidade*:

se não há virilidade que a castração não consagre, é um amante castrado ou um homem morto (ou os dois em um) que, para a mulher, oculta-se por trás do céu para ali invocar sua adoração (...)
 é a esse íncubo [demônio masculino] ideal que uma receptividade de abraço tem que se reportar, como uma sensibilidade de cinta em torno do pênis.
 É a isso que cria obstáculo qualquer identificação imaginária da mulher (em sua estatura de objeto proposto ao desejo) com o padrão fálico que sustenta a fantasia. (LACAN, 1960/1998, p.742)

A passividade feminina, nos diz Freud (1932/2006), não acontece sem atividade. Uma mulher se faz objeto por um lado, mas sujeito por outro, na medida em que tem acesso ao desejo e ao gozo.

Se *L'œ femme* – isto é, A mulher - se dirige ao *phallus*, Φ , por um lado, por outro se dirige também à falta - $S(A)$, significante que falta no Outro -, como mostra a tábua da sexuação desenvolvida por Lacan em seu seminário 20, *Mais, ainda*.

Com a subversão da noção de gozo, Lacan (1972-73/1985) retomará, em *Mais, ainda* essa partilha a partir da tábua da sexuação, com os gozos fálico e do Outro. E é precisamente nesse sentido, da não complementaridade entre os sexos, que Lacan afirma que a relação sexual não existe: “eu defini a relação sexual como aquilo que *não pára de não se escrever*. Aí há impossibilidade. É também que nada pode dizê-la – não há, dentro do dizer, existência da relação sexual.” (LACAN, 1972-73/1985, p.198)

Lacan (1974-75/inédito) afirma que o anseio de todo homem é que A mulher exista. Fantasia masculina que Freud (1924/2006) descreveu sob o nome “masoquismo feminino” - como discutido no capítulo 4, *Fantasia e masoquismo originário*. Fantasia de que haja mulher no lugar de objeto.

Em 1972, no texto *O Aturdido*, Lacan denomina *empuxo-à-mulher* (LACAN, 1972/2003, p.466) a certeza delirante de ser transformado em mulher que ocorreu com Schreber.

Desenvolvendo a inscrição que fiz da psicose de Schreber por uma função hiperbólica, poderia demonstrar, no que ele tem de sarcástico, o efeito de empuxo-à-mulher que se especifica pelo primeiro quantificador, depois de precisar que é pela irrupção de Um-pai como sem-razão que se precipita, aqui, o efeito sentido como de forçamento para o campo de um Outro a ser pensado como o mais estranho a qualquer sentido. (LACAN, 1972, 2003, p. 466)

O empuxo-à-mulher é explicado por Lacan a partir da função hiperbólica²⁰ que remete ao futuro assintótico da construção delirante, tal qual a transformação de Schreber em mulher. A função que resulta em uma hipérbole - forma geométrica que gera duas retas infinitas, chamadas assíntotas -, remete ao impossível de atingir, uma vez que aponta para o infinito do tempo futuro. O sarcasmo a que Lacan se refere pode ser depreendido da ocupação de um lugar impossível: no lado do homem, um lugar mítico, lugar da função paterna e; no lado da mulher, o lugar de uma existência logicamente impossível, de uma mulher-toda, sem furo, não castrada e, portanto, não desejanse: “a mulher que falta aos homens”. (LACAN, 1957-58/1998, p.572.)

Fantasia do objeto que não é sujeito, do objeto que não deseja. Delírio que o paranoico pode construir, e à qual o termo empuxo-à-mulher diz respeito. O paranoico encarna o lugar mítico deste que porta o saber, a significação.

O sentido, isso se inventa, dirá Lacan (1974-75/inédito - lição de 8 de fevereiro de 1974). A decifração do saber inconsciente corresponde à decifração do saber sobre o próprio sujeito. Entretanto, essa invenção de saber pode ocorrer de maneiras diferentes: há um que ‘não sabe que sabe’ e outro que ‘sabe’. (1974-75/inédito). O paranoico é aquele que sabe, aquele que encarna, por excelência, o sujeito do *semas*. Encarnando *A mulher*, parece responder à fantasia masculina do *masoquismo feminino*.

6.2 O sujeito paranoico e o gozo do objeto

Lacan já havia situado, em *A lógica da fantasia*, a posição original do sujeito como sendo a da própria Coisa freudiana. Ele o fez a partir da faceta inconsciente da fantasia fundamental do sujeito. “O sujeito é perfeitamente *coisico*. E da pior espécie de coisa! A coisa freudiana, precisamente” (LACAN, 1966-67, p.209).

No seminário *De um Outro ao outro*, a noção de gozo atrelada à Coisa, *das Ding*, que havia sido desenvolvida no seminário sobre *A Ética da psicanálise* é retomada. Lacan lembra que *das Ding* se localiza em uma região *êxtima* ao sujeito (1968-69/2008, p.218), ou seja, um objeto interior e exterior ao mesmo tempo.

²⁰ Lembramos que aqui Lacan se refere à função hiperbólica do esquema I, esquema desenvolvido a partir de modificações no Esquema R, no texto *De uma questão preliminar à todo tratamento possível da psicose*.

É como *das Unheimlich*, isto é, o *estranhamente familiar*, que o gozo se localiza para o sujeito. A novidade, em relação ao seminário da *Ética*, é que em *De um Outro ao outro* (LACAN, 1968-69/2008, p.113), é explicitamente no lugar do objeto que o gozo é localizado. Lacan lembra a origem masoquista do gozo em Freud, e então retoma Hegel, localizando o gozo do lado do escravo, enquanto o mais-de-gozar – o qual ele conceitua nesse seminário enquanto perda de gozo -, do lado do senhor.

Freud escreveu que o gozo, no fundo, é masoquista. (LACAN, 1968-69/2008, p.111)
Ele [Hegel] faz a dialética partir das relações entre o senhor e o escravo e da luta de morte, de puro prestígio, insiste. Que quer dizer isso senão que o senhor renunciou ao gozo? Como não é por outro motivo senão a salvação de seu corpo que o escravo aceita ser dominado, não vemos por que, nessa perspectiva explicativa, o gozo não ficaria em suas mãos. Afinal, não se pode comer ao mesmo tempo o doce e guardá-lo. Se, logo de saída, o senhor envereda para o risco, é porque deixou o gozo para o outro. É muito singular que isso não seja manifestado de maneira absolutamente clara.

(...)

Creio ter enunciado o bastante, desde o começo deste ano, que o mais-de-gozar é diferente do gozo. O mais-de-gozar é aquilo que corresponde não ao gozo, mas à perda de gozo (ibidem, p.113-114).

É no fato de o senhor dispor do corpo do outro sem ter nenhum poder sobre o que acontece com seu gozo, que reside a função do pequeno *a* como mais-de-gozar. (ibidem, p.358)

Nesse sentido, o gozo sexual não pode ser definido como o gozo que o sujeito extrai do objeto, como seria na definição jurídica. O gozo estaria excluído do sistema do sujeito, excluído mesmo do simbólico, se localizando no real. Diz Lacan,

O gozo, aqui, é um absoluto, é o real, e tal como o defini, como aquilo que sempre volta ao mesmo lugar. (ibidem, p.206)

o gozo sexual não está no sistema do sujeito. Não há sujeito do gozo sexual (...) Acrescentei que tudo que é foracluído no simbólico, reaparece no real, e é por isso mesmo que o gozo é absolutamente real, porque, no sistema do sujeito, ele não é simbolizado nem simbolizável em parte alguma. (ibidem, p.311).

Se o gozo não diz respeito ao sistema do sujeito, ao simbólico, tampouco o Outro é lugar de gozo, sendo antes “um terreno do qual se limpou o gozo” (ibidem, p.220). Lacan ainda define o gozo nesse seminário como “o termo que só se institui por sua evacuação do campo do Outro” (p.240).

É através do conceito marxista da *mais-valia*²¹ que Lacan elabora o conceito de *mais-de-gozar*. O *mais-de-gozar*, esse sim diz respeito ao sujeito, corresponde à perda de gozo e se

²¹ Do alemão *mehrwert*, o termo é conhecido pelo seu emprego por Karl Marx, para falar do valor a mais, agregado à mercadoria produzida. É a diferença entre o tempo de trabalho social, necessário para a reprodução

relaciona ao desejo enquanto objeto causa, na medida em que instaura, na repetição, a tentativa de retorno desse *a-mais*, desse absoluto perdido.

Novamente encontramos um *aquém* e um *além* que coincidem. Essa coincidência, entretanto, se dá em um ponto no infinito. Ou seja, o gozo a mais, esse bônus de gozo que o sujeito busca, e que alimenta a repetição, se encontra num retorno ao inanimado, impossível ao sujeito enquanto vivente.

Nesse sentido, Lacan (1969-70) evidencia em *O avesso da psicanálise* o caráter primário do gozo, enfatizando a repetição como retorno a esse gozo impossível. Destaca-se que Lacan utiliza diversas vezes no referido seminário – como já havia feito em *A ética da psicanálise* - o termo *instinto de morte* – e não pulsão de morte - para falar desse retorno. Entende-se que tal uso não se faz por puro acaso, por lapso ou equívoco, mas por se tratar de um estado primitivo – ainda que mítico -, anterior mesmo à inscrição da linguagem e, em consequência, estado anterior ao advento da pulsão.

É claro que essa busca, por um absoluto de gozo perdido é uma falácia, a qual pode ser representada pela frase axiomática de Lacan do seminário *O avesso da psicanálise*, em que parafraseia Dostoievski, alterando o “Se Deus está morto, então tudo é permitido”, para “Se Deus está morto, (...) nada mais é permitido.” (LACAN, 1969-70/1992, p.126)”.

Em *Ou pior*, Lacan (1971-72/2012) parece desenvolver essas duas questões que aqui foram destacadas dos seminários 16 e 17, a saber:

- 1) A subversão da dialética hegeliana, com a localização do gozo no objeto e a perda de gozo no sujeito; e
- 2) A origem mítica desse absoluto de gozo, desse *ser de gozo*, que só poderia ser dito miticamente, o que foi destacado neste trabalho pelo uso que Lacan fez do termo *instinto de morte*, em lugar de *pulsão de morte*.

Quanto aos desdobramentos da primeira questão, Lacan (1971-72/2012) repete por várias vezes, na lição de 8 de março de 1972, que “nós só gozamos com o Outro” (p.109) e insiste nisso, dizendo que “goza-se com o Outro mentalmente” (idem). Explica que o de que se trata, numa relação a dois, é exatamente o contrário do que pretendia Platão, é exatamente o contrário de “dizer que o Um impera sobre Eros” (p.123).

Quando digo que só gozamos com o Outro, o importante não é a relação daquilo que poderíamos acreditar que é nosso ser com aquilo que goza, mas sim que não

usufruímos dele sexualmente – não existe relação sexual – nem somos usufruídos por ele. (1971-72/2012, p.109)

No trecho citado acima, a impossibilidade de se falar do gozo como usufruto, fica claramente associada à famosa assertiva “Não existe relação sexual”. A partir da subversão da dialética hegeliana, quem goza é o escravo, na posição de objeto. O sujeito é aquele dividido, é aquele que ficou com o mais-de-gozar, ou seja, com a perda de gozo. Não é, pois, na posição de sujeito que se goza. Ou seja, se se goza com o Outro, goza-se com o Outro mentalmente. Lacan ainda enfatiza que, em análise, trata-se de o sujeito se dar conta “de que dois é esse Um que ele acredita ser, e no qual se trata de ele [o sujeito] se dividir” (idem).

Na posição de sujeito não se goza. Na posição de sujeito, como destaca Lacan através de Diotima, se ama. Mais uma vez a questão trazida a partir do amor cortês é retomada, o amor ao objeto inatingível. O *Banquete de Platão* é retomado para lembrar que “o mais incrível é que não se evidencia que aquela que coroa todo o discurso, a chamada Diotima, o que ela ensina é que o amor prende-se apenas a que o amado, seja ele homo ou hétero, seja intocável.” (idem).

Se, na posição de sujeito não se goza, mas se ama; não é à toa que no próximo seminário, *Mais, ainda*, Lacan repetirá o “Não há relação sexual”, e acrescentará, “O amor é o que vem em suplência à inexistência da relação sexual”.

Mas voltemos ao gozo, concluindo com Lacan que não se goza de um outro objeto, mas sim do objeto que é o próprio sujeito. Gozar do objeto que é si mesmo, entretanto, impõe um paradoxo. Afinal, o lugar de puro objeto é incompatível com o lugar de sujeito, dividido por definição.

É no caminho desse paradoxo que Lacan desenvolverá a segunda questão que aqui foi destacada, a saber, esse lugar mítico de um gozo absoluto. Essa questão será situada em *Ou pior*, a partir do *axioma da extensionalidade*, de Cantor, repetido diversas vezes ao longo do seminário, com a frase *Y a d' l'Un!* (Há o Um!).

Baseando-se em *Cantor* e na teoria dos conjuntos, Lacan distingue o *Um* da totalidade, do *um* da unicidade, do traço. O Um originário, de que se trata nesse seminário, não diria respeito à marca primeira - o *ein einziger Zug*, trabalhado no seminário sobre *A Identificação*. “O traço unário não tem nada a ver com o *Y a d' l'Un*” (1971-72/2012, p.160). O *um* do traço unário se daria a partir da repetição.

No *einzig Zug* - Lacan (1961-62/2003) explica com cautela no *seminário 9* – trata-se de uma marca qualquer, que surge para o sujeito, não atrelada a significado algum, mas que, sendo repetida, passa a ter valor de significante, podendo, a partir daí, se ligar a outro

significante. É uma marca qualquer, como um som qualquer que, ao se repetir, passa a ter valor de significante um. É assim que um código se cria. E é exatamente nesse sentido que pensamos que Lacan insiste em sua fórmula, de que o inconsciente é estruturado *como* uma linguagem, e não *por* uma linguagem (1972-73/1985, p.65-66).

O Um originário de que Lacan fala nesse seminário é o inaugural, do *ser* enquanto um conjunto vazio, anterior a qualquer marca. E é desse conjunto vazio, a partir desse Um vazio, que surgirá um outro *um*, o primeiro elemento de um conjunto, traço número um, *ein einziger Zug*.

Partindo do triângulo de Pascal²², Lacan comenta que a mônada é segunda, que as partes enunciadas monadicamente (uma a uma) estão na segunda linha do triângulo: “*e isso porque é só a partir da segunda linha que há elementos no conjunto*”. A primeira linha, constituída pelo conjunto vazio, cuja ultrapassagem é justamente aquela pela qual o Um se constitui, “*é propriamente o nada*”. Essa ultrapassagem pode ser vista pelos axiomas da

²² O Triângulo de Pascal é apresentado por Lacan nesse seminário para trazer o que se chama, na teoria dos conjuntos, as partes desses conjuntos. Mas, para entender essa relação, é importante entender primeiro o que são as partes de um conjunto nessa teoria. Vejamos.

O conjunto das partes de um conjunto ($A - P(A)$) – é formado por \emptyset (vazio), somado as possíveis combinações dos elementos de A . Uma maneira prática de determinar $P(A)$ é pensar em todos os subconjuntos com um elemento, depois todos os subconjuntos com dois elementos, e assim por diante:

Ex.: Se $A = \{1,2,3\}$ então $P(A) = \{\emptyset, \{1\}, \{2\}, \{3\}, \{1,2\}, \{1,3\}, \{2,3\}, \{1,2,3\}\}$

Mas, matematicamente, existe uma fórmula que estabelece de maneira fácil essa relação:

Se A tem n elementos, o conjunto $P(A)$, terá 2^n elementos.

$$\text{Ex.: } 2^3 = 8$$

Ou seja, para um conjunto de 3 elementos, temos oito subconjuntos ou, dito de outro modo, temos 8 partes de conjunto, isto é, oito possíveis combinações, considerando todos os elementos do conjunto.

O *triângulo de Pascal* foi utilizado na teoria dos conjuntos em relação à fórmula apresentada, $P(A)=2^n$. No triângulo, a notação $P(A)$ corresponde à soma dos números que compõe a linha n ; onde n é o número de elementos do conjunto.

Encontramos a notação do nosso exemplo ($2^3=8$) na quarta linha, onde encontramos $n=3$, e temos $1+3+3+1$, que é igual a 8.

| | k=0 | k=1 | k=2 | k=3 | k=4 | k=5 | k=6 | k=7 | k=8 | k=9 |
|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|
| n=0 | 1 | | | | | | | | | |
| n=1 | 1 | 1 | | | | | | | | |
| n=2 | 1 | 2 | 1 | | | | | | | |
| n=3 | 1 | 3 | 3 | 1 | | | | | | |
| n=4 | 1 | 4 | 6 | 4 | 1 | | | | | |
| n=5 | 1 | 5 | 10 | 10 | 5 | 1 | | | | |
| n=6 | 1 | 6 | 15 | 20 | 15 | 6 | 1 | | | |
| n=7 | 1 | 7 | 21 | 35 | 35 | 21 | 7 | 1 | | |
| n=8 | 1 | 8 | 28 | 56 | 70 | 56 | 28 | 8 | 1 | |
| n=9 | 1 | 9 | 36 | 84 | 126 | 126 | 84 | 36 | 9 | 1 |

existência e da extensionalidade²³, o que explica bem a frase de Lacan de que “*o Um começa senão por sua falta.*”

A busca, a tentativa de retorno, só pode surgir, portanto, após a inauguração da cadeia significante. A primeira marca, primeiro elemento da cadeia, instaura com ele a segunda, na tentativa de repetição. E, com a repetição, surge S_1 , o significante primeiro. “O traço unário é o suporte daquilo de que parti sob o nome de *estádio do espelho*, isto é, de identificação imaginária.” (ibidem, p.161) E como se trata de identificação, e não de identidade, uma perda se coloca no advento mesmo do sujeito. Essa falta de um significante que determine o *ser*, essa falta-a-ser funda o sujeito, determinado entre dois significantes.

Mas, e se essa perda não acontece? E se, em lugar de identificação, temos identidade? Foi essa a pergunta trazida ao final do capítulo dois deste trabalho, *O eu tem uma estruturação paranoica*. Como foi visto no capítulo 3, *Os nomes do pai*, quando isso acontece, surge em consequência uma colagem a essa marca, um “congelamento imaginário”, uma *Verhaltung* – retenção.

6.3 Os modos de gozo na partilha dos sexos

No seminário *Mais, ainda*, Lacan (1972-73/1985, p.66) reitera, na primeira lição, a subversão que a psicanálise faz da noção de gozo, lembrando que a noção jurídica de gozo, a do usufruto, é exatamente o “ponto giratório que o discurso analítico interroga” (ibidem, p.11). A esse respeito, diz Lacan,

o direito fala do que vou lhes falar – o gozo (ibidem, p.10)

Esclarecerei com uma palavra a relação do direito com o gozo. O usufruto – é uma relação de direito, não é? - reúne numa palavra o que já evoquei em meu seminário sobre a ética, isto é, a diferença que há entre o útil e o gozo. O útil serve pra quê? É

²³ Se somarmos a linha $n=0$ do triângulo de pascal, veremos que o resultado é 1. Mas, se fizermos, n^0 , temos um número indeterminado. Então, por que, na teoria dos conjuntos, um conjunto de 0 elementos tem *uma* parte? Por causa do conjunto vazio, que não apenas existiria, como seria único. *Axioma da Existência*: existe um conjunto, com a propriedade que, para qualquer elemento x , não ocorre que x seja elemento desse conjunto, denominado de *conjunto vazio*. *Axioma da Extensionalidade* (Y a d'1un): Se $A=\{1,2,3\}$ e $B=\{1,2,1,3,2,1\}$ estes conjuntos são iguais, pois, se para todo x pertence a A , x pertence a B , então, para todo x pertence a B , todo x pertence a A . Logo, A é subconjunto de B e B é subconjunto de A .

O Axioma da extensionalidade, elaborado por Cantor, prova que esse conjunto vazio é único, ou seja, há apenas um conjunto vazio, permitindo então determinar o número na notação 1^0 . Ou seja, para $A=1$, temos que $P(A)$ corresponde a $2^0 = 1$.

o que não foi jamais bem definido, por razão do respeito prodigioso que, pelo fato da linguagem, o ser falante tem pelo que é um meio. O usufruto quer dizer que podemos gozar de nossos meios, mas que não devemos enxovalhá-los. Quando temos usufruto de uma herança, podemos gozar dela, com a condição de não gastá-la demais. É nisso mesmo que está a essência do direito – repartir, distribuir, retribuir o que diz respeito ao gozo.

O que é o gozo? Aqui ele se reduz a ser apenas uma instância negativa. O gozo é aquilo que não serve para nada.

Aí eu aponto a reserva que implica o campo do direito-ao-gozo. O direito não é o dever. Nada força ninguém a gozar, senão o superego. O superego é o imperativo do gozo. *Goza!* É aí mesmo que se acha o ponto giratório que o discurso analítico interroga. (ibidem,p.11)

Lacan aborda modos distintos de gozo, definidos de acordo com a posição do sujeito em relação à linguagem, em relação ao significante. Dois modos de gozo são claramente diferenciados, a saber, o gozo fálico e o gozo do Outro, a partir dos quais apresentará a tábua da sexuação - com as posições masculina e feminina, e suas relações com esses diferentes modos de gozo. Ao mesmo tempo, é apontado um terceiro modo de gozo, referido ao corpo assexuado, isto é, não marcado pela diferença sexual – não marcado pela linguagem e referenciado ao *ser*, o que ele chama nesse seminário o *gozo do ser*.

O *gozo fálico* é o gozo sexual, masculino, o qual já havia sido definido como o gozo por excelência, que não se localiza no sujeito e que está remetido ao significante da falta no Outro, ou seja, o significante fálico. Aqui, o gozo é o das zonas erógenas, dos objetos da pulsão (sexual). Portanto, a definição jurídica do termo gozo, isto é, de usufruir de um objeto, se mantém claramente subvertida. O gozo está definitivamente do lado do objeto. É assim que não é o sujeito quem goza, mas o órgão.

Pela impossibilidade de acesso ao Outro sexo enquanto objeto, Lacan nos dirá que o *gozo do Outro* só se sustenta pela infinitude, tal qual no paradoxo de Zenão²⁴: “Aquiles e a tartaruga, tal é o esquema do gozar de um lado do ser sexuado. Quando Aquiles dá um passo, estica seu lance para junto de Briseida, esta, tal como a tartaruga, adiantou-se um pouco, porque ela não é toda, *não toda* dele. Ainda falta” (ibidem, p.16). Desse modo, “o gozo é marcado por esse furo que não lhe deixa outra via senão a do gozo fálico” (idem).

É assim que, do lado masculino da diferença sexual, do lado do sujeito desejante, não há gozo do Outro, “O gozo, enquanto sexual, é fálico, quer dizer, ele não se relaciona ao Outro como tal.” (p.18) Não há acesso ao objeto: “o gozo fálico é o obstáculo pelo qual o

²⁴ São quatro os paradoxos do movimento atribuídos ao filósofo pré-socrático Zeno (ou Zenão). Um deles é denominado *Aquiles e a tartaruga*, e é o paradoxo ao qual Lacan se refere. Em uma corrida apostada entre o herói grego Aquiles e uma tartaruga, é dada uma vantagem à tartaruga, que larga muito à frente. Devido a esta vantagem, quando Aquiles atinge um ponto à frente, a tartaruga já deu um passo mais à frente e, com isso, o encontro dos dois se daria no infinito.

homem não chega, eu diria, a gozar do corpo da mulher, precisamente porque o de que ele goza é do gozo do órgão.” (p.15) É nesse ponto, nessa impossibilidade, que surge o amor como suplência. “das mulheres, (...) podemos toma-las uma a uma. E é coisa completamente diferente do Um da fusão universal.” (p.19)

Figura 17 - A tábua da sexuação

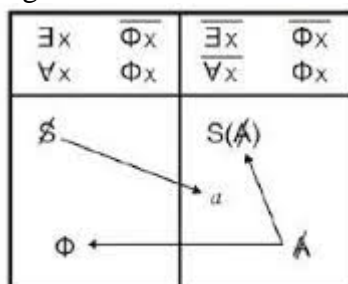


Figura: Recuperado de Lacan (1972-1973/1985, p.105)

Lacan retoma a noção de *amor cortês*, evidência dessa impossibilidade de acesso do sujeito ao objeto, impossibilidade da relação sexual. “O amor cortês é, para o homem, cuja dama era inteiramente, no sentido mais servil, a sujeita, a única maneira de se sair com elegância da ausência da relação sexual.” (1972-73/1985, p.94).

Do lado feminino, esse que é não-todo fálico, o gozo sexual, gozo parcial das zonas erógenas também está presente, na medida em que há a referência ao falo. Mas há também algo que aponta para além do falo, para $S(\overline{A})$. Desse lado, há o objeto sendo referido pelo sujeito – que está do lado masculino. No feminino não se trata apenas do gozo do órgão, mas do gozo do corpo, gozo do Outro: “O gozo do Outro, do corpo do Outro com A maiúsculo, do corpo do Outro” (ibidem, p.12), ou ainda, “O gozo do corpo, no que simboliza o Outro” (ibidem, p.13).

Assim, além do gozo fálico, dos objetos parciais, há *plus, encore* - mais, ainda - homófono de *plus, en corp* – mais, no corpo. O gozo do Outro sexo é, portanto, este gozo que vai *mais, ainda*, que vai além, e que está em estreita ligação com o real do corpo, sem significação: “o sexo da mulher não lhe diz nada, a não ser por intermédio do gozo do corpo” (p.15)

O gozo do sujeito que se coloca na posição feminina vai além, mas está ancorado na inscrição fálica. Nesse caso, não se trata de um gozo absoluto, saturador do desejo, mas de um gozo que vai mais além do gozo parcial das zonas erógenas, um gozo do próprio corpo enquanto *ultrapassando* os limites definidos pelas zonas erógenas. Destacamos aqui o

significante ultrapassamento, uma vez que não se trata de uma negação dos limites corporais, ou de seu aniquilamento, mas de um ultrapassamento.

A pulsão de morte se evidencia nessa modalidade de gozo. A sensação de dessubjetivação aponta para a proximidade com o aniquilamento do ser e um retorno a um estado mítico, do Um vazio, sem significação. Entretanto, o ancoramento fálico, aquele do sujeito desejante, põe um limite a esse encontro, que se faz não-todo. Não-todo fálico, não-todo sem referência significativa.

No desencadeamento de uma psicose paranoica, essa proximidade com o aniquilamento do ser remete a essa noção de gozo do Outro. Entretanto, na psicose, o ancoramento fálico é exatamente o que falta, o que leva a vivência de dessubjetivação a um nível extremo, sendo vivida no Real. Não se trata de um ultrapassamento dos limites corporais, mas de seu aniquilamento.

Os fenômenos em que o sujeito acredita-se morto são exemplos paradigmáticos da radicalidade dessa vivência. Sem a mediação simbólica, não se pode falar de um *mais, ainda*, não se pode confundir um gozo corporal que tenha amarras simbólicas, como acontece com o sujeito localizado numa posição feminina a partir da partilha sexual. No desencadeamento de uma psicose paranoica não participam o desejo do sujeito, ou sequer seu consentimento. Não é de um mais além do gozo fálico que se trata, ainda que se trate de um gozo diretamente relacionado ao corpo. Não é à toa que o horror da morte ou do abuso sexual sejam comumente vivenciados (alucinatoriamente) nesses momentos.

No momento de desencadeamento de uma paranoia o gozo está disperso, avassalador, sem limites. Num momento de construção delirante de sentido, entretanto, pode ser que o sujeito consiga bordejar um limite, ainda que diga respeito a seu próprio corpo. E, em um momento de construção megalômana, pode ser que este gozo esteja ainda mais circunscrito, naquilo que se acredita ser a função análoga do delírio em relação à fantasia, isto é, forjar a extração de um objeto fora-corpo.

Voltemos, por ora, ao terceiro modo de gozo descrito por Lacan nesse seminário. Haveria nele, alguma relação possível com o gozo na paranoia?

6.4 Um gozo impossível

O terceiro modo de gozo referido em *Mais, ainda*, é o gozo do ser, um gozo mítico, que seria referido a um ser assexuado, e que Lacan relaciona ao conceito de *Um* desenvolvido em *Ou pior*. “Esse Um que todo mundo tem a boca cheia, é, primeiro, da natureza dessa miragem do Um que a gente acredita ser.” (p.65)

Lacan afirma ainda que “o ser, é o gozo do corpo como tal, quer dizer, como assexuado, pois o que chamamos de gozo sexual é marcado, dominado pela impossibilidade de estabelecer, como tal, em parte alguma do enunciável, esse único Um que nos interessa, o Um da relação sexual.” (ibidem, p.15). Entende-se que aqui, falando de um corpo *assexuado*, Lacan se refere ao momento mítico no qual a linguagem não interveio sobre o corpo, não havendo partilha sexual, isto é, momento mítico do ser. Há gozo do ser: “o que traz o discurso analítico é isso, que já estava começado na filosofia do ser – há gozo do ser” (ibidem, p.96). Na origem, *Ya d’ l’Un*, “Há o Um”, dizia ele no seminário anterior.

tudo o que se articulou sobre o ser supõe que se possa recusar-se ao predicado e dizer o *homem é*, por exemplo, sem dizer o quê. O que diz respeito ao ser está extremamente amarrado a essa seção do predicado. (ibidem, p.20)

teremos este ano que precisar do ser, do significante Um, para o qual, ano passado, abri a via para dizer – *Há Um!*. (ibidem, p.34)

nós não sabemos o que é estar vivo, senão apenas isto, que um corpo, isso se goza. (ibidem, p.35)

Para Braunstein (2007, p.64), é no estado anterior ao da inscrição do significante que se encontraria o gozo do ser. E o movimento pulsional visaria o retorno a este estado mítico - em que o sujeito se identifica à Coisa. De modo semelhante, Valas (2001, p.47) afirma que o gozo do ser se relaciona intimamente à noção do caráter primário do gozo, anterior à inscrição do sujeito na linguagem. Esse gozo diria respeito a um estado mítico do eu.

No momento de desencadeamento da psicose, os fenômenos esquizofrênicos nos apontam o real do corpo em evidência. As alucinações auditivas - que no início se apresentam sem significação, muitas vezes como puro barulho, vozes irreconhecíveis, murmuros... e até mesmo os delírios persecutórios iniciais - tão sem sentido para o sujeito, vazios de significado - evidenciam a dimensão de aniquilamento do sujeito. Nesse momentos, não se vê sequer uma distinção entre o eu do sujeito e o Outro. Não há um Outro identificado, como num delírio paranoico. Esse aniquilamento do sujeito coloca em destaque o corpo em sua dimensão real, despedaçado, pedaço de carne.

No momento do desencadeamento, trata-se de um gozo em que a pulsão de morte se evidencia numa tendência de retorno a um estado mítico em que não há distinção entre eu e Outro e a linguagem não é capaz de fazer incidência significante. Isso nos aproximaria do

gozo do ser. Entretanto, ainda que pareça haver uma tendência de retorno a este estado, não é possível falar de um *gozo do ser* na psicose, uma vez que este último diz respeito a um estado mítico, anterior a qualquer incidência da linguagem, o que não é o caso do sujeito psicótico. Nesse estado, o conceito trazido por Meyer (2008), a partir da referência a Lacan, de *sujeito do gozo*, parece ser mais adequado, uma vez que coloca o gozo em evidência sem, entretanto, esquecer que há aí a possibilidade de incidência de um sujeito. Afinal, apesar dessa tendência de retorno, a tentativa de restabelecimento através da construção delirante nos assinala um caminho distinto ao da pulsão de morte.

Em *As pulsões e seus destinos*, Freud (1915) traz a noção de um estado original do eu, o eu-prazer, capaz de satisfazer suas pulsões auto-eroticamente. Nesse estado originário, não há distinção entre o eu e o mundo. Os casos de autismo se aproximariam desse eu-mítico, anterior à simbolização do Outro, assim como o sujeito recentemente nascido, em sua posição de objeto absolutamente dependente do Outro (BRAUSNTEIN, 2007).

Freud (1930), em *O mal estar na civilização*, apontou esse movimento pulsional destrutivo, na tentativa de retorno a esse estado originário de um eu absoluto, onipotente.

ainda onde [a pulsão de morte] emerge sem propósito sexual, na mais cega fúria destrutiva, é impossível desconhecer que sua satisfação se enlaça com um *gozo narcisista* extraordinariamente elevado, na medida em que ensina ao eu o cumprimento de seus antigos desejos de onipotência. (FREUD, 1930/2006, p.125)

Ora, Freud descreve nesse trecho o “gozo narcisista” como algo que não diz respeito ao sexual, ao contrário, diz respeito à completude. Se Lacan diz que o gozo do ser é o gozo do ser não sexuado, ele também diz, nesse mesmo seminário, – aliás, é categórico ao afirmar – que o amor nada tem a ver com o sexual, lembrando que ele é narcísico, e que ele diz respeito à miragem do Um.

O sujeito psicótico não se localiza na partilha sexual e, portanto, não se coloca nem do lado masculino nem do feminino, não sendo adequado, portanto, falar nem de gozo fálico nem de gozo feminino na paranoia. Tampouco o sujeito paranoico pode chegar a atingir o gozo do ser, já que se trata de um momento mítico, impossível. Como podemos definir, então, a relação do sujeito paranoico com o gozo, a partir das elaborações mais avançadas de Lacan? Em 1972, em *RSI*, surge um jogo de palavras em um desenho de Lacan como mais uma modalidade de gozo.. *Jouis-sense* é homófono de *jouissance* (gozo), mas também de *j’oui sense* (*Eu ouço sentido*), o que aponta de saída a relação entre esse gozo e a invenção de significação, a qual vinha sendo trabalhada desde o seminário *Les non dupes errent* em torno

da noção de nomeação. Um gozo que tem estreita relação com a significação, e que não havia sido nomeado até então. Será possível pensar uma relação da paranoia com essa modalidade de gozo?

6.5 Megalomania: Amor de si mesmo

A partir da estruturação delirante, uma cadeia significante – ainda que não dialetizada – pode ser construída. Com Schreber, por exemplo, observa-se a incipiente identificação de um Outro que, a princípio, é o dr. Fleschsig e, depois, Deus. Observa-se também a identificação do sujeito a um objeto, o que não acontece sem uma nomeação, a partir da qual há uma subsequente construção delirante de sentido: “prostituta feminina” - *Luder*, puta - significante que Schreber conta ter ouvido no Real.

A posição ocupada inicialmente por Schreber em seu delírio, apesar de possibilitar uma localização no mundo, não o apazigua. Ele se sente abusado, violado em seu corpo, como uma “prostituta feminina” (FREUD, 1911/2006). Entretanto, o eu do sujeito, ainda que violado, não aparece mais despedaçado, morto. Pode-se identificar aí um limite sendo construído.

Esse limite colocado unicamente pelo real do corpo, mas sem sustentação simbólica, é muito bem descrito por um paciente que Lacan (1975/2000) entrevista em 1975, e cuja entrevista foi publicada com o nome *Uma psicose lacaniana*.

Gerard Primeau (cujo nome verdadeiro não se sabe) é um paciente que apresenta delírios paranoicos. Na entrevista em questão, o paciente fala a Lacan e ao público presente sobre sua vivência paranoica. O texto, em todo impressionante, nos chama a atenção em especial pela forma como o sujeito relata a construção delirante que faz, a qual chama de “mundo imaginativo”. Primeau explica com maestria a função de nomeação significante que se origina nesse mundo, por um lado, assim como a função do corpo como limite unicamente real. No “mundo real”, diz ele, apenas o corpo existe como um limite.

Em seu ‘mundo imaginário’ ele ocupa um lugar de exceção, sendo ao mesmo tempo o criador e o diretor, comparando-se a nada menos que Deus, um ser sem limites em seu círculo - tal qual um ‘conjunto infinito’; enquanto em seu ‘mundo real’ haveria apenas o limite dado pelo corpo:

o Geai Rare é do mundo imaginário. O Gérard Primeau é o do mundo comumente chamado de real, enquanto que, no mundo imaginário, sou Geai Rare Prime Au. Talvez seja meu nome Prime, que é o primeiro, aquele que codifica, que tem força. (...)

Sou o centro solitário, uma espécie de Deus, de semi-deus de um círculo solitário, porque este mundo é emparedado por dentro e não posso fazê-lo passar para a realidade do dia-a-dia. (LACAN, 1975/2000, p.7)

O fato de falar desses círculos solitários e de viver sem fronteiras não implica contradição. (...) Estou num certo círculo solitário porque estou fora da realidade. É por isso que falo de um círculo solitário. Mas isto não evita que eu viva num nível imaginativo, sem fronteiras. É precisamente porque não tenho fronteiras que tenho a tendência a explodir um pouco, a viver sem fronteiras, e, se não se tem fronteiras para dar um basta nisto, não se pode mais lutar. Não há mais luta. (p.12) [grifo nosso]

em relação ao círculo solitário, vivo sem fronteiras. Porém, em relação ao real, vivo com limites, se somente por causa do corpo (p.13).

O único limite que o assegura no real, portanto, é o do corpo, o de uma fronteira real. Dessa forma, apesar de toda sua elaboração sobre seus delírios e sua capacidade de distinguir intelectualmente seu mundo imaginário de seu mundo real, ainda assim seu eu se confunde com o Outro, o que é atestado quando ele afirma ser um *telepata emissor*, fenômeno que o impede – ao menos nesse momento - como ele mesmo diz, de conseguir viver em sociedade.

Com a continuação da estruturação delirante, entretanto, em alguns casos ao menos, observa-se não apenas uma demarcação simbólica, uma constituição de um limite egóico que não se restringe ao real do corpo, como a descrição de uma satisfação de outra ordem, uma satisfação que parece deixar entrever Eros.

A partir do momento que Schreber fala da “ordem das coisas”, como chama atenção Freud (1911), ele passa a nomear-se a si mesmo *A mulher de Deus*. As invasões sentidas em seu corpo, passam a ser descritas como volúpias. É mesmo como se Schreber, antes estuprado, passasse a participar de relações sexuais. Ele conta participar de um estado que ele nomeia de beatitude e, com ele, vêm as “volúpias femininas”. “A voluptuosidade pode ser encarada como um fragmento do estado de beatitude, dado antecipadamente, por assim dizer, aos homens e às outras criaturas vivas” (Schreber, 1903/2006). O que chama atenção nesse processo é que, o que era descrito como um gozo no sentido do aniquilamento, do puro sofrimento, numa proximidade muito grande à pulsão de morte, passa a ser descrito em termos de volúpia, um termo referido ao prazer, remetido a Eros. Há aí, senão um desejo, uma espécie de consentimento com a identificação ao significante *A mulher de Deus*, assim como a participação numa parcela de prazer. De *prostituta feminina*, um sujeito desprezado, Schreber passa a *A mulher de Deus*, sujeito de importância megalômana.

Schreber se identifica, não a *uma mulher*, que diz respeito ao um da unicidade, mas a *A mulher*, objeto que não contém a falta. Ele não se encontra na dialética fantasmática em que há, a todo e ao mesmo tempo, junção e disjunção de sujeito e objeto. Ainda que possamos localizar uma junção, na medida em que o sujeito está identificado ao objeto no desencadeamento da psicose, e uma disjunção nas construções delirantes em que há um produto a ser ofertado ao Outro, ainda assim, o que está em jogo não é uma dialética. A oferta é ao Outro, ainda que não seja de seu próprio corpo. E, nessa oferta, não há uma dialética do desejo, mas um congelamento.

A partir dessas indicações, poder-se-ia pensar que o sujeito paranoico, por não ser, a rigor, sujeito do desejo, nada teria a ver com o amor. Contudo, desde o primeiro capítulo deste trabalho, *O conceito psicanalítico de paranoia*, foi visto que a construção delirante, em especial a megalômana, pode forjar uma cadeia significativa que localiza o sujeito, nomeando-o, assim como forjar a extração de um objeto fora-corpo, retirando o sujeito megalômano do puro lugar de objeto. Uma vez que há um objeto a ser oferecido, há uma divisão forjada: “Eu amo a mim mesmo”. (FREUD, 1911/2006). Sujeito e objeto, numa ilusão amorosa de completude.

Entretanto, apesar de não haver uma dialética desejante na megalomania, parece que há aí amor narcísico. Ora, todo amor é narcísico, já disse Freud. O narcisismo não tem nada a ver com o sexo, não se relaciona com a falta, mas implica uma inscrição significativa, assim como a noção de eu como objeto de amor do próprio sujeito. O sujeito megalômano é não apenas aquele que ama a si mesmo, mas também aquele que crê em si mesmo, crê ser alguma coisa. Aquele que se dá uma significação.

Na paranoia megalômana o sujeito é... alguma coisa. Napoleão é o exemplo que Lacan usa. É esse o desenvolvimento que Lacan (1973-74/inédito) propõe no seminário *Les non dupes errant*, ao falar do *pai do nome* como aquele que tem uma função de nomeação. Acreditar ser alguém ou alguma coisa: é exatamente assim que Lacan definirá a loucura:

Há alguém que me definiu dizendo que eu era alguém que acreditava que era Lacan. Era a maneira pela qual eu havia, eu mesmo, definido Napoleão, mas (...) no fim de sua vida ele estava louco, não é? Porque crer em seu próprio nome, enfim... é a própria definição disso. (1973-74/inédito, lição XIV, de 23 de maio de 1974)

O sujeito se crê... alguma coisa. Mas não qualquer coisa. O sujeito se crê alguém... digno de amor.

Joana foi criada por uma família, para quem trabalha como doméstica. Sua construção de sentido gira em torno de uma missão: ela deve levar esta família para A Igreja, da qual ela é *missionária* (ainda que não frequente essa igreja). Sua imagem, de baixa estatura e pele negra, seria fruto de uma maldição que impede as pessoas de enxergarem como ela realmente seria: loira e alta.

A construção de sentido que Joana faz, não apenas dá sentido a sua vida e a localiza num lugar, como lhe dá um novo eu, inventado, obviamente, de acordo com as insígnias daquilo que seria, para ela, um eu Ideal.

Figura 18 - O nó de trevo



(LACAN, 1974-75/2007, p. 85)

É através da “escritura de um ego” que - partindo de Joyce e da função particular que o ego tinha para ele – Lacan (1975-76/2007, p.148) indica a possibilidade de se corrigir aquilo que seria o nó de trevo – nó da paranoia. O nó de trevo, “é o mesmo nó que o nó borromeano, ainda que não tenha o mesmo aspecto”, (ibidem, p.42). Tem as mesmas propriedades que um nó borromeano de três. Especialmente porque, sem que distingamos as rodinhas por cores, não é possível saber qual é qual. O nó de trevo é, portanto, o mesmo nó borromeano que Lacan vinha apresentando desde o seminário 21, um nó borromeano de três anéis. O que este formato chama atenção, entretanto, é a impossibilidade de se distinguir cada uma das argolas. E seria exatamente pela impossibilidade de se distinguir cada uma dessas rodinhas, R, S e I, que o sujeito estaria estruturado paranoicamente. “Na medida em que um sujeito enoda a três o imaginário, o simbólico e o real, ele é suportado apenas pela continuidade deles. O imaginário, o simbólico e o real, são uma e mesma consistência, e é nisso que consiste a psicose paranoica”. (ibidem, p.52)

Ao falar das falas impostas de Joyce, Lacan se remete ao paciente de sua apresentação do dia anterior, *Gerard Primeau*, que não era apenas telepata emissor – como a filha de Joyce -, como também sofria com as chamadas falas impostas, as quais fazem Lacan evocar seu paciente à propósito de Joyce . “É difícil não evocar, a propósito do caso de Joyce, meu

próprio paciente, considerando como isso tinha começado nele. No concerne à fala, não se pode dizer que alguma coisa não era, para Joyce, imposta.” (ibidem, p.93)

Ora, tais fenômenos (falas impostas, telepatia...) não remetem exatamente a essa impossibilidade de distinguir entre Real, Simbólico e Imaginário? Não é exatamente isso que quer dizer o inconsciente à céu aberto da psicose, isto é, que não é possível ao sujeito forjar sequer um dentro e um fora? A respeito de Joyce, Lacan diz,

Peço que captem o seguinte. Quando ele faz uma lista delas, todas as suas epifanias são caracterizadas sempre pela mesma coisa, que é, de modo muito preciso, a consequência resultante do erro no nó, a saber, que o inconsciente está ligado ao real. (...) A ruptura do ego libera a relação imaginária, pois é fácil imaginar que o imaginário cairá fora, uma vez que o inconsciente lhe permite isso incontestavelmente. (ibidem, p.151)

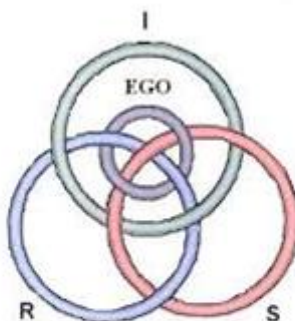
Mas, se o nó de três ou nó de trevo não permite ao sujeito uma separação, seria possível forjá-la? É exatamente o que Lacan apreende do trabalho de escrita de Joyce. Abaixo, recortamos três diferentes trechos ao longo do seminário em que Lacan explicita essa noção. No último, Lacan é ainda mais específico, quando propõe que é o ego de Joyce que faz esse enlace.

Figura 19 - A correção do nó



(LACAN, 1974-75/2007, p. 85 e p. 94)

Figura 20 - O nó de quatro



(Lacan, 1974-75/2007, p148)

O que proponho aqui é considerar o caso de Joyce como respondendo a um modo de suprir um desenodamento do nó. (...) Pode-se remediar isso ao aplicar-lhe uma argola, graças à qual o nó de trevo pretendido não fica frouxo. (ibidem, p.85)

O que tomo como suporte do sintoma está aqui marcado por uma rodinha de barbante, que suponho produzir-se no lugar exato em que, digamos, o traçado do nó sai errado. (ibidem, p.94)

Por que não poderia acontecer de um nó não ser borromeano, de ele ratear? Mil vezes errei no quadro desenhando o nó. Pois bem, o que sugiro é supor agora a correção deste erro.

Eis exatamente o que se passa, e onde encarno o ego como corrigindo a relação faltante, ou seja, o que, no caso de Joyce, não enoda borromeamente o imaginário ao que faz da cadeia como real e o inconsciente. Por esse artifício de escrita, recompõe-se, por assim dizer, o nó borromeano. (ibidem, p. 148)

O imaginário está solto em Joyce, o que Lacan apreende a partir do episódio da surra, narrado em *O retrato do artista quando jovem*. O corpo, como uma casca, se desprende, diz Lacan. Mas algo pode ser reatado. Se, na neurose, o quarto elo, o Nome-do-pai que enoda RSI é a realidade psíquica - ou o Complexo de Édipo, na referência à Freud -, com a pluralização dos nomes-do-pai proposta por Lacan, surge a possibilidade de outros modos de amarração dos registros, para além do nome-do-pai, mas servindo-se, dele, de alguma forma.

Um enlace feito pelo ego, é o que Lacan apreende de Joyce. A reconstituição de um ego à imagem de um ideal é o próprio da construção delirante paranoica. Não seria exatamente pela força que há nesse eu paranoico, força de uma personalidade, que Lacan chama de *ego* e não de *eu*, isso que corrige o nó?

Nesse seminário, Lacan fez uma breve referência à sua tese *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*. Disse apenas que se resistiu que ela fosse republicada, foi porque a psicose paranoica e a personalidade não têm relação alguma, elas “são a mesma coisa” (p.52).

Ora, o que é a personalidade senão acreditar ser alguma coisa? O que é a personalidade senão a ilusão do ser? Não é assim que vimos Lacan definir a loucura, como a ilusão de ser? Contudo, nem todo delírio promove estabilização.

Diferente da nomeação delirante de Schreber, mulher de Deus, que não lhe possibilitou morrer fora de um manicômio, a escrita de Joyce possibilitou ao mesmo sustentar diante de todo o mundo o nome que ele se deu. Mais que se acreditar escritor, Joyce se tornou escritor. Joyce não apenas se anunciou artista, ele foi reconhecido como tal por todo um mundo.

Nem todo delírio promove laço social. Nem todo delirante que se acredita redentor, por exemplo, consegue fundar, como o brasileiro Inri Cristo, uma ordem religiosa com seguidores, viajar pelo país e pelo mundo dando palestras, ser convidado a participar de programas de televisão, sustentar uma vida e uma Igreja com doações, enfim, ser reconhecido pelo laço social...

Um sujeito delirante pode, ainda que tenha reconstruído um eu a partir de um núcleo delirante, ainda que tenha, com seu trabalho delirante, criado limites para o gozo desregrado que o invadia, permanecer isolado do laço social, isolado do laço de amor.

O amor a si mesmo da megalomania, portanto, nos aponta a possibilidade de uma ordenação significativa que funciona como contenção ao gozo, mas não garante a entrada no laço social.

6.6 O gozo do sentido e o amor como suplência

Quando se fala de gozo, é de objeto que se trata. Mas, e quando se fala de amor? Em *Ou pior*, Lacan (1971-72/2012) faz algumas indicações que relacionam o amor ao *sujeito*. Nesse seminário, a noção de amor desenvolvida no Seminário 8, *A transferência*, a partir de Diotima, é reiterada. Se o gozo está atrelado à posição de objeto, o amor diz respeito ao sujeito.

No **amor**, o que se visa, é o **sujeito**, o sujeito como tal, enquanto suposto a uma frase articulada, a algo que se ordena ou pode se ordenar por uma vida inteira. Um sujeito, como tal, não tem grande coisa a fazer com o **gozo**. Mas, por outro lado, seu signo é suscetível de provocar o desejo. Aí está a mola do **amor**. (LACAN, 1971-72/2012, p.69)

O amor, como já dizia Freud, é narcísico. Nas palavras de Lacan “o amor, se é verdade que ele tem relação com o Um, não faz ninguém sair de si mesmo.” (ibidem, p. 65) Afinal, “o amor visa o ser, isto é, aquilo que, na linguagem, mais escapa.” (ibidem, p.55)

Se o amor visa o ser e se ele diz respeito à miragem do Um, ele não é correspondente ao ser, ou, tampouco, faz Um. O amor diz respeito ao campo do sujeito e, portanto, do sujeito dividido.

No seminário *Mais, ainda*, Lacan apresenta a famosa assertiva de que o amor é o que vem em suplência à inexistência da relação sexual. Acrescenta que ele nada tem a ver com o gozo do Outro. E nem tampouco com o gozo fálico, já que afirma e reafirma que não se trata de amor ao falar do gozo sexual:

O que não é signo do amor é o gozo do Outro, o do Outro sexo e, eu comentava, do corpo que o simboliza. (LACAN, 1971-72/1985, p.28)
quando a gente ama, não se trata de sexo. (ibidem, p.37)
o gozo do Outro, que eu disse simbolizado pelo corpo, não é signo do amor. (ibidem, p.54)

Em *Les non dupes errent*, (LACAN, 1973-74/inédito), o tema do amor é vastamente retomado, dessa vez, pela via do *semas*, do sentido. Entre o imaginário e o Simbólico, Lacan localiza o sentido, este que viria fazer suplência à não existência da relação sexual. Ou seja, se em 1972-73 Lacan afirma que o que vem em suplência à não existência da relação sexual é o amor; em 1973-74, fala que o sentido é aquilo que faz suplência a essa impossibilidade de se atingir uma relação sexual. E não que o sentido seja substituído ao amor. O sentido, é o que Lacan elabora nesse seminário, está atrelado ao amor.

O amor traz à existência o fato de seu próprio sentido, pela impossibilidade da reunião sexual com o objeto. É necessário a ele esta raiz do impossível. (LACAN, 8 de janeiro de 1974)

O sentido não é sexual senão porque o sentido se substitui ao sexual que falta. Não que o sentido reflita o sexual, mas que ele é aí suplente. (LACAN, 11 de junho de 1974)

Esse amor, que Lacan associa ao sentido, entretanto, não é o *amor cortês*, esclarece ele. É aquilo que ele chama *amor cristão*, um amor que não leva em conta a diferença sexual. Se o amor cortês se relaciona ao desejo, o amor cristão se relaciona à invenção de saber, ao inconsciente enquanto invenção de um saber, de conexões significantes. Afinal, o significante em si não faz sentido. O que traz o efeito de sentido é, justamente, a conexão de um S_1 a um S_2 qualquer.

Nesse seminário, o gozo é reafirmado como pertencendo ao Real, a algo que não pode se escrever. E o amor, que vem fazer suplência a impossibilidade de saber desse real, surge exatamente como invenção, como um saber inventado pelo sujeito para dar conta da impossibilidade de saber sobre o gozo sexual. Mas esse saber, essa produção de saber, também é gozo. Lacan (13 de novembro de 197/ inédito) diz que “O imaginário é sempre uma intuição daquilo a ser simbolizado. Como eu acabo de dizer, alguma coisa para ruminar, “para pensar”, como se diz. E para dizer tudo, um vago gozo.” Aí está a grande novidade, que parece antecipar a noção de *gozo do sentido*, que surgirá com esse nome no Seminário 23.

No seminário *Les non dupes errent*, não apenas a noção de sentido como suplência já é trabalhada por Lacan, mas também o nó borromeano - apresentado em *Ou pior*. O nó é abordado para falar da psicose. Para falar da neurose, é o nó olímpico que é utilizado.

Suponham o caso de um outro nó, do nó que eu chamei há pouco de olímpico. Se um de seus anéis de barbante se parte, devido a algo que não lhes concerne, vocês não se tornarão loucos por isso. E isto porque, vocês saibam ou não, os outros dois

nós se mantêm juntos e isso quer dizer que vocês sejam neuróticos. (LACAN, 1973-74/inédito, lição de 11 de dezembro de 1973)

O nó borromeano foi apresentado pela primeira vez em *Ou pior*, em comparação com o nó olímpico para falar da cadeia significante, que se ataria tal qual o nó borromeu. Em *Mais, ainda*, Lacan também o utiliza para falar da cadeia significante. Em toda e qualquer cadeia borromeana – que pode ser constituída a partir de três anéis - se um elo é retirado da cadeia, os outros permanecem soltos, diferente do que aconteceria se fosse um nó olímpico.

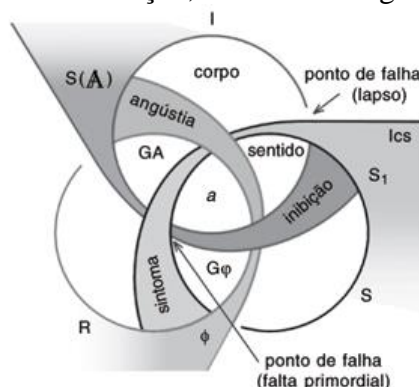
Isso é uma coisa que realmente tem seu interesse, pois é preciso lembrar que, quando falei de cadeia significante, sempre impliquei essa concatenação (LACAN, 1971-72/2012, p.89)

Mas, ainda, o que fazer desse nó borromeano? Eu lhes respondo que ele pode nos servir para representar para nós essa metáfora tão divulgada para exprimir o que distingue o uso da linguagem – a cadeia, precisamente. (LACAN, 1972-73/1985, p.171)

Figura 21 - O nó olímpico



Figura 22 - Inibição, Sintoma e Angústia



Ao final do **seminário RSI**, e também no seminário **O Sinthoma**, três modos de gozo serão localizados nesta figura topológica que é o nó borromeado de quatro (rodinhas), e que Lacan (1975-76, p.47, p.54, p.70) usa para falar do sujeito. São apresentados e localizados os dois modos de gozo discutidos no seminário *Mais, ainda*: o gozo fálico – entre o Real e o Simbólico - e o gozo do Outro – entre o Imaginário e o Real. E também um terceiro modo de

gozo, o “gozo do sentido”, entre o Imaginário e o Simbólico, o qual Lacan apresenta a partir do jogo de palavras *jouis-sense*, homófono de *jouissance* (gozo) e também de *j’oui sense* (eu ouço sentido).

Como não associar esse gozo do sentido ao gozo da paranoia? Não é o paranoico exatamente aquele que ouve, em tudo, um sentido? Não é a construção delirante da paranoia a própria invenção de um saber? Aimée sabia, diz Lacan. Ela inventava. Ainda que inventasse disparates.

A paciente de minha tese, o “caso Aimée”, ela sabia, simplesmente ela confirma, ela confirma isso que vocês compreendem de onde eu parti, ela inventava – claro que isso não basta para assegurar, para confirmar que o saber se inventa, porque como se diz, ela dizia disparates.

Contudo, foi assim que a suspeita me veio.

(...)

Mas sabemos todos, porque todos inventamos um troço para tampar o buraco no Real. Onde não há relação sexual, isso faz *traumatisme*. Inventa-se. Certamente, inventa-se o que se pode. Quando não se é maligno, inventa-se o masoquismo. (LACAN, 1974-75/inédito - lição de 8 de fevereiro de 1974)

No seminário *O sinthoma*, este modo de gozo é abordado para pensar a construção de sentido que ocorre em uma análise. A invenção de sentido é aqui abordada a partir de um enigma e de sua solução, que Joyce apresenta em *Ulisses*. A solução que Joyce apresenta do enigma- assim como os disparates de Aimée -, Lacan chama atenção, é absurda.

Enigma:

The cock crew

The sky was blue

The bells in heaven

Were striking eleven

T’is time for this poor soul

To go to heaven

Solução do enigma:

The fox burying his grandmother
under the bush

(LACAN, 1975-76/2007, p.69-70)

Enigma (tradução):

O galo cacarejou

O céu estava azul

Os sinos no firmamento

Estavam batendo onze

Essa é a hora da pobre alma

Ir para o céu

Solução do enigma (tradução):

A raposa enterrando sua avó
debaixo do arbusto

A análise é isso. É a resposta a um enigma, e uma resposta, convém inclusive dizê-lo a partir desse exemplo, completamente besta.

(...)

Precisamos de fato fazer em alguma parte a sutura entre esse simbólico que se estende ali, sozinho e esse imaginário que está aqui. É uma emenda do imaginário e do saber inconsciente. Tudo isso para obter um sentido, o que é objeto da resposta do analista ao exposto, pelo analisando, ao longo de seu sintoma.

Quando fazemos essa emenda, fazemos ao mesmo tempo uma outra, precisamente entre o que é simbólico e o real. Isso quer dizer que, por algum lado, ensinamos o analisante a emendar, a fazer emenda entre seu sintoma e o real parasita do gozo. O que é característico de nossa operação, tornar esse gozo possível, é a mesma coisa que o que escreverei como *goço-sentido* [*jouis-sens*]. É a mesma coisa que ouvir um sentido. (p.70-71)

É, portanto, de uma invenção de sentido que se trata. Uma construção, termo utilizado por Freud (1937) em *Construções em Análise*, não apenas para abordar a necessidade de construção de um sentido que a análise possibilita, como também para falar do delírio enquanto invenção de saber. O delírio como uma construção de sentido que o sujeito elabora, numa tentativa de cura. Entretanto, tentativa de cura não é cura, como mostra Schreber, que apesar de toda sua construção de sentido morreu internado numa instituição psiquiátrica. Como pensar, então, o papel do analista e a direção de tratamento no acompanhamento de um caso de paranoia?

O seminário *Le Sinthome* traz em seu título a novidade de uma marca em relação a construção de sentido que pode acontecer – guardadas as devidas diferenças – tanto em uma análise quanto em uma construção delirante. Essa novidade, trazida sob o nome *le Sinthome, o santo homem*, diz respeito a uma nomeação, que não porta sentido, que é próxima não ao significante enquanto localizado na cadeia, mas próxima ao registro do Real. Todo o desenvolvimento de Lacan dos últimos anos vinha se dando nessa direção, ao falar de um saber que é invenção, um saber que, muitas vezes, não faz o menor sentido.

O que Lacan aponta em relação à neurose é que a análise não pode se resumir a uma construção de sentido. É preciso desconstruir, é preciso equivocar. Mas, e em relação à paranoia? Sabemos que não é possível equivocar, que a tentativa de desconstrução pode ser respondida com um surto, de consequências, às vezes, infáveis. Seria preciso, então, incentivar um paranoico a dar sentido? É para o Imaginário que é preciso apontar, quando se trata de paranoia? Não nos parece ser essa também a função de um analista que recebe, em análise, um paranoico. Não se deve equivocar. Lacan esclareceu isso desde *Questões preliminares a todo tratamento possível das psicoses*. Mas inflar o imaginário não ajuda o paranoico a fazer laço, pelo contrário, só o faria ainda mais recluso em seu próprio mundo delirante, levando o sujeito a sentir-se ainda mais perseguido a cada pequena contingência

desfavorável que a vida trouxe. Como pensar, então, a direção de tratamento quando se recebe um paranoico em análise?

A grande diferença que se coloca, entre o final da obra freudiana e a lacaniana, parece ser exatamente o que se pode ouvir do título do seminário de 1976-77, a partir do qual Lacan aborda o problema causado pelo uso do termo inconsciente por Freud.

O título escrito, *L'insu qui sait de l'une bévue s'aile à mourre*, é homófono de *L'insuccès de l'Unbewusst c'est l'amour*. Do título escrito em francês, pode-se traduzir O não-sabido [ignorância de algo] que sabe de um equívoco [erro, descuido] se asa [ganha asas] para o jogo²⁵ [jogo de azar chamado morra]. E, do título que se ouve, pode-se traduzir O insucesso do inconsciente é o amor.

O inconsciente em particular, que em francês, e em alemão também, equivoca com a inconsciência. O inconsciente não tem nada a ver com a consciência, desde então porque não traduzir tranquilamente por um-equívoco? (LACAN, 1976/inédito, lição de 16 de novembro de 1976)

O que Lacan traz à tona é esse *insabido*, isso de que não se sabe, e que é impossível se saber. É um erro, um equívoco acreditar que o insabido pode chegar a ser conhecido. O que se pode fazer é inventar. Inventar um sentido, que faz tanto sentido quanto um jogo de azar. Afinal, a invenção de Aimée não levou Lacan a pensar exatamente isso? Não foi também para essa direção – de uma solução absurda - que a resolução do enigma de Joyce apontara no seminário anterior? Dar significação, não quer dizer, em absoluto, fazer sentido.

O amor nada mais é que uma significação, e vemos precisamente como Dante encarna essa significação. O desejo, este sim, tem um sentido, mas o amor - tal como já demonstrei no meu Seminário sobre a Ética, ou seja, tal como o amor cortês o suporta – o amor é vazio. (LACAN, lição de 15 de março de 1977)

Dessa maneira, entendemos que o saber, a nomeação delirante e o amor, não fazem sentido, mas inscrevem significação. Há, portanto, uma diferença entre o delírio enquanto aquilo que faz sentido e a nomeação delirante enquanto aquilo que faz inscrição. Quando um sujeito delirante *entende* qualquer gesto como sendo direcionado a si, quando o sujeito ouve sentido em tudo, não se trata, em absoluto, da mesma situação do sujeito que, tendo um nome delirante, consegue ocupar um lugar no mundo e circular no laço social sem precisar

²⁵ *La mourre*, é um jogo de azar. Nesse jogo, dois ou mais participantes mostram, ao mesmo tempo, com os dedos de uma das mãos, um determinado número. Todos os jogadores também dizem um número, nesse mesmo momento. O jogador que faz coincidir o número cantado com a soma dos números mostrados, ganha o jogo.

compreender cada gesto em sua volta como sendo direcionado a si. Diferente do delírio paranoico de cunho persecutório, a nomeação ainda que delirante pode permitir uma localização no mundo, dando ao sujeito uma significação, uma ancoragem simbólica que permita ao sujeito, ao menos fora das crises, não precisar escutar sentido em tudo.

Não se trata, de maneira alguma, de considerar que o sujeito paranoico possa ser “curado”, ou que o sujeito possa ser “neurotizado”, mas sim de melhor compreender qual é a direção de tratamento que auxilia o sujeito em direção a uma estabilização. A aposta da psicanálise, nesse sentido, diz respeito não ao chamado de um sujeito que não possa responder, mas à criação de condições que possibilitem essa tentativa de o sujeito se situar no mundo (Tenório, 2001, p.124). Possibilidade de fazê-lo advir em uma posição mais ativa frente ao Outro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O amor nada mais é que uma significação

(...)

o amor é vazio.

Lacan, lição de 15 de março de 1977

O presente estudo abordou o tema do delírio, do desencadeamento à nomeação delirante, e sua função para o sujeito paranoico. Viu-se, por um lado, o caráter masoquista que tem o delírio em um momento de desencadeamento e, por outro lado, a importância que a construção delirante de um nome pode ter, contornando – numa função análoga a da fantasia neurótica - o vazio da existência do sujeito. A estruturação delirante - como Lacan (1955-56/2002) propõe que seja chamada – tem função importante para o sujeito, trazendo implicações tanto para o campo pulsional quanto para o campo significativo.

Freud já abordava a importância do delírio para o campo pulsional desde cedo. Em seu *Rascunho H*, de 1895, apontava não apenas o caráter injurioso do desencadeamento paranoico – com sua estrutura de acusação -, mas também a função do delírio para o eu, ao dizer que o sujeito delirante ama seu delírio como a si mesmo. Em *Sobre o Narcisismo*, Freud (1915) elabora teoricamente essa importância ao associar o delírio – em particular as construções megalômanas - ao investimento libidinal do sujeito no próprio eu.

Em *O Inconsciente*, Freud (1915/2006) avança no mesmo sentido, dizendo que o delirante faz um investimento libidinal em palavras por não poder fazer em coisas. E em 1924, após dizer que o conflito psíquico na psicose se localiza entre o eu e o mundo externo, Freud salienta que esse conflito também pode existir na neurose, entretanto, na psicose, a realidade é não apenas ignorada, mas substituída. Tal afirmação enfatiza o que ele havia indicado antes, isto é, que o delirante, não podendo investir em coisas, investe em palavras. Palavras essas que constituirão aquilo que, em 1937, Freud considerará o análogo da fantasia neurótica para a psicose, isto é, o delírio.

As primeiras elaborações freudianas acima destacadas enfatizam as repercussões da nomeação delirante no campo pulsional, enquanto as mais tardias enfatizam as repercussões no campo significativo, campo ordenador do gozo.

Em seu primeiro seminário publicado, Lacan (1953-54/1986) nos lembra novamente que o delírio é feito de palavras e enfatiza, em 1955-56, no seminário dedicado às psicoses, a importância do delírio em uma ordenação do campo significativo e, como consequência, uma ordenação do campo pulsional. Com a noção de *metáfora delirante* - em analogia à metáfora paterna - entende-se que o psicótico pode, a partir de uma estruturação delirante, localizar sua existência no mundo, estabelecendo um sentido para a mesma e barrando, com essa significação, o gozo localizado no Outro.

Com os fenômenos elementares de caráter injurioso, assim como com o escancaramento delirante dos *jardins secrets* de Aimée, viu-se a amplitude do caráter superegótico na paranoia em relação a uma exigência de perfeição que retorna desde fora e que tem um caráter de impossível. O delírio corresponde ao retorno do foracluído - deste impossível - na paranoia, relacionando-se, como Allouch (1997) explicita ao discutir o caso Aimée, a uma exigência de correspondência do eu do sujeito ao seu ideal - exigência impossível de se cumprir. Dessa forma, a direção de tratamento na clínica com a paranoia indica a importância de apontar, cuidadosamente, para o impossível, não do sujeito - como nos indicam Soler (2008) e Zenoni (2000) - mas o impossível do Outro: impossível da completude. Nas intervenções clínicas, é importante que não se aponte uma falta no eu, uma impossibilidade do sujeito, mas a impossibilidade por si só, que pode ser assinalada no Outro.

Quando, por exemplo, Samuel fala da impotência que sente diante da demanda da namorada por ter filhos, questão muito delicada para ele, acredita-se que tenha sido de fundamental importância que a analista tenha podido trazer a discussão da dificuldade que tantos outros homens sentem nessa situação, em vez de questionar o sujeito diretamente a respeito da sua própria impossibilidade. Samuel não apenas não entrou em crise a partir dessa demanda, como conseguiu sustentar, não só o namoro, mas também a posição, junto à namorada, de querer esperar alguns anos para ter um filho.

No seminário dedicado a Joyce, Lacan (1975-76/ 2007) se refere a este artista como desabonado do inconsciente e nos chama a atenção para o paradoxo que pode existir entre o inconsciente a céu aberto da psicose e a inserção, do psicótico, na linguagem: “É estranho que se possa também chamar desabonado do inconsciente alguém que joga estritamente com a linguagem” (ibidem , p.162).

O paranoico - como todo psicótico - está inserido na linguagem. Os delírios, feitos de palavras, o evidenciam (FREUD, 1915b; Lacan, 1953-54/1986). Entretanto, o psicótico não pode ser dito, a rigor, sujeito do inconsciente, já que não há recalçamento.

Ao contrário do sujeito cartesiano, que se caracteriza pelo ancoramento no ser, o sujeito do inconsciente constitui-se na inserção do objeto da falta, sendo o sujeito do engano, aquele que se interroga, no campo da linguagem, sobre a existência de seu “eu”, carregando consigo a falta de significação. O objeto *a*, sustentáculo da fantasia, seria aquilo que viria para dar suporte à nomeação desfalecente do desejo, essa que designaria a abolição do sujeito enquanto tal (Kaufmann, 1996, p.503). Assim, seria impossível ao sujeito do desejo nomear seu desejo (Lacan 1960-61/1992). No presente trabalho, chamou-se a atenção para tal afirmação e questionou-se: na estruturação do delírio paranoico, não seria exatamente essa nomeação do desejo que adviria? Especialmente nos delírios de caráter megalômano, parece haver uma estruturação em torno de uma significação, uma construção de sentido que não mantém a incógnita do *Que voi* - pelo contrário, a apresenta como resposta - o que confere a impossibilidade de se falar, com o devido rigor, de um sujeito do inconsciente na paranoia. Ainda que esse sujeito se invista narcisicamente com seu delírio, ele poderia apenas ser localizado naquilo que Lacan (1957-58/1999) denomina *assujeito*, um sujeito assujeitado ao desejo do Outro. Tal posição, de um sujeito localizado na posição de objeto, traz possibilidades de pensar a questão da nomeação do desejo na paranoia, por um lado, e a impossibilidade dessa nomeação, por outro.

Zenoni (2007) chama à atenção que nos primeiros seminários de Lacan, a função do pai foi associada à lei como aplicação da disciplina, enquanto em seminários mais avançados, ela foi largamente associada ao amor, e isso, na mesma época em que a função da nomeação, ou seja, aquela do “Pai-do-Nome” é abordada.

Ainda nos primeiros seminários, ao abordar a função paterna, Lacan (1957-58/1999) já apontava a invocação como importante para o advento do sujeito, o que ocorreria a partir desse convite a seguir o caminho do pai, um convite à identificação, não ao pai, ou ao significante paterno, mas ao desejo do pai. Schreber teria sido *evocado*, sendo colocado no lugar de objeto da frase (tu és aquele que *é*), “através do surgimento de um significante primordial, mas excluído para o sujeito.” (LACAN, 1955-56/2002, p.343)

Em momentos posteriores da obra, Lacan abordou a função paterna, acrescentando o viés da nomeação - que nos parece guardar estreita relação com o par evocação-invocação. No seminário *Les non dupes errent* (1973-74), o autor fala da importante função do “nomear-a”, retomando-a no seminário seguinte, *RSI*, pela denominação *Pai-do-Nome*, a qual ele dirá em *O Sinthoma*, ser aquela sobre a qual “tudo se sustenta” (LACAN, 1975-76/2007, p. 23).

Como vimos, nesses mesmos seminários, Lacan também aponta para a possibilidade de que essa função da nomeação paterna ocorra através de uma via delirante. Em *Les non*

dupes errent a questão da fixação a Um significante – como foi visto no terceiro capítulo –, é indicada a partir da definição da loucura como a crença no próprio nome. Em *RSI*, a questão é abordada em termos do congelamento do desejo próprio à paranoia, e à possibilidade de a nomeação paterna se dar por uma outra via que não a simbólica. Em *O Sinthoma*, a questão é reiterada com a indicação de que o nome que Joyce se deu – sendo ele pai de seu próprio nome – o de Artista, não era um nome comum, um nome que entrasse na cadeia, mas um nome que fez a “compensação de sua carência paterna” (LACAN, 1975-76/2007, p.91).

No mesmo seminário, podemos localizar mais uma referência importante à paranoia, que parece ir ao encontro da questão da fixação significante e do congelamento de desejo. Essa referência diz respeito ao caso Aimée, ao dizer que a paranoia é a própria personalidade. E nos remete ao termo *Verhaltung*, utilizado por Lacan (1932) em sua tese de doutorado e traduzido por Quinet (2006) como ‘retenção significante’.

Como foi visto no terceiro capítulo dessa tese, a nomeação paterna e a invocação relacionam-se entre si, na medida em que a invocação nomeia o sujeito a alguma coisa. Entretanto, se a invocação direciona-se ao sujeito, a evocação direciona-se ao objeto, como foi explicitado por Lacan (1955-56) no desenvolvimento das frases “Tu és aquele que me seguirás” e “Tu é aquele que me seguirá”. Desse modo, a missão delirante parece denotar exatamente o retorno daquilo que foi foracluído pelo sujeito, o retorno dessa nomeação tomada pelo sujeito em forma de evocação.

Samuel, em suas crises ficava bastante agressivo com os pais. Por duas vezes tentou matar o pai. Acusava-o de estar contra ele. Acusava também a mãe, a quem agredia verbalmente e culpava de estar louca, chegando a agredi-la, fisicamente. Não só o mundo, como a família, estava contra ele. Sentia-se ameaçado não só em sua integridade física, mas também mental: “Queriam me matar”; “Tentaram me deixar louco”. Samuel, que tem um delírio persistente de extrair ouro das terras do pai, atualmente está bem. Consegue trabalhar com os pais, ajudando de fato. Está num namoro estável –o que foi uma grande conquista para ele –; frequenta um grupo religioso que lhe dá algum suporte social; vai dirigindo para a casa da namorada, que mora em outra cidade; leva os colegas do grupo para os encontros fora da cidade...

Mas o que chama a atenção nesse caso é a passagem, a subversão da relação desse sujeito com a família, que acreditamos ter sido essencial para o estado de crescente estabilização e inserção no laço social, que vem sendo construído nos últimos 8 anos. Localizamos essa inversão no momento correlato ao que Samuel passou a dizer que tinha *Síndrome do pânico*. Ele passou a pedir ajuda, para quem antes era acusado de estar contra

ele. Ficou cerca de dois anos sem dirigir sozinho. É importante assinalar que “síndrome do pânico” foi um diagnóstico que ele mesmo construiu para si, isto é, nome que deu ao que sentia, o que lhe permitiu, de certa forma, deslocar-se da posição de objeto do saber médico. Seus limites, ele mesmo estabelecia.

Relatava suas “crises de pânico”: “Eu estava no centro da cidade, e comecei a sentir que estavam me olhando, um homem estava rindo de mim com outro... jogaram piadinha pra cima de mim... e eu comecei a passar mal...” Samuel, então, ligava para alguém da família, e dizia que estava “passando mal”. Em vez de sair a esmo, passou a pedir ajuda. E, a partir disso, todo um novo quadro, após muitos anos de crises intensas, começou a delinear-se. Hoje Samuel faz planos: pensa em casar-se com a namorada, fala do medo de ter filhos, da responsabilidade que seria... E não apenas consegue pedir ajuda como também consegue ajudar alguns outros. Foi ele quem ajudou a namorada quando o pai dela, alcóolatra, teve uma crise maníaca. Ficou preocupado, marcou consulta com o psiquiatra, orientou a família...

O caso de Samuel aponta que, para além da nomeação delirante, construção que o sujeito elabora solitariamente, há uma posição outra que o sujeito, em sua estrutura, pode ocupar, e que possibilita maiores chances de fazer laço social, de fazer um laço de amor em que não é apenas ele quem ama a si mesmo.

A flexibilização da verdade delirante que se impõe ao sujeito parece apontar para o impossível da significação da existência, na medida em que o delírio surge justamente em suplência à falta de significação da mesma. Em determinados momentos, é possível ao sujeito um certo desinvestimento em torno desse delírio que se impõe como missão, como sentido, vivendo para além dele e aparecendo, ainda que pontualmente, como sujeito do desejo, numa entrada no laço social – laço de amor.

Samuel continua com suas pesquisas minerais. Em momentos difíceis, despende mais tempo nessa busca. Embora o núcleo delirante permaneça, ele tem podido levar para a análise suas inseguranças e medos e há 10 anos não entra em crise. Antes da análise, não só a temática do núcleo delirante já existia como um turbilhão de fenômenos elementares, vozes e delírios de perseguição estavam presentes, incessantemente. Apesar de o núcleo delirante de Samuel permanecer, ele tem podido, cada vez mais, construir uma vida dentro do laço social, contar com amigos e parentes e fazer-se útil a eles também.

Na tentativa de compensar a carência do Nome do Pai, a construção delirante identifica imaginariamente o objeto fálico no próprio sujeito. Diferente de *uma* mulher - que se refere ao um da unicidade, e que se oferece ao Outro enquanto objeto-falta - o paranoico se refere ao *Um* da totalidade e se oferece a si mesmo enquanto objeto – de um modo mais

passivo, no caso da perseguição – o que nos remete ao objeto de gozo -, ou mais ativo, no caso da megalomania – nos remetendo ao objeto de desejo. Entretanto, por identificar-se ao objeto que falta ao Outro, sem manter o enigma de seu desejo, o megalômano corre o risco de desaparecer enquanto sujeito nesta relação, retornando à posição de objeto de gozo da paranoia persecutória, tal qual aconteceu com Schreber ao final de sua vida, ou como acontecia com Aimée, que por diversas vezes retomava a ideia paranoica em relação ao filho.

O sujeito paranoico se coloca na transferência no lugar de objeto, fazendo-se oferta ao Outro. A aceitação dessa oferta de completude vinculada ao amor narcísico pode resultar muito facilmente, em análise, em um amor erotômico. A recusa, entretanto, pode levar à perseguição. A hipótese de estudo que aqui se abre é a de que, na medida em que o analista não aceita nem rejeita essa oferta, mas aponta a impossibilidade estrutural do sujeito humano a partir do Outro, talvez seja possível ao paranoico, direcionado ao real da impossibilidade, desvincular-se um pouco desse lugar de promessa, lugar de redenção próprio à paranoia, fazendo-se um pouco mais ativo, como tem sido com Samuel.

Lacan indica, como na citação que abre estas considerações, que o amor pode ser vazio. Em seu seminário 20, *Mais, ainda*, Lacan (1972-73/1985) diz que o amor pode vir em suplência à inexistência da relação sexual e parece desenvolver esse aforismo no seminário seguinte, *Les non dupes errent*, ao retomar essa relação de amor, que ele enfatiza ser simbólica, como aquilo que é capaz de suportar o gozo, e que é o que tornaria possível o esvaziamento do amor sexual na viagem – viagem, aqui, em referência à vida, e sexual, em referência ao sentido, como ele explicita ao longo do seminário. Jorge (2010b), no mesmo sentido, nos aponta em seu texto *Amor e morte* o amor como aquilo que vem em suplência também à inexistência, ou seja, ao impossível da existência, abordando a função do amor frente ao encontro com a morte.

Diferente do amor cristão, diferente de Cristo, de tantos paranoicos Redentores ou Napoleões, diferente de si mesmo dez anos atrás, Samuel se pretende cada vez menos redentor de si mesmo e dos outros. Cada vez mais Samuel constrói para si um nome comum. Cada vez mais, nos últimos anos, novos laços de amor se tecem. E Samuel vai assim respondendo ele mesmo ao pedido que fez certa vez à analista, em meio a uma grave crise paranoide: “Não me deixa ficar maluco!”.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Sônia. O surto esquizofrênico na adolescência. In: ALBERTI, Sonia. Autismo e esquizofrenia na clínica da esquizo. Rio de Janeiro: Marca D'água, 1999.
- BERCHERIE, Paul. *Os fundamentos da clínica*. História e estrutura do saber psiquiátrico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.
- BERCHERIE, Paul. *Génesis de los conceptos freudianos*. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- BLUMENFELD, HAL. *Neuroanatomy through Clinical Cases*. Sunderland, USA: Sinauer Associates, 2002.
- CALLIGARIS, Contardo. *Introdução a uma Clínica Diferencial das Psicoses*. São Paulo: Zagodoni, 2013.
- COSTA, Plyanna; MELO, Thiago. *Teoria de Grafos e suas aplicações*. 2011. 79 f. Dissertação (Mestrado em Matemática). Universidade do Estado de São Paulo, São Paulo. 2011.
- Costa-Moura, Fernanda et Costa-Moura, Renata. Objeto *a*: ética e estrutura. *Ágora. Estudos em teoria psicanalítica*, Rio de Janeiro, XIV(2), 225-242, dez. 2011.
- COTARD, Jules. [1882]. Do delírio das negações. In: QUINET, Antonio (org.) *Extravios do desejo*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002.
- DIDIER-WEILL, A. *Os três tempos da lei: o mandamento siderante, a injunção do supereu e a invocação musical*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- DUNKER, Christin. Sobre a compreensão psicanalítica da paranoia. *Mental*. Ano I. n.1. Barbacena, dez. 2003. P. 23-37.
- ERASMO. (1511) *Elogio da Loucura*. São Paulo: Editora Sapienza, 2005.
- EIDELSTEIN, Alfredo. *El grafo del deseo*. Buenos Ayres. Ediciones Manantial: 1995.
- FREUD, Sigmund. Projeto para uma psicologia científica [1895]. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006, v.II.
- _____. Estudos sobre histeria [1893-95]. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006, v.II.

FREUD, Sigmund. Rascunho H: Paranóia [1895]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006, v.III.

_____. Rascunho K: As neuroses de defesa. [1896]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006, v.III

_____. Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa [1896]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006, v.III.

_____. Rascunho L. [1897a]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006, v.III.

_____. Rascunho M. [1897b]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006, v.III.

_____. Rascunho N. [1897c]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006, v.III.

_____. Carta 69. [1897d]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006, v.I.

_____. Lembranças Encobridoras. [1899]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006, v.III.

_____. A interpretação dos sonhos [1900]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. IV e V.

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade [1905]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006, v.VII.

_____. Fantasias Históricas e sua relação com a bissexualidade [1908]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006, v.VII.

_____. Notas psicanalíticas de um relato autobiográfico de um caso de paranóia [1911a]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006, v.XII.

_____. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. [1911b]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006, v.XII.

_____. Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise Fo [1912]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006, v.XII.

_____. Totem e Tabu. [1913]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, Sigmund. Sobre o narcisismo: uma introdução [1914]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. XIV.

_____. Recordar, Repetir e Elaborar [1914b]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. XIV.

_____. Os instintos e suas vicissitudes [1915a]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. XIV.

_____. O inconsciente [1915b]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. XIV.

_____. Um caso de paranóia que contraria a teoria psicanalítica da doença. [1915c]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. XIV.

_____. Os caminhos das Formações dos sintomas. [1917]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. XVI.

_____. História de uma neurose infantil [1918]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. XVI.

_____. Uma criança é espancada [1919]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. O Estranho [1919]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. Além do princípio do prazer [1920]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006. v.XVIII.

_____. Psicologia das Massas e Análise do Ego [1921]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006. v.XVIII.

_____. O Ego e o Id [1923]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006. v.XIX.

_____. Neurose e Psicose [1924a]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006. v.XIX.

_____. A perda da realidade na neurose e na psicose [1924b]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006. v.XIX.

_____. O problema econômico do masoquismo [1924c]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006. v.XIX.

FREUD, Sigmund. Inibição, Sintoma e Angústia. [1926a]. In: *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006. v.XX.

_____. A questão da análise leiga. [1926b]. In: *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006. v.XX.

_____. O mal estar na civilização [1930]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. XXI.

_____. Conferência XXXI. A Dissecção da personalidade psíquica. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. XXII.

_____. Análise Terminável e Interminável [1937a]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006. v.XXIII.

_____. Construções em análise [1937b]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006. v.XXIII.

_____. Moisés e o Monoteísmo [1939]. In: _____. *Obras completas ESB*, Rio de Janeiro: Imago, 2006. v.XXIII.

_____. [1933] Carta de Freud a Lacan. In.: ROBERTO, Harari. *Discorrer a Psicanálise*. São Paulo: Artes Médicas: 1987.

GUERRA, Andréa. *A estabilização psicótica na perspectiva borromeana: criação e suplência*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: IP/UFRJ. 2007.

JORGE, M.A.C. *Fundamentos da Psicanálise: de Freud a Lacan*. v. II: A clínica da fantasia. Rio de Janeiro: JZE, 2010.

JULIEN, Philippe. *As psicoses: um estudo sobre a paranoia comum*. Rio de Janeiro: Cia de Freud. 1999.

LACAN, Jacques. *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*. [1932]. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987

_____. O estágio do espelho como formador da função do Eu [Je], tal como nos é revelada na teoria psicanalítica.. [1949]. In: _____. *Os Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 1998.

_____. Formulações sobre a causalidade psíquica. [1946]. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed. 1998.

_____. *O mito individual do neurótico*. [1952]. Lisboa, Portugal: Ed. Assírio e Alvim, 2008.

LACAN, Jacques. A Coisa Freudiana. [1955]. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed. 1998.

_____. O seminário sobre a carta roubada. [1956]. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed. 1998.

_____. *O Seminário. Livro 1: os escritos técnicos de Freud*. [1953-1954]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud. [1954]. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *O Seminário. Livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. [1954-1955]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. *O Seminário. Livro 3: as psicoses*. [1955-1956]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. *O Seminário. Livro 5: as formações do inconsciente*. [1957-1958a]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. De uma questão preliminar a todo tratamento possível das psicoses. [1957-58b]. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *El seminario 6: El deseo y su interpretación*. [1958-59] Buenos Aires: Paidós, 2014.

_____. *O seminário, livro 7: A ética da psicanálise*. [1959-60] Rio de Janeiro, JZE, 1997.

_____. *O Seminário. Livro 8: A Transferência*. [1960-61]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. [1960a] In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed. 1998.

_____. Observações sobre o relatório de Daniel Lagache. [1960b] In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed. 1998.

_____. Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina. [1960c] In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed. 1998.

_____. *A Identificação*. [1961-1962] Recife: Publicação não comercial do Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003.

_____. *O Seminário. Livro 10: a angústia*. [1962-63] Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. *Os nomes do pai*. [1963]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

_____. O Seminário. Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. [1964] Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *A Lógica do Fantasma*. [1966-1967]. Recife: Publicação não comercial do Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2008.

_____. Alocução sobre as psicoses da criança. [1967]. In: _____. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 2003.

_____. [1968-1969]. *O Seminário. Livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. [1969-1970]. *O Seminário. Livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. [1971-1972]. *O Seminário. Livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

_____. [1971-1972]. *O Seminário. Livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. *Os não-tolos erram*. [1973/74]. Inédito.

_____. *R.S.I. O seminário*. [1974-1975] Versão anônima, em francês e português. S.d.

_____. (1975). Uma psicose lacaniana: entrevista conduzida por Jacques Lacan. *Opção Lacaniana*, São Paulo, n. 26/27, p. 5-16, abr. 2000.

_____. *O Seminário. Livro 23: O Sinthoma*. [1975-1976]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. (1976) Documento. O caso de Mademoiselle B. In: *Psicose: Boletim da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*. Ano IV, n.9, Porto Alegre: Artes e Ofícios Ed., 1993.

_____. O seminário. Livro 24. L-insu-que-sait de lúne bévue s-aillé à mourre. [1976-77]. Inédito.

_____. Bulletin intérieur de l'École Freudienne de Paris. *Lettres de l'École*, n.24, julho de 1978.

LAPLANCHE; PONTALIS. *Vocabulário de Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LEVI-STRAUSS, Claude. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1947.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. 1978.

KAUFMANN, Pierre. *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise*. JZE. Rio de Janeiro, 1996.

LIMA, Mariana. Masoquismo: o amalgama entre eros e thanatos. *Revista Trivium Est. Interd. Ano VII, Ed.1-2015, p.88-99*

MARTINS, Eduardo. Ontogênese e Filogênese em Freud. *Revista AdVerbum* v. 5 n. 2; Ago a Dez de 2010: pp. 69-89.

MERLINO, Cid. A hipótese da filogenia. *Cadernos de Psicanálise*. V.17, n.20, 2001.

MIJOLLA, Allain de. *Dicionário Internacional da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2005.

MILLER, Jacques-Allain. Patologia da ética. In: _____. *Logicas de la vida amorosa*, Buenos Aires: Ed. Manatíal, 1991.

QUINET, Antonio. *Psicose e Laço Social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

RAMALHO, Rosane. Escrita e Psicose. In: COSTA, A.; RINALDI, D. *Escrita e psicanálise*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud: UERJ, Instituto de Psicologia, 2007.

RINALDI, Doris. *A ética da diferença: um debate entre psicanálise e antropologia*. Rio de Janeiro: JZE, 1996.

_____. A marca do traço na escrita do sujeito. In: Sergio Scotti; Rosi Isabel Bergamaschi; Mariana De Bastiani Lange; Beatriz Guimarães; Rômulo Fabiano da Silva Vargas; Rafael Ans Stobbe; Ana Costa. (Org.). *Escrita e Psicanálise II*. Curitiba: Editora CRV, 2010, v. , p. 63-67

RINALDI, D. L. . Joyce e Lacan: algumas notas sobre escrita e psicanálise. In: LABERGE, Jjacques. (Org.). *Joyce - Lacan, O Sinthoma*. 1a.ed.Recife: Companhia Editora de Pernambuco (CEPE), 2007, v. , p. 169-175.

_____. Culpa e Angústia: algumas notas sobre a obra de Freud. In: _____. *Clínica e Pesquisa em Psicanálise*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos. 2000.

_____. *Tempo e Fantasia*. Inédito.

RITVO, Lucille. *A influência de Darwin sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992.

ROUDINESCO, Elizabeth; PLON, Michel. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

SCHREBER, Daniel Paul. *Memórias de um doente dos nervos*. [1903]. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2006.

SKINNER, Michael. *Um novo tipo de herança*. *Ins.:* Scientific American, n.148, set. 2014. p.35-41.

SOLER, Colette. *A psicanálise na civilização*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

_____. A esquizofrenia. In: QUINET, Antonio (org). *Psicanálise e Psiquiatria*. Rio de Janeiro: Marca d'água, 2001.

_____. A paranoia no ensino de Jacques Lacan. In: QUINET, Antônio (org.). *Na mira do Outro* Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002.

_____. *O inconsciente à céu aberto da psicose*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

SOUZA, Neusa Santos. *A Psicose: um estudo lacaniano*. Rio de Janeiro: Revinter, 1999.

TENÓRIO, Fernando et COSTA-MOURA, Fernanda. Melancolia como presença real do objeto - uma abordagem lacaniana. *Rev. latinoam. psicopatol. fundam.* [online]. 2014, vol.17, n.3 [cited 2017-02-12], p.469-484

TENÓRIO, Fernando. (2012). *Automatismo mental, desespecificação pulsional e delírio das negações: a condição objetalizada do sujeito na psicose*. 2012. 194 p. Tese (doutorado em Teoria Psicanalítica). Universidade Federal do Rio de Janeiro.

TOLEDO, Marília; RUDGE, Ana Maria. *A fantasia e suas implicações na clínica*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da PUC-Rio. Fev. 2003

TORRES, Ronaldo. Lacan e Hegel. *Psicologia USP*, 2004, 15(1/2), 309-320.

VIDAL, Eduardo. Masoquismo Originário: ser de objeto e semblante. *Letra freudiana*. V. XI. N. 10, nov./2012.