Psicose
e laço social

Antonio Quinet

Psicose e laço social

esquizofrenia, paranóia e melancolia

2ª edição



ZAHAR
Rio de Janeiro

Copyright © 2006, Antonio Quinet

Copyright desta edição © 2010:
Jorge Zahar Editor Ltda.
rua México 31 sobreloja
20031-144 Rio de Janeiro, RJ
tel.: (21) 2108-0808 / fax: (21) 2108-0800
e-mail: jze@zahar.com.br
site: www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.
A reprodução não-autorizada desta publicação, no todo
ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

Edição anterior: 2006

Revisão tipográfica: Perla Serafim e Eduardo Faria
Composição: Futura
Capa: Sérgio Campante

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

Quinet, Antonio, 1951-
Q64p Psicose e laço social: esquizofrenia, paranóia e melanco-
2. ed lia / Antonio Quinet. – 2.ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar
Ed., 2009

ISBN 978-85-7110-922-3

1. Psicoses. 2. Esquizofrenia. 3. Paranóia. 4. Melancolia.
I. Título.

CDD: 616.89
09-6543 CDU: 616.895

Para os fora-dos-discursos,
mestres da linguagem.

Sumário

Apresentação 9

Parte I
Discurso como laço social
Introdução 17
1. Tratamento pelos discursos 19
2. O campo do gozo e seus discursos 24
3. Foraclusão e fora-do-discurso 47

Parte II
Esquizofrenia e paranóia
Introdução 59
4. Os quatro As da esquizofrenia 62
5. As tentativas de cura do autismo 79
6. O Um paranóico e a *Verhaltung* 91
7. O visco imaginário e o empuxo-à-fama 106
8. Freud e o Homem dos Lobos 124
9. Hipocondria e paranóia 138
10. O refugiado dos símbolos falsos 150
11. Crime e responsabilidade 161

Parte III
Melancolia
Introdução 169
12. Dor psíquica e dor de existir 172
13. Freud e os clássicos da psiquiatria 184
14. A Coisa melancólica 196
15. "Luto e melancolia" revisitado 204
16. Estado depressivo 221

Notas 227
Agradecimentos 237

Apresentação[1]

Neste livro abordarei, a partir dos conceitos fundamentais da psicanálise lacaniana, os três tipos clínicos da psicose descritos pela psiquiatria clássica e adotados por Freud: esquizofrenia, paranóia e melancolia.

Tratarei, portanto, dessas entidades clínicas que têm como denominador comum a foraclusão do Nome-do-Pai no campo do Outro (a linguagem, o inconsciente) – mecanismo essencial da psicose descrita por Lacan no final dos anos 50 e que permanece um marco e uma referência essencial para a clínica tanto psicanalítica quanto psiquiátrica. A referência ao Nome-do-Pai como divisor de águas da clínica jamais foi abandonada por Lacan, mesmo quando ele veio a acrescentar e desenvolver outros conceitos ao longo de seu ensino (o campo dos gozos, a topologia do nó borromeano). A foraclusão do Nome-do-Pai no campo do Outro permanece uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. "Pois", diz Lacan em 1972, "foi na 'questão prévia' de meus *Escritos*, que era para ser lida como resposta dada pelo percebido na psicose, que introduzi o Nome-do-Pai, e é lá que, nos campos (nesse *Escrito*, figurados num grafo[2]) pelos quais ele permite ordenar a própria psicose, podemos medir sua potência."[3]

Meu ponto de partida para abordar a psicose aqui é o campo do gozo e a teoria dos discursos de Lacan, principalmente no que concerne à esquizofrenia e à paranóia. Ao lado da foraclusão do Nome-do-Pai no campo do Outro acrescentamos uma outra referência de Lacan: os tipos clínicos da psicose se encontram "fora-do-discurso"[4].

Eis o que será problematizado neste livro, ocasião de nos perguntarmos sobre os laços sociais dos sujeitos psicóticos. Se eles estão fora-do-discurso e, portanto, fora do laço social por estrutura, isto não quer dizer que jamais entrem em relação com um outro sujeito dentro do marco de um dos discursos (do mestre, do universitário, da histérica e do analista)? A vida cotidiana e a clínica com sujeitos psicóticos nos mostram que eles entram numa rela-

ção em que está em jogo o governo, o comando, a dominação, a submissão, a educação, a burocracia, o fazer desejar, a sedução, a provocação de saber, o psicanalisar.

Pretendo aqui lançar as bases para se pensar *o fora-do-discurso da psicose e suas tentativas de laço social.* Assim como, para Freud, o delírio na psicose é uma tentativa de cura, investigaremos as tentativas de inserção nas relações sociais dos sujeitos psicóticos, que por estrutura estão fora dos laços já estabelecidos pela sociedade em que vivemos. Nesse intuito, como vem sendo meu método há alguns anos, farei referência a alguns autores clássicos da psiquiatria, pioneiros na descrição dos fenômenos clínicos da psicose.

Como me situo em relação à tendência atual da psiquiatria quanto à questão diagnóstica e aos tipos clínicos da psicose cuja classificação defendo neste livro?

O desaparecimento das categorias clínicas clássicas

Enquanto os critérios de diagnóstico têm variado e se amplificado na psiquiatria contemporânea, a psicanálise vem lidando com praticamente as mesmas referências diagnósticas empregadas por Freud. Isto porque, se as formas dos sintomas mudam de acordo com o discurso dominante na civilização, as estruturas clínicas permanecem as mesmas e se declinam em neurose, perversão e psicose para a psicanálise, ou seja, conforme a maneira como o sujeito lida com a falta inscrita na subjetividade, falta que condiciona a forma de cada um se haver com o sexo, o desejo, a lei, a angústia e a morte.[5]

O "invólucro formal do sintoma" varia segundo a época: a histeria muda de cara, a psicose de vestes, a obsessão de idéias. Essa evolução acompanha o desenvolvimento da ciência: a novos males, novos remédios. Ou será que é o avesso – a novos remédios, pseudo novos males? A nosografia psiquiátrica em constante mutação com sua série de DSM (Manual de Diagnóstico e Estatística da Associação Norte-Americana de Psiquiatria) se diferencia da nosografia psicanalítica das estruturas clínicas (neurose, psicose e perversão) – diante da qual o analista não deve recuar – nosografia conforme a posição do sujeito no Édipo em relação ao gozo. O atual movimento de desaparecimento de entidades clínicas dos manuais de diagnóstico (DSM e CID, Classificação Internacional de Doenças) descritas pela psicanálise não estaria dificultando a aplicação hoje em dia da relação de interconexão entre psiquiatria e psicanálise proposta e almejada por Freud?

Para que o diagnóstico não seja uma etiqueta ou um simples procedimento classificatório digno de um "jardim das espécies" apropriado para a botânica ou para o zoológico[6] é necessário que ele cumpra a função de remeter à estrutura que o condiciona. Como não temos na psiquiatria a autópsia que venha confirmar a doença da qual o sintoma seria o sinal, é na construção do caso clínico – a partir de um saber sobre a subjetividade particular de cada paciente que a psicanálise permite elaborar – que um diagnóstico aparecerá como conclusão do processo de investigação.

Freud construiu as entidades clínicas da psicanálise com base na nosografia da psiquiatria clássica, o que foi continuado pelas diversas correntes da psicanálise, inclusive por aquela em que nosso projeto se inscreve que é a de Jacques Lacan. "As categorias que utilizamos hoje provêm da psiquiatria clássica: neurose, perversão e psicose, esta última repartida em dois grandes tipos, esquizofrenia e paranóia. A cada uma dessas categorias podemos fazer corresponder um nome na história pré-psicanalítica. Para a paranóia, Kraepelin, para a esquizofrenia, Bleuler, para a perversão, Krafft-Ebing e para a neurose, Charcot."[7] Podemos acrescentar à nosografia analítica também os dois grandes tipos clínicos da neurose – histeria e neurose obsessiva – e à psicose um terceiro tipo clínico que é a melancolia, base da psicose maníaco-depressiva, que Freud adota principalmente a partir de Emil Kraepelin.[8]

Os manuais psiquiátricos de hoje

O que vemos hoje nos manuais psiquiátricos de diagnóstico? Os tipos clínicos clássicos da neurose (histeria, neurose obsessiva e fobia) não mais se encontram no DSM-IV ou no CID-10. E dos tipos clínicos da psicose encontramos apenas a esquizofrenia, e não mais a paranóia nem a melancolia.

Ao se substituir as doenças próprias da psiquiatria clássica por transtornos, opta-se mais pela descrição e pela comunicação desses fenômenos entre colegas que por uma clínica em que cada caso seja efetivamente um caso e onde os fenômenos sejam considerados sintomas, ou seja, formações de compromisso entre as diversas instâncias do aparelho psíquico.

Os manuais de diagnóstico atuais parecem tomados pela preocupação de se constituir uma língua comum entre psiquiatras de todo o mundo, como um esperanto que pudesse terminar com o mal-entendido próprio à comunicação. Baseados no ideal da visibilidade e na dualidade saúde *versus* transtorno, os manuais dão a impressão de se pretenderem um instrumento que associa o

máximo da descrição (um paciente pode receber vários números correspondentes a múltiplos diagnósticos) dentro de uma margem mínima de erro com o ideal de transmitir um modelo médico para a psiquiatria. Se o próprio médico fosse fazer, a título de exercício, seu próprio diagnóstico com franqueza e sem pudor, certamente encontraria muitos números que lhe cabem. E, assim como Simão Bacamarte, generalizaria a tal ponto os diagnósticos que eles perderiam totalmente seu valor clínico.[9]

Temos que recordar que o DSM e o CID são manuais de diagnóstico e não de psiquiatria. Como dizia René Olivier-Martin, referindo-se ao DSM-III, "observemos que ele de modo algum é um manual de psiquiatria, que só pretende ser manual de auxílio para diagnóstico, útil ao prático em suas orientações terapêuticas, para avaliar comparativamente a eficácia das terapêuticas e fazer uma coletânea estatística".[10]

Os manuais de diagnóstico são deliberadamente ateóricos, voltando-se para uma descrição que seja partilhada pela maioria dos psiquiatras do mundo. Assim, toda e qualquer hipótese etiopatogênica é excluída, como também desaparece o próprio conceito de doença, uma vez que esta não deixa de estar vinculada a um processo cujos elementos e dinâmica se espera conhecer um dia.

Fundar uma prática de diagnóstico baseada no consenso estatístico de termos relativos a transtornos, que, por conseguinte, devem ser eliminados com medicamentos, é abandonar a clínica feita propriamente de sinais e sintomas que remetem a uma estrutura clínica, que é a estrutura do próprio sujeito.

"Permanece", continua Olivier-Martin, "evidentemente o fato de uma classificação fundada na prática terapêutica ser discutível por sua natureza, como também é discutível, por outro lado, a decisão de ateorismo dos autores do DSM-III." Podemos dizer o mesmo atualmente no que diz respeito ao DSM-IV. Situando o problema no âmbito da ética médica, podemos nos perguntar se não estaria havendo uma inversão do procedimento psiquiátrico: os medicamentos determinam os diagnósticos.

Restituir a função diagnóstica no tratamento psiquiátrico a partir da clínica psicanalista é restituir a clínica do caso e retificar o processo em que se avalia, se diagnostica, para em seguida pensar no tratamento – tal como Lacan fez em relação à psicanálise. E assim retorna a uma nosografia baseada nos sintomas e suas relações com as estruturas clínicas para-aquém do tratamento.

O diagnóstico orientado pela psicanálise

Freud dizia que a psiquiatria não se opõe à psicanálise. A relação por ele proposta é tal que a psicanálise está para a psiquiatria assim como a histologia para a anatomia – a primeira estuda os tecidos e sua trama, a segunda, as formas exteriores.[11] Em outros termos, a estrutura é apreendida pela psicanálise e os fenômenos, pela psiquiatria. Freud mostrou que as leis do inconsciente estão presentes em todos os sujeitos: neuróticos, perversos e psicóticos. Assim, ele encontra a semelhança da formação dos sonhos com a formação dos sintomas neuróticos, a analogia do sonho com a alucinação e seu parentesco com a psicose. Nesta, tudo é esvaziado de significação ou ganha caráter extremamente significativo. O mundo se cala ou as coisas falam. Já o sintoma neurótico, da mesma forma que o sonho, é uma formação do inconsciente e, como tal, é a expressão do desejo funcionando como uma metáfora para o sujeito. A estrutura de linguagem do inconsciente é o que faz a psicanálise como práxis operar por meio da fala – o que leva Lacan a definir sua ética como ética do bem dizer. Eis a ética correlata ao sujeito. Ela não dita condutas, modos de agir segundo algum universal válido para todos, como um *orthos logos* aristotélico ou um imperativo categórico kantiano com sua máxima válida para todos. Trata-se de uma ética relativa à implicação do sujeito, pelo dizer, no gozo que seu sintoma denuncia – ética de bem dizer o sintoma. Prevenido pela psicanálise, o clínico da psiquiatria, não importa sua qualificação, terá outra atitude diante do sintoma apresentado pelo paciente, evitando assim o *furor sanandi* de exigir a qualquer custo a suspensão do sintoma. Pois lá onde há sintoma, está o sujeito. Não atacar o sintoma, mas abordá-lo como uma manifestação subjetiva, significa acolhê-lo para que possa ser desdobrado, fazendo aí emergir um sujeito – seja no ataque histérico, na depressão melancólica, no delírio paranóico ou no despedaçamento do esquizofrênico. Tratar do sintoma não significa necessariamente barrar ao sujeito "o acesso ao real que o sintoma denota e dissimula".[12]

O diagnóstico estrutural "só pode ser buscado no registro simbólico, onde são articuladas as questões fundamentais do sujeito (sobre sexo, morte, procriação, paternidade) quando da travessia do complexo de Édipo... É a partir do simbólico, portanto, que se pode fazer o diagnóstico estrutural por meio de três modos de negação do Édipo – negação da castração do Outro – correspondentes às três estruturas clínicas.[13] "Um modo, recalque (*Vendrängung*) do neurótico, nega o elemento, mas o conserva no inconsciente. Outro, o desmentido (*Verleugnung*) do perverso, nega-o mas também o conserva, dessa vez

no fetiche. Já a foraclusão (*Verwerfung*) do psicótico é um modo de negação que não deixa rastro ou vestígio algum: ele não conserva, arrasa. Os dois modos de negação que conservam o elemento implicam a admissão do Édipo no simbólico, o que não acontece na psicose."

A essas formas de negação correspondem as modalidades de retorno da operação de negação da castração: o retorno do recalcado no sintoma neurótico, o retorno do desmentido no fetichismo do perverso e o retorno do foracluído nas alucinações e delírios do psicótico. Remeter os fenômenos observados e descritos à estrutura clínica em questão permite a apreensão de sua constituição, sua dinâmica e sua função na subjetividade.

Alguns analistas se equivocam ao abandonar a referência às estruturas clínicas, e ao não considerar a posição do sujeito no Édipo, a relação à castração. A Associação Internacional de Psicanálise (IPA) tendeu a uma dissolução da clínica, com o desprezo pelo Édipo em sua abordagem de uma clínica do imaginário. Na Associação Mundial de Psicanálise (AMP), em nome do "último Lacan", viu-se um desprezo das estruturas clínicas com a proposta dos "casos inclassificáveis". Mas não é possível o abandono dessa classificação, pois ela não é fenomenológica, e sim estrutural.

A clínica dos discursos, como propõe Lacan ao inserir a psicanálise no campo do gozo a partir dos anos 70, permite um acréscimo à clínica das estruturas subjetivas ordenadas pelo Édipo, e não a exclusão desta. Trata-se de investigar não só a relação estrutural do sujeito e suas estratégias para lidar com o desejo e o gozo do Outro, mas também se e como ele se insere nos discursos, sua relação com a mestria (ou a autoridade), com o saber, com o outro do laço social, com o mais-de-gozar, ou seja, os objetos pulsionais excluídos da civilização, e sua posição com respeito ao gozo.

Parte I

Discurso como laço social

Introdução

Em *O mal-estar na civilização*, Freud aponta o relacionamento com os outros como a causa de maior sofrimento do homem. O mal-estar na civilização é o mal-estar dos laços sociais. Estes se expressam nos atos de governar e ser governado, educar e ser educado e, também, como ele mostrou, tanto no vínculo entre analista e analisante, que ele inaugurou, quanto no ato de fazer desejar, como as histéricas o ensinaram. Essas quatro formas de as pessoas se relacionarem entre si – governar, educar, psicanalisar e fazer desejar – Lacan chamou de discursos, pois os laços sociais são tecidos e estruturados pela linguagem. *Governar* corresponde ao discurso do mestre/senhor, em que o poder domina; *educar* constitui o discurso universitário, dominado pelo saber; *analisar* corresponde ao laço social inventado no início do século XX por Freud, em que o analista se apaga como sujeito por ser apenas causa libidinal do processo analítico, e *fazer desejar* é o discurso da histérica dominado pelo sujeito da interrogação (no caso da neurose histérica, trata-se da interrogação sobre o desejo), que faz o mestre não só querer saber mas produzir um saber.

O discurso como laço social é um modo de aparelhar o gozo com a linguagem, na medida em que o processo civilizatório, para permitir o estabelecimento das relações entre as pessoas, implica a renúncia da tendência pulsional em tratar o outro como um objeto a ser consumido: sexual e fatalmente. Pois a inclinação do homem é ser o lobo do outro homem, ou seja, abusar dele sexualmente, explorá-lo, torturá-lo, matá-lo, saciando no outro sua pulsão de morte erotizada. A civilização exige do sujeito uma renúncia pulsional. Todo laço social é portanto um enquadramento da pulsão, resultando em uma perda real de gozo.

Capítulo 1

Tratamento pelos discursos

Não há tratamento que não seja efetivado através de um discurso. Nesse sentido, todo tratamento se insere num laço social.

Qualquer relação médico-paciente só pode entrar em uma das quatro modalidades de laço social que são formas de tratamento (governar, educar, analisar e fazer desejar). Tomemos exemplos simples e um tanto caricaturais. Quando o médico manda e o paciente obedece (até na prescrição de um remédio), estamos no discurso do mestre; quando o médico ensina ou convence o paciente do que a psiquiatria tem a dizer sobre seu caso, ele se encontra no discurso da universidade; quando o médico cala e, ocupando o lugar de objeto causa de desejo em transferência, faz o paciente segredar aquilo que ele mesmo nem sabia que sabia, vemos a emergência do discurso do analista. E, quando o médico se vê impulsionado a se deter, a estudar e a escrever para produzir um saber provocado pelo caso do paciente, estamos no discurso histérico.

Nossa civilização atual é dominada pela ciência. O mal-estar dessa civilização científica se expressa nas doenças dos discursos, predominantemente oriundas do discurso do capitalista, que é nova modalidade do discurso do mestre. São essas doenças do discurso que o psiquiatra é chamado a tratar.

O discurso da ciência se assemelha mais, por sua estrutura de produção de saber, ao discurso histérico. Histeria, aqui, não se refere à neurose do mesmo nome, mas a uma forma de relacionamento humano em que um provoca no outro o desejo e a criação de um saber (tal como as histéricas fizeram com Freud). O que se espera da ciência é efetivamente a produção de saber sobre o real. Mas isso não quer dizer que ela não entre nos outros discursos – ela também entra tanto no discurso universitário quanto no do mestre.

A ciência também pode entrar na categoria de discurso como enquadramento de gozo na medida em que tem por finalidade a conquista do real,

ou seja, a colonização do real pelos aparelhos simbólicos que as fórmulas matemáticas representam. E como a ciência tem se comportado em relação aos discursos como laços sociais?

A ciência no discurso do universitário

A ciência pode se desenvolver segundo o discurso universitário, onde o saber é quem manda, onde é ele o agente do discurso, pois se encontra no lugar do comando, ocupado inicialmente pelo mestre antigo (S_2). O discurso do mestre moderno é o discurso universitário: o mestre foi substituído pelo saber universal científico. Conseqüência: tirania do saber, que exige, a qualquer custo, a obediência ao mandamento do saber, a ordem que se apresenta como a verdade da ciência. Essa ordem pode ser assim formulada: "Tudo pelo saber!" ou "Saiba tudo sobre tudo, sem nada deixar escapar." Podemos propor uma formulação do imperativo epistemológico: "Não importa o que aconteça, continue avançando; continue trabalhando para o saber." "Não importa os meios nem os fins – não deixe de produzir saber." Eis a representação-meta (S_1) que ordena a fala implícita na conquista da ciência; essa fala funciona como um significante-mestre que ocupa todo o lugar da verdade no discurso universitário e por isso mesmo ele a rejeita. A verdade no discurso universitário – a verdade do sujeito – é rejeitada em prol do mandamento de tudo saber. O mestre da ciência universitária é o saber, e nada pode detê-la (como tentam os comitês de ética criados para nela colocar uma barreira, um freio, uma regulação). Mas, em contraposição a uma ciência universitalizante, só é possível uma ética do particular como propõe a psicanálise, que inclua o sujeito cuja essência, segundo Espinosa, é o desejo.

No discurso universitário da ciência tudo o que é tratado pelo saber é considerado um objeto (a), mesmo quando são homens e mulheres tratados epistemicamente. Trata-se de objetivar, objetalizar para aplicar o saber. Isto não é segredo nem novidade no âmbito médico.

Qual é o sujeito que corresponde ao discurso da ciência universitária? Surpreendentemente é o sujeito da crença, o crente. Ao universal da ciência responde não o sujeito da ciência, mas o sujeito da Igreja Universal. Pois é lá que o sujeito encontra *prêt-à-porter* o máximo da totalidade do saber: aquele que tudo sabe, o Onisciente. Eis a divinização do saber promulgada pela idealização do discurso universitário da ciência. Deus é o cúmulo do saber. Paradoxalmente, eis o ápice do discurso da ciência. Os desenvolvimentos da ciên-

cia não têm produzido mais materialistas agnósticos do que antigamente. Pelo contrário, há uma multiplicação das práticas mágico-religiosas, como tem acontecido aqui no Brasil, onde, por exemplo, não cabem mais fiéis nos templos e por isso o bispo Macedo está construindo uma série de maracanãs para eles. Também na França há um crescimento do número de crentes, e exorcistas e feiticeiras estão se multiplicando para atender à demanda de exorcismo e de práticas de demonologia. Isso, que também tem ocorrido em outros países, mostra a produção em massa do sujeito da crença ($), por definição dividido entre o "*no creo en las brujas*" e o "*pero que las hay, las hay*". O sujeito dividido como produto da ciência, resto do saber científico, é também aquele que é excluído por ela. E é por isso que ele acredita desacreditando na ciência.

Mas a ciência também produz as suas crenças, digamos assim, endogâmicas. Será este o caso das neurociências? Será que não há uma tendência da psiquiatria, influenciada pelas neurociências, de criar uma nova mitologia cerebral? Elisabeth Roudinesco, recentemente, avançou a hipótese de que estaria ocorrendo neste fim de século XX/início de XXI o que ocorreu no final do século XIX, quando, com a evolução industrial que acompanhou os grandes avanços da ciência, concomitante ao desenvolvimento da psiquiatria, foi constituída uma mitologia cerebral que localizava na anatomia do cérebro os males da alma. Será que hoje não se está constituindo com as neurociências uma nova mitologia do elo perdido entre o substrato neuro-hormonal e os fenômenos clínicos? Os psiquiatras não devem ser os crentes do "Neurônio Universal". Fazer a ciência se manter fiel a seus postulados é também uma questão de ética – uma ética própria à ciência para que ela mantenha seus limites, para que ela se mantenha nos limites de suas descobertas.

A ciência no discurso do capitalista

Na psiquiatria, os objetos produzidos pelo saber da neurociência são os medicamentos que podem facilmente virar objetos de consumo quando a psiquiatria entra no discurso do capitalista.

É preciso uma ética que possa vir barrar o imperativo de gozo imposto pelo discurso capitalista científico neoliberal: império do ter, do individualismo, da competitividade. Esse discurso cria uma comunidade monstruosa de pares, como aponta Roberto Romano. É uma comunidade, melhor dizendo, de pseudopares – que se querem ímpares (pois cada um é ímpar) – em que são menos pares e colegas juntos por uma mesma causa ou uma mesma orienta-

ção do que inimigos mordidos pela agressividade e pela competitividade em obter financiamento para suas pesquisas. Basta um sinal verde para que se soltem os cães ferozes da reserva de mercado, atacando colegas, na véspera "amigos", em nome de uma defesa territorial. É o que se vê na política universitária, denunciada por Romano. Degradação dos laços sociais, império do discurso capitalista na área do saber.

Contra o imperativo do ter, a psicanálise propõe a ética da falta-a-ter, que se chama desejo, e a gestão, não do capital financeiro, mas do capital da libido, por definição sempre no negativo. Contra o imperativo da competitividade neoliberal, a ética da diferença.

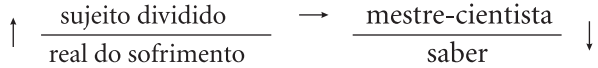
Gostaria de lançar aqui a seguinte questão: até que ponto o desenvolvimento das neurociências e da psicofarmacologia se presta ao discurso do capitalista? O dinheiro investido em suas pesquisas não poderia estar invertendo a ordem das coisas? Em vez de termos drogas cada vez mais eficazes para combater novos males decorrentes da transformação da sociedade, será que não são os "males" que agora são criados e categorizados em novas síndromes para serem então tratados pelas novas drogas?

Temos aqui duas hipóteses: a evolução da ciência na psiquiatria produz novos remédios para novos males; ou ela produz os "males", pseudos novos males, para que sejam tratados por medicamentos que ela fabrica. Neste caso, vemos as neurociências a serviço do discurso capitalista produzindo não só novas drogas (novos *gadgets*), mas também, como demonstrei na introdução deste livro, novas categorias diagnósticas que justificariam assim "médica-mente" a utilização dos psicofármacos.

Restituir a função diagnóstica no tratamento psiquiátrico a partir de uma clínica do sujeito é um dever ético que a psicanálise propõe à psiquiatria. Assim como ir contra a dissolução da clínica substituída pelo binômio norma *versus* transtorno, para privilegiar o sintoma como uma manifestação do sujeito. Isto é uma forma de sair do discurso do capitalista, que condiciona desde o diagnóstico até o tratamento, para restituir à medicação seu justo valor paliativo e não-resolutivo do sofrimento mental. Pois a psicanálise não se opõe à psiquiatria, mas sim a todo discurso que suprime a função do sujeito. Não existe clínica dessubjetivada. Eis a ética da diferença, que a psicanálise contrapõe à prática normativa da psiquiatria enquanto serva do capital.

Não devendo assujeitar-se nem ao discurso universitário nem ao discurso do capitalista, a ciência – eis a tarefa que cabe aos cientistas – deve corresponder à estrutura de discurso que dela mais se aproxima: o discurso da histérica.

No caso da psiquiatria, isto significa que o avanço na ciência deve ser motivado pelo sujeito patológico, sofredor; sujeito dividido, sujeito da esquize que se manifesta na clínica. É preciso que o agente provocador das neurociências seja o sujeito da clínica que, ao interpelar com seu *pathos* o mestre-cientista, o faça produzir o saber mesmo tendo consciência que este saber não dará conta de todo real em jogo na verdade de sofrimento subjetivo.



Capítulo 2

O campo do gozo e seus discursos

Os discursos ou laços sociais fazem parte do campo do gozo.

Encontramos no ensino de Lacan uma bipartição, perfeitamente datável, que nos permite distinguir dois campos definidos: o da linguagem e o do gozo. O primeiro corresponde aos anos 50 e o segundo, aos 70; entre as duas décadas, ou seja, nos anos 60, é o período em que Lacan desenvolve o conceito de objeto *a*, tendo como ponto de partida *Das Ding*, pinçado do texto de Freud. Nesses três períodos, Lacan parte de Freud, prolongando-o; esquematicamente, no primeiro ele parte do conceito de Inconsciente e de suas leis da fala e da linguagem; no segundo, dos conceitos de angústia e de pulsão; e no terceiro período, dos conceitos de repetição, pulsão de morte e seus sucedâneos (o supereu, o mal-estar, o masoquismo).

Essa bipartição do ensino de Lacan em dois campos não significa que eles se excluam. Da mesma forma que a segunda tópica freudiana não exclui a primeira, o campo do gozo e a clínica que dele deriva não exclui o campo da linguagem, mas o inclui. Assim como o âmbito do para além do princípio do prazer não exclui o inconsciente e a metapsicologia, o campo do gozo com a teoria dos discursos e a nova concepção do *sinthoma* não exclui o campo da linguagem com suas leis e a referência ao Nome-do-Pai.

Tomemos inicialmente três acepções de campo. A primeira é o campo como sinônimo de campo operatório, área fora da qual a operação é estéril. A segunda corresponde ao campo em matemática, que é o conjunto definido de valores que as variáveis de um sistema podem tomar (por exemplo, o campo vetorial). A terceira é o campo em lingüística, que é um conjunto estruturado de noções, sentidos e palavras, ou seja, é o campo conceitual e matêmico. O campo que nos interessa é um campo operatório cuja área é constituída por constantes e variáveis, sendo estruturado por conceitos e matemas que lhe são próprios. De acordo com a primeira tópica lacaniana, a psicanálise é uma ope-

ração no campo da linguagem, e com a segunda, é definida como uma operação no campo do gozo, ao qual Lacan batizou com o qualificativo de seu nome: o campo lacaniano.

Para abordarmos o campo do gozo, façamos uma breve incursão pelo campo da linguagem, pois, se encontramos em ambos os campos alguns termos iguais, eles não têm exatamente a mesma definição em um e outro campo.

O campo da linguagem

Lacan inicia o seu ensino, em 1953, com "Função e campo da fala e da linguagem". Ele acentua que a psicanálise é uma *talking cure*, pois está na dependência da função da fala, uma vez que se encontra no campo da linguagem. É um retorno a Freud através do inconsciente estruturado como uma linguagem. Lacan estabelecerá as leis da fala e da linguagem: as primeiras implicam sempre o reconhecimento do Outro, ou a autenticação do Outro no pacto da fala, e as segundas são metáfora e metonímia. No texto "De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose", Lacan utilizará como eixo a metáfora, e em "A direção do tratamento e os princípios de seu poder", a metonímia. Com a metáfora paterna Lacan abordará o Édipo, fazendo a distinção estrutural entre neurose e psicose e reordenando, assim, os fenômenos derivados da foraclusão do Nome-do-Pai e da elisão do falo. Com a metonímia, como lei do desejo, Lacan situa a direção do tratamento (transferência e interpretação) no campo da linguagem. Desta feita ele deduz que o desejo é sua interpretação e que a demanda está implícita em todo ato da fala na transferência, assim como o sintoma é uma metáfora que contém uma mensagem vinda do Outro, da outra cena, do inconsciente. E o sujeito é definido como equivalente à falta de um significante que diga o que ele é: o sujeito é um significante pulado da cadeia, falta-a-ser.

Ao inserir o Édipo no campo da linguagem, Lacan retoma a ordenação freudiana das estruturas clínicas da subjetividade, neurose, psicose e perversão em seus avatares relativos ao Nome-do-Pai e à castração. O objeto *a* é definido pelo desejo: é a causa do desejo. Lacan estabelecerá a identificação principal do sujeito com um traço unário vindo do Outro, o S_1, o significante-mestre, matriz da identificação simbólica, e o S_2, o significante binário, como um outro significante para o qual o sujeito está representado. O sujeito está entre dois significantes, S_1 e S_2.

Encontramos, nesse primeiro momento, o termo "discurso". Lacan o emprega, por diversas vezes, num sentido distinto do utilizado no campo do gozo. O discurso que usa aí é equivalente à fala, é estruturado pelos ditos, ou seja, da ordem do enunciado que passa numa enunciação. O discurso é a conjunção do enunciado com a enunciação.[1] Aqui a estrutura da subjetividade é referida à estrutura de linguagem, mas não se equivale a esta como em Levy-Strauss, pois há um significante que falta para completá-la, o qual é apontado com o matema S (Ⱥ).

No campo da linguagem a teoria da psicose tem, como desenvolvo em meu livro *Teoria e clínica da psicose,* como referência a foraclusão do Nome-do-Pai no lugar do Outro e a elisão do falo, a regressão tópica ao estádio do espelho e um desregramento de gozo (por falta do arrimo fálico) que pode ir do gozo da imagem ao gozo transexualista, como em Schreber, ou, como no caso da paranóia, o gozo pode ser identificado no Outro.

A conceitualização do objeto *a*

Podemos considerar os anos 60 como a década dedicada por Lacan à conceitualização do objeto *a*, sem o qual não seriam possíveis a constituição do campo do gozo e a teoria dos discursos como laços sociais. A partir da extimidade de *Das Ding*, a Coisa que "está do lado do gozo"[2], e do objeto *ágalma* da transferência, é construído o objeto *a* presente tanto na angústia quanto no desejo, embora de modos distintos. Sua conceitualização permite a Lacan retomar a direção do tratamento e redefinir a transferência e a interpretação, como o faz no Seminário 11 em 1964, assim como a reconsideração da fantasia e seus avatares no final da análise. É o objeto *a* que se encontra no fundamento do ato analítico e, por conseguinte, no desejo do analista. A estrutura ganha uma outra definição: ela é definida a partir da atividade do objeto e da subversão do sujeito. O objeto *a* se encontra no fundamento do campo da realidade, na medida em que sua exclusão da linguagem constitui este campo, o qual "só se sustenta pela extração do objeto *a*, que, no entanto, lhe fornece seu enquadre".[3] Na psicose, por não haver extração do objeto *a*, este emerge no campo da realidade como olhar e/ou voz. "O louco é o homem livre por excelência, porque ele não precisa do Outro para causar seu desejo, pois leva o objeto *a* no bolso."[4]

A conceitualização do objeto *a* é o que permite a Lacan dar esse passo a mais e propor um novo campo estruturado por aparelhos de linguagem que determinam as relações entre as pessoas. Pois é o objeto *a* que "tetraedra" o campo do gozo em quatro discursos. Ele é o "matema tetraédico desses discursos".[5]

O campo do gozo

O gozo, enquanto tal, não se deixa apreender totalmente, ele está sempre extravasando, transbordando, escapando. O gozo vaza como o tonel das Danaides, que, contendo um furo, as obriga a enchê-lo sempre sem jamais o completarem. Ele se encontra no ato de se coçar e até mesmo no de se incendiar com gasolina, como os bonzos. Não há limite para o gozo; ele não se deixa reduzir ao sexo, pois não se deixa aprisionar pelo significante fálico. O que não quer dizer que seu campo não seja estruturado.

O campo do gozo é, antes de tudo, um campo operatório e conceitual, estruturado pela linguagem por meio de seus aparelhos, que são aparelhos de tratamento do gozo nos laços sociais: os discursos. São eles que constituem a realidade.[6]

Ao ser aparelhado pelos discursos onde se inscreve o ser falante, o *falasser*, como o gozo se manifesta? Na repetição, como Freud detectara, que é repetição significante, a qual constitui o inconsciente como uma rede de saber. O gozo se presentifica como traço unário (S_1), comemora a irrupção de gozo. Presentifica-se também como saber enquanto meio de gozo, como mostra a fenomenologia hegeliana do senhor e do escravo, que se manifesta na clínica do obsessivo. É a repetição do S_1 que constitui o S_2 como saber inconsciente – o que nos permite entrar na consideração de uma epistemologia erótica. O gozo também se manifesta na entropia produzida pelo funcionamento do aparelho. Trata-se da perdição de gozo, que é também apreendida como recuperação na *mais-valia de gozo*. A perda (entropia) e a produção de gozo própria à repetição encontram-se representadas no objeto *a* denominado como o *mais-de-gozar*. Se ele é o elemento causal da linguagem, o *caput mortuum* do significante, no campo do gozo ele representa a presença da libido nos discursos definidos como laços sociais.

No campo do gozo, o objeto *a* é o supereu, que segundo Freud é o responsável pelo mal-estar na civilização. O objeto *a* é o rebotalho da civilização que retorna na sua modalidade de supereu como a voz que critica e o olhar que vigia: um mais-de-voz e um mais-de-olhar. São esses dois obje-

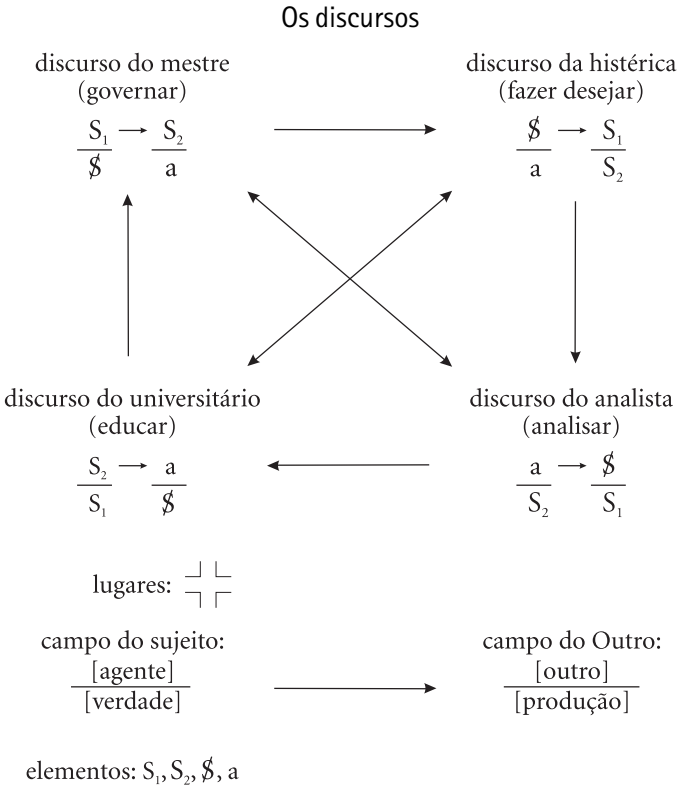
tos que inundam hoje nossa sociedade áudio-escópica com a multiplicação das instâncias de vigilância e controle e com a pletora de sons de todos os lados.

O sujeito, aqui, não é definido pela divisão (*Spaltung*). Mesmo sendo falta-a-gozar e falta-a-simbolizar, ele é efeito do objeto (a→$), o que aparece no discurso universitário; é efeito do gozo da repetição significante que aparece como *falasser*. O sujeito, no campo do gozo, participa do real.[7]

No campo do gozo, os elementos que compõem os discursos – S_1, S_2 e objeto *a* – são, portanto, modalidades de gozo, e o sujeito ($) é resposta do real. O significante enquanto tal não é mais o significante que barra o gozo como Nome-do-Pai no campo da linguagem. No campo do gozo, o Um do significante (S_1) só existe como o significante do transbordamento, significante do excesso e do fracasso, que, apesar de mestre, não o domina. Ele é o significante do encontro marcado e faltoso com o sexo, o significante do trauma que se repete ao longo da vida do sujeito. E o S_2, o significante binário, é o saber definido como meio de gozo, como aparece no discurso do mestre. Assim, no campo do gozo, o significante não só se refere ao gozo, mas é causa deste – axioma a que chega Lacan no Seminário 20. A estrutura se encontra no mesmo nível do gozo, e o significante participa da substância gozosa. A estrutura equivale aqui à estrutura do "discurso", este definido como laço social. Na passagem de um campo para o outro, passamos da estrutura (da linguagem) para as estruturas (dos discursos).

O campo do gozo, com seus discursos, é a resposta de Lacan ao mal-estar na civilização apontado por Freud, que afirma ser a relação entre as pessoas a maior fonte de sofrimento humano. O mal-estar é representado, nos discursos, por esse elemento heterogêneo, o objeto *a*, que significa a parte excluída da linguagem e aquilo a que a civilização exige do homem renunciar, ou seja, a pulsão, redefinida neste campo como "a deriva do gozo".[8] Se Freud acentuou, em sua "Psicologia das massas", o aspecto homossexual da formação do grupo, ou seja, o fundamento *homo,* homogêneo e igual a partir da identificação dos indivíduos que compõem o mesmo laço social, Lacan acentua o elemento *hetero* (outro) com o objeto *a*, o que é excluído da civilização, o objeto da pulsão – integrando, em sua "psicologia dos laços", o mal-estar e a pulsão, que estão aí sempre em jogo.

Eis os matemas formalizados por Lacan para escrever os quatro discursos como laço social.



Com a teoria dos discursos Lacan formalizou o que Freud designou como as três profissões impossíveis – governar, educar e psicanalisar –, acrescentando o que aprendeu com as histéricas, que é o "fazer desejar". Os quatro discursos formalizam esses quatro impossíveis.

No entanto a impossibilidade não é total, pois se educa, se governa, se psicanalisa e se faz desejar. A impossibilidade total do laço social tem um outro nome: autismo, característica da esquizofrenia que Bleuler define como a incapacidade de se vincular com o mundo externo. Mas mesmo isso não quer dizer que o autista esteja completamente fora do laço social, pois ele faz tentativas de vínculo, como veremos ao longo deste livro.

Mas os laços sociais são estruturados a partir do impossível, um dos nomes do real em Lacan. Isso é uma das diferenças fundamentais entre a abordagem do campo da linguagem e do campo do gozo. Lacan se aproxima da psicanálise a partir do campo da linguagem, ou seja, o registro simbólico, apontando para as possibilidades de articulação do significante (metáfora e metonímia) e do desejo (grafo do desejo). Mas desde a investigação e elaboração teórica sobre o campo

da linguagem ele já salientava que este também comporta impossibilidades nos circuitos simbólicos, como demonstrou no texto sobre "A carta roubada", que abre os *Escritos*, e no Seminário 2. A partir do jogo do par ou ímpar, mostra que o acaso tem leis de possibilidades e impossibilidades.

No campo da linguagem, Lacan depreende o jogo de possibilidades e impossibilidades escritas no próprio simbólico; no campo do gozo trata-se de verificar o que se articula a partir do impossível como real: impossível de ser escrito e de ser suportado. Esse real é tributário da pulsão de morte não-simbolizável que retorna no laço social sob a forma de gozo, trazendo as impossibilidades nos laços entre os homens. A teoria dos quatro discursos se coloca nesse âmbito do gozo dos impossíveis.

Os laços sociais escritos pelos quatro discursos se constituem como possibilidades diante da impossível relação sexual (de complementaridade entre os sexos).

Em "O saber do psicanalista", Lacan define o discurso e como aquilo que o real determina. Assim, todo laço social é um discurso determinado pelo gozo e sobre o gozo. O laço social é uma estrutura discursiva da dominação do gozo. Mas é no seminário *O avesso da psicanálise* que avança os discursos como aparelhos de linguagem que estruturam o campo do gozo.

Mediante o instrumento da linguagem, o discurso instaura relações fundamentais e estáveis no campo do gozo, a partir de uma série de enunciados primordiais que determinam aquele laço social específico. Trata-se de "um discurso sem palavras", pois, segundo Lacan, "não há necessidade de enunciações para que nossa conduta, nossos atos eventualmente se inscrevam no âmbito de certos enunciados primordiais".[9] É um discurso que não precisa, portanto, da fala para estar atuando. Esses enunciados nem sempre são evidentes ou explícitos. Eles precisam ser detectados, ou seja, interpretados para se saber o tipo de laço social e a forma como ele se apresenta. O sujeito do campo do gozo não é propriamente o sujeito da fala, e sim o sujeito implicado no gozo do laço social. Se ele não é da ordem do dito, isto não quer dizer que ele não esteja na linguagem. O discurso é da ordem de um dizer.

Um *dizer* é aquilo que, não sendo propriamente da ordem da fala, funda um fato. Os discursos fundam fatos, que são os laços entre as pessoas. Uma clínica derivada dos discursos é uma clínica do fato, ou melhor, uma *clínica do ato.* A definição do ato, segundo Lacan, é "um dizer que funda um fato".

Lacan então, como vimos, desdobra os discursos em governar, educar, psicanalisar e fazer desejar. E, partindo do que se chama, na lógica da teoria dos con-

juntos, "a permutação circular", propõe quatro lugares (agente, verdade, outro e produção) e quatro elementos que vão permutar nos lugares (S_1, S_2, a, Ⱥ).

Os elementos

Retomemos aqui mais detalhadamente a descrição de cada elemento dos discursos.

Mas o que é o S_1? É um significante tomado a partir de sua propriedade de comando. A propriedade do significante que se opõe ao poder de comando é a da *equivocidade*. O poder de comando próprio ao significante se vincula a outra propriedade do significante: sua *unicidade*. O significante é um, ele não pode ser partido. É o que Lacan evoca várias vezes no Seminário 20: "*Il y a de l'un*". *Há um*. *O significante faz um*. No Seminário 9, *A identificação*, ele aborda a teoria da identificação em Freud, através da lógica do significante, estabelecendo que o traço unário (matriz da identificação simbólica) extrai sua unicidade, a marca do Um, do objeto *a*, que é um objeto feito de gozo. A unicidade significante é relativa à unicidade do objeto coordenador de gozo. Assim o comando próprio ao significante-mestre é um comando de gozo, como é desvelado no discurso do mestre.

O S_2 é a repetição do S_1. A repetição, conceito fundamental da psicanálise, é retomada por Lacan no campo do gozo, a partir de Freud. Trata-se da repetição da primeira experiência de satisfação: estamos sempre buscando repeti-la e sempre fracassando em alcançá-la, sempre rateando, pois o gozo pleno é impossível. Quando S_1 se repete não é mais o S_1, e sim o S_2. Eis o paradoxo da repetição. É uma repetição de gozo, mas que implica o reencontro com a falta de gozo. Essa repetição que não cessa forma a própria rede de significantes – eis o saber inconsciente (S_2), o qual se constitui, portanto, através da repetição do S_1 comemorando o gozo.

O S_2 como saber é "um meio de gozo" tal como se pode verificar na relação senhor-escravo da dialética hegeliana, a partir da qual Lacan extrai a escritura do matema do discurso do mestre. O mestre/senhor (S_1) comanda o escravo (S_2) a produzir os objetos (*a*) dos quais ele irá gozar. É o escravo que detém o saber para produzir os objetos, e esse saber constitui seus meios de gozo. O S_2 como saber é um meio através do qual o sujeito goza – com o Inconsciente. Essa nova conceituação nos indica que o saber é também uma forma de gozar.

Vejamos agora o sujeito ($) no campo do gozo. O sujeito do inconsciente é definido classicamente em Lacan como o irrepresentável. Aquilo que,

estando em relação à cadeia significante, não está dentro dela: é "ex-cêntrico" em relação à cadeia significante; "ex-siste", insiste, como excluído dentro dessa rede de saber. É o significante barrado, riscado, pulado da cadeia significante ($\not{S}$). O sujeito no campo do gozo é aquele que é produzido retroativamente pela insistência da cadeia de significantes como repetição

$$\frac{S_1}{\not{S}} - S_2$$

O sujeito é uma resposta do real da repetição significante do gozo.

E o objeto *a*? Não é, aqui, propriamente o objeto causa de desejo. O objeto *a* é definido no campo do gozo como *mais-de-gozar*, que Lacan nomeou originalmente em alemão, "*Mehrlust*", termo inventado a partir da "*Mehrwert*" de Marx. Mas na verdade é a mais-valia de Marx que é uma forma do objeto mais-de-gozar.

O que é o mais-de-gozar? Na repetição, em que o sujeito está sempre procurando obter novamente aquela experiência que o S_1 comemora, há um gozo de busca, e também um gasto. E o resultado é o gozo fracassado. Como numa máquina, há um gozo que se perde pelo próprio funcionamento do aparelho, o que se chama entropia, que é o gasto de energia. A entropia da energia que cai desta repetição que é o objeto *a*.

O objeto *a* vem nomear o gozo fracassado, *raté*, não-alcançado, perdido. "*Rattage*" em francês é usado quando se atira num alvo e se erra; quando se perde o trem, perde-se o bonde. Em português dizemos: "perdi"; em francês, diz-se "não alcancei". Lacan diz: "o objeto *a c'est le rattage*", que foi traduzido como: "o objeto *a* é a rata". Não concordo com essa tradução, pois ganha-se na piada mas perde-se no conceito. O objeto *a* é o que cai, o que não se alcança do gozo; no entanto é o gozo produzido na repetição significante. O objeto *a* é uma tentativa de usar uma letrinha para tentar nomear aquilo que fracassa, ou seja, algo de gozo que excede e que, ao mesmo tempo, não é contabilizado – como a mais-valia do trabalho do proletário, que tampouco é contabilizada.

A composição dos discursos

A barra presente nas duas frações que compõem cada discurso não corresponde exatamente à barra do recalque, como no matema do signo lingüístico que Lacan vai tomar de Saussure, o do significante/significado (S/s). A barra

da primeira fração de cada discurso representa a interceptação da apreensão de qual é a verdade em causa em cada laço social. No discurso do mestre (S_1/$), o governo parece se instaurar a partir de leis, projetos de sociedades, programas etc. representados no matema (sua fórmula) pelo S_1. Mas, na verdade, o que é escamoteado é que há sempre sujeitos ($) sustentando esse governar, essa dominação que é imposta ou aplicada aos outros sujeitos que devem cumprir as ordens; eles devem saber fazer, saber obedecer e saber produzir.

No discurso universitário, a educação se dá pela aplicação do saber (S_2/S_1) como saber universal, sustentado, porém, por autores, inventores ou descobridores (S_1) desse saber. No discurso histérico ($/a), se o agente do discurso é o sujeito do inconsciente com seu sintoma e sua divisão ($), a verdade na qual esse discurso se embasa é o objeto *a*, mais-de-gozar (*a*) escondido do qual o sujeito se esmera em ser o porta-bandeira para atiçar o mestre. E no discurso do analista (a/S_2), o analista como semblante de objeto *a* se sustenta em seu ato na verdade do saber sobre a castração, a falta e a inexistência da relação sexual.

A partir do discurso do mestre temos a definição tanto do sujeito quanto do significante. "O sujeito é aquilo que um significante representa para outro significante." Nesse discurso, o significante (S_1) representa o sujeito para a rede de todos os outros significantes (S_2), ou seja, para a rede de saber; no discurso da histérica, o sujeito é o que representa o gozo para o mestre; no discurso universitário, o saber é que vem representar o autor para o estudante, o aluno; e no discurso do analista, é o analista como objeto *a* que representa o saber para o analisante. Isso nos permite situar do lado do analista aquela figura que Lacan chamou de sujeito suposto saber; o saber está do lado do analista, mas aqui se desvela sua estrutura: é um objeto representando o saber.

Assim a barra da primeira fração é aquilo que indica o representante e o representado em cada laço social. O representado, escamoteado pela barra, é o que sustenta a verdade de cada discurso. O agente de cada laço social é o agente da verdade para o outro produzir alguma coisa.

A dominante

O lugar do agente do discurso é o lugar da "dominante", termo que Lacan toma emprestado de Jakobson[10], que o utiliza a partir da teoria formalista russa para analisar a literatura e as obras de arte. Pode-se definir a dominante como "o elemento focal de uma obra de arte. Ela governa, determina e transforma os

outros elementos ... É um elemento lingüístico específico que domina a obra em sua totalidade. Ele age de forma imperativa, irrecusável, exercendo diretamente a sua influência sobre os outros elementos." E Jakobson toma o verso para exemplificar: "O verso, enquanto tal, não é um conceito simples, não é uma unidade indivisível". O verso é, nele mesmo, um sistema composto de diversos valores, mas existe um valor dominante que ele chama "a dominante", sem a qual o verso não pode ser concebido enquanto tal nem julgado. Na poesia tcheca do século XVII, por exemplo, a dominante era a rima. Podia haver versos maravilhosos, mas se não fossem rimados, não eram considerados versos. Já no século XIX, ainda na poesia tcheca, a rima era um procedimento facultativo, enquanto o esquema silábico era um elemento imperativo. Houve, portanto, uma mudança de dominante: não era mais a rima, e sim a métrica e a forma de se combinar as sílabas. E hoje, para os tchecos, o que impera é o verso livre, onde nem a rima, nem nenhum modelo silábico são exigidos – o que domina, segundo Jakobson, é a entonação. Assim, ele mostra no próprio verso a mudança da dominante, da rima para o sistema silábico para a entonação. E então ele generaliza da literatura para as obras de arte em geral. Pode-se procurar a existência de uma dominante não apenas na obra poética de um artista individual, não apenas no cânone poético, no conjunto de normas de uma escola poética, mas também na arte de uma época. Na Renascença, por exemplo, o sumo dos sumos dos critérios estéticos era representado pelas artes visuais, basicamente a pintura e a escultura. Todas as outras artes eram orientadas por elas. No Romantismo, o supremo valor foi a música. Assim, tanto num período quanto no outro o verso é influenciado pela dominante, sendo portanto mais imagético ou mais musical.

No que tange a teoria dos discursos deve-se verificar o elemento específico que domina tal laço social. Trata-se daquilo que determina o agir do sujeito, ou seja, ele age de acordo com a dominante do discurso em que está inserido. Lacan vai formalizar com os discursos esse modo de ação da dominante: o mestre (S_1), o saber (S_2), o sujeito ($\$$) ou o objeto (a). Ao especificar a dominante de cada discurso Lacan a designa muito precisamente. No discurso do mestre a dominante é a lei, no da histérica é o sintoma, no do universitário é o saber e no do analista, o mais-de-gozar. Eis o que confere a marca de cada discurso, agindo de modo imperativo, irrecusável, exercendo diretamente a sua influência sobre todos os outros elementos. Assim, o que caracteriza a ação de governar é a lei, a do educar, o saber; no caso da histeria, ou seja, do fazer desejar, é a divisão do sujeito expressa no sintoma, e o que vai

dominar o discurso do analista é o próprio analista com seu desejo, pois é ele que dirige o tratamento.

O dominado

No capítulo 5, do Seminário 17, que se chama "O campo lacaniano", Lacan aponta o parentesco de todo discurso com o discurso do mestre, pois todo discurso é discurso da dominação. "A referência de um discurso" diz Lacan "é aquilo que ele confessa querer dominar." Trata-se do dominado. Aqui a seta de cada discurso que vai do agente ao outro é interpretada como poder de dominação, só que tomando os discursos não mais do lado de quem domina, mas de quem é dominado. No discurso do mestre, a sua referência é o escravizado; no discurso universitário, o estudante, ou – como Lacan brinca, colocando o estudante no lugar do objeto *a* – o "*astudado*"; no discurso da histérica é o mestre dominado, castrado, encostado na parede; e no discurso do analista, a referência não é o analista, é o analisante. Não há análise se o analisante não é "dominado" pelo objeto causa de desejo.

Quando se toma um laço social, pode-se avaliar em qual discurso se está através da dominante ou daquilo que esse discurso confessa querer dominar. Todo discurso que trata o outro como objeto pode ser chamado de discurso universitário. Todo laço social que trata o outro como um mestre é discurso da histérica. Quando alguém trata o outro como um escravo ou como um saber produzir, estamos no discurso do mestre. *O discurso do analista é o único laço social que trata o outro como um sujeito*. Quando não é assim, estamos tratando o outro ou como objeto, ou como um mestre, ou como escravo. Se tratamos como sujeito, estamos no discurso do analista, o que faz pensar que este pode comparecer fora do "*setting*" analítico. Outra particularidade do discurso do analista é o que ele desvela sobre o significante-mestre (S_1). No discurso do mestre o S_1 é a lei que encarna o mestre; no discurso da histérica, o S_1 é o mestre; e no universitário ele é o autor. Em cada um destes discursos, o S_1 pode ser encarnado por alguém: o governante, o próprio mestre, o autor. O discurso do analista revela que esse S_1 é apenas um significante, que não precisa necessariamente ser encarnado por ninguém.

A barra da segunda fração dos matemas dos discursos refere-se ao que o *outro* de cada laço social deve produzir. No caso do discurso do mestre são os objetos de gozo para o mestre, a sociedade, a fábrica etc. No discurso do universitário o que é produzido é o sujeito dividido ($) que se revolta ou sintoma-

tiza ao ser tratado como objeto *a*. No discurso da histérica é o saber (S_2) que o mestre (S_1) fabrica e no discurso do analista o analisante ($\$$) produz o significante de sua singularidade, como por exemplo o sintoma analítico.

A dominação e seus avessos

O mal-estar é o produto dos discursos dominantes em nossa civilização: do mestre, do universitário e do capitalista. Os discursos do avesso da civilização levam a pulsão em consideração (representada pelo objeto *a*): como verdade, no discurso histérico, e no lugar de agente, no discurso do analista.

Os discursos da dominação se utilizam da propriedade do poder de comando do significante em seu caráter impositivo e até mesmo ditatorial, seja ele sob a forma do poder (S_1) ou de saber (S_2). Eles encontram seu paroxismo no discurso capitalista, traduzido no jargão do mercado financeiro brasileiro pelo significante G.A. – *goela abaixo* –, sigla que revela a tentativa de abolição do sujeito desejante, tudo fazendo para que o sujeito ceda de seu desejo. E, a cada vez que ele cede, a culpa não perdoa – efeito de mal-estar produzido pelos discursos G.A.

O discurso do mestre é o discurso da instituição, o discurso que institui, e seu avesso – o discurso do analista – é o que destitui o significante do lugar do mestre. Ao ser destituinte, seu governo é o da *a-cracia*, o que não significa desgoverno nem falta de direção. Por ser *a-cracia,* o discurso do analista não pode governar uma instituição analítica. Sua emergência não faz governo; ela causa transferência. A Escola deve poder deixar emergir o discurso do analista sem temer o avesso da instituição.

Assim como acontece com as formas de governo, não há apenas uma, mas várias formas do discurso do mestre. Sua modalidade é determinada pelo *estilo,* forma como um discurso se impõe.[11] O estilo se encontra diretamente articulado ao manejo, ou mesmo ao destino que se dá à verdade que ele detém.

O discurso do mestre é o laço civilizador que exige a renúncia pulsional, promovendo rechaço do gozo, que retorna sob a forma do supereu, do qual o sentimento de culpa do sujeito é o índice que se manifesta através do olhar que vigia e da voz que critica:

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a} \downarrow$$

O mais-de-gozar se declina aqui em mais-de-olhar e mais-de-voz. O discurso do mestre produz os dejetos da civilização – o que escapa à simbolização. Ao se tomar a civilização através do que ela produz, a própria civilização é o dejeto, uma cloaca, a "cloaca máxima".[12]

O laço de educar, do discurso universitário – que estruturalmente não se distingue do laço de burocratizar –, gera, ao tratar os indivíduos como objetos, o sujeito patológico, o sujeito do sintoma, o sujeito-castração. Eis o que produz a ciência ao tomar a via do discurso universitário.

O paradoxo é que seu produto é o sujeito dividido que crê e não crê na ciência, pois, no fundo, ela tem por base o *todo do saber*. E qual a sua melhor representação senão Deus, o onisciente? Os crentes da ciência não se distinguem dos crentes religiosos – é o que revela o discurso da universidade. Mas o discurso da histérica se contrapõe ao da universidade, pois é o seu avesso. No discurso da universidade, o sujeito mostra sua insatisfação com o que propõem a ciência universitária e a burocracia, reivindicando sua divisão, e até mesmo seu sintoma, que tem como fundamento seu mais-de-gozar, como aparece em seu discurso oposto – o da histérica.

A histeria, como avesso do discurso universitário da burocracia, faz objeção ao totalitarismo perverso do saber, seja ele qual for. Esse discurso é o responsável pela utilização do saber como uma forma de tratamento do mal-estar na civilização. A histeria como produção de saber provocado pelo sujeito é o que fez Lacan encontrar a afinidade da ciência com o discurso da histérica – que é o melhor que se pode esperar da ciência. O pior é quando ela se encontra a serviço do discurso do capitalista, como parece ser o caso das pesquisas universitárias que se dirigem ao mercado e das pesquisas em psiquiatria comandadas pela indústria farmacêutica. O sujeito histerizado pelo discurso universitário restitui, em seu laço social, um mestre que produzirá o saber que promove, ao ser agente, o discurso universitário. E assim por diante – o que não constitui propriamente uma saída.

O mal-estar da civilização científica se apresenta hoje como doenças predominantemente oriundas do discurso do capitalista, que é a nova e hegemônica modalidade do discurso do mestre. São essas doenças que o psicanalista é chamado a tratar. O discurso capitalista, efetivamente, não promove o laço social entre os seres humanos: ele propõe ao sujeito a relação com um *gadget*, um objeto de consumo curto e rápido ($\$ \leftarrow a$). Esse discurso incita um *autismo induzido e um empuxo-ao-onanismo,* fazendo a economia do desejo do Outro e estimulando a ilusão de completude não mais com a constituição de um par, mas sim com um parceiro conectável e desconectável ao alcance da mão. Isso

pode efetivamente levar a decepção, tristeza, tédio e nostalgia do Um em vão prometido ou a diversos tipos de toxicomanias, entre as várias doenças do discurso capitalista.

O discurso do analista se coloca como a única modalidade de tratamento do mal-estar que considera o outro como um sujeito. É o único, insisto, em que o significante-mestre não pode ser encarnado por ninguém e se desvela como ele é: puro significante. Aqui não há idealização do mestre, nem imperativo do Um, mas sim a deposição do Um reduzido a um traço – um traço de desidentificação. Ele constitui a saída do discurso capitalista, forma contemporânea do discurso do mestre.

Nos discursos da dominação, o significante-mestre se encontra do lado do agente dominador. Quando é encarnado e lhe é conferido um sentido absoluto temos o império do Eu – a *Eu-cracia* – em que encontramos o Eu idêntico a si mesmo, constituindo o S_1 do puro imperativo.[13] Se temos na *Eu-cracia* a caricatura do discurso do mestre, como forma de governo, temos a *burocracia* para o discurso da universidade, a s*intomocracia* para o discurso da histérica e, no discurso do analista, a *a-cracia,* onde se trata do governo de *a* (mais-de-gozar) – que se desvela como impossível de governar, pois esta forma de laço se encontra no "pólo oposto a toda vontade de dominar".[14]

O discurso do capitalista

Assim como Freud em *O mal-estar na civilização*, Lacan em *Televisão,* de 1974, preocupa-se com o mal-estar na modernidade, diagnosticando-o como o produto do discurso do capitalista, que ele propõe como uma *variante* do discurso do mestre. O matema proposto do discurso do capitalista é composto a partir do discurso do mestre, invertendo-se os elementos da primeira fração.[15]

$$\downarrow \frac{\not{S}}{S_1} \times \frac{S_2}{a} \downarrow$$

Este sim, corrige-se Lacan, é o laço social dominante em nossa sociedade – e não o discurso da universidade como discurso do mestre moderno, como afirmara no seminário *O avesso da psicanálise*, em 1969/1970.

O que caracteriza o discurso capitalista é a *foraclusão da castração*[16], ou seja, foraclusão da sexualidade e da diferença dos sexos. Na verdade é um dis-

curso que exclui o outro do laço social, pois o sujeito só se relaciona com os objetos-mercadoria comandado pelo significante-mestre *capital*. É um discurso que não faz laço social – como verificamos em seu matema, em que não há relação entre o agente e outro a quem esse discurso se dirigia. No lugar da verdade encontra-se o capital (S_1) como significante-mestre desse discurso; o sujeito é reduzido a um consumidor ($) de objetos, os *gadgets* (*a*) produzidos pela ciência e tecnologia (S_2).

$$\downarrow \frac{\text{consumidor}}{\text{capital}} \times \frac{\text{ciência}}{\textit{gadgets}} \downarrow$$

Essa dominação do capital é ainda mais verdadeira com o desmantelamento dos regimes das sociedades não-capitalistas. O capital invadiu tudo: é o que se chama de globalização. Como afirma Jean Baudrillard em *Sociedade de consumo*[17], vivemos hoje em uma espécie de evidência do consumo e da abundância, criada pela multiplicação de objetos, na qual os homens da opulência não se cercam mais de outros homens e sim de objetos (televisões, carros, computadores, faxes, telefones). Suas relações sociais não estão centradas nos laços com outros homens, diz Baudrillard, e sim na recepção e manipulação de bens e mensagens.

A sociedade regida pelo discurso capitalista se nutre pela fabricação da falta de gozo, produz sujeitos insaciáveis em sua demanda de consumo. Consumo de *gadgets* que essa mesma sociedade oferece como objetos do desejo. Promove assim uma nova economia libidinal. Por outro lado, ao colocar a mais-valia no lugar da causa do desejo, essa sociedade transforma cada um num explorador em potencial de seu semelhante para dele obter um lucro de um sobretrabalho não contabilizado – o que produz a dita "lei do Gérson", querer obter vantagem em tudo. Se o Gérson levou a culpa, isso só faz escamotear que essa é a lei do discurso do capitalista. Obter vantagem para quê? Para consumir mais, mais objetos produzidos pelo capitalismo científico-tecnológico. Nesse ciclo, o lugar da mais-valia coincide com o dos objetos de gozo – gozo prometido e não-alcançável por estrutura. "A mais-valia", diz Lacan, "é a causa de desejo da qual uma economia faz seu princípio."[18] A ciência no discurso do capitalista é a produtora dos objetos de consumo, que operam como causa de desejo. O saber científico nesse discurso é capitalizado para fabricar os objetos que possam representar os objetos pulsionais ($S_2 \rightarrow a$).

O discurso do capitalista fabrica um sujeito animado pelo desejo capitalista – desejo que o leva a produzir, ou seja, materializar o significante-mestre

desse discurso: o dinheiro que em seu caráter virtual se chama *capital* ($\$ \rightarrow S_1$).

Esse sujeito como falta-a-ser é o sujeito como falta-a-ser-rico; e a falta-de-gozo se inscreve como a falta-a-ter-dinheiro: é o sujeito descapitalizado. Assim, o discurso do capitalista produz o sujeito inadimplente, o sujeito da dívida que se eterniza. Cria a dívida que só aumenta: começa-se a pagar os juros, os juros dos juros e os juros dos juros dos juros. A moratória é, pela lógica do discurso do capitalista, ex-dívida. Ela constitui uma figura da castração, na medida em que coloca uma barreira à insaciabilidade do capital que se manifesta na perenização da dívida.

O discurso do capitalista difere do discurso do mestre/senhor, que estabelece um laço social entre aquele que manda e aquele que trabalha, como aparece em Hegel na constituição da consciência de si na dialética do senhor e do escravo. Na dialética hegeliana do senhor e do escravo há uma articulação entre o desejo de um com o desejo do outro, entre a vida e a morte, entre o trabalho e a casa, entre o objeto e o gozo. Nessa dialética, o saber transformador que é o trabalho está do lado escravo. No discurso do capitalista não há mais vínculo entre o senhor moderno, o capitalista, e o proletário. A figura do capitalista de hoje tende a desaparecer, e no lugar dominante temos a figura impessoal do capital globalizado. O senhor absoluto moderno, que vem no lugar hegeliano da morte, é o capital, em relação ao qual, vaticina Lacan, somos todos proletários.

O discurso do capitalista, ao ser dominante, visa a sobrepor o mercado à sociedade. Para ele não existiria mais sociedade, só mercado, cujas leis, já dizia Adam Smith, são invisíveis. A mão invisível que regula o mercado (ainda que se tente personificar o capital na figura do empresário capitalista) não tem regulação nenhuma possível, pois não há lei, só imperativo. Trata-se de um discurso sem lei, que obedece à lógica da foraclusão, daí ser paradoxalmente um discurso fora-do-discurso, onde não é possível o laço social, trata-se de "discurso excluído".[19] Por isso ele é impossível de ser regulado, como confessa o próprio George Soros, assustado com as ondas de altas e quedas das bolsas provocadas por suas próprias intervenções.

A foraclusão da castração do discurso do capitalista nos indica que esse "laço" é louco, pois seu discurso é psicotizante na medida em que tira o sujeito de outros laços sociais.

O discurso do capitalista não é um laço social que regulariza, como o discurso do mestre. Sua política é a liberal, do neoliberalismo, do cada um por si e um contra todos, já que o sol não brilha para todos. O discurso do capitalista

não é regulador, ele é segregador. A única via de tratar as diferenças em nossa sociedade científica capitalista é a segregação determinada pelo mercado: os que têm ou não acesso aos produtos da ciência. Trata-se, portanto, de um discurso que não forma propriamente laço social, mas segrega. Daí a proliferação dos *sem*: terra, teto, emprego, comida etc. Os que estão *with* o discurso capitalista são *out*: os *without*. Quem está com (o capital) está sem (o capital), sua lógica obriga. Em contraposição, a psicanálise propõe a ética da diferença, e não a ética da segregação.

Função e campo do ato e do gozo

O discurso no campo do gozo é um discurso sem palavras, que vai para além das enunciações, sendo, no entanto, da ordem da linguagem, pois encerra enunciados primordiais que podem ser detectados ou interpretados, onde se inscrevem nossos atos.[20] Por outro lado, não há discurso que não seja do gozo; este está sempre presente em qualquer laço social. O discurso sem palavras implica que a clínica no campo do gozo é a clínica do dizer, e não do dito. É, de fato, uma clínica do semidizer, pois em nenhum discurso, seja qual for o laço social, a verdade se mostra completamente. É uma clínica do ato e não da palavra. Com efeito, é o conceito de ato que corresponde ao campo do gozo: lá onde se manifesta a repetição, o masoquismo, o supereu, em suma, o para-além do princípio do prazer, onde reina a pulsão de morte.

Os laços sociais definem os atos, e, assim, todo ato está inserido num discurso. Parafraseando o texto de 1953 "Função e campo da fala e da linguagem", podemos elaborar uma clínica baseada na *função e campo do ato e do gozo*, na qual nos orientamos segundo a *função do ato* no *campo do gozo*, pois o ato é um dizer – um dizer que funda um fato. Os atos inseridos nos laços sociais são os fatos de discurso.

Lacan formula os quatro discursos que estruturam quatro formas distintas de ato: governamental, educativo, histérico e analítico. Cada modalidade de ato é caracterizada por seu agente: a lei, o saber, o sintoma e o objeto *a*.

O que caracteriza um governo não é o que dizem os políticos, mas sim seus atos. O AI-5[21] pode ser considerado um paradigma do ato instituinte do discurso do mestre como ditatorial. O ato de educar é o tratamento do outro objetivado pelo saber: o que pode ocorrer na sala de aula, na administração, na mesa do bar, no consultório do analista. O *setting* não define o discurso, tampouco as palavras pronunciadas, e sim o ato. O ato histérico é fazer dese-

jar, o que mostra algo que todos vivemos, ou seja, que cortejar, seduzir, atrair, azarar, fazem laço social. O ato é sempre histérico quando produz no outro o desejo, inclusive o desejo de saber, e promove a verdade do gozo sexual. O ato analítico ocorre nesse laço inédito em que a desidentificação aos ideais do Outro é promovida e o sujeito é liberado das amarras do mestre do significante.

O *acting-out* é a forma de agir do discurso histérico. O sujeito apresenta ao outro a verdade de seu objeto de gozo através do semidizer de seu ato, que faz apelo a uma interpretação. Nesse discurso sem palavras, o sujeito está em transferência com aquele a quem endereça seu ato – trata-se da transferência sem análise, como Lacan define o *acting-out*. A passagem ao ato, contrariamente, não faz laço social, não tem endereçamento, como mostra o fora-do-discurso do suicídio melancólico: o sujeito é equivalente a esse objeto decaído do discurso do mestre – ele é o rechaço da civilização. Na psicose, de forma geral, toda tentativa de cura é uma tentativa de inserção no laço social, inclusão em algum discurso.

O ato perverso é o que melhor ilustra o discurso universitário, ou melhor, ele revela a perversão educativa. Autorizado pelo imperativo (S_1), o perverso age com seu saber sobre o gozo do qual ele se situa como autor em nome do Outro da verdade; ele age sobre sua vítima objetivada para provocar sua divisão, como nos mostra o exibicionista, por exemplo.

O perverso é um burocrata do gozo desvelando a perversão da burocracia e da educação como uma das formas do mal-estar na civilização. Eis em que a ciência é perversa ao tomar emprestado o discurso universitário: em nome de um saber, ela tiraniza o outro, tentando-o como um objeto de gozo. Mas o que ela produz? Se a ciência, como Sade, é materialista, ela produz cada vez mais religiosos: ela produz o sujeito da crença, por definição dividido: *no creo en las brujas, pero que las hay, las hay*. O fenômeno religioso, cada vez maior hoje em dia, é o resultado do discurso da ciência universitária.

Cada modalidade do ato determina a forma de tratamento do outro. No discurso do universitário, o outro é tratado como um objeto, como o estudante que ali está apenas para aprender. O ato legal visa o outro como um escravo, um operário, um trabalhador. O ato histérico se dirige ao outro como um pai que produzirá um saber. O ato analítico é o único que trata o outro como um sujeito.

E o ato psicótico? Na medida em que está fora do discurso, o ato aqui pode apresentar duas vertentes. O ato psicótico como um ataque ao outro, por exemplo, uma tentativa de assassinato, pode ser uma tentativa de barrar o

Outro do gozo que o persegue, prejudica ou que lhe quer mal ou até mesmo bem (erotomania). Ou então uma tentativa de cura como um apelo à lei para entrar no laço social como sujeito do ato, tal como desenvolverei no capítulo 11 "Crime e responsabilidade".

O lugar da verdade de cada discurso revela nos matemas de Lacan aquilo que se encontra velado nos laços sociais: *há um sujeito no ato de governar.* Por trás de qualquer ato de dominação há alguém, por mais que esse ato seja justificado em nome de um ideal ou de uma instituição. Revela ainda que *há um imperativo tirânico no ato de educar* – este se enuncia seja como um imperativo de tudo saber, seja como imposição de um autor, ou ainda a imposição de uma leitura única. No laço educacional há sempre a tentativa de fazer passar que o saber é unificante, único e unívoco. *Há um gozo no ato histérico* – é a satisfação sexual que Freud encontrou no fundamento do sintoma endereçado ao outro como pai ou mestre. *Há um saber do ato analítico,* do qual o analista tenta dar conta, seja através dos casos clínicos que apresenta, seja através da elaboração da sua análise no passe; em suma, em toda elaboração de um saber que possa sustentar o ato analítico. Apesar de o analista estar sozinho no consultório, e o ato, por definição, se basear no "eu não penso", há um saber que sustenta este ato, pois não se trata de qualquer coisa. O analista, em seu ato, autoriza-se do saber apreendido e elaborado a partir de sua análise e do saber analítico, que tem sua consistência a partir dos textos de Freud. E esse saber precisa ser elaborado, o que pode ser feito coletivamente em uma comunidade de Escola de Psicanálise.

Devemos nos lembrar de que a passagem de uma clínica a outra não exclui a primeira. Não é porque abordamos a clínica como o campo do gozo que esqueceremos que se trata de linguagem, porque só podemos abordar o gozo através da linguagem. Assim como em Freud há a primeira e a segunda tópica – ao considerarmos a pulsão de morte e o "mais-além do princípio do prazer", não desprezamos o funcionamento do inconsciente e a metapsicologia –, da mesma forma não devemos desconsiderar o que Lacan evoca sobre o campo da linguagem: o desejo, o sujeito e as estruturas clínicas repartidas em neurose, psicose e perversão. Alguns analistas se equivocam ao abandonar a referência às estruturas clínicas em nome de uma clínica somente do laço social; não consideram a posição do sujeito no Édipo, a relação à castração. A IPA tendeu a uma dissolução da clínica, com o desprezo pelo Édipo em sua abordagem de uma clínica do imaginário. Na AMP, em nome do último Lacan, viu-se um desprezo das estruturas clínicas com a proposta dos casos inclassificáveis. Mas não é possível o abandono dessa classificação, pois ela não é fenomenológica, e sim estrutural.

O Édipo no campo do gozo

Como se situa o Édipo na passagem do campo da linguagem ao campo do gozo? Apesar de encontrarmos, no Seminário 17, expressões depreciadoras relativas ao Édipo freudiano[22], Lacan não deixa de o retomar a partir de outra perspectiva, ou seja, não mais como fizera antes mostrando a articulação da lei com o desejo, mas a partir de seu avesso, revelando o gozo em questão no assassinato do pai, ao retomar "Totem e tabu" e "Moisés e o monoteísmo".

No campo da linguagem, Lacan aborda o complexo de Édipo a partir da metáfora paterna, em que o Nome-do-Pai vem barrar o desejo da mãe, tendo por resultado a significação fálica e sua localização do gozo, permitindo ao sujeito a vida sexual e a inserção na partilha dos sexos. O pai aparece como a Lei que sustenta o desejo do sujeito. No campo do gozo, o Édipo do mito é abordado através do assassinato de Laio e do gozo incestuoso, ou seja, duas modalidades de gozo que Édipo experimentou, tendo por resultado a castração e a queda do objeto (o olhar, representado por seus olhos). A mãe não é mais apreendida a partir do desejo; ela é comparada, por Lacan, a um crocodilo de boca aberta, sendo o falo o que permite ao sujeito evitar que essa boca venha a se fechar sobre ele. O procedimento de Lacan no Seminário 17 é levar-nos do simbólico do mito grego ao real da estrutura do Édipo, ou seja, no campo do gozo ele mantém a solidariedade entre o pai e a castração, retomando a mesma definição do pai real, efetuada no seminário sobre a relação de objeto: o pai real é o agente da castração. Mas, se em 1956 o real correspondia à realidade, em 1970 o real corresponde ao impossível.

A passagem do campo da linguagem ao campo do gozo implicará a reinterpretação do que é um pai e, sobretudo, do que é um pai real. No primeiro, o pai do desejo, o totem da lei. E o pai real no campo do gozo? Levando às últimas conseqüências o discurso e o real da ciência, Lacan nos indica que seria o espermatozóide. Mas, ao considerar o real da psicanálise, interpreta o mito do pai da horda primitiva, no qual o pai morto não é visto sob a ótica do seu legado como fundação da lei simbólica, e sim sob a ótica de seu assassinato, quando leva consigo a chave do gozo, condenando todo sujeito a ter apenas restos de gozo. E Lacan fará o pai morto corresponder ao gozo, não ao pai simbólico, como antes.[23] Eis o pai real do sujeito, o pai gozador, impossível de suportar, que é a vertente outra do pai simbólico; ele é o que permanece de seu gozo vinculado ao ato assassino comemorado na refeição totêmica. Essa equivalência *pai morto = gozo* permite definir o pai real como o operador estrutural – o que

opera a castração – que, como tal, pode ser representado pelo S_1, significante-mestre, que possui a castração como princípio.[24] Do pai do gozo, como impossível do mito freudiano, Lacan chega à depuração de sua função de operador da castração.

Lacan redefinirá então o Édipo a partir de seu efeito castração: "O significante-mestre, ao ser emitido em direção aos meios de gozo, que são aquilo que se chama o saber, não só induz, mas determina a castração."[25] Podemos propor escrever assim a fórmula do Édipo no campo do gozo:

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

Se quisermos imaginarizá-la, basta o significante-mestre ser encarnado pelo pai, e os meios de gozo serem constituídos pela mãe. O pai, incidindo sobre a mãe, determina a castração, tendo como resultado o resto de gozo, o objeto que cai.

Na clínica, encontramos freqüentemente o pai real como um pai gozador. É a imagem do pai safado, ladrão, de quem se herdam os pecados, pois cometeu alguma falta que implica seu gozo, tal como o jogo para o pai do Homem dos Ratos. E esse gozo do pai, o sujeito o localiza em seu sintoma, como nos demonstra esse analisante de Freud. Qual a articulação dessa versão do pai – o pai imaginário correspondente ao pai freudiano da realidade que se encontra na clínica – com o pai real? Lacan nos fornece a resposta: "A posição do pai real, tal como Freud a articula, ou seja, como um impossível, é o que faz com que o pai seja imaginado como privador."[26] A clínica confirma a imaginarização do pai real, que aparece como privador de gozo para o sujeito. Essa aparição é uma conseqüência estrutural da análise, como nos indica Pierre Bruno, apontando o desvio que consiste em o analista bancar esse pai, por exemplo ao se fingir de lobo mau para sua paciente.[27] Em suma, o fato de o pai real ser, no final das contas, um S_1, não impede sua imaginarização, pois ela é estrutural, como mostra o discurso do mestre, quando o S_1 é encarnado. Assim, Lacan nos mostra que o pai do gozo, o pai impossível de "Totem e tabu", encontra-se na clínica não só do neurótico obsessivo como também na da histeria. É encontrado em toda a clínica como pai imaginarizado, aquele que goza. Nesse sentido, podemos pensar a análise como uma travessia do pai, que irá do pai imaginário, como privador, ao S_1, puro significante, passando pelo pai impossível do gozo. Lacan afirma que o pai real como impossível mascara o pai real como agente da castração, que pode ser reduzido ao próprio S_1.

No campo do gozo, encontramos recolocada, portanto, a temática do Édipo, assim como encontramos, no saber do discurso do analista que sustenta o ato analítico, o Nome-do-Pai. É unicamente no discurso do analista que o saber do Édipo está no lugar da verdade como castração. É esse saber que sustenta o ato analítico, revelando que neste nem tudo é possível, que é um saber não-totalizado. O ato analítico é sustentado por um saber edipianamente estruturado, tributário do Édipo, sem o qual, como diz Lacan na "Proposição", nos alinhamos ao delírio de Schreber.

Os quatro discursos como laços sociais são, portanto, estruturados pelo Nome-do-Pai. Eis por que o psicótico, devido à foraclusão do Nome-do-Pai no lugar do Outro, é definido aqui, estruturalmente, como fora-do-discurso – o que não impede, como veremos, todas as suas tentativas de estabelecimento de laço social, na medida em que está tanto no campo da linguagem quanto no campo do gozo.

Capítulo 3

Foraclusão e fora-do-discurso

Inicialmente situemos a foraclusão em relação à inclusão social, para abordarmos a questão dos laços sociais na psicose.

Foraclusão e inclusão são dois termos em princípio díspares: o primeiro diz respeito ao sujeito em sua história e sua singularidade, o outro se refere ao indivíduo na sociedade. Foraclusão designa o mecanismo essencial da psicose: a foraclusão do Nome-do-Pai (que equivale à não-inclusão na norma edipiana). Se utilizamos esse termo neológico – derivado do francês *forclusion*, cuja tradução *exata*, como termo jurídico, é prescrição – é porque o que está "foracluído" do lado de dentro retorna no lado de *fora*, ou seja, na realidade, sob a forma de delírios e alucinações. O excluído está incluído do lado de fora, daí, foracluído. Assim como o que importa clinicamente na neurose é não só o recalque mas sobretudo o retorno do recalcado (o sintoma e outras formações do inconsciente), na psicose o que interessa ao clínico é o retorno do foracluído. A realidade do sujeito da psicose é povoada por suas criações inconscientes projetadas nos parentes, vizinhos e colegas, ou seja, em casa, na rua e no trabalho. A interferência do inconsciente a céu aberto desse sujeito se dá na pólis, ao desarranjar os costumes e desacomodar os hábitos da ordem social.

No caso da psicose, a via régia do inconsciente é a rua. As loucuras notívagas do sonho são vividas na rua em plena luz do dia. E aqueles que acham que estão acordados varrem os loucos da rua e os trancam nos asilos (de preferência fora da cidade). É contra essa atitude em relação ao dito "louco varrido" que se instituiu a reforma psiquiátrica que no Brasil há 25 anos vem propondo e efetuando a substituição do asilo que isola por estruturas de acolhimento e tratamento que incluem o psicótico no convívio com seus semelhantes. Trata-se de um movimento de inclusão, ou seja, de inserção social daqueles que foram excluídos da sociedade porque não são tolerados pela ordem. É um movimento que tende não só a tratar aqueles que sofrem de sua foraclusão da norma

edipiana e de sua exclusão da norma social, como também a tratar a intolerância do corpo social ao diferente, o repúdio à alteridade, o preconceito contra a loucura entendida como o avesso da liberdade.

A saída do asilo e a inclusão do sujeito da psicose na sociedade não é simples – nem para os outros nem para ele. Por um lado, deve-se respeitar a singularidade especial desses sujeitos, que por vezes inventam sintomas bem especiais para lidar com esse "de fora". Por outro lado, solicitam-lhes tanto a saída de um lugar que os mantinha ao abrigo das agruras do mundo quanto a convivência com esse Outro social muitas vezes hostil e ameaçador. Como respeitar a singularidade do sujeito e ao mesmo tempo responsabilizá-lo e fazê-lo incluir-se na sociedade? E isto sem obedecer aos ideais de produtividade e utilidade próprios à lógica do mercado de trabalho e ao discurso capitalista? Em outros termos: como propiciar a inclusão do psicótico no campo social sem tentar adaptá-lo a um sistema que impõe que todos marchem com o mesmo passo sob o apito do capital? Questões cruciais que se colocam quando não se considera mais admissível a existência da indústria de internação sustentada pelas clínicas psiquiátricas particulares (muitas conveniadas pelo SUS) que não se preocupa com o sujeito do inconsciente e muito menos com sua inclusão social.

É toda a sociedade, a começar pela família, que é convocada a participar desse debate, pois não há ninguém que não esteja concernido pela loucura, não só a do outro, como também a sua própria.

Assim, listamos as seguintes preliminares para a inclusão social do sujeito psicótico:

1. Incluir o sintoma no diagnóstico. Devemos incluir na clínica dos transtornos, dos DSM, o sintoma que remete à estrutura e ao sujeito.

O transtorno diz respeito a uma norma de funcionamento. No caso dos DSM, trata-se de um mesmo funcionamento orgânico. O tratamento correspondente é a supressão do transtorno e um retorno à norma da função do órgão, ou seja, aplica-se a fórmula "a um transtorno, a sua substância química". Evidentemente essa lógica é falsa e o fracasso é a regra.

O paciente da psiquiatria hoje é um politranstornado. E por isso recebe uma saraivada de pílulas atiradas do arsenal farmacológico do psiquiatra perdido nos números dos transtornos.

Se não podemos negar os avanços das neurociências em nos oferecer medicamentos mais eficazes e com menos efeitos colaterais, devemos, no

entanto, fazer uma ressalva! Trata-se de um efeito paliativo. O tratamento farmacológico não deve competir com as tentativas de cura inerentes ao sujeito. O sintoma na psicose, como delírio ou alucinação, é uma tentativa de cura da foraclusão do Nome-do-Pai. O medicamento jamais é tentativa de cura.

2. Incluir o sujeito no tratamento. A inclusão do sujeito no tratamento tem duas vertentes que devem caminhar juntas: por um lado a inclusão do sujeito do inconsciente, com sua fala, sua história e seus sintomas, manifestações de sua singularidade. Isto significa incluir o sujeito no saber sobre sua patologia, seu *pathos*, seu padecimento. Por outro lado, incluir o sujeito no tratamento é fazê-lo co-responsável por ele, solicitando do sujeito seu comprometimento, a começar pelo reconhecimento da "escolha" de sua patologia. Essa inclusão se opõe a paternalizá-lo ou prestar-lhe cuidados de maternagem. O psiquiatra não é nem pai nem mãe.

A inclusão no campo social é também tributária do conceito de sujeito em Lacan, na medida em que *não há sujeito sem Outro* – o que se passa com o sujeito depende do que se desenrole com o Outro (a Outra cena), assim como o desejo do homem é o desejo do Outro e como o sujeito do discurso é vinculado ao outro do laço social. O conceito de sujeito, portanto, é ao mesmo tempo individual e coletivo. Não há sujeito sem outro – daí a dificuldade de encontrarmos as manifestações do sujeito no autismo, onde há um curto-circuito da alteridade. É por isso que tanto Bleuler quanto Freud não admitiam, como veremos, um autismo total, onde existiria um sujeito sem Outro.

3. Incluir a foraclusão. A inclusão como inserção social é receber do exílio aquele que cortou os laços com as exigências da civilização, tais como renunciar às pulsões sexuais em função do outro. O psicótico recusa radicalmente essa renúncia, por recusar a lei simbólica e a regra universal da castração para todo homem. Incluir o psicótico na sociedade não equivale a adaptá-lo e nem a tentar fazê-lo um igual, denegando sua diferença. A inclusão de que se trata é a inclusão da diferença radical no seio da sociedade de supostos iguais – por exemplo, a sociedade de cidadãos.

Por muito tempo, houve uma foraclusão da inclusão na história da psiquiatria, que adotou outro *binômio*: exclusão e reclusão. À exclusão dos loucos dos laços sociais e da norma fálica, a psiquiatria respondeu com a reclusão. Trata-se agora de substituir a exclusão-reclusão pelo binômio "foraclusão e

inclusão". E em vez de foracluir a inclusão, trata-se de incluir a foraclusão. E isso tanto na semiologia, como uma modalidade de negação do Édipo, dentre outros, com sua especificidade e sua conseqüência no tratamento, quanto na própria estrutura da teia de serviços e instituições da reforma psiquiátrica.

A conceitualização da foraclusão sem preconceitos é fundamental para o psiquiatra, para que ele não queira a qualquer custo fazer de um psicótico um neurótico, e daí normalizá-lo. Deve respeitar seus fenômenos, não tanto como transtornos da norma, mas abordando-os como o retorno do foracluído. Atenção contra o *furor sanandi*! Podemos estender a todos os "psi" a precaução que Freud preconizou aos analistas contra o *desejo de curar* e a de Lacan contra o desejo de querer o bem do paciente. Sim, porque o conceito de foraclusão, longe de ser a abolição do simbólico, como se diz na vulgata, é um conceito que não é equivalente a um déficit. Isso é uma leitura deficitária. A foraclusão implica sempre o retorno no real daquilo que foi foracluído no simbólico. Trataremos em seguida das formas desse retorno.

A inclusão da foraclusão do Nome-do-Pai na reforma indica ao trabalhador em saúde mental que ele deve estar atento não só ao seu *furor sanandi,* mas ao seu *furor includenti,* ele deve se precaver contra seu desejo de inclusão do louco nos jardins da polis no intuito de retirá-lo do jardim das espécies da nosografia. Isto significa não exigir dele a todo custo aquilo que é valor fálico em nossa ordem social (trabalho, dinheiro, sucesso, competição, competência etc.), e sim deixá-lo fazer sintoma sem Nome-do-Pai, um sintoma que pode ir do delírio à arte, passando por todas as artimanhas.

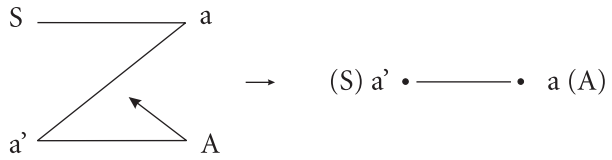
O retorno do foracluído constitui um Outro original do psicótico.

Os outros do psicótico

Trata-se do retorno no outro, meu semelhante, daquilo que é minha Outra cena, o inconsciente. Nesse retorno, meu semelhante, o pequeno outro, se transforma num grande Outro. Quem é esse Outro? Na paranóia, o outro é sem lei e quer prejudicar o sujeito. Na esquizofrenia, o sujeito se retrai autistamente em relação ao outro da injúria alucinatória. O melancólico é o indigno do outro e culpado pela ruína do social; o maníaco é o pródigo que faz do outro sua fartura, e o megalomaníaco é o Um que se considera o outro de todos os outros e quer ordenar o social.

Segundo Lacan, na psicose, o Outro está excluído e o sujeito só lida com o pequeno outro; "é na medida em que ele [Schreber] perdeu esse Outro [da lei],

que ele encontra o outro puramente imaginário...".[1] Isto ocorre clinicamente quando o Outro faz irrupção no meu semelhante, o pequeno outro, ou seja, graficamente quando os dois eixos do esquema (o eixo $\$ - a$ e o eixo $a - A$) colabam.



Em 1966, Lacan diz que a paranóia é a identificação do gozo no lugar do Outro.[2] É essa identificação que constitui, propriamente falando, o delírio com a fabricação do Outro, como o deus de Schreber. Não é esse Outro que é o outro do laço social. É um Outro que goza, que não tem lei; é um Outro do qual o sujeito não é separado – é uma relação onde não há o *tu*, o tu do pacto da fala que cria o contrato social.

É o caso do Outro de Aimée, lugar que inicialmente foi ocupado por C. de la N., sua amiga íntima e, em seguida, por Huguette ex-Duflos, a atriz que Aimée atacou. Esse Outro é ela mesma que ela ataca, nos indica Lacan em sua tese.[3] O parceiro do amor na erotomania e do ódio no delírio de perseguição é também o sujeito ele mesmo: duplo imaginário que condensa o ideal do eu e o supereu. Trata-se do Outro do gozo que se imiscuiu com o outro do espelho.

Vejamos o que acontece com Schreber: antes de seu surto ele estava, mal ou bem, inserido no laço social, provavelmente no discurso do universitário: a burocracia da magistratura. Quando do surto, todos os laços se rompem: surge o Outro da erotomania mortífera na figura de seu médico, e todos os outros são homens feitos às pressas, sem consistência. O grande Outro que o avassala se estilhaça em vários além de Flechsig, surgem duas figuras de Deus além da alma de outro médico. Mas na estabilização do delírio há a reconstituição do grande Outro que é Deus e Schreber aceita transformar-se em a Mulher de Deus. O sujeito se constituiu pelo delírio, podendo representar-se por um significante para outro significante; e concomitantemente localizou o gozo disperso no campo do Outro divino.

Pois bem, essa posição completamente louca, cheia de transtornos em relação à norma, essa patologia especialíssima, é menos um problema do que a solução. Pois é apesar da loucura, ou melhor dizendo, *devido* a essa loucura que há uma redução do sofrimento e o sujeito retoma os laços sociais em dois aspectos: o laço conjugal e seu laço com o outro do endereçamento, seus leitores, para quem ele escreveu suas memórias.

O que a solução delirante da foraclusão nos ensina é que as relações com os outros "são perfeitamente compatíveis", como diz Lacan, "com a relação *fora-do-eixo* com o grande Outro e com tudo o que ela comporta de anomalia radical".[4]

Encontramos uma definição geral na expressão que é um verdadeiro *hapax*, ou seja, que só encontramos uma única vez em todo seu ensino: *o* "*fora-do-discurso da psicose*".

O fora-do-discurso

O fora-do-discurso da psicose aponta para uma impossibilidade lógica, estrutural, portanto real, de fazer o psicótico entrar completamente na dança dos discursos, ou seja, de circular pelos laços sociais, participar alternadamente de um ou de outro, dialetizar suas relações, cortar com uns e reatar com outros os laços sociais e com isso dar conta da metabolização do gozo.

Os laços sociais são formações discursivas que permitem a metabolização e até mesmo a colonização do gozo que vai até a coletivização. Os discursos como laços sociais são formas de tratamento do real do gozo pelo simbólico. É um tratamento civilizatório que delineia e regula as relações dos homens entre si que são feitas de libido e tecidas de linguagem. O tratamento civilizatório que se subdivide em discurso do mestre e discurso universitário apresenta seus avessos, que são avessos interpretantes: o discurso da histérica e o discurso do analista. Os quatros discursos são sustentados pelo Nome-do-Pai.

Mas há também um avesso dos discursos como um todo que é representado pelo *avesso ao laço social* estabelecido, que é o psicótico. Ele é esse fora que nos remete ao fato de que nós estamos presos aos discursos. Nesse sentido ele é livre: livre dos discursos estabelecidos e seus avessos. Isso significa que há uma impossibilidade real relativa a seu gozo, real a ponto de fazê-lo entrar na circulação dos laços sociais.

O louco, como o avesso dos discursos, nos interroga sobre a forma como nos relacionamos com os outros. Ele tem uma função interpretante para nós. Lacan o situa também como o mestre e senhor na cidade do discurso, no campo social da pólis, na qual fez sua entrada como cavalo de Tróia – imagem que nos faz sentir o poder e a ameaça para a Ordem estabelecida que o louco representa. E ele entra na cidade com a impossibilidade de seu *discurso pulverulento,* pulverizante e virulento, desfazendo o estabelecido, o instituído, o conhecido, as significações adotadas, as conexões entre significantes e signifi-

cados, as articulações corporais e corporativas: "A comprovada impossibilidade do discurso pulverulento é o cavalo de Tróia por onde entra na cidade do discurso o mestre e senhor [*maître*], que é o psicótico."[5] Essa marca do *fora* da foraclusão e do fora-do-discurso é um traço de gozo indomável e impossível de enquadrar, que subverte, pulveriza, o que há, sendo por isso capaz de criar algo do nada, ex-nihilo, ex-discurso, como o real que ex-siste.

O psicótico é, portanto, FORA e MESTRE dos discursos. Como? Sendo seu avesso.

Como se manifesta no psicótico o discurso pulverulento? Fragmentando a linguagem, despedaçando seu corpo (que, no caso do esquizofrênico, não é tomado em nenhum discurso), desobedecendo a partilha dos sexos (tendência ao transexualismo – travessia dos sexos –, ou empuxo-à-mulher) por estar para-além da norma fálica, presentificando a morte como recusa do laço. Ele também ataca o laço social não só não entrando nele mas criticando-o, apontando suas impossibilidades, e denunciando o semblante social. Ele aponta igualmente a inconsistência do Outro: o Outro como garantia da lei e do amor. Outras armas que ele utiliza para rasgar os semblantes e acabar com o Outro no social são a ironia, o cinismo e a descrença.

Após essa ressalva de posição de possível ataque do psicótico em relação aos discursos, não é impossível que ele entre em um ou outro discurso e possa viver aí de forma mais ou menos estável.

As incursões do psicótico nos laços sociais, às vezes são excursões – ele faz circuitos por entre os laços sem entrar neles (veja os loucos de rua percorrendo caminhos não-traçados, virgens de trilhas). As incursões são feitas geralmente no discurso do mestre e no discurso do universitário.

Tentativa de cura na esquizofrenia

O investimento nas palavras, a alucinação, o delírio e a arte são tentativas espontâneas de cura promovidas pelo sujeito na esquizofrenia, como veremos a seguir. Mas cura de quê, se eles são considerados, como diz Freud, a própria doença? *São tentativas de cura do autismo, da radical exclusão do discurso como laço social.* O autismo é a situação em que o esquizofrênico se encontra; fora de qualquer laço, isolado, pois seu investimento todo retorna sobre si mesmo, concentrando o próprio gozo em seu corpo. Todas as manifestações consideradas patológicas do esquizofrênico são tentativas de restabelecer o vínculo com os outros ou, segundo Freud, com os objetos.

A direção do tratamento na esquizofrenia vai no sentido daquilo que não se efetuou para ele e que ele mesmo se esforça em realizar. Daí o clínico não dever a qualquer custo eliminar os sintomas do sujeito, o que não quer dizer que não deva indicar a medicação para atenuá-los. A medicação deve ser um auxiliar na análise dos esquizofrênicos.

A direção do tratamento se dá, portanto, no sentido de estimular a historização dos fenômenos, isto é, fazer o sujeito identificar em suas alucinações as palavras ouvidas que lhe tenham vindo do Outro, e favorecer as construções delirantes que lhe permitam circunscrever o gozo (como máquinas, sistemas etc.). O analista pode secretariar o esquizofrênico em suas tentativas de estabelecer pares de oposição significante e promover a pontuação em sua fala para possibilitar a precipitação do sentido.

Considerar que os fenômenos têm um sentido foi o passo que Bleuler deu com Freud para introduzir a esquizofrenia numa clínica do sujeito. O outro passo que devemos dar é considerar todos os fenômenos dos pacientes como tentativas de estabelecimento de algum vínculo com o outro. Nesse sentido, são tentativas de fazer laço social: o delírio pode até inventar um outro do amor, pelo qual o sujeito se apaixona. Os delirantes não apenas amam seus delírios como a si mesmos, mas são apaixonados pelo Outro, e são os amados do Outro.

O paranóico

O paranóico faz um laço social muito rígido devido à identificação imediata com um significante ideal, ao qual ele se encontra retido devido, como veremos, ao mecanismo de retenção (*Verhaltung*). Ele é o Um da liderança, o único, aquele que sabe o que é bom para os outros. Se identificado à lei e ocupando postos de poder, ele se torna facilmente um tirano, porque se acredita aquilo que ele representa: rei, presidente, chefe de seitas religiosas ou político, como diz Freud. O paranóico, pela sua afinidade com o S_1, coletiviza, podendo levar seus súditos ao pior, inclusive ao suicídio coletivo (verificamos aí uma paranóia de massa).[6] Ele pode também entrar no discurso do universitário identificando-se ao saber e tratando a todos como objetos, o que por vezes o faz parecer perverso, um burocrata do saber sobre o gozo.

O paranóico, quando agente dos discursos dominantes como laços sociais, ou seja, quando governa e educa, põe em prática sua megalomania. Mas ele pode também entrar nos laços sociais como o *outro* desses discursos e

aceitar ser mandado, entrar em uma instituição, um trabalho ou alguma rotina burocrática. Porém devemos estar atentos e acolher aquilo que o faz escapar do discurso no qual não consegue localizar seu gozo, e aí se retrai e rompe, ou então localiza o gozo persecutório no patrão ou no professor, gerando incompatibilidade de freqüentar o laço social.

Tomemos um exemplo de minha clínica; trata-se de um jovem engenheiro brilhante, em carreira universitária, que estuda oito a dez horas por dia. Ele diz que "entre as idéias de doença e a humilhação que sofro, resta muito pouco tempo para mim". Não é sem problemas que ele se encontra dentro do discurso do universitário e mantém laços familiares e de trabalho. Nas reuniões de família, diz que se sente julgado, sabatinado, dissecado, tendo a impressão de que a qualquer momento vai ser colocado numa balança, vão abrir sua carteira, seu armário e até o capô do carro. O olhar do Outro é um peso do real, um mal-estar constante de difícil metabolismo no laço social. No entanto, ele está aí incluído, apesar da foraclusão, e contudo, não totalmente incluído, por sua posição estrutural de foracluído do discurso. Mas ele pode falar sobre isso a um analista e daí reenlaçar os vínculos constantemente ameaçados de rompimento.

Todavia, há um risco na inclusão do psicótico nos laços sociais – o risco de inseri-lo no discurso do capitalista, pois isso significa compactuar com a foraclusão estrutural do sujeito abolindo sua tentativa de subjetivação. Na medida em que, como vimos no capítulo anterior, o discurso do capitalista promove a foraclusão da castração, ao tentar inseri-lo nesse falso laço social estaríamos não só compactuando com essa negação que foraclui a diferença (a começar pela diferença dos sexos) mas substituindo a foraclusão estrutural do sujeito pela foraclusão exercida pelo capital. Em outros termos, interpretando-a em termos capitalistas na lógica do consumo.

O discurso do capitalista interpreta a foraclusão da seguinte forma: o que está foracluído no simbólico sexual retorna no real como um objeto de consumo. O psicótico, diz Lacan, é o homem livre por excelência, porque tem seu objeto de gozo, o objeto *a*, no bolso. O discurso do capitalista interpreta: "Vamos tratar, então, o sujeito oferecendo-lhe um objeto de consumo com seu valor de troca, acoplando o sujeito a uma mercadoria." Eis uma forma de inclusão, sem dúvida, mas que foraclui a singularidade do sujeito e suas tentativas criacionistas de restabelecimento de laço.

O psiquiatra da reforma não pode ser o agente do capital. Nem o psiquiatra das neurociências, cujas pesquisas já são impulsionadas pelo capital e pela política de resultados que devem ser "evidentes para todos".

"Eu queria construir uma ruína. Embora eu saiba que ruína é uma desconstrução. Minha idéia", diz Manoel de Barros em *Ruína*, "era de fazer alguma coisa ao jeito de tapera. Alguma coisa que servisse para abrigar o abandono, como as taperas abrigam. Porque o abandono pode não ser apenas de um homem debaixo da ponte, mas pode ser também de um gato no beco ou de uma criança presa num cubículo. O abandono pode ser também de uma expressão que tenha entrado para o arcaico ou mesmo de uma palavra. Uma palavra que esteja sem ninguém dentro." Abrigar o abandono – eis a tarefa da Reforma Psiquiátrica em manoelês arcaico.

Parte II

Esquizofrenia e paranóia

Introdução

Os dois tipos clínicos da psicose que se aproximam e freqüentemente se combinam são a paranóia e a esquizofrenia, que tanto Freud quanto Lacan mantiveram diferenciados. Por exemplo, Freud propõe o diagnóstico de esquizofrenia paranóide de Schreber e, em seu texto sobre o caso, postula e descreve o modo de desenvolvimento da paranóia, sem no entanto embaralhar os fenômenos dessas duas entidades clínicas.

Situadas sob a égide da foraclusão do Nome-do-Pai, elas apresentam diferenças clínicas que demandam a verificação de sua diferença na estrutura. Essa distinção está presente desde sua descrição na psiquiatria clássica: enquanto na esquizofrenia preponderam os distúrbios da associação de idéias (Bleuler), na paranóia predominam as interpretações (Sérieux et Capgras).

Ao nos referirmos aos três registros propostos por Lacan, Imaginário, Simbólico e Real, podemos esboçar um quadro de suas principais diferenças estruturais, desenvolvidas nesta parte do livro.

No registro do Imaginário – âmbito do narcisismo, isto é, da imagem, do eu e do sentido – há "regressão", segundo Freud, ao auto-erotismo no caso dos esquizofrênicos e ao narcisismo na paranóia. Daí encontrarmos nos primeiros, em relação ao estádio do espelho, as imagens do corpo despedaçado e portanto tendência à fragmentação do corpo (não-unificado), inconstituição do eu, assim como a dispersão do sentido. Na paranóia prepondera a fixação à imagem do outro (a-a'), o congelamento do sentido e a enfatuação do eu que vai até a megalomania.

No registro do Real, no que concerne ao gozo, verifica-se na esquizofrenia a fragmentação do gozo do corpo, da fala e do pensamento – o gozo está disperso e tende a invadir todas as instâncias sem enquadramento algum, de forma anárquica. Na paranóia, em contraposição, há uma concentração do gozo no Outro, na figura do perseguidor, da pessoa amada ou odiada, do traidor etc.

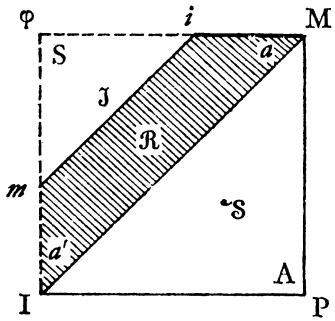
No registro do Simbólico, ao Outro do paranóico, que adquire consistência por ser receptador de gozo, se opõe a ausência do Outro na esquizofrenia. Enquanto nesta o sujeito dificilmente se deixa apreender ou representar pelo

significante (fundamento da fragmentação do eu), na paranóia, mais do que representado (como na neurose), o sujeito é fixado, ou melhor, *retido* por um significante que tem a característica de ser um significante ideal.

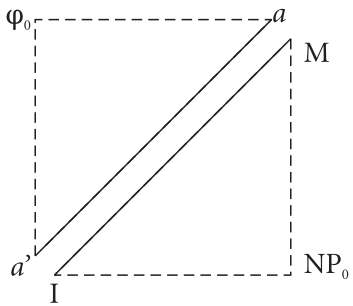
Tomando como referência a metáfora paterna desenvolvida por Lacan no texto "De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose", Colette Soler propõe pensarmos que na paranóia, diferentemente da esquizofrenia, o significante do Desejo da mãe (DM) está presente apesar de não-articulado com o Nome-do-Pai (NP).[1] Na neurose e na perversão, a metáfora paterna está presente.

$$\frac{NP}{DM} \cdot \frac{DM}{x} \rightarrow NP[\frac{A}{\varphi}]$$

Na esquizofrenia não há inscrição do NP nem do DM: NP_0 e DM_0. Na paranóia encontramos (DM/x), que não é metaforizado devido à ausência do Nome-do-Pai, a qual pode ser suprida com o significante do ideal (I), como verificamos no esquema R que conjuga o triângulo imaginário (a-a'-φ) com o triângulo simbólico (I-M-P).



Tanto na esquizofrenia quanto na paranóia, à foraclusão do Nome-do-Pai (NP_0) no simbólico corresponde a elisão do falo (φ) no Imaginário.



Mesmo sem o φ e o P, na paranóia, o par M – I, que se encontra figurado no triângulo simbólico (junto com o P) no esquema R de Lacan, está presente, assim como o par imaginário a-a' (eu-outro), e o I vem no lugar de P. Assim o paranóico pode encarnar o Ideal, como veremos a seguir.

Diferentemente da esquizofrenia, a paranóia é o tipo clínico que Freud aproxima das neuroses, pois a considera uma forma de defesa (contra as representações inconciliáveis). Qual é o fundamento estrutural que permite essa aproximação? Proponho que a especificidade da paranóia seja o mecanismo da *Verhaltung* (retenção) de um significante-mestre ao qual o sujeito fortemente adere. *Verhaltung*, termo alemão derivado de *Haltung* (parada e, como injunção, "alto lá!"), significa, segundo Lacan, "uma exacerbação da função da retenção dos complexos ideo-afetivos na consciência",[2] definição que extrai de seu uso proposto por Kretschmer. Utilizamos esse termo para designar a relação específica do sujeito com o significante na paranóia. Se nesta encontramos a retenção significante, na esquizofrenia verifica-se a dispersão significante. Por outro lado, o processo de estabilização da psicose (não necessariamente via delírio), ou em outros termos de significantização do gozo, se efetua a partir do advento de um significante-mestre (S_1) que retém o sujeito em um modo dado de gozo, possibilitando-lhe as tentativas de estabelecimento de laços sociais, pois é a sua maneira de representar-se no significante como um sujeito.

	Paranóia	Esquizofrenia
Imaginário	Retorno ao narcisismo Fixação da imagem e do sentido Um corpo preso na imagem do outro Eu enfatuado	Retorno ao auto-erotismo Dispersão da imagem e do sentido Imagens do corpo despedaçado Eu fragmentado
Real	J(A) Gozo do Outro	Dispersão do gozo
Simbólico	*Verhaltung* (retenção) do Um NP$_1$ e DM/x Megalomania Outro consistente	Dispersão não há Um NP$_1$ não há DM/x Outro fragmentado

Capítulo 4

Os quatro As da esquizofrenia

A partir da descrição da fenomenologia da esquizofrenia de Bleuler depreenderemos a estrutura de seus fenômenos, seguindo a orientação de Freud e as indicações de Lacan para, em seguida, discutirmos as tentativas de laço social dessa modalidade de fora-do-discurso.

Proponho a retomada da psiquiatria clássica a partir da psicanálise. Meu interesse por ela não é motivado nem por um saudosismo, nem por uma perspectiva passadista. Trata-se antes de aliar a riqueza da descrição da esquizofrenia, quando de sua emergência como entidade clínica, à psicanálise. Nos tempos atuais, em que a maior parte da psiquiatria está dominada pelas neurociências e pelos manuais de diagnóstico, essa proposta me parece adequada para promover um *retorno à clínica.* Em suma, espero poder contribuir para manter viva a esperança que Freud enunciava: "Tudo leva, no entanto, a crer que não está longe o tempo em que as pessoas se darão conta de que a psiquiatria verdadeiramente científica supõe um bom conhecimento dos processos profundos e inconscientes da vida psíquica."[1]

A esquizofrenia nasce no entrecruzamento da psiquiatria com a psicanálise, uma vez que a concepção de seus mecanismos é tributária das leis que regem o inconsciente e da teoria da libido de Freud.

O pessimismo de Kraepelin

Antes de ser chamada pelo nome inventado por Eugen Bleuler, a esquizofrenia fora designada e descrita por Emil Kraepelin como demência precoce (*dementia praecox*), termo inventado por Morel em 1856, e enquadrada como um dos processos psíquicos degenerativos, ao lado da catatonia e da demência paranóide (*dementia paranoides*).

A demência precoce aparece na quarta edição do *Compêndio de psiquiatria* de Kraepelin, já influenciado pelo pensamento de Karl Kahlbaum, que preconizava o estudo de "todas as manifestações do alienado" (e não apenas aquelas negativas, que se desviavam da norma) e do desenvolvimento temporal dos processos mórbidos, resultando na descrição de um certo número de quadros clínico-evolutivos. Em Kraepelin, essa influência, segundo Paul Bercherie[2], se manifesta na idéia de que é o estado terminal que caracteriza o estado mórbido, podendo inclusive ser previsto desde sua origem. Não é portanto por acaso que encontraremos a demência precoce no grupo dos processos demenciais na famosa sexta edição do *Compêndio,* de 1899, considerada clássica em razão de sua sistematização de todo saber acumulado até então. A sua descrição é determinada pelo estado demencial terminal inexorável, segundo Kraepelin.

Nessa sexta edição, a demência precoce ganha efetivamente o status de categoria nosológica, como entidade psiquiátrica clínica. É o critério clínico-evolutivo que lhe confere não só o nome como também a consideração de que ela tende sem exceção para a demência, de maneira extremamente precoce, asseverando o pessimismo implícito na própria descrição da entidade clínica.

Para Kraepelin, o principal problema da demência precoce reside na área da vontade (diminuição até a extinção), indicando que, para ele, a zerificação do desejo, tão manifesta nesses sujeitos, é preponderante. Seus sintomas fundamentais são: redução afetiva, indiferença resultando na falta de vontade, distúrbio do fluxo de pensamento e perda da unidade interna. Essa perda reflete diretamente, como veremos, o fundamento de todos os outros sintomas, pois é a conseqüência subjetiva da ausência de um significante-mestre (S_1) que possa representar o sujeito para o conjunto dos outros significantes.

Dentre os sintomas secundários encontram-se alucinações, idéias delirantes, automatismos gestuais catatônicos e ataques depressivos ou de excitação.

Em 1911, ano em que Freud publica o famoso caso Schreber, Bleuler publica sua monografia *Demência precoce ou O grupo das esquizofrenias*, escrita em 1908, abandonando definitivamente o termo "demência precoce". Apesar de supor uma base orgânica para os fenômenos nela encontrados, a esquizofrenia de Bleuler é freudiana, pois ele busca um sentido para os sintomas à luz dos mecanismos e da formação dos sonhos, levando em conta o sujeito do inconsciente.

As perturbações do fluxo do pensamento (como bloqueios, estereotipias, estagnações), do conteúdo do pensamento (como associações bizarras, hermetismo, verbigeração, ambivalência), assim como as bizarrices afetivas ou volitivas, os delírios e as alucinações, têm para Bleuler um sentido que pode ser encontrado de acordo com os mecanismos descritos por Freud. Como diz Paul Bercherie, "tudo aquilo que para os autores precedentes parecia decorrer do acaso ou da lesão tornou-se expressão de um movimento psicológico: desejo, em particular sexual, aversão, medo, recusa de uma realidade penosa ou reação a um acontecimento vivido ou esperado, a uma relação interpessoal, a um meio específico".[3] Bleuler introduz, portanto, a causalidade psíquica na psiquiatria, situando a esquizofrenia como uma reação do sujeito em um momento de sua história, desencadeada por algo extremamente particular, concernindo-o diretamente.

A questão do termo

Bleuler recusa o termo de Kraepelin por não concordar com a evolução inexorável para a demência nesses casos. Ele utiliza o termo "esquizofrenia" (mente cindida) por considerar "a dissociação das funções psíquicas ... uma das mais importantes características". Esta orienta também seu assinalamento de que o distúrbio primário consiste em "uma perturbação das associações ..., uma vez que se trata de uma diminuição ou de um nivelamento das afinidades associativas".[4]

Freud considerava a esquizofrenia um "mau termo nosográfico" e a paranóia um "bom tipo clínico", porém conservou a esquizofrenia para designar os casos em que havia retirada da libido do mundo externo e o retorno ao auto-erotismo.[5] Ele chegou a rejeitar o termo e propor outro – parafrenia –, que não foi convincente entre seus colegas. Mas ele próprio voltou a utilizar o termo esquizofrenia, como o demonstra, entre outros, seu artigo metapsicológico "O inconsciente" (1915).

Freud afirma que paranóia e esquizofrenia podem se misturar, mas as mantém separadas com relação à teoria da libido: a primeira retorna ao narcisismo e a segunda, ao auto-erotismo.[6] Efetivamente, Freud não faz diferença entre a paranóia e a esquizofrenia paranóide – como atesta o próprio título de seu artigo sobre Schreber – posto que a constituição do perseguidor tem em ambas a mesma origem homossexual. De uma forma geral, podemos dizer que Freud utiliza preferencialmente o termo "paranóia" quando há delírio, mas

prefere se referir a "esquizofrenia" ao descrever o distúrbio das associações e o inconsciente a céu aberto na psicose. Na verdade, porém, Freud emprega com mais freqüência o termo "psicose", sem distinção do tipo clínico.

Lacan segue essa mesma linha, utilizando por vezes o termo "paranóia" para se referir à psicose em geral, sem deixar, todavia, de conservar a distinção entre seus tipos clínicos, como podemos encontrar em vários momentos de seu ensino. Por exemplo, "o que quer dizer paranóia? O que quer dizer esquizofrenia? Paranóia, diferentemente de esquizofrenia, é sempre correlata à alienação imaginária do eu".[7] Como Freud o faz em relação ao narcisismo e ao auto-erotismo, Lacan considera a paranóia como vinculada à imagem alienante do eu do estádio do espelho, que é projetada no outro, e a esquizofrenia, tributária das imagens do corpo despedaçado (pelas pulsões auto-eróticas), que se encontram no tempo lógico anterior à constituição da imagem gestáltica e ortopédica do eu a partir da imagem do outro.

Em relação ao simbólico, se o esquizofrênico se especifica por "não ter o socorro de nenhum discurso estabelecido", no paranóico "o significante representa o sujeito para outro significante"[8], indicando-nos a tentativa do sujeito de se inserir num discurso como laço social. Quanto ao real do gozo, encontramos a definição da paranóia como "identificando o gozo no lugar desse campo do Outro como tal"[9], deixando-nos a indicação de que na esquizofrenia a não-localização do gozo no campo do Outro faz esse gozo permanecer ou retornar ao corpo auto-erótico, despedaçado pelo real das pulsões. E, no momento de seu ensino em que desenvolve a teoria dos nós borromeanos articulando os três registros – Real, Simbólico e Imaginário –, Lacan se refere ao nó de três anéis como correlato à paranóia. "Uma vez que um sujeito anoda em três o Imaginário, o Simbólico e o Real, ele só é suportado pela continuidade deles, os três são uma só e mesma consistência. É nisso que consiste a psicose paranóica."[10] Se na paranóia há o entrelaçamento dos três registros, mesmo que o sujeito não se oriente nisso – pois os três têm a mesma consistência –, podemos extrair dessa notação que, na esquizofrenia, o anodamento não advém e os registros ficam soltos: o imaginário do corpo se solta e aparecem os fenômenos hipocondríacos de disfuncionamento dos órgãos; as associações no registro simbólico se dispersam sem a possibilidade de fazer sentido, e o real do gozo, não regulado pelos outros registros, invade todo o psiquismo. O sujeito esquizofrênico tenta com seus fenômenos, ou com seu "sinthoma", entrelaçá-los.

No momento, proponho considerarmos a esquizofrenia como a tendência autística do gozo do sujeito na psicose, que se acompanha da dispersão dos

significantes e do corpo, e a paranóia como a tentativa de entrar no laço social, com a localização do gozo no campo do Outro operada pelo delírio.

A esquize: Bleuler, Freud e Lacan

Uma paciente, que veio recentemente a uma apresentação de pacientes, me falou durante mais de uma hora sem apresentar nenhuma alteração de linguagem que pudesse fazer supor um distúrbio das associações. Extremamente coerente, reivindicou sua alta. Em seguida, o residente nos contou que os filhos que ela dizia ter não existiam, nem tampouco todo o cotidiano que nos relatara coincidia com a realidade. Tratava-se antes de alguém que alucinava freqüentemente e produzia idéias delirantes de caráter místico e messiânico. A "esquize da pessoa" dificultava a compreensão de que as duas histórias se referiam à mesma pessoa. Verificamos nesse caso a manifestação da *Spaltung*: o sujeito agia "como" uma mulher abandonada pelo primeiro marido com vários filhos, tendo no entanto refeito sua vida com um outro, com quem estava casada e tinha apenas um filho. A divisão da personalidade, bastante evidente nesse caso, e que não é uma simulação, como se poderia supor, foi o que levou Bleuler a nomear essa entidade clínica como tal.

O termo bleuleriano "esquizofrenia" situa no centro dos sintomas psíquicos a esquize (divisão, clivagem, cisão) do sujeito em relação à realidade. A esquize se manifesta aqui, segundo Bercherie, "na perda do poder regulador do eu e da consciência sobre o curso do pensamento, e o conjunto das operações psicológicas se encontra a serviço da ação dos complexos".[11] Essa independência dos complexos que se autonomizam tem como efeito a "cisão da pessoa". O próprio Bleuler escreve:

> Em seu contato com certas pessoas, muitos esquizofrênicos parecem exteriormente normais, e em relação a outros podem ser violentos, fechados ou negativistas. Mas não se trata de dizer que essa transformação é voluntária ou apenas consciente. Existe muito simplesmente uma conexão totalmente diferente; sentimentos, pulsões e até mesmo associações, que predominam em um quadro, são barrados em um outro, e em seu lugar outros sentimentos, pulsões e associações são colocados no circuito. Os dois produtos da esquize (*Spaltung*) da pessoa podem coexistir.[12]

No final de sua vida e obra, Freud propõe a esquize do sujeito em relação à realidade não apenas na psicose mas em todas as estruturas clínicas: neurose, perversão e psicose. Para ele, como veremos a seguir, o sujeito se divide

em relação à castração, e essa divisão se manifesta na esquize entre a realidade e as pulsões.

Em seu texto de janeiro de 1938, "A divisão do ego no processo de defesa", (*Die Ichspaltung im Abwehrvorgang*), Freud se refere à esquize em relação ao "perigo real" da castração com o qual o sujeito (e não o ego) se depara ao satisfazer suas pulsões. "O *Ich* então decide reconhecer o perigo real, ceder-lhe passagem e renunciar à satisfação pulsional, ou rejeitar a realidade e convencer-se de que não há razão para medo, de maneira a poder conservar a satisfação." Esse *Ich*, traduzido por "eu", deve preferencialmente, conforme a indicação de Lacan, ser traduzido por "sujeito", assim como *Ichspaltung*, por "divisão do sujeito". O sujeito acaba contemplando as duas partes: permite a satisfação pulsional e respeita a realidade, constituindo um fetiche, um sintoma ou uma alucinação. O resultado alcançado se dá à custa de "uma fenda por dentro" (*ein Einriss*) no *Ich*, a qual nunca cura, mas aumenta à medida que o tempo passa. As duas reações ao conflito persistem como ponto central de uma esquize do sujeito (*Ichspaltung*)."[13] Em seu texto "Esboço de psicanálise", escrito entre julho e setembro de 1938, Freud faz da esquize do sujeito uma "característica universal".[14] Ao abordar a psicose, ele reconhece nela uma *Spaltung* psíquica. A partir de um caso de confusão alucinatória e de um outro de paranóia, ele diz: "Duas atitudes psíquicas formaram-se, em vez de uma só – uma delas, a normal, que leva em conta a realidade, e outra que, sob a influência das pulsões, desliga o *Ich* da realidade. As duas coexistem lado a lado." É, em seguida, a partir da esquize do sujeito na psicose que Freud a generaliza. "O ponto de vista que postula que em todas as psicoses há uma *Ichspaltung* não poderia chamar tanta atenção se não se revelasse passível de aplicação a outros estados mais semelhantes à neurose [aqui ele se refere ao fetichismo] e, finalmente, às próprias neuroses." A esquize é, portanto, generalizável para todo ser falante, pois é determinada pelo encontro traumático de todo sujeito com o real da castração e se refere à divisão do sujeito entre pulsões e realidade.

Lacan inicia seu ensino unindo o final com o começo da obra freudiana – o sujeito dividido com a lógica do inconsciente – para desmontar os argumentos dos partidários da função harmônica e sintética do eu. Ao relermos com Lacan a obra freudiana a partir da *Ichspaltung*, nós a encontramos em toda parte: divisão do sujeito entre consciente e inconsciente, entre princípio do prazer e seu para-além, entre demanda e desejo, entre a presença e a ausência da mãe, entre dois significantes (como no *fort-da*), ou seja, entre o S_1 e o S_2, entre a representação e *das Ding*, entre a realidade (Simbólico + Imaginário) e o real pulsional, entre pulsões eróticas e pulsão de morte, entre o significante e

o gozo. Essas diversas manifestações da divisão do sujeito são relativas à "fenda (*Spaltung*) que o sujeito sofre por só ser sujeito na medida em que fala".[15] E o sujeito não pode falar sem se dividir. Lacan traduz a *Spaltung* freudiana por *refente* (fenda), *béance* (hiância), *schize* (esquize), dando mais ênfase ao entre-dois, do que ao "dois" a que essa divisão se refere. A divisão do sujeito é relativa ao choque com a linguagem, que é sempre traumática. Sua relação com ela é correlata à sua relação com a castração, com a qual todos se defrontam. Mas a realidade da castração não será operatória para todos. Cabe aqui a diferença que Lacan faz, a partir de Freud, entre a *Realität*, realidade psíquica, que inclui o real da castração e sua negação (em suas três modalidades), e a *Wirklichkeit,* a realidade da castração correspondente a seu "valor operatório", que equivale à castração simbólica correlata da inscrição do Nome-do-Pai no Outro.[16] Na psicose, não tendo sido inscrita a *Wirklichkeit* da castração, nem por isso o sujeito deixa de se confrontar com o real da castração, que é, como para todo o mundo, o ponto de verdade do sujeito.

Em seu manuscrito sobre as neuroses de transferência, ao comparar as estruturas clínicas com as fases da humanidade, Freud propõe uma versão "ainda mais cruel" do mito de *Totem e tabu* para se referir à esquizofrenia: o pai teria efetivamente castrado os filhos, tendo como efeito a "extinção da libido".[17] Para Freud, a libido sendo sempre masculina, ou seja, vinculada à função fálica, trata-se na esquizofrenia não só de uma zerificação do desejo (sempre sexual), como também da submissão do sujeito a um gozo desagregador, avassalador, equivalente à castração real. "A demência precoce parece repetir esse estado de coisas (da versão cruel do mito) e, principalmente na forma hebefrênica, leva à desistência de qualquer objeto de amor, à involução de todas as sublimações, e retorna ao narcisismo. O jovem comporta-se como se tivesse sofrido a castração; na verdade, não são raras as autocastrações reais nessa afecção." A castração, que não foi operada no Simbólico, retorna no Real de forma imperativa.

Na neurose e na perversão, nas quais há uma realidade operatória da castração (*Wirklichkeit*), essa esquize se redobra na divisão sustentada pelo *Urverdrängung*, recalque originário, que constitui a barreira ao inconsciente (ao qual o sujeito só terá acesso por meio de suas formações) e ao gozo, do qual o sujeito só tem notícias através de seu resto condensado no objeto pulsional. No caso do inconsciente a céu aberto da esquizofrenia, em que não há a localização do gozo em um Outro subjetivado, ainda assim, pelo simples fato de ser sujeito da linguagem, o sujeito se divide, embora não esteja no discurso como laço social.

As lições do Seminário 11, O*s quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), dedicadas à esquize entre o olho e o olhar são uma maneira de Lacan retomar a esquize entre realidade e pulsões empreendida por Freud.[18] A partir de Merleau-Ponty, tomando o exemplo do escopismo, Lacan mostra que a realidade tem a estrutura de um quiasma entre a função visual e a pulsão escópica, quiasma entre o ver e o ser visto, que corresponde ao fato de a realidade ser pulsional para todo ser falante.[19]

Também encontramos na psicose essa esquize do sujeito? Sim, mas sem a estrutura quiasmática, pois a visão não barra o olhar mais do que faz irrupção no campo da realidade, visando o sujeito. A esquize do sujeito é desvelada na psicose, em particular na esquizofrenia, em que aparece uma estrutura *aquiasmática*: as pulsões invadem a realidade e o objeto *a*, em suas modalidades escópica e invocante – olhar e voz –, esburacam-na, sendo que o sujeito simultaneamente vê e é visto, fala e é falado, está vivo e morto, ama e odeia, chora e ri etc., desnudando a esquize entre a realidade e o real.

A dispersão esquizofrênica

Para Bleuler, em sua concepção associacionista, é a representação-meta que solda os anéis da cadeia associativa no pensamento lógico, sendo portanto responsável pela unidade e função de síntese do eu. "Entretanto, o que entendemos por conceito orientado por uma meta não é simplesmente uma idéia isolada, mas uma hierarquia infinitamente complexa de idéias: ... um certo número de metas menores, secundárias, subordina-se às idéias da meta final ... [sendo] também ela composta de numerosos elementos que variam de acordo com o contexto."[20] Todo o funcionamento psíquico na esquizofrenia – processos de pensamento, afetividade, coordenação motora – é conseqüência do desaparecimento da ordenação exercida pela representação-meta. Em sua ausência, o sujeito fica entregue a um estado análogo à associação livre, ao devaneio ou ao sonho.

Freud concebe a existência da representação-meta inconsciente, à qual garante o encadeamento significante, da mesma forma que no sonho, na histeria e na paranóia. "A psicanálise das neuroses aproveita imensamente as duas regras que indicamos: ela sabe que, quando renunciamos às representações-meta conscientes, são as representações escondidas que dirigem o curso de nossas representações; e que as associações superficiais só fazem substituir, graças ao deslocamento, as associações recalcadas profundas."[21] A ausência de

representação-mestre lhe parece catastrófica, pois considera inconcebível "imaginar um pensamento desprovido de representação-meta; ignoro o estado de desagregação psíquica que poderia permiti-lo".[22] Mas esse estado de desagregação é justamente o que se manifesta nos distúrbios das associações na esquizofrenia, como veremos adiante.

A representação-meta presente em todo pensamento, consciente ou inconsciente, é tributária do significante-mestre (S_1) da lógica significante de Lacan, como o significante que representa a incorporação do Nome-do-Pai no lugar do Outro. O S_1 é o significante que se articula ao conjunto de significantes (S_2) constituído como rede de saber, segundo a definição de Lacan no Seminário 17, *O avesso da psicanálise* (1969-70), e sua presença permite a articulação da cadeia significante e o determinismo psíquico com suas leis. Graças a essa articulação, os pensamentos têm uma meta que é comandada pelo desejo: as representações-meta, diz-nos Freud, "jorram de nossos desejos inconscientes".[23] Sem representação-meta, não há produção de sentido, que é sempre sexual. As representações-meta fundamentais e inconscientes do sujeito constituem os significantes primordiais do sujeito de desejo.

A ausência de S_1 como suporte das representações-meta do pensamento inconsciente/consciente na esquizofrenia tem como resultado a dispersão dos significantes. A ela corresponde a dispersão do gozo, dispersão dos membros, dos órgãos do corpo, do pensamento etc. A dispersão se opõe ao enxame, *essaim*, que equivoca com o S_1 em francês. O significante-mestre, articulado como tal ao S_2 pela repetição significante, corresponde à organização dos significantes como um enxame, por ser um significante coletivizador, articulado a uma rede, rede de saber, que é o inconsciente.

Ao propor o matema do enxame, Lacan diz que podemos escreve aí quantos S_1 quisermos: $S_1\ (S_1\ (S_1\ (S_1 \rightarrow S_2)))$.

"S_1, esse um, o enxame, significante-mestre, é o que assegura a unidade, a unidade de copulação do sujeito com o saber."[24] Lacan o faz equivaler à própria ordem significante, uma vez que, podemos acrescentar, ela se estrutura como saber inconsciente.

Ora, na esquizofrenia, na qual há perda dessa unidade, pois o S_1 não equivale à ordem significante estruturada, temos uma multiplicidade de S_1 sem hierarquia alguma, o que é dizer que ele se transforma num significante qualquer, quando na verdade, diz Lacan nesse mesmo trecho citado, como S_1 o "significante Um não é um significante qualquer". Na esquizofrenia, a multiplicação de S_1 tende ao infinito. Ela se expressa clinicamente na infinitização do delírio constituído a partir de uma esquizofrenia, como constatou Freud, que

o apreendeu com a figura geométrica da assíntota. Eis o matema que proponho para escrevermos a dispersão que se manifesta nos diferentes fenômenos da esquizofrenia: $S_1 (S_1 (S_1 \rightarrow \emptyset)))$. Lá onde deveria advir um S_2 como produto diferencial da repetição significante, tem-se um conjunto vazio. Assim, os significantes se alinham, visando constituir uma cadeia ordenada na falta do par ordenado de significantes: $(S_1 (S_1, S_2))$. O resultado é a dispersão desordenada em contraposição ao enxame ordenado por um S_1, que tem a função do Um da cadeia significante.

No caso da paranóia, o advento de uma metáfora delirante tem como produto um significante-mestre que representa o sujeito, constituindo-o como o centro de seu sistema delirante. Não é o caso da esquizofrenia, onde não há a produção de um S_1 que possa se articular ao S_2 ordenando seus pensamentos com representações-meta. Podemos supor que alguns fenômenos esquizofrênicos têm justamente a função de representação-meta, como, por exemplo, a alucinação.

É a partir da ausência do significante-mestre (na concisão de articulado ao conjunto dos significantes, orientador da cadeia) que abordaremos os fenômenos da esquizofrenia com Bleuler, os quatro As bleulerianos da esquizofrenia. Para ele, os sintomas básicos da esquizofrenia são os distúrbios das *associações* e da *afetividade,* o *autismo* e a *ambivalência.*

Associações

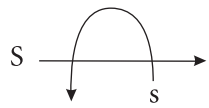
Dentre os sintomas básicos, o mais importante é o "distúrbio das associações", em que Bleuler encontra os mecanismos descritos por Freud para a formação dos sonhos: condensação e deslocamento. Não há mais coesão entre as palavras de uma frase, o curso do pensamento é interrompido, ocorrendo um descarrilhamento da ideação do sujeito, que resulta em uma fala bizarra, ilógica e incompreensível.

"A insuficiência dos conceitos favorece a constituição de condensações, que, com efeito, são extremamente freqüentes na esquizofrenia. Diferentes amantes, diferentes lugares, não são mais distinguidos entre si; às vezes um só amante, um só lugar, representa o conceito em sua totalidade."[25] Mas para o esquizofrênico "trata-se de um conceito individual"; é o observador que se dá conta de que ele o está empregando de forma globalizante. Bleuler também chama a atenção para a condensação na formação de palavras, as expressões neológicas.

No deslocamento, o conceito toma o lugar do outro. "Uma paciente deixou, desgostosa, o emprego de auxiliar (*Stütze*, sustento) de doméstica e agora ela sente aversão por tudo que é auxiliar (*Stütze*), como uma bengala." Este é um exemplo da colocação a céu aberto dos mecanismos inconscientes, denotando que a foraclusão do Nome-do-Pai tem como conseqüência a falta do ponto-de-basta entre o significante e o significado. Resultado: os significantes se arrumam de maneira neológica devido à propriedade do significante de representar vários significantes e de apresentar vários significados. Por falta do significante-mestre, as frases não possuem a representação-meta que permitiria precipitar uma significação. O esquizofrênico não sabe por que está dizendo tudo aquilo. Algumas vezes a condensação vai tão longe que uma só palavra representa, como na holófrase, todo o pensamento. Ou então, na fragmentação das frases cada sílaba é transformada em uma palavra.

No que tange ao fluxo do pensamento, os pacientes são propensos à distração: qualquer coisa fortuita pode modificar o curso de seus pensamentos, sendo por vezes difícil orientá-los, pois estão tentando seguir, com grande esforço, uma idéia. Para Bleuler, as *barragens* (*Sperrungen*) que correspondem ao desaparecimento do pensamento são patognomônicas da esquizofrenia. Na lógica do significante a barragem traduz a quebra da cadeia significante, que se expressa na total ausência (momentânea) de pensamento. Esta pode ser semelhante à fuga de idéias, mas "a ausência de uma meta se expressa pela falta de um valor afetivo, enquanto na fuga de idéias (na mania) é apenas a meta que varia". É o que pode ocorrer em razão do *fluxo contínuo de idéias*, manifestando o sem-fim da cadeia significante, que carece de ponto-de-basta que é a função do Nome-do-Pai.

O Nome-do-Pai tem a função de amarração da cadeia dos significantes (S) com a dos significados (s), segundo a definição de Lacan no Seminário 3.



A foraclusão do Nome-do-Pai tem como resultado a não precipitação de sentido. Daí a importância do corte (da fala, da sessão) no tratamento analítico dos esquizofrênicos.



Na verdade, o esquizofrênico mostra a céu aberto o funcionamento desse trabalhador incansável que é o inconsciente, que nos faz pensar continuamente, mesmo quando dormimos. Não poder parar de pensar é muitas vezes o que o esquizofrênico sente, tendo a impressão, diz Bleuler, "de ser obrigado a pensar, de que 'isso' pensa nele contra sua própria vontade, de que as pessoas lhe 'fazem' continuamente pensamentos, tudo isso geralmente sentido com uma desagradável sensação de esforço". Trata-se aqui da automatização do pensamento inconsciente percebida como o discurso do Outro, alheio ao sujeito.

Gatian de Clérambault designou esta última característica "automatismo mental", transformado inicialmente em "dogma" e em seguida em "síndrome": síndrome nuclear ou pequeno automatismo mental e síndrome completa ou triplo automatismo mental.

> Por automatismo mental entendo os fenômenos clássicos: pensamento precedido, enunciação de atos, impulsões verbais, tendência aos fenômenos psicomotores ... Coloco-os em oposição às alucinações auditivas, isto é, às vozes objetivadas, individualizadas e temáticas; e também em oposição às alucinações psicomotoras características. Com efeito, esses dois tipos de vozes, auditivas e motoras, são tardias em relação aos fenômenos sutis ... Creio, com freqüência, ao isolar o grupo de fenômenos mencionados acima, ter inovado alguns aspectos ao afirmar: 1) seu caráter essencialmente neutro (pelo menos no início); 2) seu caráter não-sensorial; 3) seu papel inicial no princípio da psicose.[26]

O automatismo mental mostra o caráter xenopático, estranho, do pensamento que se individualiza. Ele é, como tal, neutro, atemático, anideico, isto é, "não-conforme a uma seqüência de idéias".[27] Há um desdobramento do pensamento, que adquire sua autonomia sem chegar a ser uma alucinação. Clérambault nos indica serem fenômenos sutis, que ao serem detectados podem, no entanto, servir de critério diagnóstico da psicose. Para ele, a idéia delirante é secundária e se agrega a esses fenômenos elementares, que são expressão do puro fenômeno de desregulamento da cadeia significante, sem qualquer idéia sobreposta e qualquer hierarquia entre elas. Se Lacan está de acordo com Clérambault sobre a importância dos fenômenos que denotam o distúrbio da relação do sujeito com a linguagem para o diagnóstico de psicose, ele no entanto diverge sobre a questão do delírio, que também considera como um fenômeno elementar uma vez que "reproduz sua própria força constituinte .... Isto quer dizer que a noção de elemento não deve ser tomada aí de modo dife-

rente da de estrutura, estrutura diferenciada, irredutível a outra coisa que não ela mesma".[28] Veremos melhor isso ao abordarmos o delírio, adiante.

O automatismo mental, em que o pensamento se autonomiza em relação ao sujeito, mostra que este é não tanto sujeito que fala, mas sujeito falado[29], que aliás é a própria definição do sujeito como determinado pelos significantes do Outro:

$$\left(\frac{S_1}{\$} \rightarrow S_2\right)$$

Afetividade

A *indiferença* relativa às coisas importantes, como a família e as necessidades, é, segundo Bleuler, característica da esquizofrenia, assim como uma "diminuição temporária da emotividade ou das contradições na interação dos sentimentos mais delicados". Para ele, um dos sinais mais típicos da esquizofrenia é *a falta de uma capacidade de modulações afetivas*, tendendo à *rigidez afetiva*. Os esquizofrênicos não reagem a nossos afetos, assim como "sua alegria não contagia e seus gritos de dor deixam-nos frios". A sua expressão afetiva tem algo de artificial, exagerado, teatral, maneirista. Assim, pode-se considerar a *falta da relação afetiva* como um sinal importante da esquizofrenia. A ele se acrescentam a abulia, a apatia e a falta de perseverança da vontade, apontando para a abolição do desejo, o que reflete o desaparecimento das representações-meta de desejo ou, como diz Freud, a "desistência de qualquer objeto de amor".[30]

Podemos considerar esses fenômenos, ao lado do autismo, que veremos adiante, como manifestações da não-entrada num discurso como laço social, indicando que o esquizofrênico está fora do discurso – como diz Lacan, ele não tem "o socorro de nenhum discurso estabelecido".[31] A ausência de vinculação entre S_1 e S_2 não permite que o sujeito seja representado para o outro do laço social, não ocorrendo o vínculo libidinal, pois a libido se centra no sujeito: auto-erotismo para Freud, autismo para Bleuler.

Mas isso não significa abolição do sujeito, nem prejulga a impossibilidade de ele vir a se relacionar afetivamente com os outros. *A afetividade não está em caso algum completamente aniquilada*. "Ao se buscar os complexos, pode-se freqüentemente – e mesmo em casos em que a indiferença parece total – provocar vivas e apropriadas emoções, da mesma forma que nas idéias autistas de certos pacientes que parecem apenas vegetar encontra-se a satisfação de desejos ardentes, aspirações e até mesmo temores." Essa posição de Bleuler em

relação à afetividade do esquizofrênico mostra sua postura bem mais otimista que a de Kraepelin, assim como sua preocupação em introduzir o sujeito no fenômeno esquizofrênico, lá onde os psiquiatras só viam patologia e transtorno da normalidade.

Autismo

Para Bleuler, autismo significa perda do contato com a realidade. Nos casos mais leves, ligeiramente, e nos casos mais graves, completamente. As idéias e atos dos autistas testemunham a desvinculação do laço social. "Os pacientes expressam para nós, oralmente ou por escrito, uma massa de requisições das quais não esperam resposta alguma", o que demonstra que não se encontram no âmbito da demanda. "Eles pedem para sair e, quando lhes é aberta a porta, não lhes vem nem a idéia de partir."

Bleuler não acentua o caráter de perda da realidade, mas o aspecto da vivência de outra realidade: "... eles vivem em um mundo imaginário, feito de todo tipo de realização de desejos e de idéias de perseguição." Em sua concepção, jamais existe uma perda total da realidade: o sujeito se encontra em dois mundos, o autista e o de relação com outros seres humanos. Na verdade, "esses dois mundos são a realidade para ele". Os autistas podem fazer a diferença entre eles e, em outros casos, "o universo autista parece-lhes mais real e o outro apenas o mundo de aparência". As pessoas reais são para eles "máscaras", "homens rabiscados rapidamente". Também podemos situar nessa série de exemplos o momento em que, para Schreber, o fim do mundo já havia chegado e os homens à sua volta nada mais eram do que almas destacadas pela vontade de Deus e que lhe apareciam como "imagens de homens feitos às pressas".

No capítulo sobre "O aparelho psíquico e o mundo externo" do *Esboço da psicanálise*, Freud afirma que o desligamento do sujeito em relação à realidade não é levado a cabo completamente.[32] Ele nos deixa, portanto, a indicação de que sempre é possível estabelecer, em alguma medida, um laço libidinal com o psicótico. E isto mesmo no caso do autista, pois a perda da realidade nunca é total. Aqueles que têm experiência com crianças autistas podem verificá-lo.

A possibilidade de esse laço se estabelecer depende do teor da esquize do sujeito, de sua divisão entre a atitude "que leva em conta a realidade e outra que, sob a influência das pulsões, desliga o eu da realidade. ... Se a segunda é ou se torna mais forte, a precondição necessária para a psicose se acha presente. Se a relação é invertida, há então uma cura aparente do distúrbio delirante."[33]

Essa cura aparente indica a prudência de Freud em afirmar a cura no caso do psicótico, como ele podia afirmar para os sintomas neuróticos. E mesmo no tratamento dos neuróticos ele é reticente para falar de cura e desaparecimento total dos sintomas. Com Lacan, podemos dizer que a "cura aparente" do psicótico se refere a uma suplência à foraclusão do Nome-do-Pai, suplência esta que consegue reconstituir a realidade para o sujeito, apaziguando e contendo o real pulsional.[34]

Ambivalência

"Uma paciente", diz Bleuler, "que havia matado seu filho, que ela amava porque ele era seu, mas que odiava porque era de um homem a quem ela não amava, se encontrou, após esse feito, num estado em que chorava de desespero com os olhos e ria com a boca." Eis uma manifestação da *ambivalência esquizofrênica.* O amor e o ódio aparecem simultaneamente com o mesmo ardor: o paciente quer comer e ao mesmo tempo se recusa a comer, afirma uma frase e em seguida a utiliza na forma negativa. A ambivalência expressa a ausência de contradição própria ao inconsciente, no qual os opostos se equivalem; o sim e o não são a mesma coisa.

Para o neurótico, a negação se encontra sob o fundo de uma afirmação primordial, *Bejahung*, que corresponde à incorporação do Nome-do-Pai no lugar do Outro. Na ausência da afirmação primordial, nenhuma negativa tem a consistência de um "não" que possa se opor ao sim. O sujeito afirma uma coisa e seu contrário, pois não há oposição significante, apenas o deslizamento. Aqui o significante não apresenta seu caráter diferencial encontrado no fundamento da lógica do significante, como no paradigma da entrada no simbólico, referido por Lacan ao jogo de carretel do *fort-da*, no qual temos um par de significantes em oposição – o próprio fundamento da linguagem. Na esquizofrenia todos os significantes se equivalem, não há nem hierarquia, nem oposição entre eles.

Por outro lado, a ambivalência dos afetos amor-ódio é tributária, segundo Freud, da fusão das pulsões de vida, Eros, com a pulsão de morte – fusão dialetizada na gramática pulsional. A falta da regulação simbólica do Nome-do-Pai provoca uma desregulação das pulsões que não permite qualquer dialética, ou melhor, ela provoca uma tendência à defusão das pulsões que se manifesta aqui pela simultaneidade do *enamoródio*, para utilizarmos uma

expressão de Lacan. "Isso é o amorrrr!" disse-me uma paciente, arranhando o "r", para mostrar seu amor e seu ódio por sua mãe.

Como se

O esquizofrênico pode se manter no convívio social de uma forma pseudoneurótica, comportando-se *como se* estivesse dentro da norma fálica e no semblante dos discursos. Foi o que Hélène Deutsch descreveu sob a designação de personalidade "como se", para definir casos em que "a relação emocional do indivíduo com o mundo exterior e com seu próprio eu parece estar empobrecida ou ausente".[35] A autora ressalta o aspecto imitativo do meio resultante de uma facilidade plástica e da adaptação ao ambiente. Mesmo que "estes indivíduos aparentemente normais e com excelente capacidade intelectual cheguem a desenvolver um certo nível nos seus trabalhos individuais, é possível perceber nitidamente em suas produções um caráter imitativo". Os sujeitos que se encontram nesse estado de "como se", segundo Lacan, "não entram jamais no jogo dos significantes, a não ser por uma espécie de imitação exterior. A não-integração do sujeito no registro do significante nos dá a direção na qual se coloca a questão sobre o momento prévio à psicose".[36]

Segundo Hélène Deutsch, essa falta de autenticidade leva os leigos a perceberem que "algo intangível e indefinível se interpõe entre essas pessoas e seus semelhantes". Nesses casos, causa estranheza a capacidade de identificação com o objeto amoroso e a rapidez para se identificar com um outro, quando o primeiro sai de cena. O outro, como parceiro do amor, nada mais é que uma bengala imaginária; ele não ocupa para o sujeito o lugar do Outro da demanda.

Essa imitação exterior observável em pacientes que não tiveram sua psicose desencadeada, os "pré-psicóticos", equivale a uma "compensação imaginária do Édipo ausente" e pode durar muito tempo antes do primeiro surto. Devido à ausência do significante da virilidade, que é o Nome-do-Pai, eles apresentam comportamentos considerados normalmente viris ... . É o caso de Charles que faz "como se" fosse machão: dá porrada, freqüenta bares e procura empregos que considera viris, como o de motorista de caminhão. Ele se atém a uma imagem, um clichê com o qual se identifica, que vem funcionar como uma suplência imaginária. Daí ele afirmar que o homem é "o cara de peito nu, cabelo no peito, num jeep, como os caras de anúncio de publicidade".[37]

Lacan considera que Hélène Deutsch detectou, através do "como se", "uma dimensão significativa da sintomatologia das esquizofrenias."[38] Essa

dimensão corresponde à ausência do semblante, à conjunção do Simbólico e do Imaginário que permite ao sujeito entrar no jogo social através de um dos quatro discursos que compõem a relação entre os seres falantes. Lá onde não adveio o semblante, o esquizofrênico utiliza, por meio da suplência imaginária, o "como se".

A acentuação dessa identificação imaginária pode levar a uma fenomenologia descrita dentre as características da esquizofrenia: as reações em que o paciente repete em eco ou em espelho tudo o que fala ou faz o interlocutor (ecolalia, ecopraxia, ecomimia) e o maneirismo.

O maneirismo corresponde à caricatura do louco imitando Napoleão. "Muitos doentes", diz Bleuler, "adotam certas poses; um, por exemplo, procura, durante anos, imitar Bismark; outros desejam ... representar algo extraordinário e o fazem quase sempre de maneira afetada, artificial e caricatural."[39] Tal paciente, ao falar com seu interlocutor, leva à testa ou ao queixo o dedo em riste numa posição caricata de quem está pensando. Para Bleuler, o maneirismo é uma estereotipia da série da catatonia, indicando portanto o que proponho chamar de *automatismo corporal* – equivalente do automatismo mental ao nível do corpo, que corresponde a uma robotização do corpo: um corpo sem a naturalidade e o controle dos gestos. Na literatura psicopatológica e psiquiátrica, maneirista é sinônimo de rebuscado, afetado, complicado, escalafobético.

Para além da identificação imaginária, o maneirismo mostra a identificação do sujeito a um traço significante, que ele toma de empréstimo ao Outro, na tentativa de fazê-lo funcionar como significante-mestre que o represente ou que represente aquilo que ele propõe significar. O resultado é caricatural, pois seu procedimento não se harmoniza por falta de integração simbólica: o significante maneirista atesta sua origem *made in* Outro; é excêntrico, uma "cola" do Outro.

Capítulo 5

As tentativas de cura do autismo

Para Bleuler, todos os sintomas da esquizofrenia que não sejam os principais (autismo, ambivalência e distúrbios das associações e da afetividade) são sintomas acessórios, tais como as alucinações, as idéias delirantes e todos os fenômenos corporais, como os da série catatônica. Para Freud, tudo o que se considera como manifestações da esquizofrenia são, na verdade, tentativas de cura do sujeito. É uma posição ética diante da psicose, pois trata-se de acolher os sintomas esquizofrênicos como uma manifestação do sujeito e não de considerá-los como erro, déficit ou patologia a ser abolida a qualquer custo.

A palavra

A própria fala, na qual se manifesta mais evidentemente o distúrbio das associações, já é uma tentativa de cura.

Em seu artigo "O inconsciente", Freud estuda os mecanismos do inconsciente a partir da esquizofrenia, pois, diz ele, "muito do que é expresso na esquizofrenia só pode revelar sua presença no inconsciente através da psicanálise".[1] Assim, ele mostra como aquilo que na neurose precisa ser decifrado encontra-se a céu aberto na psicose, desvelando a estrutura do inconsciente.

O que chama a atenção de Freud na fala e nos sintomas de que se queixa o esquizofrênico "é a predominância do que tem a ver com as palavras sobre o que tem a ver com as coisas". Os sintomas são constituídos a partir da relação entre as palavras, não da relação entre as coisas. Em seu exemplo o paciente que espreme um cravo considera a pequena cavidade que ficou em seu rosto como uma vagina. Essa equivalência tornada possível devido à sua maneira de lidar com a palavra "buraco", empregada tanto para a cavidade do cravo espremido quanto na expressão chula "todo buraco é um buraco". Para Freud, isto se deve

ao fato de que, na esquizofrenia, a palavra não se refere às coisas. Há investimento apenas nas palavras, diferentemente dos processos normais em que as representações das palavras conscientes estão vinculadas, segundo Freud, às representações de objetos inconscientes. Apesar dessa distinção, Freud nota que as relações entre as representações de objetos só são apreendidas através de palavras, mostrando claramente que trata-se, em ambas as representações, da articulação entre significantes. Um paciente jovem queria bater de volta em um companheiro que havia lhe dado um soco, mas se sentia "fraco da idéia" e "covarde". Para adquirir uma emoção que lhe desse motivo para bater no colega, "pegava raiva" nas imagens de violência a que assistia na televisão. A expressão neológica "pegar raiva" adquire uma materialidade tal que ele ficava socando a parede. Literalidade que corresponde à ausência de metaforização devido à foraclusão do Nome-do-Pai.

Por não haver nem metáfora paterna nem metáfora delirante, pois não há uma amarração entre significante e significado, nem precipitação de um sentido, a metonímia própria à cadeia significante faz aparecer na fala o que seria, propriamente falando, uma "associação livre" – livres das amarras da significação, sempre fálica, os significantes se associam por sua equivocidade, e não pelo sentido que poderiam constituir por sua articulação em uma cadeia.

Esse investimento nas representações das palavras em detrimento das representações de objetos, então abandonadas, pode ser relacionado com o que Freud qualifica como "incapacidade de transferência desses pacientes" e como "repúdio característico pelo mundo externo".[2] Podemos considerar o abandono dos investimentos objetais como a característica autista do esquizofrênico, como aponta Bleuler, ou como retraimento da libido.[3] Um mundo sem objetos é um mundo sem sentido. E o mundo sem o sentido das coisas corresponde à perda da realidade.

Em relação ao autismo – desinvestimento libidinal do mundo –, o investimento da palavra, da representação da palavra e de suas concatenações representa "a primeira tentativa de recuperação ou de cura que tão manifestamente domina o quadro clínico da esquizofrenia".[4] Isto significa que a fala, ainda que bizarra, maneirista e neológica, pode ser psicanaliticamente considerada uma tentativa de cura, pois é um meio de o sujeito tentar recuperar o objeto, procurando assim estabelecer um laço significante com os objetos do mundo.

Observamos, portanto, que se Freud começa seu artigo de forma pessimista, afirmando o repúdio do mundo externo por parte do esquizofrênico, no final ele mostra o investimento na palavra como tentativa de cura. As pala-

vras são tentativas de etiquetar os objetos para lhes dar existência no significante. Trata-se de significantizar o real, reconstituindo o Outro do Simbólico, tal como encontramos na reconstrução do mundo por Artur Bispo do Rosário que, com sua arte de letras, faz listas, coloca etiquetas sobre objetos, cataloga e inventaria as coisas.

Mas não é apenas a metonímia e sua função de seriação que encontramos na fala do esquizofrênico como tentativa de cura. Podemos reconhecer uma tentativa de constituir pares de oposição significante visando suprir a função da afirmação primordial que não adveio, principalmente com o intuito de fazer a partilha dos sexos. Tentativa de estabelecer o caráter diferencial do significante para buscar atenuar seu caráter de equivocidade, que é preponderante. Tentativa de constituir um par $S_1 - S_2$. Um paciente precisava determinar, e às vezes listar os nomes, os objetos masculinos e os femininos, assim como o lado esquerdo e o lado direito, o que é do pai e o que é da mãe etc., para organizar seu mundo. Assim ele constituiu uma tabela binária determinada pelo par de oposição significante masculino/feminino.

A alucinação

As alucinações cenestésicas (oriundas no próprio corpo) são, para Bleuler, características da esquizofrenia em que predominam as alucinações auditivas sob a forma de palavras (vozes). As alucinações visuais são freqüentes, principalmente durante o surto. Elas podem ser compostas por imagens isoladas ou por cenas inteiras com personagens (como na visão, por Artur Bispo do Rosário, de sete anjos descendo numa nuvem), ou mesmo o ambiente pode ser alucinado por inteiro, recobrindo toda a realidade do sujeito (ele se encontra no paraíso ou no inferno, por exemplo). Os pacientes, diz Freud no mesmo artigo, "não conseguem escapar às alucinações, como na vida corrente se pode ignorar uma grande parte das percepções sensoriais normais". Por outro lado, quando surge uma outra seqüência de idéias ou quando eles falam com um interlocutor, a alucinação pode se interromper.

Na psicose, as alucinações têm caráter verbal, como aponta Lacan, desvinculando-as dos órgãos dos sentidos, para mostrar que se trata do significante foracluído que retorna no Real. Mas são sobretudo as alucinações auditivas as que mais se impõem na esquizofrenia: ruídos, zumbidos, tiros e música, mas principalmente gritos, sussurros, palavras e frases. Os insultos, as ordens, os comentários dos atos do sujeito mostram que as vozes não são neu-

tras ou anideicas, mas visam diretamente o sujeito. O automatismo mental é bem evidenciado nas alucinações psicomotoras verbais, em que o sujeito escuta em voz alta o próprio pensamento, que adquire assim uma dimensão vocal: isso pensa, isso fala.

Por ser uma maneira de recuperar os objetos, a alucinação é também uma tentativa de cura. "A fase alucinatória da esquizofrenia, que tem sido estudada com menor aprofundamento, parece ser, em geral, de natureza composta, mas em sua essência poderia corresponder a uma nova tentativa de restituição, destinada a restaurar um investimento libidinal às representações de objetos."[5] As alucinações verbais são significantes que tentam restaurar a representação, a começar pela representação do sujeito; mesmo que ela ocorra no registro do insulto, do xingamento, isso não deixa de ser uma maneira de acoplar um S_1 ao sujeito.

A alucinação como tentativa de representar o sujeito coloca um problema, pois para que este possa deslizar na cadeia e se apagar em *fading* é necessário um S_2 que se articule com o significante-mestre da alucinação. Na esquizofrenia, por falta dessa articulação, o sujeito, longe de se apagar, é tomado, fisgado por esse significante mortificador. O significante-mestre da alucinação que etiqueta o sujeito tem o efeito *tuant* (mortificador) de todo *tu es* (tu és) – como uma designação que lhe vem do Outro, como "Luder" para Schreber e "Porca" para a mulher que retorna do salsicheiro. Nesses casos a alucinação tem a estrutura de (S_1/a), designando o ser de objeto do sujeito. A idéia delirante constituída a partir do S_1 alucinado é uma tentativa de situá-lo em uma cadeia e representar o sujeito para outro significante.

A alucinação atesta a estrutura da psicose, uma vez que ela é o retorno no Real do significante foracluído no Simbólico, cujo paradigma é a alucinação do pênis lá onde ele não existe, ou seja, no corpo materno.[6] A alucinação como S_1, aparecendo no lugar real do Nome-do-Pai foracluído, pode ser percebida no caso de um paciente que, ao pensar "Eu gosto de minha mãe", escuta uma voz que lhe diz um estrondoso "Não!". Em seguida, ele acrescenta o "não" à sua frase e diz "Eu não gosto de minha mãe", ou seja, ele acopla assim aos significantes o *não* ao gozo da mãe (a mãe como seu objeto de gosto), na tentativa de significantizar o Real, de simbolizar a mãe com a palavra.

Os fenômenos corporais

Bleuler chama de "alucinações somestésicas" as manifestações de fragmentação do corpo do esquizofrênico, que correspondem às imagens do corpo des-

pedaçado, da dispersão dos órgãos que não estão unificados em *um* corpo e, por isso, são mortificados pelo significante.

> Os pacientes são espancados, queimados, perfurados por agulhas incandescentes; as pernas são encurtadas, os olhos arrancados, os pulmões sugados; ele é mudado de lugar, o corpo é esquartejado e comprimido como um acordeão; uma bala se desloca em sua caixa craniana do occipital até o topo do crânio, o cérebro é serrado, os batimentos cardíacos são identificados ou acelerados, a urina é extraída ou retida.[7]

Bleuler relata também toda sorte de anomalias sexuais prazerosas, como orgasmos normais e anormais, sensações eróticas em vários lugares do corpo (como coração, boca, nariz), ou horrores sexuais, em que predominam o desprazer e a dor, como estupro, sensações de que o esperma está sendo retirado e principalmente alucinações envolvendo os órgãos genitais, que são queimados, arrancados, cortados, diluídos.

Dentre os sintomas catatônicos, encontramos a catalepsia, com sua gradação em flexibilidade cerosa, pseudoflexibilidade e rigidez cataléptica, na qual os pacientes podem ficar meses e até anos em uma atitude ou postura, por vezes bizarra e sem objetivo aparente; a hipercinesia, em que ficam constantemente em movimento; as estereotipias de gestos, atitudes, de lugar, faciais e verbais. Estas últimas são chamadas de verbigeração: os pacientes repetem sempre as mesmas palavras ou frases esvaziadas de sentido.

Os fenômenos relativos à dispersão dos órgãos se referem ao despedaçamento do corpo como um avatar do estádio do espelho. Nesse estado nativo de despedaçamento, o corpo é cortado pelas pulsões, sendo através da imagem do outro que esse corpo despedaçado toma uma forma una, chamada por Lacan de forma ortopédica: uma armadura que lhe dá a ilusão de ter um corpo unificado. Mas a armadura da imagem não é suficiente para constituir o Um do corpo, pois é necessário que ele possa ser tomado pelo corpo simbólico a partir da inscrição do Nome-do-Pai, que introduz o Um do significante responsável pela constituição do conjunto dos outros significantes.

O corpo é o lugar de inscrição dos significantes. Daí a definição de Lacan: "O corpo é aquilo que pode portar a marca adequada para situá-lo numa seqüência de significantes."[8] O corpo só se constitui como tal a partir do corpo simbólico, e é efetivamente deste que dependem o estatuto e a unificação do corpo humano. É através da apreensão desse corpo na cadeia de significantes, entrando num discurso, que o sujeito encontrará as funções para o seu próprio corpo. Os corpos, para entrarem em função, precisam habitar um discurso.

Na neurose, o sintoma é um símbolo escrito na carne. Ele participa da linguagem através da ambigüidade semântica de sua própria constituição. Como exemplo, basta evocar os "Estudos sobre a histeria": Frau Cecília von M. sofria de um sintoma que era uma dor de cabeça num ponto da testa. Pela decifração analítica viu-se tratar de uma conversão somática do olhar "penetrante" da avó, que lhe perfurava a testa. Mas na verdade isto só foi obtido através de uma decifração: o que ela sentia era uma dor, era um símbolo escrito na carne. Na psicose, o corpo como lugar de inscrição do significante aparece de uma forma desvelada: não há possibilidade de metaforização. O esquizofrênico, por exemplo, utiliza o que Freud, no artigo metapsicológico "O inconsciente", chama de *Organsprache*, a "língua do órgão". Ele demonstra que a combinação significante (a relação de palavra) não implica a relação de coisa (o efeito de significação), daí o recurso à língua do órgão. Freud utiliza como exemplo uma paciente de Tausk que, após uma discussão com o amante, queixava-se de que seus olhos estavam tortos, o que ela explicava dizendo que ele era um hipócrita, enganador, *Augenverdreher* (revirador de olhos). Se o caso se passasse com um falante do português, sua queixa poderia ser assim expressa: "Ele me virou a cabeça." A declaração da paciente tem o valor de uma análise, algo que no neurótico só se obtém pela decifração.

É isto que Freud chama de "língua do órgão" – na falta de mediação simbólica, o significante incide sobre o real do corpo. Trata-se de uma formação substitutiva que é comandada pela identidade da expressão verbal, isto é, de significante, e não pela similitude das coisas designadas, ou seja, da significação, como no caso da histeria.

A partir de sua entrada nos discursos, o homem pode encontrar a função de seus órgãos. Como efeito da inscrição da significação fálica produzida pelo Nome-do-Pai no lugar do Outro, o gozo se traslada, passando de um gozo total para um gozo fálico. Trata-se, com efeito, de uma perda de gozo, cujos vestígios encontramos erogeneizados em certas partes do corpo.

O esquizofrênico não chega a fazer com que a linguagem morda seu corpo, ou seja, com que seus órgãos entrem na dança dos significantes, daí o seu corpo ser levado ao despedaçamento. O impossível de seu "discurso pulverulento" se manifesta como tendência à pulverização do corpo. À diferença do histérico, cujo corpo testemunha um despedaçamento imaginário, que Freud chamou de anatomia fantasiosa do sujeito, no esquizofrênico o corpo é levado a se despedaçar no real, o que corresponde à dispersão significante. Se no neurótico o corpo simboliza o Outro, no esquizofrênico o corpo *é* o Outro, o corpo como lugar de gozo, sem qualquer mediação. Os sintomas da série catatônica

mostram a outrificação do corpo do sujeito; ele se torna uma máquina, como um robô que efetua os mesmos movimentos de forma automática. Equivalente ao automatismo mental, o *automatismo corporal* se manifesta aqui em todo tipo de estereotipias.

É no esquizofrênico que podemos notar que o significante se situa ao nível da coisa gozosa, pois nele o significante não faz barreira ao gozo. Ao utilizarem a "língua do órgão", os fenômenos corporais não deixam de ser uma tentativa de recuperar o órgão pela palavra. Primeiro passo da tentativa de que seu corpo seja "mordido" por um discurso.

No esquizofrênico, a incidência do significante sobre o órgão leva ao desaparecimento deste, como bem ilustram as tentativas dramáticas de castração no Real. Na esquizofrenia, a incidência do significante sobre o sujeito, sobre todo o organismo, equivale a algo que leva esse sujeito ao seu desaparecimento, à cadaverização, à catatonia. No esquizofrênico não há disjunção entre significante e órgão. Como no caso de Charles, em que encontramos a equivalência entre as palavras (*les mots*) e as dores (*les maux*) invisíveis de que sofre. Para ele nem as dores nem as palavras estão presas no Simbólico, e é por isso que elas se equivalem. Dores e palavras são uma só coisa. Quando ele diz "estou bloqueado", trata-se do Real, ele não consegue mais se mexer. Não há distinção entre o significante e o órgão. Ele sentia, às vezes, que seu corpo se transformava no corpo de sua mãe. Um dia, sentado no vaso sanitário, sentiu a pele de suas costas se descolando: "Senti que era a pele de minha mãe que estava saindo." Mais tarde ele me disse: "*J'ai ma mère dans ma peau*" (atribuindo-me essa frase). Essa expressão idiomática, com que ele indica desejar ardentemente a mãe, utiliza a palavra *peau* (pele), aqui tomada literalmente no corpo, como no fenômeno acima descrito.[9]

O processo de significantização como tentativa de cura na esquizofrenia inclui o próprio corpo, tal como aparece no panô do corpo humano de Bispo do Rosário, em que ao lado da figura humana representada por um clóvis encontramos "preciso destas palavras. escrita". A imagem do boneco não basta, as palavras são necessárias não apenas como fala, mas também como escrita. Daí encontrarmos sua série: "lábios língua – voz – falar / cantar / frontal / supercílio / clavicular / artéria / coração da pressão / o sangue nas virilhas / as amídalas / tosse / veias / cintura-tórax / de estrutura / hematomas / aspecto masculino / garganta grita."[10] A reconstrução do dicionário do corpo com as palavras, ou melhor, de um corpo simbólico, é necessária para que o sujeito tenha um corpo e para que este funcione como tal, ou seja, para que ele não seja um amontoado de órgãos dispersos sem corpo. Podemos completar a frase de

Bispo: *Preciso destas palavras... para constituir um corpo. Escrita corporal.* Aqui se particulariza não propriamente a língua do órgão, mas sim a escrita do corpo. Nesse procedimento de escrever o corpo, o sujeito da esquizofrenia faz sua tentativa de entrar num discurso para sair do autismo do corpo sem Outro.

O delírio

Segundo Bleuler, as "idéias delirantes dos esquizofrênicos trazem geralmente o traço do ilogismo. É assim que representações contraditórias e descosidas podem coexistir com idéias delirantes; assim a contradição mais flagrante com a realidade pode não ser percebida."[11] Ele indica a tendência à assistematização dessas idéias delirantes que podem levar a um "caos delirante". No que concerne a seu conteúdo, elas são predominantemente persecutórias, e os pacientes sentem que "eles" estão sempre atrás deles xingando-os, denegrindo-os e querendo seu mal. O delírio de grandeza raramente vem sozinho, sendo acompanhado geralmente de idéias persecutórias. São freqüentes as idéias de "transformação pessoal": o paciente não é aquele por quem se toma; ele acredita que mudou de sexo, de idade; não é ele quem está pensando e agindo etc. Bleuler nota que os pacientes podem perceber o absurdo de suas idéias, mas geralmente tomam-nas como pura verdade. Para ele, há uma diferença entre os delírios desenvolvidos nas manifestações agudas e nos estados crônicos. No primeiro caso, trata-se antes de idéias delirantes que não se objetivam, enquanto "um delírio nascido durante estados crônicos persiste muito tempo, freqüentemente durante a vida toda".[12]

Freud vê no delírio a reconstrução do mundo como tentativa de cura, como no caso Schreber. Com Lacan, situamos a questão do delírio na esquizofrenia de maneira correlata à sua possibilidade ou impossibilidade de localizar o gozo, uma vez que o Outro não se encontra constituído fora do sujeito, como na paranóia. Lembremos que Lacan define a paranóia, em 1966, como a "identificação do gozo no lugar do Outro como tal". A constituição do delírio, quando ele ocorre no caso da esquizofrenia (ou nos casos mistos, como diz Freud, de paranóia e esquizofrenia), não consegue localizar completamente o gozo no campo do Outro, como se verifica na paranóia. Nesta, o gozo é concentrado em um Outro perseguidor no caso do delírio de perseguição (o Outro me odeia); o Outro do amor (o Outro me ama) no caso da erotomania; e o Outro da traição no delírio de ciúme (o Outro me trai).[13]

Na esquizofrenia, não há uma localização total do gozo no campo do Outro; o gozo retorna ao sujeito nas alucinações, fenômenos corporais etc. Não há a constituição de um S_1 que se articule a um S_2, como no caso da paranóia, em que há uma tentativa de fazer laço social, pois nela "o significante representa o sujeito para outro significante".[14] No caso da esquizofrenia, a ausência de S_1 promove uma dispersão dos significantes, manifesta também no delírio.

Para combater a dispersão, Schreber é obrigado a fazer da evacuação uma operação equivalente à extração do objeto, pois "ele sente reunirem-se aí os elementos de seu ser cuja dispersão no infinito de seu delírio produz seu sofrimento".[15] Por um lado, há a dispersão dos elementos do ser do sujeito, o que equivale à "perda da unidade interna" (Kraepelin), denotando que o gozo está fragmentado pelos significantes dispersos no delírio. Por outro lado, há a reunião desses elementos dispersos no ato da evacuação. A extração do objeto anal parece corresponder ao advento de um S_1 que possa vir unificar os significantes dispersos. Isto porque a incorporação do significante do Nome-do-Pai corresponde à separação do objeto e ao advento de uma representação possível do sujeito.

Nos delírios esquizofrênicos que se estabilizam a partir do advento de uma metáfora delirante, encontramos a figura da assíntota destacada por Freud. Ela denota a realização (do que constitui o delírio) apenas num futuro, que se prolonga infinitamente, e que o sujeito jamais conhecerá em vida. No caso de Schreber, sua transformação em mulher se dará num futuro assintótico. Só depois ele efetivamente copulará com Deus, dando origem a uma nova raça de homens. É também só no futuro que Bispo do Rosário encontrará Deus em seu delírio e lhe mostrará todas as coisas do mundo representadas por sua arte. Assim como outro paciente, Sr. V., que um dia, num futuro ainda distante, assistirá à conclusão de sua transformação em anjo para em seguida vir à Terra como santo e curar todas as enfermidades. Enquanto o futuro não acontece, cada qual continua seu trabalho de significantização do Real para apaziguar o gozo que localiza, parcialmente, no Outro do delírio.

A dispersão também se manifesta na fragmentação da estrutura do Outro. Um paciente fala de "quinhentos milhões de Irmãos da Fraternidade Branca que chegaram na terra dos exus". Ele tem que colocar todos em barquinhos e mandá-los para o mar; os exus, que se atiram contra sua cabeça aos milhares, ele tem que trancá-los um a um em pequenos baús e jogar no fundo do mar. O Outro não só é despedaçado como também é cindido, "esquizado" entre bons (os irmãos) e maus (os exus). A esquize do sujeito se repercute na estrutura dispersa do Outro. O mesmo encontramos no delírio de Schreber antes do advento da metáfora delirante: há Flechsig, *Führer* de um sol, e Von

W., *Führer* de outro sol; a alma de cada um deles se divide em vários pedaços segundo o processo de "fracionamento d'almas" para "ocupar inteiramente a abóbada celeste com almas". Mas Flechsig e W. não são os únicos, pois um dia duzentos e quarenta monges irromperam em sua cabeça liderados por um frade beneditino.[16] O Outro é disperso; há uma multiplicação de S_1, sem que constituam uma cadeia, apesar de o delírio ser uma tentativa de encadeamento. Este será possível quando surgir Deus como S_1, *Führer* dos raios que penetram em seu corpo, para unificar os elementos dispersos. O que não é conseguido completamente, pois não só ele precisa evacuar para reunir os elementos dispersos de seu ser como também, quando Deus se afasta, para não ser deixado cair ele é obrigado a sustentar a cadeia significante através do "milagre do urro".

O delírio enquadra a dispersão dos significantes e do gozo com a concomitante tentativa de representar o sujeito para outro significante. Para Schreber, o significante "mulher de Deus" o representa para Deus – tentativa de inserir-se num discurso como laço social que se completa com a extração do objeto em sua modalidade anal, fazendo assim um *Ersatz* do discurso do mestre, possibilitando a reconstituição da realidade no campo de gozo.

A partir do que desenvolveremos a seguir com o mecanismo da retenção, *Verhaltung*, podemos dizer que a dispersão cede o lugar ao delírio quando um significante determinado é retido e vem representar o sujeito – como é o caso de *Luder* para Schreber. O advento do significante da retenção detém a dispersão e permitirá ao sujeito não só estabilizar-se mas fazer suas tentativas de incursão no laço social.

A arte como tentativa de cura

A arte é o recurso de alguns sujeitos para lidar com a dispersão do gozo e do significante. Como tentativa de cura, ela corresponde ao conceito de sintoma, inventado por Lacan para se referir à arte de James Joyce. Com efeito, foi em seu seminário de 1975 sobre James Joyce que Lacan demonstrou de que modo a arte funcionava como sintoma: como suplência do Nome-do-Pai, como quarto nó que reúne os anéis do Real, Simbólico e Imaginário para constituir um nó de quatro anéis, impedindo assim que o autor de *Finnegan's Wake* submergisse na loucura.

A criação pelo sintoma implica o tratamento do gozo com o significante. O sintoma é uma modalidade da ordem da criação, distinta do delírio, de o sujeito lidar com o gozo para não ser aniquilado, como é o caso de Bispo, que

com sua arte faz um "inventário do mundo", povoando-o de objetos que nomeiam a dispersão do gozo.

Em 1967, Bispo ouviu uma voz que lhe disse: "Está na hora de você reconstruir o mundo", e a partir daí permaneceu durante sete anos trancado, por vontade própria, em seu quarto, em uma atividade sôfrega de colher e mandar comprar material para fabricar os objetos que constituem hoje a sua obra. Essa tarefa de reconstrução teve método e seguiu as seguintes etapas, de acordo com Frederico de Morais, crítico de arte e curador da primeira grande exposição de Bispo: em primeiro lugar veio o texto, em seguida os objetos mumificados, depois as "*assemblages*" ou vitrines, os cetros das misses e, por fim, as embarcações. Ao longo dessas etapas, Bispo reuniu objetos esparsos, enigmáticos para nós, que ele colecionava como parte do mundo.[17]

O texto fabricado por Bispo é tecido, bordado com agulha e linha em estandartes, fardões e principalmente em panôs, nos quais acabou constituindo, como disse Frederico de Morais, "uma espécie de suma do conhecimento, uma enciclopédia ilustrada, uma História Universal". Ele tentou reproduzir tudo o que conhecia do mundo com seu bordado de letras. Dentre os fardões se destaca, fora de série, o *Manto do reconhecimento,* que ele vestiria para se apresentar a Deus quando de sua "passagem". Em seguida aos textos principais, Bispo passou a confeccionar os objetos cuidadosamente recobertos por linha azul, objetos ditos "mumificados", que eram identificados por seus nomes e números, também bordados sobre o fundo azul. Encontramos ainda uma série de pedaços de tecido numerados, com textos bordados, parecendo etiquetas, fichas ou placas de pano ilustrativas de seus objetos correspondentes, constituindo assim um catálogo de seu inventário. Exemplos: "3.014 lápis para esclever em papeis branco; ou otro gue as letras figue bem visivel"; "9.010 tinta lata a óleo azul 45 grama"; "10.016 calçado cor bege para mulher de luxo".

Com seu sintoma, apoiado em seu delírio, Bispo se propõe a reconstituir e representar em miniatura todos os objetos e pessoas do mundo. Seu projeto é o de poder apresentá-los a Deus quando de sua "passagem" para em seguida voltar ao mundo onde ele será o rei, o Jesus Cristo que mandará em todos. Bispo do Rosário ouve constantemente a voz do Outro, que se apresenta como um imperativo a lhe ordenar que trabalhe sem cessar, uma ordem de um supereu obsceno e feroz. Não é por prazer, nem em busca de um suposto reconhecimento como artista, que Bispo faz as peças que serão admiradas no mundo inteiro. É por obediência às vozes e pelas conseqüências que a desobediência acarretaria.

Se todo delírio, segundo Freud, é uma tentativa de cura por uma reconstrução do mundo, para Bispo, porém, ele é insuficiente para conter o gozo que

o invade. Sua arte deve se integrar ao sentido da vida dado por sua construção delirante: "Minha missão é esta: representar a existência da Terra. É o significado de minha vida."[18] Bispo utiliza o Simbólico para delimitar o gozo. Ele pega objetos encontrados ao acaso, reunidos nas latas de lixo do hospital, que cifrarão seu gozo. Ele significantiza com agulha e linha o Real para alinhavá-lo ao Simbólico. Etiqueta os objetos conferindo-lhes um nome por meio de um procedimento, digamos, hegeliano, na medida em que a "palavra é o assassinato da coisa". Ao nomear o objeto ele aprisiona a Coisa gozosa. Ele pode, enfim, encontrar abrigo no significante, como prova o *Manto do reconhecimento* com o qual estará revestido no encontro assintótico com Deus. A arte de Bispo é bruta de gozo e virgem de endereçamento. Em outros termos, o Outro do endereçamento não é a civilização, e sim Deus, para quem se propõe a apresentar todas as coisas da Terra. Aliás, podemos supor que a arte como sintoma, no caso da psicose, não visa o endereçamento ao Outro da cultura e sim o tratamento do gozo para enquadrá-lo e atenuá-lo.

Em Bispo do Rosário encontramos fenômenos em que, como em Schreber, o gozo que o invade toma a forma de uma regressão tópica ao estádio do espelho descrito por Lacan. Schreber diz ser "um cadáver leproso que carrega outro cadáver leproso" e Bispo diz que "cada louco é guiado por um cadáver. O louco só fica bom quando se livra desse morto."[19] A saída de Bispo dessa situação de empuxo-à-morte é sua arte associada ao tema delirante. O seu delírio, que não chega a ser articulado como uma paranóia propriamente dita, dá o enquadramento imaginário, ou seja, atribui sentido à sua arte.

Enquanto o delírio é uma formação imaginária, a arte, tal como nos ensina Bispo, é uma conjunção do Simbólico com o Real. Efetivamente, Bispo não usa lápis e papel para reconstruir o mundo. Fez-se necessário, para ele, bordar, esculpir as letras, materializar os nomes, coisificar as palavras fazendo da letra um objeto material – cuja substância gozosa lhe confere seu estatuto de objeto de arte. No pano, no fio, no ferro, no pau, a palavra materializa a coisa. A palavra é também objeto a ser apresentado ao Outro quando de sua passagem.

Com sua arte, Bispo é levado a realizar o impossível: representar todos os objetos e lugares do mundo. Ele os inventa, constrói, representa, fabrica, nomeia, etiqueta e escreve a função de cada objeto, reconstituindo em cada um a junção do significante que representa aquele objeto com seu significado, fixando assim a letra, o objeto e sua significação em sua materialidade. Pessoas, nomes, objetos, letras e lugares são coisificados num conjunto que representa a totalidade da existência humana. Com seu sintoma, Artur Bispo do Rosário encontra representação no significante: ele é representado por sua obra – letra de gozo (S_1) para Deus (S_2).

Capítulo 6

O Um paranóico e a *Verhaltung*

Diferentemente da esquizofrenia, na paranóia o sujeito não está à deriva da dispersão, e sim retido por um significante. Eis o que desenvolverei a partir do conceito de *Verhaltung* (retenção) após algumas considerações sobre o significante unário.

"Há Um"[1], bradou Lacan ao longo de seu ensino. Que Um é esse? Como definir o Um no campo da linguagem e no campo do gozo? Nos dois campos ele é o Um do significante: é aquele que constitui um mundo, o mundo do ser falante. Mas esse Um como significante-mestre, S_1, funciona da mesma maneira nos dois campos?

O Um no campo da linguagem

No seminário sobre a identificação, Lacan retoma a contribuição de Saussure para lembrar que o que distingue um significante é o fato de ser tudo aquilo que os outros não são"; e continua: "O que no significante implica essa função da unidade é justamente ser somente diferença. É como pura diferença que a verdade, em sua função significante, se constitui."[2] A era teológica corresponde à noção de identidade em que A = A, enquanto na era da lingüística, em que Lacan insere a psicanálise no campo da linguagem, A ≠ A. Um significante não é o mesmo quando muda de lugar, quando se repete numa cadeia ou ainda quando retorna em um outro lugar. Ele é o mesmo e não é o mesmo; não é idêntico a si próprio. *A unidade no campo da psicanálise não tem por função a unificação, e sim a distinção.* Essa unidade é encontrada e generalizada por Lacan com o "traço unário" (relativo ao segundo tipo de identificação descrito por Freud no texto "A psicologia das massas e análise do eu"): o traço unário é o traço distintivo que está na base de toda identificação. Paradoxo: esse traço

de diferença pode ser tomado e utilizado por diversos sujeitos ao mesmo tempo. E, assim, o que era diferença se torna traço de igualdade, por meio do mecanismo da identificação de vários sujeitos com um único traço de um único sujeito, como o bigode de Hitler em relação ao nazismo de massa. Nesse caso, o traço de unidade torna-se traço de unificação de uma multiplicidade, traço distintivo do grupo assim constituído. Mas não se deve confundi-los: o mesmo traço ocupa funções diferentes.

Por um lado temos a função do Um, na medida em que o traço constitui um conjunto: é o Um que reúne, regrupa. Esse é o Um da síntese, o Um de *Einheit*, que é o "grande Um que domina todo o pensamento de Platão a Kant, o Um que para Kant, como função sintética, é o modelo mesmo do que na categoria *a priori* traz consigo a função de uma norma, a ser entendida como regra universal".[3] Trata-se do Um da Lei, o S_1 agente do discurso do mestre como aquele que faz a Lei; o Um instituinte da norma.

Por outro lado, há o Um de *Einzigkeit*, a unicidade expressa como tal no traço unário. Tal unidade, distinta do círculo que reúne, é essa coisa não-situável, aporia para o pensamento, pois é tanto mais puro, simplificado, quanto for reduzida a qualquer coisa; reduzindo-se portanto a um Um. E Lacan conclui nessa mesma lição: "Se a função que damos ao Um não é mais a de *Einheit* e sim a de *Einzigkeit*, é que passamos das virtudes da norma às virtudes da exceção."[4]

O Um da exceção, traço distintivo do sujeito, "*esse* Um" é um S_1 que o representa (para o outro significante) e que podemos encontrar no discurso do mestre como discurso do inconsciente.[5] Mas em relação a esse Um de distinção o sujeito se inscreve como ausente; ele faz objeção ao Um furtando-se: é o significante pulado da cadeia, o significante a menos, o significante barrado (S). O sujeito é o -1 do significante-mestre; é o menos-um do Um. Ele não se deixa agarrar pelo Um e, no que diz respeito à representação, não há apenas um Um que o represente, pois qualquer Um pode representá-lo. Na psicose, particularmente na paranóia, o sujeito não se inscreve como ausente em relação ao S_1, ele não escapa à incidência do S_1 que pode ser mortificante e/ou megalomaníaco. Nesse mesmo Seminário 9, Lacan utiliza o toro para ilustrar a dialética da demanda e do desejo no qual o sujeito é simbolizado pela volta não-contada (1) das voltas da demanda. O traço unário nos permite contar cada volta da demanda como Um: o sujeito é o -1 que responde ausente às voltas da demanda do Outro, que é sempre demanda de amor.

Na análise, o Um se situa do lado do analista por meio do traço significante qualquer da transferência, que o coloca no lugar de ideal do eu (I(A)) correlativo

ao sujeito-suposto-saber.[6] O Um do traço transferencial dá lugar então ao Um do amor de transferência, e assim a fenomenologia da transferência faz o Um do traço diferencial transformar-se no Um da unificação. Pois o analisante situa o analista no lugar em que ele se vê digno de seu amor. O Um do Eros promove a vertente "formar um casal", fazer Um com o analista-parceiro, e o analisante, preso nessa vertente, desinteressa-se de sua análise, pois está interessado é no analista – o que faz impasse na análise. Poder contar com o Outro é o *Wunsch* do neurótico: se eu conto para ele não sou mais a volta que não foi contada de seu amor, posso, portanto, contar com ele. Mas o sujeito não pode contar com o Outro que falta; assim, para evitar esse "não contar", o sujeito exige que o Outro não lhe falte. Daí a emergência do Um do unário do amor com suas variantes: sinal da identificação do Outro com o Um que vai do Um místico (fazer Um com o Outro divino) ao Um cômico, o animal-bola com quatro braços e quatro pernas descrito por Aristófanes no *Banquete* de Platão. A operação analítica consiste em levar o sujeito a dissipar "essa miragem do Um que se acredita ser"[7], e que se acredita poder constituir com um parceiro. É a essa miragem do Um que está atrelado o paranóico, como veremos a seguir.

O Um no campo do gozo

O gozo não se deixa apreender de todo, pois não há universal do gozo. Ele se desdobra, resiste a se deixar aprisionar pelo significante fálico – o gozo transborda a borda do sexual. Ele só se deixa conduzir nos objetos mais-de-gozar de maneira episódica. Mas se encontra também no saber (S_2) como meio de gozo, e invade o significante que, como S_1, longe de fazer a função do Um que o barra como o Nome-do-Pai, comemora a irrupção do gozo. O sujeito como resposta do real é o efeito do encontro traumático com o real do sexo, do qual ele conserva a representação sob a modalidade do Um do trauma, o S_1 traumático. No campo do gozo o Um só existe como significante dessa irrupção, desse transbordamento, significante do excesso, significante-mestre que não domina o gozo.

O S_1 é o significante do encontro faltoso (para mais ou para menos) com o sexo, o significante do trauma condenado à repetição, é o que designamos como "o significante traumático". Esse S_1 que o analisante terá que produzir, como uma prova jurídica, em sua análise, é um significante recalcado na neurose. O que não é o caso da psicose.

Na esquizofrenia há *dispersão* desse significante, que se manifesta nas vozes, nos olhares, nas palavras entrecortadas e frases interrompidas. O significante traumático está em toda parte enquanto disperso. Na paranóia, o significante-mestre do trauma, não está nem recalcado nem disperso, ele é submetido à operação de *Verhaltung* (retenção) – termo que Lacan toma emprestado de Kretschmer em sua tese sobre a paranóia, como desenvolverei adiante. Aqui todos os significantes estão referidos a esse Um retido, fixando o sujeito a um gozo traumático de um real impossível de suportar. O sujeito paranóico se encontra retido por esse Um que não o deixa, e a partir do qual ele entra em relação com os outros. O sujeito identificado com esse Um não se inscreve como (-1) nem em relação ao significante, nem em relação ao gozo. Ele é o Um – o *number one* – ao qual tudo se refere, daí o caráter megalomaníaco apontado desde Kraepelin nos paranóicos. Ele se identifica, sem mediação alguma, com o Um de *Einzigkeit*, acreditando-se A exceção a qualquer norma e também aquele que está no lugar do Um de *Einheit*, ou seja, o lugar de onde se origina a Lei.

The only one, o único, distingue-se do estar só, da solidão estrutural do sujeito em sua relação com a causa. A solidão do analista em seu ato não se refere ao Um, e sim à falta de Um do Outro (S (Ⱥ)).

O gozo do S_1 é o gozo mais idiota, o gozo correlacionado ao falo que se encontra no fundamento do gozo do poder. O paranóico, identificado ao S_1, revela sua natureza mais desnaturada devido à foraclusão da Lei.

O reino do Um, *das Einreich*, é o reino do tédio, que só deixa espaço para o unário da fusão universal, jamais para o ato analítico. O Um que encarna o mestre é denunciado pelo histérico. O sujeito no discurso da histeria se recusa a dar corpo ao Um e desmascara o mestre como castrado, assim como desmascara o S_1 como castrado de gozo. O histérico, ou seja, o sujeito como tal, contesta não apenas o Um do mestre, mas todo Um, inclusive a própria existência do Um. O esquizofrênico pulveriza o Um e o paranóico lhe dá consistência com seu ser de gozo ao se propor a encarná-lo.

O discurso do analista desvela que o S_1 é puro traço. É o único discurso em que o S_1 não pode ser encarnado: a pura materialidade significante é a característica de produção do sujeito numa análise. O discurso do analista desvela a impostura daquele que se pretende igual ao Um da exceção. Pois o Um não passa de um traço.

No Seminário 20, Lacan propõe um Um vazio de gozo, que é o Um do nó borromeano, que ele insiste tratar-se de um Um furado, ou seja, que "encerra apenas um furo", para mostrar nada além do fato de haver Um, de que ele está

aí para representar a solidão, pois não há meio de o Um se vincular ao Outro.[8] O Outro é aqui definido com o Um-a-menos (S (Ⱥ)). No fim desse seminário, ele propõe a pluralização do S_1, devido ao fato de que o significante sempre é o Um-entre-outros. Os S_1 são uma pluralidade, certamente, porém organizados em enxame, do qual Lacan nos fornece a fórmula a partir do par ordenado S_1-S_2. A única função dos S_1 é assegurar a relação do sujeito com o saber. Lacan faz então deslizar o Um imaginário da copulação dos corpos à unidade da copulação do sujeito com o saber. O enxame de S_1 (*essaim*)[9] se encontra em Alíngua, na qual apreendemos o Um da palavra, o Um da frase, o Um de todo o pensamento.

É o Um necessário à língua: da palavra ao pensamento como um todo. Por não ter o Um de Alíngua, o esquizofrênico parte para as chamadas glossolalias, inventando palavras e frases e até mesmo uma nova língua.

Kretschmer e a *Verhaltung*

Para constituir seu diagnóstico de paranóia do caso Aimée, Lacan toma por base as descrições de Janet sobre a psicastenia e as de Kretschmer sobre o caráter sensitivo. O primeiro, devido à sua concepção estrutural e energética; e o segundo em razão de sua concepção dinâmica e evolutiva, relacionando o caráter sensitivo à história do sujeito.[10]

É a partir da contribuição de Kretschmer sobre o caráter sensitivo e o delírio de relação (ou de referência) que Lacan faz a articulação entre os "acontecimentos traumáticos relacionados a um conflito vital do sujeito" e a evolução do delírio. Apesar de sua referência à teoria psicanalítica para a explicação da psicose de Aimée, Lacan utiliza um conceito de Kretschmer que não encontramos em Freud: a *Verhaltung*[11]. Acompanhemos a descrição de Lacan, em sua tese, da contribuição de Kretschmer ao estudo de paranóia.[12]

Kretschmer isola um tipo de delírio paranóico designado *sensitive Beziehungswahn* (delírio de relação dos sensitivos), que propõe como modelo para outras formas de paranóia. Apesar de admitir uma base biológica, descreve as manifestações clínicas desse delírio vinculando-as às determinações psicogênicas, que são de três ordens: o acontecimento, o meio social e o caráter.

O acontecimento corresponde a uma experiência vivida ou vivência (*Erlebnis*) que revela ao sujeito "sua própria insuficiência, humilha-o no plano ético", e, assim, "uma tensão sentimental que chega ao desespero desemboca em uma reação crítica em que a experiência primária se cristaliza em um delí-

rio de relação". Entre os exemplos de acontecimento, Kretschmer cita o amor tardio das solteironas, os conflitos de consciência dos masturbadores, a queda na perversão condenada e os fracassos profissionais.

O meio social como fator etiológico corresponderia à "tensão do amor-próprio em uma situação opressora". Essas duas determinações – o acontecimento e o meio – são externas ao sujeito e conjugam a contingência do acontecimento traumático com o meio em que ocorre nesse momento da vida do sujeito.

O caráter diz respeito à personalidade, para a qual Kretschmer propõe um mecanismo que caracteriza a subjetividade do sensitivo. É o "conceito da personalidade individual no aspecto de sentimentos e vontade, ou seja, no aspecto mais essencial para todos os desvios psicopatológicos", e se caracteriza pela maneira como os sujeitos reagem aos acontecimentos com forte carga afetiva, que poderíamos qualificar de traumáticos. Na histeria, a reação é o "desvio" da representação da experiência vivida para o inconsciente. No caso do sensitivo, não há desvio, e sim *Verhaltung*, retenção das representações. Com esse conceito, Kretschmer indica "a retenção consciente de grupos de representações muito emotivos, com atividade intrapsíquica viva e a capacidade de condução deficiente", denominando "sensitivo o grupo reativo clínico cujo fundamento consiste nesse mecanismo psicológico". Os sensitivos apresentam também uma "capacidade de impressão aumentada para os estímulos emotivos" e um "defeito de condução", ou seja, dificuldade de extravasar suas emoções.

Kretschmer opõe o mecanismo de retenção ao de recalque, em função do qual o sujeito histérico se afasta da "esfera de seu conflito mediante um salto para o inconsciente". Segundo ele "quando se produzem retenções verdadeiras e sérias sobre uma base caracterológica sensitiva, a vivência primária permanece em todo seu grave valor afetivo, de um modo completamente consciente, no centro do campo psíquico, enquanto no recalque histérico ... a vivência primária tenta se esconder por trás dos sintomas patológicos que a mascaram."

O sensitivo não consegue ter uma descarga afetiva quando do acontecimento traumático devido ao mecanismo de *Verhaltung*, retenção na consciência das representações desse acontecimento. Segundo Lacan, "a representação do acontecimento e o estado afetivo desagradável que está ligado a ela tendem a se reproduzir indefinidamente na consciência", ou seja, a cada fracasso vital, a retenção reanima o acontecimento traumático.

Aimée

O delírio de relação pode desaparecer, isto é, as idéias de perseguição e as interpretações auto-referentes podem sumir, mas a retenção do acontecimento permanece e o sujeito continua fixado a ele. Essa característica de queda do delírio descrita por Kretschmer e da qual encontramos ressonância no próprio Kraepelin (que abandonou o postulado da cronicidade da paranóia devido a casos em que o delírio desaba) será retomada por Lacan para colocar em série a queda do delírio persecutório e erotomaníaco de Aimée. É o que ele chama, no caso central de sua tese, de evolução curável do delírio[13].

Lacan inicialmente evoca a *Verhaltung* ao se referir à permanência, na consciência de Aimée, do amor-ódio em relação a seu primeiro amor – o poetastro de sua cidade natal. Mas será ao tratar do conflito central de Aimée que Lacan recorrerá à *Verhaltung* para explicar a fixação da paciente nos mecanismos autopunitivos[14].

O tema central do delírio de perseguição "querem matar meu filho" é vinculado à idéia que o justifica: isso é feito "para me castigar. Por quê? Porque não cumpria minha missão, porque meus inimigos se sentiam ameaçados por minha missão."[15] Assim, a própria idéia delirante é uma punição relativa a uma falta moral, e as interpretações delirantes não exprimem, segundo Lacan, "mais que seus escrúpulos éticos". Essa correlação entre delírio e autopunição é o que justifica a queda do delírio após a punição efetuada pelo encarceramento de Aimée, que se seguiu ao esfaqueamento da atriz Huguette Duflos. Não foi a passagem ao ato que fez cair o delírio, e sim a prisão e os acontecimentos subseqüentes: perda da liberdade, afastamento dos seres queridos etc. É a essa autopunição, ou seja, à representação de um gozo de punição que advém no real de seu aprisionamento, que Aimée se encontra retida. Trata-se de uma retenção que a fixa como a que será punida, maltratada e então perseguida pelo Outro da maldade. Lacan indica que só com a psicanálise e sua teoria energética (da libido), com o conceito de fixação tal como Freud o descreveu, será possível dar sentido, por exemplo, à noção de *retenção psíquica*[16], mas ele não desenvolve esse ponto. É o que pretendemos fazer agora.

O destino do significante traumático

Freud alinha a paranóia com a histeria e a neurose obsessiva sob a mesma rubrica da defesa. São as psiconeuroses de defesa. No "Rascunho K", ele

depreende a etiologia dessas psiconeuroses a partir do "incidente primário", ou seja, do primeiro encontro com o sexo e do destino da representação psíquica deixada por este, o significante desse encontro. Ele aproxima a paranóia da neurose obsessiva. Nesta última, o incidente primário foi acompanhado de prazer e, quando ulteriormente sua recordação é evocada, ela vem acompanhada por uma recriminação (*Vorwurf*) que faz surgir então o desprazer (lá onde havia prazer). A recordação e a recriminação são recalcadas e organizam o sintoma primário (que como todo sintoma é um compromisso): a escrupulosidade. O afeto de desprazer ligado à recriminação (em relação ao gozo sexual experimentado no incidente primário) se desloca para uma representação distinta da recordação, ou seja, da idéia ligada a esse gozo: é a idéia obsessiva.

Quanto à paranóia, Freud propõe que existe a mesma conotação de gozo que experimenta o obsessivo (um mais de prazer), mas no que diz respeito à recriminação o paranóico não acredita nela – o que determina seu retorno no real sob a forma de vozes (o xingamento alucinatório). O paranóico não acredita na recriminação que acompanha o gozo, e sim nas alucinações que escuta. "Na psicose", diz Lacan, "o sujeito não apenas acredita nas vozes como também lhes dá crédito."[17]

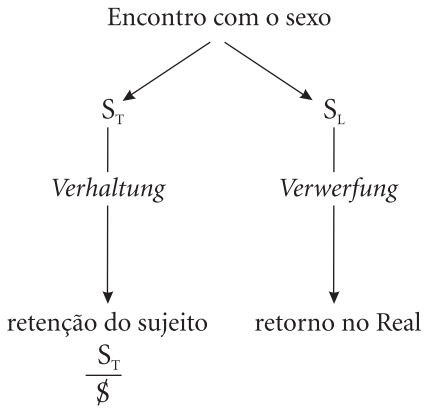
A crença ou a descrença na recriminação primária (que acompanha o gozo) determina a "escolha da neurose", expressão de Freud utilizada para designar em que tipo de "psiconeurose" se situará um sujeito. A recriminação, na medida em que marca a Coisa gozosa como proibida, é um índice do Nome-do-Pai, é a expressão da lei ao nível do fenômeno. A crença na recriminação promove o recalque desta, assim como da cena de gozo recriminada. Deste recalque resultará o sintoma. A descrença na recriminação corresponde à foraclusão do Nome-do-Pai. A recriminação foracluída do simbólico retorna no real sob a forma freqüente da injúria alucinatória. Aqui a recriminação como o Nome-do-Pai virou letra morta por falta de crédito do sujeito: não houve, portanto, possibilidade de esvaziamento de gozo, o qual não é marcado pelo sinal de menos como na neurose.

Nesse esquema freudiano de constituição do sintoma e de "escolha da neurose", que é a escolha da estrutura subjetiva, há, em suma, dois significantes:

- significante de gozo (representação ou recordação do incidente primário) que se torna o significante traumático (S_T)
- significante da lei (representação de recriminação) que equivale ao Nome-do-Pai (S_L)

Logicamente o significante da Lei (S_L) transforma o significante de gozo em um significante traumático (S_T). Os dois significantes S_T e S_L não têm o mesmo destino, segundo as estruturas e tipos clínicos.

Na neurose obsessiva S_L e S_T têm o mesmo destino: o recalque. Na paranóia o S_L, que é o Nome-do-Pai, é submetido à *Verwerfung* (foraclusão) e o S_T, à *Verhaltung* (retenção). Como o significante traumático não é submetido ao recalque como na neurose, ele não se desloca na cadeia significante, fica "congelado" e retém o sujeito, trazendo-lhe um gozo excessivo conotado, geralmente, pelo desprazer. O S_T não se pulveriza na paranóia como é o caso da esquizofrenia, onde há dispersão e pluralização desse significante, o que fragmenta o sujeito em diversas vozes, sentidos e cortes no corpo.



Na paranóia, o S_L foracluído no Simbólico retorna no Real do lado do Outro, e assim o sujeito interpreta o que vem do Outro como sinal de recriminação, injúria e hostilidade, que se transformam em perseguição. O retorno do S_L no Real recompõe a cadeia significante (S_1-S_2) vinculando-se ao S_T que retém o sujeito. Daí o sujeito é representado por um significante para outro significante.

A retenção de um significante na paranóia se encontra em consonância com a proposta de Colette Soler de considerar a fração (DM/x) da metáfora paterna especificamente presente na paranóia. Enquanto no neurótico a metáfora paterna se completa com o Nome-do-Pai barrando o Desejo-da-Mãe, o paranóico, devido à foraclusão do NP, permanece fixado ao DM com a significação enigmática (x) que se vincula a ele; e no esquizofrênico não há nem mesmo a fixação ao Desejo-da-Mãe. Essa tese supõe que na paranóia

houve uma primeira simbolização que permite tal tipo especial de identificação alienante ao significante retido.

O único

A retenção de S_1 aproxima a paranóia das neuroses e a afasta da esquizofrenia, na qual há não um significante-mestre que represente o sujeito, mas antes, como vimos, uma dispersão de significantes que o impede de se deter em uma identificação estável. Vários significantes advêm para tentar representá-lo, mas nenhum se detém, a não ser quando ocorre um processo de paranoização.

Essa característica de o paranóico ser retido por um significante se coaduna com a afirmação de Lacan de que "na paranóia, o significante representa o sujeito para outro significante".[18]

Mas enquanto na neurose há recalque do significante traumático, na paranóia é de retenção que se trata, o que origina uma distinção entre elas quanto à identificação do sujeito ao S_1. A *Verhaltung* na paranóia permite ao sujeito, uma vez representado pelo significante, entrar nos laços sociais de uma maneira bem particular.

Na neurose, a representação no significante permite ao sujeito desaparecer, entrar em afânise [*fading*] em relação a essa identificação, pois ocorrem as operações de alienação e separação de causação do sujeito. Ele está não só alienado ao significante, mas também separado dele. O neurótico desvanece, desliza para se fazer representar por outros significantes – eis a característica da divisão do sujeito.

Na paranóia, o sujeito está fixado a essa identificação e alienado ao significante ($S_1/\$$). O paranóico tem uma identificação imediata com o significante-mestre que o fixa e representa para todos os outros significantes. Identificado a esse Um, não se inscreve como (-1) em relação nem ao significante, nem ao gozo. Ele é o Um ao qual tudo e todos se referem, daí o caráter megalomaníaco observado por Kraepelin. Longe de ser descentrado, é o centro do mundo, aquele a quem todos se dirigem e com o qual todos são hostis, como no delírio de relação do sensitivo descrito por Kretschmer. É nas relações com as pessoas que o paranóico interpreta, delira; em um ambiente hostil, elas querem persegui-lo. Muitas vezes sofre quieto, sem se queixar, só ruminando, até que um dia desenvolve um delírio.

A auto-referência

O paranóico é o Um da referência. É o que vemos no fenômeno principal da paranóia que se encontra na base da interpretação delirante, que é menos uma "intuição" que a *krankhafte Eigenbeziehung* descrita por Clemens Neisser e traduzida classicamente por Sérieux e Capgras como "significação pessoal" (*signification personnelle*), mas cuja tradução mais fiel é "auto-referência mórbida". Nesse fenômeno, a significação, embora não seja precisa, e sim enigmática, refere-se sempre ao sujeito: "Não foi por acaso que uma folha caiu da árvore quando eu estava passando." Em outras palavras, os significantes se transformam em sinais (signos) incompreensíveis que se dirigem a ele.

A auto-referência se conjuga com o retorno do foracluído no Real. O primeiro fenômeno diz respeito ao sujeito; o segundo, ao Outro. A foraclusão faz com que haja, para o sujeito, sinais do lado do Outro – nas palavras de Freud, trata-se daquilo que ele projeta nos outros. Já a auto-referência se refere à retenção do significante que o fixa em uma identificação ideal e rígida. Os dois fenômenos estão articulados, pois "a auto-referência (da paranóia) sempre tenta provar a correção da projeção".[19]

A interpretação delirante estabelece a significação ("querem me matar") ainda em suspenso no fenômeno inicial da auto-referência mórbida, no qual o sujeito é tomado de perplexidade diante do enigma desses sinais que vêm do Outro. A interpretação delirante (S_2) restabelece a cadeia significante, partida como efeito da foraclusão do Nome-do-Pai, articulando-se ao S_1 ao qual está fixado o sujeito – S_1 que pode ter sido soprado por uma voz ou inventado pelo próprio sujeito –, arrancando-o da perplexidade e jogando-o na certeza delirante.

O sujeito paranóico é retido por esse Um que não o larga e a partir do qual ele entra em relação com os outros. Acreditar ser o Um se manifesta como o sentimento de ser único; acreditar-se único é sempre paranóico. Vejamos, por exemplo, a nota de abertura de *Confissões*, de Jean-Jacques Rousseau, que Lacan chamou de "paranóico genial": "Eis o único retrato de homem, pintado exatamente a partir da natureza e em toda sua verdade, que existe e que provavelmente jamais existirá." No início do Livro I, Rousseau usa quase os mesmos termos, acrescentado uma advertência aos pretensos plagiadores futuros: "Constituo um empreendimento de que jamais houve exemplo igual e de cuja execução não haverá imitador algum. Quero mostrar a meus semelhantes um homem em toda a verdade da natureza, e esse homem será eu. Só eu. Sinto meu coração e conheço os homens. Não sou feito como nenhum dos que conheci; ouso acreditar não ser feito como ninguém que exista."[20]

O paranóico que se acredita esse Um único pode querer encarnar o Outro para todos os outros – posição que o aproxima do canalha. Presunçoso, ele sabe o que é bom para os outros, como conduzi-los e como fazê-los gozar, seja do saber, da vida eterna ou do paraíso.

Acreditar-se o Único advém da identificação imediata, sem dialética, com o significante unário, o que fez Lacan assinalar que aquele que se acredita rei não é menos louco que o rei que se acredita rei.[21] No conto de Machado de Assis "O alienista", que comentarei no próximo capítulo, após ter internado no hospício a maioria da população de sua cidade, Simão Bacamarte conclui finalmente que ele é o único louco entre todos os habitantes e decide trancar-se sozinho na Casa Verde. Aos protestos de sua mulher e de seus amigos, responde: "A questão é científica. Trata-se de uma nova doutrina, cujo primeiro exemplo sou eu. Reúno em mim mesmo a teoria e a prática."[22]

Paranóia de massa

Ser o Um para todos e contra todos está na base da desconfiança, da suspeita dos complôs, da enfatuação megalomaníaca e da presunção dos chefes de igrejas, seitas e até partidos e associações, entre os quais encontramos muitos paranóicos. A falta de divisão subjetiva e a certeza de suas convicções (políticas ou religiosas), além de sua determinação em impor suas idéias, faz do paranóico um atrativo hipnótico para o neurótico, sempre dividido, incerto, à busca de respostas para suas questões, insatisfeito com seu desejo, sua vida e seus amores. Assim, o neurótico encontra nas formações de grupo lideradas por paranóicos o ideal no lugar da causa perdida, o que pode levá-lo ao pior. A partir disso, o paranóico coletiviza os neuróticos divididos ($), sempre à procura de alguma certeza, de alguém que lhes dê respostas e indique o caminho a seguir – nem que seja para contestar. Ninguém melhor que o paranóico, com sua certeza delirante e a unicidade que o faz confundir-se com o ideal que representa, para ocupar esse lugar de mestre. É assim que agrupa pessoas em torno de si e quando possui poder de persuasão pode até mesmo levar a casos como o do pastor Jim Jones, que liderou o suicídio coletivo de novecentas pessoas. O paranóico é um messiânico por estrutura. Ele constrói um delírio em que demonstra ter sido escolhido pelo Outro, como aparece, segundo Freud, nos romances de filiação na paranóia encontrados nos relatos de heróis e de fundadores de religião.[23]

Ao ser o paladino do ideal, o paranóico coletiviza em torno de si e produz a "paranóia de massa" – termo empregado por Freud –, o que pode levar ao

"delírio de traição". É compreensível que o líder paranóico desenvolva esse tipo de delírio, uma vez que, ao se identificar com a lei e sendo o único mestre, designe entre seus seguidores o Outro que goza, o Outro da traição, como no delírio de ciúme. Daí a paranóia de massa e o terror que podem se desenvolver em grupos liderados por um paranóico, que interpretará, a partir da auto-referência, toda ação de seus seguidores como dirigida a ele (eis de onde vem a interpretação de complôs, conspirações, golpes para derrubá-lo de seu poder). Assim emerge o Outro gozador no meio da multidão, tal como a hidra de Lerna, cuja cabeça deve ser cortada. Para o paranóico, como efeito da foraclusão do Nome-do-Pai, o Outro não tem lei, e é por isso que ele tenta colocar a lei no Outro, acusando-o, abrindo processos, recorrendo à justiça. Mas não aceita a decisão quando esta contradiz sua causa: "O paranóico litigante não consegue tolerar a idéia de que agiu errado ou de que deve repartir sua propriedade. Portanto, pensa que o julgamento não foi legalmente válido, que ele não está errado etc."[24] O paranóico respira um ambiente jurídico e freqüentemente se coloca como o paradigma da Lei: ele não a aceita quando vem do Outro, pois é ele próprio quem a representa.

A paixão de ser Um

Em "Formulações sobre a causalidade psíquica", Lacan fala do imediatismo da identificação do paranóico que, como o rei Luís II da Baviera, desempenha tão bem seu papel que acredita ser a própria função que desempenha. Essas pessoas "acreditam nisso para valer, ainda que através de uma consideração superior de seu dever de encarnar uma função na ordem do mundo, pela qual elas assumem bastante bem a imagem de vítimas eleitas".[25] No caso do paranóico, há "uma estase do ser numa identificação ideal", ou seja, ele é fixado a um significante ideal que Lacan inicialmente situa no registro do Imaginário. O significante-mestre tem esse aspecto imaginário de ser um ideal ao qual o sujeito paranóico está identificado sem nenhuma mediação de um outro significante. Trata-se de uma imaginarização do Simbólico, ou seja, o significante adquire a consistência imaginária. É esse ideal que sustenta sua unicidade e que faz o paranóico dar ao outro constantes provas de sua certeza, pois não há divisão quanto ao ideal, como no caso do neurótico, sempre em busca de novos ideais, de acordo com suas decepções e a reconstituição de novas ambições. É essa paixão de ser Um, ou, conforme diz Lacan no caso do Alceste de Molière, a "paixão

de demonstrar a todos sua unicidade", que caracteriza o paranóico[26], e é a identificação imediata com esse ideal que o faz presunçoso e enfatuado.

Assim, a partir de um ideal qualquer, o paranóico se erige como o exemplo da correção a partir da lei de seu coração, como Rousseau, e como o personagem do *Misantropo* que diz: "Quero que seja sincero e que, como homem honrado, não solte palavra alguma que não parta do coração." No final da peça, no papel de vítima, coerente com seu coração e com sua unicidade, como Simão Bacamarte, e diante da perplexidade dos seus, decide abandonar o mundo e isolar-se do resto da humanidade como alienado com a mesma satisfação jubilatória do alienista. Em 1975, Lacan reitera a importância desse registro do ideal no caso dos paranóicos ao afirmar que "a paranóia é um visco imaginário".[27]

O Um do imaginário da paranóia corresponde à identificação imediata com a imagem especular. A imagem vela a falta e é por definição total, pois não pode haver imagem daquilo que falta, como o demonstra o "estádio do espelho". Se o Um paranóico impede a dispersão da imagem e do corpo, impede também que o sujeito se perceba como dividido, sujeito da falta, fazendo-o sentir-se inteiro, total, uno, em suma, uma *personalidade.*

A paixão de ser Um é o padecimento do Um do ideal: *pathos* do Um. O paranóico ama o Um como a si mesmo e, entre as paixões do ser, verificamos o amor pelo Um, o ódio pelo diferente (hetero) e a ignorância da divisão subjetiva.

O visco imaginário faz o paranóico estar preso no sentido, diferente do esquizofrênico à deriva do *non sens*. Ele vê sentido em tudo, abolindo o acaso – toda coincidência é suspeita. Assim ele dá consistência imaginária aos significantes, fixando-os num sentido auto-referenciado.

A paranoização

Consideramos diferenciadas a paranóia pura e o processo de paranoização que percebemos na evolução de uma esquizofrenia. Em ambos os casos, contudo, vemos a fixação de um significante-mestre que representa o sujeito.

No caso Schreber, temos um modelo desse processo correspondente ao remanejamento do significante e do gozo que acarreta uma redução dos fenômenos e a condensação em um tema central em torno do qual gira o delírio. Essa estabilização do delírio corresponde ao que Lacan chamou de advento da

metáfora delirante: "a mulher de Deus". Mas o que permitiu a fabricação dessa metáfora, e por que naquele momento determinado?

Retornemos ao caso. Todo o delírio de Schreber será percorrido pela idéia de ser transformado em mulher: no início do surto, ele fantasia como seria bom ser uma mulher submetida à cópula. Em seguida, considera delirantemente que seu médico quer transformá-lo em mulher para que os homens abusem dele e gozem com ele. É só quando vincula a transformação em mulher à cópula com Deus que ele finalmente aceita essa possibilidade, e todos os seus fenômenos se reduzem, a ponto de ele retomar o convívio com os homens, ou seja, entrar novamente nos laços sociais e sair do hospício. Esse momento de virada ocorre com o advento de um significante especial, diferente de todos os outros: *Luder,* que significa ordinária, vagabunda, e também engodo, logro, chamariz. A partir desse significante, há uma concentração, um remanejamento significante em torno do S_1 e a recomposição da realidade, cumprindo o delírio, aí sim, a função de reconstrução do mundo. Trata-se de um efeito da "incidência alienante do significante".[28] Antes, o que encontrávamos era a *dispersão*: do Imaginário, como se pode detectar nas imagens do corpo despedaçado; do Simbólico do significante, nas alucinações; e do gozo, em ambos os fenômenos. *Luder* é o significante da retenção, que corresponde ao significante traumático com suas características de gozo e de traço distintivo do sujeito. O advento desse S_1 permitirá a construção do delírio parcial, que Freud diz ser a peça que se cola onde há uma falha na relação do sujeito com a realidade. Eis o "remendo" do delírio, fabricado a partir de um significante que fixa o sujeito, que detém o processo de dispersão dos significantes e suas conseqüentes ruptura de cadeias e presença no Real.

É esse S_1 que permite ao sujeito representar-se para o Outro e, com isso, tentar se inscrever no laço social. *Luder* representa Schreber como mulher para Deus. Ele é a "vagabunda" divina, "chamariz" de Deus, ao qual oferece seu corpo com adereços femininos para fazer acreditar que é uma mulher – esse é o aspecto de engodo de sua prática transexualista. Com essa identificação simbólica, embora delirante, ele se insere no laço social, primeiramente com Deus e, em seguida, com a humanidade: sua defesa, a relação conjugal, a alta, a volta para a casa etc. Mas é um delírio instável, pois mais tarde, quando sua mãe morre, Schreber volta a surtar, é internado e acaba morrendo no hospício. Não obstante, foi a retenção do sujeito a um significante que lhe permitiu entrar no laço social.

Capítulo 7

O visco imaginário e o empuxo-à-fama

"A paranóia é um visco imaginário ... É uma voz que sonoriza o olhar que aí é prevalente. É um assunto de congelamento do desejo."[1] Eis a última definição da paranóia que encontramos no ensino de Lacan.

Na paranóia, a relação do imaginário com o real sobressai mais, clinicamente, que os fenômenos simbólicos vinculados à linguagem, que são mais sutis, na medida em que aí preponderam a interpretação e a pletora de sentido. Na paranóia o sujeito é colado ao Imaginário, o que não ocorre com o esquizofrênico. Lacan diz que James Joyce não possui Imaginário, pois nele o Imaginário "se manda", vai embora como uma pipa que se solta do barbante.

O visco no Imaginário se apresenta na tendência do paranóico de buscar em tudo um sentido, a ponto de essa modalidade de psicose ter sido descrita inicialmente como uma "loucura raciocinante" tendo por base a interpretação.

Uma patologia da interpretação

Podemos, efetivamente, caracterizar a paranóia como a patologia da interpretação: o sujeito interpreta tudo a partir do S_1 ao qual está retido e todos os significantes se transformam em significados a favor (suporte da megalomania) ou contra (suporte da perseguição) o sujeito, ou melhor, tudo contém esse significante do qual ele não se diferencia. A interpretação como fenômeno clinicamente mais importante da paranóia está descrita em *As loucuras raciocinantes,* de Sérieux e Capgras, que chamam a paranóia de Kraepelin de "delírio de interpretação". Para eles o que está em questão na paranóia é a interpretação que se diferencia da idéia delirante.

Uma interpretação delirante, segundo esses autores, é um raciocínio falso que toma uma significação pessoal para o enfermo, invencivelmente

levado a crer que tudo se refere a ele. Esse raciocínio falso, tem como ponto de partida uma sensação real, um fato exato. O sujeito é induzido a falseá-lo devido à influência de determinadas idéias. Como vimos, "significação pessoal" – *signification personelle* – é a tradução de uma expressão alemã de Clemens Neisser, cuja tradução mais literal e exata seria "auto-referência mórbida".[2] Trata-se do seguinte: acontece um fato qualquer e o sujeito acha que tem a ver consigo. Alguém mexe o braço e isso tem a ver com ele, sem que se precipite uma significação. Antes de se dizer "isto quer dizer aquilo", que já é uma interpretação delirante, temos a auto-referência, em que os fatos referem-se ao sujeito sem que ele saiba o motivo.

Na interpretação já há uma significação que o sujeito traz para si. A interpretação delirante é distinta da idéia delirante, a qual é definida como uma concepção imaginária, criada em todas as suas peças, e não deduzida de um fato observado. Nela, o que é efetivamente criado é o Outro do delírio – isso é que é próprio da idéia delirante. A interpretação se dá quando o sujeito cria uma significação, ou seja, atribui uma significação a uma auto-referência mórbida: "Isso quer dizer aquilo". Por exemplo: "Esses cinco gravadores estão aqui, nessa disposição, por algum motivo que tem a ver comigo" (auto-referência mórbida); "eles estão aqui para me prejudicar" (interpretação delirante); "querem me prejudicar, certamente há um complô de determinadas pessoas para me matar quando eu sair daqui..." (idéia delirante).

Sérieux e Capgras fazem uma distinção importante entre interpretação delirante e interpretação falsa. Enquanto esta é retificável, a interpretação delirante, pelo contrário, não o é e tende a se difundir, se espalhar, se associar a idéias e se organizar em sistemas, estando aí ausente qualquer dialética possível. A característica da interpretação delirante é a certeza.

Os autores observam também que muitas interpretações delirantes possuem o poder de angariar a adesão de pessoas sensatas e inteligentes, e frisam que as concepções delirantes são verossímeis, não implicando de maneira alguma nenhum distúrbio das faculdades silogísticas do pensamento. Ao contrário, o poder de convencimento de um paranóico na sua interpretação capta o neurótico, que, sempre dividido, não sabe distinguir muito bem nem o que quer nem o que é certo ou errado. Ao se deparar com alguém que possui uma certeza absoluta, isso provoca nele a adesão à interpretação paranóica. Isto porque a interpretação delirante pode se passar num contexto verossímil. Por exemplo, a mulher que acusa o marido de imoralidade (ele a enganou e agora procura envenená-la, despojá-la de sua fortuna) ou o homem que se queixa da injustiça dos seus superiores, da hostilidade de seu meio e das insinuações e

alusões referidas a ele. No ciúme delirante paranóico, segundo Freud, não se trata de que o paciente invente fatos, mas ele fica atento às mínimas manifestações de desejo, amizade ou simpatia de seu parceiro e a partir daí ele interpreta. Por isso confunde: será verdade ou não? O neurótico acaba aderindo.

Sérieux e Capgras chamam a atenção para a vivacidade da inteligência que se manifesta na defesa das convicções delirantes. Confiante no valor de seus silogismos e em seu raciocínio, o paranóico vai avançando de dedução em dedução, empregando todos os meios que possui, todos os dados que tem, a fim de fornecer cada vez mais argumentos para sua idéia.

Na paranóia encontramos a tendência à criptografia, ou à criptomania, em que o sujeito fica buscando o que está por detrás das coisas. "Fulano falou aquilo mas, afinal, o que ele queria dizer?" Essa patologia da interpretação aparece declaradamente no paranóico, mas o neurótico também a apresenta, pois ele não está livre da interpretação como busca de sentido. Ela é o oposto, em todos os seus aspectos, da interpretação analítica, que não visa à significação e sim ao esvaziamento das significações que o sujeito atribui a tudo. Nesse sentido, a psicanálise é uma antiparanóia. A tendência do paranóico é descobrir as significações, os códigos que estariam por detrás de um gesto, de um olhar, de uma fala ou mesmo de um texto, como veremos de maneira evidenciada no caso do matemático John Nash. Muitas vezes, a interpretação se dá a partir de expressões idiomáticas, como no exemplo relatado por Sérieux e Capgras, em que, ao se deparar com uma pessoa que coça o olho, o paranóico afirma: "Ele está de olho em mim."

Os autores sublinham a hipertrofia e a hiperestesia do eu e a falha da autocrítica, ou seja, a enfatuação e a arrogância, que – acrescentemos –, sendo do registro do Imaginário, têm por base a *Verhaltung* do S_1. Essas características clássicas do paranóico levaram Freud a introduzir o conceito do narcisismo e Lacan a articular o modo de conhecimento paranóico ao estádio do espelho.

O conhecimento paranóico

Uma das características da paranóia é o "conhecimento paranóico", conceito com o qual Lacan começou, nos anos 40, sua abordagem da psicose.

Tal conceito é contemporâneo ao de "paranóia crítica" de Salvador Dalí, desenvolvido em seu texto "O asno podre". Em um texto notável sobre o pintor[3], Michel Bousseyroux focaliza a psicose de Dalí mostrando o desencadeamento e principalmente o efeito empuxo-à-mulher quando ele encontra Gala:

ele se torna ela. Com essa mulher, ele vai inventar a relação sexual impossível, como uma fusão sexual, a ponto de não saber mais quem é Gala e quem é Dalí, designando-se por "Gala-Dalí" e chegando a assinar seus quadros com esse nome conjugado. O maneirismo, a excentricidade e a megalomania de Dalí ensinam mais sobre a invenção própria de si mesmo como personagem surrealista que foi Salvador Dalí do que sobre seu caráter patológico. O surrealismo foi a via criativa de sua psicose. Dalí nos ensina, na verdade, que a psicose é surreal. A hipótese de Michel Bousseyroux é que a invenção do conceito de "paranóia crítica" é uma resposta *sinthomática* de Dalí (de "*sinthoma*", no sentido joyciano) à catástrofe subjetiva que ele atravessou em 1928-29 e da qual saiu graças a seu encontro com Gala. Bousseyroux evoca também a possibilidade de que a expulsão de Dalí do grupo dos surrealistas tenha ocorrido por causa de sua exacerbada megalomania, ou seja, de sua dificuldade no laço social.

Dois anos antes de Lacan escrever a sua tese sobre a paranóia, Dalí define a paranóia crítica: "Uma atividade com tendência moral poderia ser provocada pela vontade violentamente paranóica de sistematizar a confusão. O fato mesmo da paranóia, especialmente a consideração do seu mecanismo como força e poder, conduz-nos às possibilidades de uma crise mental de ordem, talvez equivalente, mas, em todo caso, nas antípodas da crise à qual nos submete igualmente o fato da alucinação."[4] A "vontade violentamente paranóica de sistematizar a confusão" situa o delírio na paranóia, em oposição à alucinação, como um forte mecanismo mental. Dalí continua: "Creio estar próximo o momento em que, por um processo de caráter paranóico e ativo do pensamento, será possível (simultaneamente ao automatismo e a outros estados passivos) sistematizar a confusão e contribuir ao descrédito total do mundo da realidade." Pode-se ver seu estado de perplexidade, pois insiste em seu propósito de "sistematizar a confusão", ou seja, ordenar essa confusa realidade. Continua Dalí: "Os novos simulacros, que o pensamento paranóico pode subitamente fazer aparecer, não apenas terão sua origem no inconsciente, mas também a força do poder paranóico será colocada ao serviço deste." O poder paranóico é portanto colocado por Dalí a serviço do inconsciente, revelando que é possivelmente na psicanálise que ele foi se inspirar. Dalí converge com Sérieux e Capgras ao situar a paranóia como uma patologia do pensamento, e com a definição de Freud da paranóia como uma psicose intelectual.

A paranóia de Dalí como uma "sistematização da confusão" encontra em Lacan seu equivalente no conceito do conhecimento paranóico. Se por um lado Lacan depreende o conhecimento paranóico a partir do funcionamento

psíquico do sujeito paranóico, por outro, ele mostra que todo o conhecimento, consciente e originário do eu, assim como o próprio eu, é paranóico.

A personalidade, a *persona* ou o eu, é paranóica, considerando-se que a paranóia é a cola no Imaginário. O eu é como Narciso: vem sempre acompanhado de sua imagem especular, e assim nunca está só, ele vive em dupla: o eu e o eu-ideal (a-a'), seu igual e rival em que se espelha e se mira e se compara. O eu-ideal é o gêmeo *gros de délire*, como diz Lacan, o gêmeo pleno, "grávido" de delírio. Além disso, conforme o estádio do espelho, o eu se constitui a partir da imagem do outro, isto é, o eu é secundário logicamente ao outro.

O conhecimento paranóico é um conceito relativo ao conhecimento imaginário projetivo característico do eu consciente. O registro do Imaginário é o ponto em comum da paranóia, do conhecimento paranóico e da megalomania.

Lacan desenvolverá o conceito de conhecimento paranóico nos textos dos anos 40 sobre o estádio do espelho ("Formulações sobre a causalidade psíquica", "O estádio do espelho" e "Agressividade em psicanálise"), retomado em 1966 na apresentação das memórias de Schreber em francês, quando ele situa o objeto olhar no cerne do estádio do espelho.[5] Conhecimento paranóico é tudo que toma as vestes do conhecimento, parece conhecimento, mas, por mais estranho que pareça, é desconhecimento, pois não deixa de ser obtuso, por ser mera projeção da consciência. É importante fazer a distinção, que se pode depreender em Lacan, entre o que é da ordem do conhecimento (que para ele é sempre desconhecimento pois é imaginário) e o que é da ordem do saber (que é simbólico, isto é, sempre não-todo, pois o saber contém um furo que impulsiona a elaboração).

Em "Formulações sobre a causalidade psíquica", Lacan diz, numa referência a Hegel, que o desconhecimento essencial da loucura situa-se no âmago da dialética do ser, apontando que a psicose é o desconhecimento de qualquer dialética. O desconhecimento se revela na revolta pela qual o paranóico quer colocar uma lei naquilo que lhe parece ser uma desordem do mundo, o que é um empreendimento insensato. O paranóico quer ordenar o mundo, impor "a lei do seu coração", por isso Lacan o associa aqui à "bela alma" hegeliana, que é aquela que denuncia e reclama da desordem do mundo, contra os dissabores que a realidade traz.

Ao longo de seu ensino, Lacan repetidamente relacionará a bela alma com a histérica, que está sempre reclamando de tudo e de todos sem se questionar sobre sua participação nessa desordem do mundo da qual se queixa. Mas neste momento de seu ensino ele fará uma associação da bela alma com o paranóico. Efetivamente, encontramos tanto na paranóia quanto na histeria,

o "eu não quero saber nada que está acontecendo comigo", mas com expressão diversa em cada uma delas. A negação do saber é também diversa: a paranóia tem por base a foraclusão e a histeria, o recalque. Na paranóia, o sujeito vai agir na realidade, a fim de impor a sua razão paranóica a partir de um significante-mestre (S_1) para sistematizar a confusão com seu conhecimento paranóico. Ao identificar-se com a Lei, a partir da retenção do significante-mestre, o paranóico quer legislar e termina legiferando sobre os outros e o mundo. Na histeria, o sujeito se queixa, reclama e se sente perdido e confuso. Ambos acusam o Outro da realidade, mas, enquanto o paranóico tenta sistematizar a confusão, o histérico se identifica com ela.

O sujeito "não reconhece nessa desordem do mundo a própria manifestação de seu ser atual, nem que o que ele sente como a lei de seu coração é apenas a imagem tão invertida quanto virtual desse mesmo ser".[6] Eis o que Lacan vai chamar a seguir de "fórmula geral da loucura": o desconhecimento da parte que lhe cabe no mundo. Esta, aponta Lacan, sempre se realiza como "uma estase do ser numa identificação ideal que caracteriza esse ponto de um destino particular".

A estase do ser corresponde à fixação imaginária, o que é uma característica na paranóia, constituída pela inabilidade da libido narcísica, ou, em outros termos, pelo visco imaginário. Essa estase se fundamenta numa *Verhaltung* de um significante-mestre (S_1) que corresponde ao ideal que o sujeito erige para se representar e se identificar para o Outro. Tal identificação a um significante-mestre em posição de ideal é uma identificação sem mediação simbólica, pois não tem dialética; ela é imediata e faz com que o sujeito tenha uma adesão imediata e plena a esse significante imaginarizado. Podemos encontrar no neurótico uma identificação com um significante ideal que vem do Outro, a partir do qual ele projeta suas miragens, querendo dobrar o mundo. Mas aqui há dialética e mediação por outros significantes, o que não ocorre na paranóia, na qual é muito mais difícil desalojar o sujeito dessa identificação.

Simão Bacamarte e a "pérola da razão"

Encontramos em "O alienista", de Machado de Assis[7], uma representação caricatural do conhecimento paranóico, que é um conhecimento baseado na projeção no mundo das fantasias imaginárias do sujeito constituindo a sua realidade.

Simão Bacamarte, o personagem principal, filho de um nobre, tendo feito seus estudos na Europa, chega na cidade de Itaguaí para se ocupar da loucura em nome da ciência.

"Homem de ciência, de ciência unicamente, nada o consternava fora da ciência." Eis um significante (S_1) – a ciência – que vem no lugar da dominante de seu discurso, pois "nenhum interesse alheio à ciência o instigava". É em nome desse significante que ele se representa para o outro, ou seja, é o significante com o qual se identifica e se dirige ao outro. Ele é o representante da ciência: "O meu único emprego é a ciência." É a partir desse S_1 retido que Bacamarte ($) vai fazer laço social, dirigindo-se a todos os outros, situados na posição de escravo do discurso do mestre (S_2). Bacamarte impôs o S_1 da ciência a toda a comunidade de Itaguaí, lugar de sua ação.

$$\uparrow \frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a} \downarrow$$

Ao chegar em Itaguaí, escolheu uma mulher e casou-se. Mas sua escolha não foi determinada nem pelo desejo nem pelo amor, e sim a partir de criteriosa observação: ela reunia "condições fisiológicas e anatômicas de primeira ordem" para garantir uma descendência que, no entanto, jamais virá à luz. Seus critérios são "científicos", e todas as manifestações de amor e de desejo de sua mulher são objeto de reprovação, assim como de observação e de anotação. É o exemplo do que Lacan chama de congelamento do desejo na paranóia. Essa expressão não quer dizer que o paranóico não tenha desejo sexual ou que não tenha práticas sexuais, a clínica nos ensina sobre sua existência; ela aponta para a falta de dialética e de mobilidade do desejo expressa nas fantasias imaginárias e seus diversos matizes presentes nos neuróticos. Na paranóia há fixidez do desejo numa imagem, numa cena e/ou num conjunto fixo de significantes. No caso de Bacamarte, o congelamento do desejo é vinculado ao S_1, a ciência.

E, para Simão Bacamarte, o que é a ciência? Ele define: "A ciência é a ciência." É um S_1 que se define a si mesmo e não se articula com nenhum outro significante, ou seja, começa e termina em si mesmo. A ciência é um puro significante que não possui nenhuma dialética. Bacamarte o utiliza com uma força de argumentação que se justifica por si mesma, não levando a nenhuma significação. Vemos, ao mesmo tempo, uma pletora de significação, mas que se significa a si mesma.

Por definição, um significante não se significa a si mesmo, ele apenas representa um outro significante ou então um sujeito para outro significante. Mas a letra se significa a si mesma. A letra, na definição de Lacan, se basta, é um significante que fixa um gozo e se representa a si mesma. O significante retido tem essa característica: é um S_1 sozinho.

Mas, por não ter representação, é ele, Simão Bacamarte, que vai dar significação à ciência, colocando-se no lugar do significado da ciência ($S_1/\not{S}$). E é a partir desse significante que ele constitui a sua pessoa, ou seja, seu personagem, assim como sua vida e suas ações, faz suas tentativas de laço social.

Ele cria, então, a Casa Verde, e vai encontrando critérios para internar cada vez mais pessoas, e quando a população se revolta é ainda em nome da ciência que ele vai dizer: "A ciência é uma coisa séria e deve ser tratada seriamente." E é a partir daí que ele vai criar uma ordem. Como Salvador Dalí, ele vai sistematizar a confusão da população, onde todos estão misturados; vai estabelecer um ordenamento neste mundo, a partir de uma polaridade entre razão e loucura. Divide assim o mundo a partir do seguinte postulado: "A razão é o perfeito equilíbrio de todas as faculdades; fora daí insânia, insânia, e só insânia." E parte em ação para sistematizar a confusão de Itaguaí visando a extrair "a pérola da razão" da "vasta concha" que constitui o espírito humano.

Esse postulado é fruto de sua própria mente, produto de seu Imaginário. Ele não faz parte de uma comunidade científica na qual se dialetizam as idéias. Ele as extrai de seu (des)conhecimento, e as implanta na Casa Verde – "melhor que anunciar minha idéia é praticá-la" –, distribuindo os fenômenos psíquicos que projeta nos habitantes de Itaguaí. Apesar de dizer que a ciência é uma constante investigação, argumento para a sua ação, o que ele faz é projetar seu Imaginário na realidade numa tentativa de, no final, ele ser coberto de "louros imarcescíveis", pretendendo assim a glória eterna, o que lhe confere o caráter megalomaníaco ironizado na pena de Machado de Assis.

Bacamarte classifica os loucos primeiro em furiosos e mansos e em seguida conforme o delírio, as alucinações, as monomanias, para depois estudar-lhes os hábitos, as aversões, as simpatias, as palavras, os gestos, as tendências.

O que há de verdadeiro nisso? A verdade nunca é desvelada, é sempre oculta, como diz o próprio termo grego *alethea*; ela é *a-lethos*, é des-velamento ou re-velamento, mas o velamento sempre continua. Em Simão Bacamarte há foraclusão da verdade, e em seu lugar ele coloca a ciência. Nessa paródia machadiana do método científico encontramos o que Lacan descreve em *Ciência e verdade* como "a foraclusão da verdade do sujeito pela ciência". A proximidade entre conhecimento paranóico e conhecimento científico é assim exemplificada por Machado de Assis de maneira irônica e inteligente. E nos permite propor que, do mesmo modo, o conhecimento paranóico tem por base a foraclusão da verdade do sujeito. Produz-se, nesse processo, uma estase, a não-dialetização e a fixação de determinados postulados não-apofânticos no âmbito de miragens próprio do eu.

O conhecimento paranóico é um desconhecimento (egóico) da dialética do ser e do caráter da divisão do sujeito, pois o eu é, estrutural e forçosamente, Um. No estádio do espelho, antes da constituição do eu, há imagens do corpo despedaçado, dispersão das imagens, fragmentação do corpo. No momento em que se forma a imagem do eu a partir da imagem do outro, constitui-se a imagem gestáltica de uma unidade imaginária, que desconhece que o sujeito é dividido, fragmentado em seus desejos pelas pulsões parciais. Esse desconhecimento tem por base a projeção no campo do Outro, que serve de espelho do que se passa no eu, o que o faz constituir o Um do mundo, que nada mais é do que o espelho de sua consciência.

O mundo, tal como o de Simão Bacamarte, é o espelho da razão paranóica, e é claro que ele não só pode ter coerência como pode ser convincente. O fato de o pensamento ser coerente não quer dizer que não seja paranóico. A paranóia é lógica. A paranóia é uma tentativa de rigor, e daí o rigor do pensamento paranóico equivaler ao rigor da ciência. No paranóico o mundo será colocado em ordem segundo a geometria da tópica do Imaginário.

Encontramos desvelada na paranóia a bipolaridade do eu, o eu com o seu eu-ideal. Em Simão Bacamarte isso se apresenta em seu postulado científico, na polaridade entre razão e loucura. Em seu constante afã de descobrir "algum demente misturado com a gente de juízo", o alienista verifica que a loucura de "uma ilha perdida no oceano da razão torna-se um continente". Esse continente deve ser contido na Casa Verde: o número de loucos aumenta, e conseqüentemente o de sadios diminui.

A prática de internamento torna-se um terror; seu conhecimento paranóico não faz dele um perseguido, mas um perseguidor. Não temos um delírio de perseguição, mas uma tirania de perseguição.

Como, no caso de Simão Bacamarte, com seu pensamento paranóico, ele impõe uma ordem ao mundo? No primeiro momento, ele se institui situando-se no discurso do mestre como mestre da ciência, impondo-se aos outros, que ficam na posição do obediente, do escravo que cumpre ordens. O que ele produz, nesse caos social, são os objetos da ciência: os loucos.

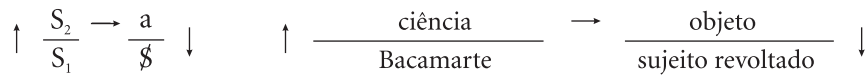
discurso do mestre

$$\uparrow \ \frac{\text{ciência}}{\text{Bacamarte}} \ \rightarrow \ \frac{\text{Itaguaí}}{\text{objetos de pesquisa}} \ \downarrow$$

Uma vez instituído esse laço social na Casa Verde, ele passa ao discurso do universitário. O saber continua do seu lado. Em nome da ciência, trata o sujeito

como objeto da ciência, e temos como conseqüência a produção de sujeitos que se manifestam: os habitantes de Itaguaí se revoltam.

discurso do universitário



Bacamarte se situa nesses dois discursos da dominação do lado do significante-mestre. A paranóia instituída como discurso é uma modalidade de laço social muito forte, o que nos mostra que o paranóico entra nos discursos – o que não quer dizer que possa circular por todos os discursos como o neurótico.

Em "O alienista", após a grande internação há uma revolta da população que, devido a lutas intestinas pelo poder, termina favorecendo Simão Bacamarte, que confina ainda mais gente, ampliando o território da loucura. "Daí em diante foi uma coleta desenfreada. Tudo era loucura. Os cultores de enigmas, os fabricantes de charadas, de anagramas, os maldizentes, os curiosos da vida alheia... Até sua esposa foi internada por "mania sumptuária", pois só pensava em roupa.

Porém, de um dia para o outro Bacamarte resolve soltar a todos, pois ao descobrir que quatro quintos da população estavam na Casa Verde ele inverte sua teoria: o normal era quem tinha desequilíbrio das faculdades e o patológico "aquele cujo equilíbrio fosse ininterrupto". Quem tinha ficado fora é que deveria ser louco. Os loucos eram os humildes, os leais, os cândidos, os perspicazes, os magnânimos. Prende vários e acaba sempre por "curá-los" promovendo algum desequilíbrio neles. Até que chega à conclusão de ser o único de toda população que tem "o perfeito equilíbrio mental e normal". Assim, depois de tratar seus pacientes, a Casa Verde se esvazia e ele se torna o único espécime da nova teoria. "A questão é científica, dizia ele: trata-se de uma nova doutrina, cujo primeiro exemplo sou eu. Reúno em mim mesmo a teoria e a prática." Termina por concluir ser o único louco da cidade, interna-se sozinho, rompendo o laço social, e se isola de todos. A sua tentativa de inserir-se no laço social fracassa e ele morre 17 meses depois. Antes, era o Um da ciência o que o fazia situar-se no pólo da razão, depois passa do Um da razão para o Um da loucura e finda como o único.

Proponho que o postulado científico constituía para esse "sujeito-personagem" uma suplência à foraclusão do Nome-do-Pai e que termina por desabar. Quando estava no pólo da razão, a "ciência" lhe permitia o laço social e ele exercia seu conhecimento paranóico. Quando passa para o pólo da "loucura",

não há mais possibilidade de laço social, há uma queda da suplência e ele se isola de todos. A identificação ideal com a razão científica o deixou estável por muito tempo: "Isso tudo foi por anos e anos a fio. Os governos se sucediam e a Bastilha da razão humana permanecia", até o momento em que constrói uma nova teoria sobre a loucura que justifica a singularidade do Um que encarna. Num estado jubilatório, Simão Bacamarte entra triunfalmente na Casa Verde, fechando as portas atrás de si. É a ruptura da convivência com os homens, e seu desfecho é a morte.

Em nenhum momento há uma divisão, ou uma pergunta do tipo "será que sou louco ou não?". Quando ele acha que é algo, seja cientista ou louco, ele se torna efetivamente isso, numa identificação imediata.

Podemos conjecturar sobre a escolha do nome "Simão Bacamarte". Ele pode ser compreendido como uma paródia da secularização da loucura, ou seja, da passagem da loucura das mãos da Igreja para as mãos da ciência, quando ela se torna "doença mental". O termo "simonia" significa secularização, pois vem de Simão, o Mago, um herético que queria comprar de são Pedro o dom de fazer milagres.

No "Alienista", há o personagem do Padre Lopes, que se opõe à construção do asilo e insinua que a idéia de colocar todos os loucos sob o mesmo teto é sintoma de loucura. Aparece também a disputa entre medicina e religião: a primeira interpreta a loucura a partir de razões científicas e a segunda, como um retorno da confusão das línguas da Torre de Babel.

Machado de Assis, com sua novela crítica e irônica sobre a constituição da psiquiatria, nos mostra a loucura taxionômica do alienista e sua alienação imaginária. Afinal, de que lado está a paranóia: na razão ou na loucura? Machado, como Lacan, nos indica: não há apenas uma loucura paranóica, mas também uma razão paranóica. Temos que tomar cuidado para que esta não invada a psiquiatria atual das classificações, foracluindo a verdade do sujeito.

Empuxo-à-fama

Na paranóia, o sujeito não é descentrado, mas está no centro... dos olhares.[8] A definição de Lacan evidencia a prevalência do olhar. "É uma voz que sonoriza o olhar que aí é prevalente. É um congelamento de desejo."[9] O congelamento do desejo, por sua vez, diz respeito à fixação de uma imagem que não se dialetiza e à retenção do significante ideal, que não permite o deslizamento metonímico do desejo. O paranóico é um ser visto, ele é mais visto do que vê. A pre-

valência do olhar, sendo ele acompanhado ou não por vozes alucinatórias, faz o paranóico não só sentir-se transparente (em seus pensamentos e atos) mas também situar-se no centro do interesse e do conhecimento de todos.

Encontramos em Freud diversas referências ao "delírio de observação" dos paranóicos como comprovação clínica da existência do supereu, essa instância crítica do sujeito que o vigia e critica: "Os doentes se queixam de que os [outros] conhecem seus pensamentos, que os observam e vigiam suas ações; eles são advertidos sobre o funcionamento dessa instância pelas vozes que lhes falam de maneira característica na terceira pessoa."[10] Reconhecemos aí a sonorização do olhar e as duas funções do supereu, vigilância e crítica, correspondentes aos dois objetos pulsionais propostos por Lacan, o olhar e a voz. No delírio de observação, o olhar e a voz do supereu estão conjugados e aparecem na realidade: o sujeito é visto e falado.

Demonstrei em meu livro *Um olhar a mais* como o "fenômeno elementar de observação" pode ser um critério diagnóstico da paranóia antes mesmo que um delírio de observação se constitua. Trata-se do "olhar-supereu", um "olhar-sobre-mim". O olhar do supereu, invisível para o neurótico, torna-se visível, e o sujeito se sente na mira do Outro, não consegue escapar da vigilância e da observação do Outro que o persegue. Na rua, sente que todos o olham, supõe câmaras escondidas, vizinhos vigilantes, e pode chegar a nomear um perseguidor. O sujeito atribui ao Outro um panoptismo sem barreiras e, fulminado por esse olhar, procura abrigos onde não poderia ser visto. Mas, em casa ou no hospital, o olhar emerge, seja nos olhos dos parentes, seja na parede dos vizinhos. Por todo lado estão os "trás-os-muros", segundo a expressão de um paciente de Kraepelin. Os espiões estão por toda parte, a transparência é total, não há ponto cego, o Outro não o perde de vista.

Essa característica se apresenta como o efeito "empuxo-à-fama", que designa que para o paranóico tudo seu vem a público, que todos se interessam pelo que ocorre com ele – daí o sentimento de notoriedade, de celebridade e, conseqüentemente, de perseguição.

O Outro que constitui o paranóico é um Outro que goza, não um Outro que inclui a castração. É o que propôs Lacan em 1966 com uma definição mais precisa da paranóia: a identificação do gozo no lugar do Outro. É o olhar desse Outro consistente e gozador que acossa o sujeito, perseguindo-o em todos os cantos e em todas as horas. Trata-se do objeto em sua versão mais-de-gozar. É um *mais-de-olhar* que desponta no horizonte. Como objeto do gozo do Outro, o paranóico faz depender toda sua existência do Outro, seja o Outro do amor,

seja o Outro do ódio. Devido à prevalência do olhar, podemos afirmar o *cogito* da razão paranóica: "sou visto, logo existo".

O sujeito não duvida da existência desse olhar ao qual está apenso seu ser, o que provoca reações de todo tipo diante da angústia escópica: tentativas de barrar o olhar escondendo-se ou atacando o Outro, vazando seu olho, furando seu corpo.

Por não conter a falta, o (-φ) da castração, como na neurose (a/-φ), o objeto *a* na psicose não tem o lastro da função fálica, uma vez que a foraclusão do Nome-do-Pai (NP_0) corresponde à elisão do falo (Φ_0). Daí a multiplicação do olhar, que tende a se infinitizar, o que se pode escrever

neurose	psicose
$\frac{a}{-\varphi}$ (olhar invisível)	$\frac{a}{\Phi_0} = \infty$ (olhar onipresente e múltiplo)

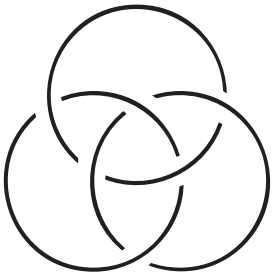
Esse olhar pode provir de pessoas determinadas, como os perseguidores, ou ser anônimo. Pode se multiplicar e ser infinito, materializar-se do nada, aparecer no meio de uma multidão ou mesmo quando não há ninguém por perto. Em todas essas ocasiões, o sujeito é o Um da mira do Outro, o único alvo, aquele para quem todos se viram, a quem todos observam e cujos atos todos comentam.

O nó paranóico

Na teoria dos nós borromeanos, Lacan especifica uma relação distinta entre os três registros. Até então, definira a supremacia do Simbólico em relação ao Imaginário, a exclusão destes do Real pulsional e a paranóia, conseqüentemente, como o significante foracluído do simbólico retornando no Real e fazendo parte da realidade. Nos anos 70, passa a falar de uma relação não mais de supremacia do Simbólico, mas de interdependência entre os três registros vinculados entre si. Ele encontra essa vinculação no nó borromeano de três anéis, caracterizado pelo fato de que o rompimento de um anel libera os outros dois, e define a estrutura do sujeito como igual à do nó borromeano, ou seja, onde há sujeito, há amarração borromeana dos três registros. O Um do sujeito, assim, é equivalente ao Um do nó borromeano.

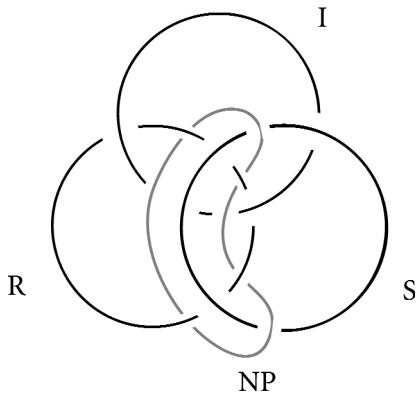
Em sua elaboração desse momento de seu ensino, Lacan começa a individualizar os três registros, representados cada um por um anel ou "rodinha de barbante". Mas, se não forem as cores e os nomes colocados em cada um deles, não há

como distingui-los. É portanto arbitrário e indiferente se colorirmos de azul o anel do Real, do Simbólico ou do Imaginário; e com a nomeação é o mesmo.



No nó borromeano de três anéis, os três apresentam a mesma consistência – que é a consistência imaginária. "O nó borromeano, na medida em que se suporta do número três, é do registro Imaginário. Pois a tríade Real, Simbólico e Imaginário só existe devido à adição do Imaginário como terceiro. E é por isso que o espaço, como sensível, se encontra reduzido a esse mínimo de três dimensões, ou seja, de sua amarração ao Simbólico e ao Real onde o Imaginário se enraíza."[11] Antes da introdução da diferença entre os três registros, todo o nó borromeano tem, portanto, consistência imaginária. No entanto, a característica própria aos outros não é a *consistência*: quanto ao Simbólico é a *insistência* da cadeia significante, e quanto ao Real, a *ex-sistência* aos outros dois registros.

Para distinguir os três registros Lacan propõe o nó borromeano com quatro anéis. No retorno a Freud que efetua em seu seminário *R.S.I.*, ele postula que esse quarto nó é a realidade psíquica que ele faz equivaler ao complexo de Édipo. O Nome-do-Pai é o nome lacaniano desse quarto nó que mantém unidos Real, Simbólico e Imaginário ao mesmo tempo em que permite sua diferenciação.

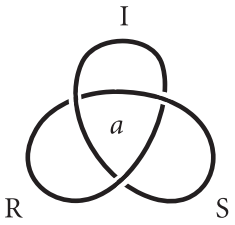


Nessa tríade, agora sustentada pelo Nome-do-Pai como elo, cada registro apresenta sua característica bem marcada: o Imaginário consiste, o Simbólico insiste e o Real ex-siste. Isso não ocorre na paranóia, onde não há a distinção entre os três registros devido à foraclusão do Nome-do-Pai. Há, no entanto, o Um, é o Um do nó borromeano com os três registros unidos.

Ao abordar, no Seminário 20, *Mais, ainda*, os nós borromeanos e seus anéis, que ele designa por "rodinhas de barbante", Lacan afirma que "a tal rodinha é certamente a mais eminente representação do Um, no sentido de que ela encerra um furo". Mais adiante, indica que o Um é dado pelo nó borromeano, ausente nas frases interrompidas que Schreber escuta alucinatoriamente: "Agora eu vou me...", "quanto a você, você deve...". Nesse fenômeno, os registros Real, Simbólico e Imaginário estão separados, isto é, não estão enlaçados borromeanamente. "Percebe-se a exigência de uma frase, qualquer que seja, que seja tal que um de seus elos, por faltar, libera todos os outros, ou seja, lhes retira o Um."[12]

Esse Um próprio do nó borromeano falta na esquizofrenia, mas não na paranóia. Nesta, há Um e ele é dado pelo nó borromeano, pois há aí um sujeito. Qual é, então, sua especificidade?

Em 1975, Lacan indica que, na paranóia, os registros Real, Simbólico e Imaginário não se distinguem, pois longe de estarem individualizados estão em continuidade. Ao se referir à psicose paranóica, afirma que "na medida em que um sujeito amarra a três (registros) o Imaginário, o Simbólico e o Real, ele só se sustenta na continuidade destes. O Imaginário, o Simbólico e o Real são uma só e mesma coisa. E é nisso que consiste a psicose paranóica."[13] O nó borromeano correspondente é o nó de trevo, cuja característica é constituir os três anéis em continuidade, ou seja, é possível percorrer todos os registros sem solução de continuidade.



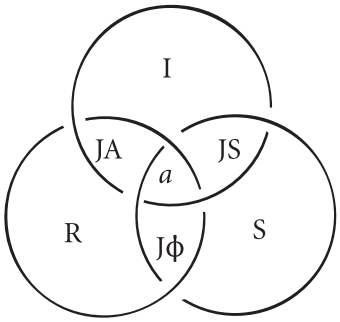
Como se verifica essa particularidade na clínica? Com efeito, o Um do significante é imaginarizado como ideal, sendo também o Um do real do gozo. O sujeito é ao mesmo tempo o Um da Lei, o Um do ideal e o Um do gozo do Outro. Vemos assim em continuidade os três registros:

- Simbólico: o significante que insiste é o significante-mestre retido ao qual está fixado o sujeito e que o representa para todos os outros significantes, que passam então a se referir a ele.
- Imaginário: a consistência do eu promove a idealização, a enfatuação e a presunção que chega à megalomania.
- Real: existência do gozo traumático ao qual o sujeito está fixado e surge como gozo do Outro.

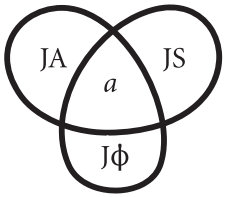
Essa continuidade nos faz perceber que em uma alucinação verbal, por exemplo, temos o Simbólico do significante que retorna no Real; o Imaginário da realidade onde aparece ao nível fenomênico a alucinação; e o Real da mortificação que ela provoca no sujeito, seu efeito traumático. Eis um modo borromeano de abordar os fenômenos na paranóia.

A continuidade dos gozos

No nó borromeano de três anéis descrito no seminário *R.S.I.*, Lacan nomeia as interseções entre os anéis: *o gozo do sentido*, situado entre o Imaginário e o Simbólico; *o gozo fálico,* entre o Simbólico e o Real; e o *gozo do Outro,* entre o Real e o Imaginário. O sentido do Simbólico tem sua consistência devido ao Imaginário; o gozo fálico ex-siste ao Simbólico, posto que é Real; o gozo do Outro, que faz furo no Simbólico, é passível de ser imaginarizado. No meio dos três registros está o objeto *a*.



Ao transportarmos esses gozos para o nó de trevo da paranóia, visualizamos a continuidade dos gozos com o objeto *a* olhar no centro dos três anéis.



A prevalência do olhar como objeto mais-de-gozar comparece na paranóia, articulando os três registros: o Real do gozo, que se escopiza; o Simbólico, que fixa o sujeito ao gozo traumático, fazendo-o o "visado" do Outro do olhar; e o Imaginário, que faz o sujeito ver literalmente o olhar, pois não há esquize, mas conjunção do olho com o olhar. Essa continuidade dos três registros do fenômeno elementar de observação presente na paranóia é representada pela posição central do olhar como objeto *a* no nó de trevo, promotor do efeito empuxo-à-fama.

Na paranóia, como não há diferença entre R, S e I, tampouco há distinção entre as três modalidades do gozo: JA, J**Φ** e gozo do sentido.

O paranóico, apesar da elisão do falo ($\mathbf{\Phi}_0$) tem o gozo fálico à sua disposição, o que lhe permite ter parceiros sexuais, porém à custa de ter seu desejo congelado no Imaginário. O desejo é congelado numa imagem de suplência ao $\mathbf{\Phi}_0$, que o fixa sem que alguma nuance, dialética ou deslizamento possa aí se introduzir. Assim, podemos colocar o desejo na paranóia em relação às outras modalidades de desejo na neurose descritas por Lacan: insatisfeito na histeria, prevenido na fobia, impossível na neurose obsessiva e congelado na paranóia.

O parceiro sexual do paranóico não é escolhido a partir de traços significantes que permitiriam, como no caso do neurótico, uma boa palheta de possibilidades e variações de parceiros segundo a elasticidade de sua fantasia. No paranóico, o desejo é preso a um clichê fotográfico, por exemplo, como veremos, no caso do Homem dos Lobos, a imagem das nádegas de uma mulher ajoelhada no chão. Essa visão que enquadra o olhar está congelada no retrato de seu desejo. O gozo fálico é fixado pelo objeto *a* olhar emoldurado pelo imaginário.

Aqui o gozo do Outro não faz furo, pois adquire a consistência própria ao Imaginário (gozo no lugar do Outro). Esse Outro que goza, o paranóico o faz consistir, insistir e existir. Ele faz consistir o Outro em uma *persona*, ou seja, em um personagem de seu meio ou várias pessoas, como os judeus para Hitler. Em todos os casos ele dá corpo ao Outro gozador. Esse Outro que goza se apresenta sob as três modalidades da paranóia: erotomania, delírio de perseguição e delí-

rio de ciúme. Este último, com a idéia delirante da traição sexual, torna manifesta a continuidade entre o gozo fálico e o gozo do Outro. A personalização do Outro é o que caracteriza a imaginarização do Real do gozo do Outro.

Para o paranóico o Real, longe de ex-sistir ao sentido, é pleno de sentido devido à continuidade entre R, S e I. O paranóico é aquele que foraclui o não-sentido e por conseguinte atribui sentido a tudo, principalmente um sentido de gozo, sempre atribuído ao Outro. Trata-se da imaginarização simbólica do Real, e assim o paranóico faz a conjunção do Real com o sentido. Nele o Simbólico insiste no Real, como na alucinação, onde há o significante no Real, e nos fenômenos de auto-referência mórbida, plenos de sentido.

O olhar está no âmago de todas as manifestações na paranóia, como está topologicamente no centro do nó borromeano paranóico. Ao ser imaginarizado ele aparece no campo da realidade visando o sujeito, vigiando-o na rua, na multidão ou em sua própria casa, como mãe e filha no caso "porca" de Lacan[14], onde desponta um delírio de observação. O olhar como Real é sinal do gozo do Outro, que se compraz em vigiá-lo por todo canto e em interessar-se por tudo que ocorre com ele, conferindo-lhe uma celebridade involuntária, um empuxo-à-fama. O olhar, ao ser simbolizado, surge com olhares significativos, repletos de intenção, e nunca ao acaso. Esse olhar é acompanhado freqüentemente da significação de injúria, como pássaros que falam e vigiam. Um *olhar bem-te-vi*.[15]

Capítulo 8

Freud e o Homem dos Lobos

Desde a sua publicação por Freud, esse caso tem suscitado um grande interesse por parte da comunidade analítica, tanto pelos problemas que coloca, como por ter sido, por 92 anos, um caso vivo da psicanálise. O Homem dos Lobos morreu em 1979 e desde então surgiram dois livros sobre ele: um de Karin Obholzer e outro de Muriel Gardiner[1]. Existem mais de cem horas de gravação de entrevistas com o americano Eissler, um de seus últimos analistas, que dentro de alguns anos certamente serão transcritas e publicadas.

O verdadeiro nome do Homem dos Lobos é Serguei Constantinovitch Pankejeff. Em 1919, após perder toda a sua fortuna na Revolução Russa, chega a Viena para realizar a sua segunda análise com Freud (a primeira fora de 1910 a 1914) e lá se estabelece. No início é sustentado financeiramente por Freud, e depois pela comunidade psicanalítica, até a sua morte.

O Homem dos Lobos teve pelo menos dois analistas com quem fez efetivamente análise, cujos relatos o evidenciam: Freud e Ruth Mack Brunswick. Esta, depois do "episódio psicótico" que o levou a ela (1926-1927), continuou a atendê-lo esporadicamente, de 1929 a 1938, ano em que se mudou para os Estados Unidos. Mas houve outros que o atenderam. A partir de 1951 Eissler vinha dos Estados Unidos três semanas por ano para escutá-lo, e Solmes, que vivia em Viena, recebia sempre o Homem dos Lobos, quando este se dispunha a lhe falar, de 1956 até sua morte. Além desses encontros, que eram regulares, o Homem dos Lobos continuava a escrever para Ruth Mack Brunswick sobre suas questões pessoais. Havia também Muriel Gardiner, analisante de Ruth Mack Brunswick, que ia sempre a Viena e se encontrava com ele. Mantiveram uma relação epistolar, que mais tarde ele chamou de sessões de análise. Muriel Gardiner também o ajudava financeiramente. A comunidade analítica o estimulava a pintar, para justificar o dinheiro que lhe era dado, e ele o fazia sempre repetindo a mesma cena dos lobos do sonho que

conferiu o nome de seu caso clínico. Na verdade, para esses analistas o Homem dos Lobos representava uma relíquia viva dos tempos heróicos da psicanálise. O caso suscitou (e continua suscitando) muitas polêmicas, até por parte de Freud, que se referirá a ele até 1937, em "Análise terminável e interminável". Já em 1914, Freud nos diz que "um caso como esse poderia dar pretexto para se discutir todos os resultados e problemas da psicanálise". O próprio Ernest Jones o considerava "a mais completa e sem dúvida a mais importante história de caso escrita por Freud". Mas, na verdade, o relato freudiano nos diz muito pouco sobre o estado em que o Homem dos Lobos se apresenta a Freud. O que a este interessava naquele momento era a demonstração da neurose infantil no adulto, tanto que o nome do artigo é "Uma neurose infantil". É importante notar que esse texto de Freud se situa nas polêmicas com Jung a respeito da libido e da sexualidade infantil, em contraposição aos arquétipos de Jung, e também com Adler, sobre o complexo de castração e seu conceito de protesto viril.

Uma outra polêmica é a questão do diagnóstico do Homem dos Lobos. No transcurso de sua obra, Freud evoca fobia, histeria de conversão, neurose obsessiva, perversão fetichista e paranóia. Lacan desloca essa polêmica para abordar o problema que se encontra no próprio texto de Freud, ou seja, a vicissitude da castração, a partir do episódio psicótico apresentado na idade adulta e descrito por Ruth Mack Brunswick. Assim como Freud faz todo o seu texto a partir da lógica temporal do *a posteriori*, Lacan fará uma releitura do caso em vários pontos de seu ensino. Qualifica-o de psicótico desde o seu seminário sobre o caso, anterior ao Seminário 1, *Os escritos técnicos de Freud*; há anotações dessa comunicação, mas não um registro oficial. No Seminário 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan afirma tratar-se de uma psicose tardia. E é a partir do caso do Homem dos Lobos que ele estabelece o termo "foraclusão", como um tipo de negação do sujeito diante da castração, e o generaliza para a psicose como a foraclusão do Nome-do-Pai. No Seminário 2, *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, Lacan volta a afirmar: "Há talvez aqui aqueles que assistiram às minhas elucubrações sobre o Homem dos Lobos, a respeito do qual falei sobre a foraclusão do Nome-do-Pai."

Dando continuidade à lista iniciada por Freud no final de seu relato, estabeleci abaixo a cronologia de eventos relacionados à história do Homem dos Lobos, a partir dos novos dados que foram publicados até hoje.[2]

Serguei Constantinovitch Pankejeff
(6 de janeiro de 1887 – 7 de maio de 1979)

- Pelo calendário juliano que vigorou na Rússia até 1920 (e que só é usado atualmente pela Igreja Ortodoxa), sua data de nascimento foi 24 de dezembro de 1886 – fator que contribuiu para sua identificação posterior com Cristo.[3]
- 1 ½ ano: espectador da cena primitiva do coito *a tergo* ("observação do coito dos pais ou da cena entre eles, na qual ele irá inserir mais tarde a fantasia do coito": posição da mãe identificada em Gruscha e Matrona) às 5:00h da tarde (= número V – hora de suas depressões ulteriores). Contrai malária.
- pouco menos de 2 ½ anos: cena com Gruscha / Gruscha como substituta da mãe ("Primeiro efeito da cena primitiva ..., que o representa como cópia do pai e nos revela uma tendência de desenvolvimento na direção que merecerá mais tarde o nome de masculina.")
- entre 1 ½ ano e 3 ¼ anos: encontro com o carregador de água mudo (substituto do pai). Distúrbios alimentares (inapetência).
- antes de 3 ¼ anos: mãe se queixa, em presença do médico, sobre suas próprias dores e perdas de sangue: "Eu não posso mais viver assim" – queixa que o Homem dos Lobos repetiu durante o período da angústia no dia em que sujou as calças e também no decorrer de seu primeiro tratamento com Freud e com Brunswick.
- 3 ¼ anos: sedução pela irmã, ameaça de castração por parte de Nania, babá. Origem do que ele chamará mais tarde "meu complexo da irmã."[4]
- 3 ½ anos: passa a conviver com uma governanta inglesa. Mudança de caráter: maldade.
- 4 anos: sonho com os lobos na árvore (na véspera do Natal), considerado por Freud como um traumatismo. ("Durante um lapso de tempo, em seguida a esse sonho feito aos quatro anos, ele não podia suportar ser olhado fixamente. Enraivecia-se e gritava: 'Por que vocês me olham assim?' Todo olhar escrutador lembrava-lhe esse sonho, com toda sua característica de pesadelo."[5])
- entre 4 anos e 4 ½ anos: período da angústia: fobia do lobo, do leão, da borboleta, dos pequenos animais; "moções sádicas" contra estes últimos.
- 4 ½ anos: influência da história bíblica contada por sua mãe e por Nania, cujo principal resultado foi sua identificação com Cristo, que ele supunha poder ter relações sexuais com Deus. Surgimento dos sintomas obsessivos: compulsão de pensar ("Deus – merda, Deus – sujo / porco") e "cerimonial piedoso" (antes de dormir beijava todas as imagens de santos de seu quarto, recitava preces e fazia inúmeros sinais-da-cruz

sobre si mesmo e seu leito, acompanhando o ritual com a "ordem de respirar": a cada vez que fazia o sinal-da-cruz, inspirava o Espírito Santo e expirava os maus espíritos, aos quais atribuía seus pensamentos blasfematórios. (Este último sintoma surgido aos seis anos.) Obrigava-se a expirar também quando via mendigos, aleijados, pessoas feias, velhos, miseráveis.

- pouco antes dos 5 anos: alucinações do dedo cortado e a da árvore sangrando.
- 8 anos: episódio dos tiques nervosos (coça o pênis > inchaço > intervenção de um médico > acamado por duas semanas).
- 10 anos: desaparecimento dos sintomas obsessivos sob a influência do preceptor alemão. Início das crises de depressão, que duraram ainda durante a análise com Freud. Pode-se acrescentar que elas nunca cessaram.[6]
- 13 anos: problemas com o nariz (catarro, glândula sebácea inchada, acne); na escola, o molestam e o chamam de Mops (cãozinho de focinho achatado). Muito suscetível com relação a seu nariz, fecha-se cada vez mais em si mesmo. Um colega que contrai gonorréia torna-se objeto de horror para ele. Todo esse quadro serviria de protótipo, algum tempo depois, à sua hipocondria do nariz.[7]
- 15 anos: um médico diagnostica erroneamente uma gonorréia após tumefação do seu pênis (provocada por ele mesmo, coçando-se). Ameaça do pai: "Você tem relação com mulheres? Quer pegar sífilis? Quer apodrecer?"
- 18 anos: contrai gonorréia de Matrona, jovem camponesa que ele viu à beira de um lago, ajoelhada, lavando roupa. Início da doença que o levará até Freud (desde então "ele estava completamente dependente e incapaz de existência"). "Foram essas palavras do médico – 'é uma forma crônica' – que ocasionaram sua primeira crise neurótica ... o corrimento crônico desencorajou-o radicalmente e forneceu-lhe a ocasião de pensamentos obsessivos relativos à presença ou ausência dos gonococos. Se estes estivessem presentes, ele estaria perdido."[8]
- 19 anos: suicídio de sua irmã Anna, o que o leva a entrar em "profunda depressão", com idéias de suicídio.[9] ("Ele sentiu apenas um vislumbre de dor. Impôs-se o luto e com toda frieza pôde felicitar-se de ter-se tornado o único herdeiro da fortuna familiar. Estava já há vários anos na sua doença recente ... Confesso, entretanto, que esta informação deixou-me na dúvida, por algum tempo, sobre o diagnóstico do caso.") Freud encontra um substituto a essa dor nas lágrimas que ele derrama por ocasião da visita ao túmulo de um grande poeta.

- 21 anos: Kraepelin lhe diagnostica uma psicose maníaco-depressiva, como seu pai. Estadia em sanatório. Conhece Tereza, que será depois sua mulher. Morte do pai (suposto suicídio), aos 49 anos, que lhe deixa os bens em testamento, cabendo à sua mãe o usufruto da metade da herança. Faz as mais violentas censuras à mãe, "afirmando que ela não o amava, que pensava em economizar à sua custa e que provavelmente queria vê-lo morto para dispor sozinha do dinheiro". Ao longo da vida, o Homem dos Lobos voltou freqüente e injustamente a acusar sua mãe de ter querido roubar sua herança.[10]
- 1908-09: duas estadias em sanatório.
- 22 anos: conhece o dr. Drosnes, que lhe propõe entrevistas, fala-lhe de Freud e lhe dá remédio para diarréia (o que vai justificar suas colocações posteriores: "Sofro de um certo mal intestinal que adquiri, infelizmente, devido à psicanálise."[11]).
- janeiro 1910: chega a Viena, acompanhado pelo dr. Drosnes e por um estudante de medicina cujo papel era aplicar-lhe clisteres.[12] Freud descreve seu estado como "resultante de uma neurose obsessiva, tendo evoluído espontaneamente e sarado, deixando seqüelas". Elementos de sua doença: dependência completa e incapacidade de existência; constipação (identificação com a mãe: perdas de sangue / intestinos); depressão. Além disso, tinha queixas de que o mundo lhe estava escondido por um véu, o qual só se rasgava após uma lavagem intestinal, quando as fezes passavam pelo ânus; o véu "se volatilizava num sentimento de crepúsculo, de trevas e de outras coisas inatingíveis" (interpretação: ele nascera com sorte, "empelicado" (*Gluckshaube*), mas esse sentimento foi varrido pela gonorréia, e isso desencadeou o fenômeno do "véu", o qual equivaleria ao útero materno, e o rasgamento do véu seria a identificação com a mãe no coito *a tergo* e com uma criança fecal). Esse fenômeno do véu pode ter sido um elemento importante no diagnóstico conferido por Kraepelin antes de o Homem dos Lobos ter iniciado sua análise com Freud.
- 1910-14: Análise com Freud.
- 1914: após a análise, tentativa de se afastar da influência de Freud. Partida para Odessa. Casamento com Tereza.
- 33 anos (outono 1919 / Páscoa de 1920): após sua volta para Viena, empreende a segunda etapa de análise (desta vez gratuita) com Freud. Constipação.

  Freud comentou que "uma porção da transferência não ainda superada estava sob controle ... desde então o paciente... sentiu-se normal e conduziu-se de modo irrepreensível". Mas em 1937 demonstrou reservas sobre essa

observação: "Os quinze anos seguintes não desmentiram esse julgamento, mas tornaram necessário fazer-lhe reservas. O paciente ficou em Viena e ocupou uma posição social a bem dizer modesta. Mas, por várias vezes, durante este tempo, seu estado de saúde foi interrompido por incidentes mórbidos, que não se compreenderiam senão como prolongamentos da neurose de sua vida. A habilidade de uma de minhas alunas, dra. Ruth Mack Brunswick, após breve tratamento, pôs fim a estes estados a cada vez que eles se apresentaram; espero que, em breve, ela relate pessoalmente essas experiências. Em alguns destes acessos, tratava-se ainda e sempre de um resto de transferência; eles apresentavam, então, claramente, apesar de toda sua fugacidade, uma característica distintamente paranóica; mas em outras crises o material patogênico consistia em fragmentos de sua história infantil, que na análise comigo não se tinham revelado e se desprendiam *a posteriori (nachträglich)* – não se pode evitar esta comparação – como uns fios após uma operação ou fragmentos de ossos necrosados."[13]

Após esta etapa de análise, durante seis anos, todas as primaveras Freud levava ao Homem dos Lobos uma quantia de dinheiro coletada junto a analistas para este doente "que trouxera uma tão bela contribuição à teoria da análise".[14]

- 1920: instala-se definitivamente em Viena com sua mulher e trabalha numa companhia de seguros.
- 1923: por ocasião de sua visita anual a Freud, choca-se com a má aparência do psicanalista, que tinha sofrido sua primeira cirurgia.
- maio de 1924: episódio hipocondríaco relacionado com o nariz. Quinze dias após a partida de sua mãe, que se hospedara com ele, observa a primeira espinha no nariz. E desde então apresenta três tipos de fenômenos: tem pensamentos que se relacionam com o temor de que a cavidade deixada pela espinha não se fechasse; começa a se olhar no espelho de cinco em cinco minutos; sente que todos olham o buraco no seu nariz. Tratamento das glândulas sebáceas pelo dr. Ermann, dermatologista recomendado por Freud. Suas preocupações se acalmam.
- Páscoa de 1925: descobre uma segunda espinha e faz o dr. Ermann lancetá-la ("êxtase ao ver o sangue escorrendo"). Alguns dias depois, nota uma pequena inflamação avermelhada no nariz.
- agosto de 1925: tratamento por eletrólise com o dr. Ermann, que deixa uma pequena cicatriz imperceptível. Atenuação de suas preocupações.
- Páscoa de 1926: começa a se olhar no espelho, perguntando-se se as cicatrizes iriam desaparecer.

- junho de 1926: na véspera de sua visita anual a Freud, vai a um outro dermatologista, que lhe diz que "as cicatrizes nunca desaparecerão". Instala-se então o delírio de perseguição.
- outubro de 1926 - fevereiro de 1927: análise com Ruth Mack Brunswick. "Paranóia de forma hipocondríaca": hipocondria do nariz; delírio de grandeza ("filho preferido de Freud"); idéias persecutórias relativamente a dr. Ermann, Freud e todos os outros médicos; propósitos de reivindicação relativamente ao dr. Ermann (idéias de conduta processual) e a Freud (a doação de dinheiro como lhe sendo devida).
- 1929 – 1938: Brunswick aceita-o em tratamento irregularmente.[15] Várias crises de caráter paranóico.[16]
- 1938: morte de Tereza (suicídio por gás). Última análise com Brunswick em Paris e em Londres.
- anos pós-guerra: depressões freqüentes, medos hipocondríacos, problemas de saúde (catarros, reumatismo, dores de cabeça, problemas dentários).[17] Conhece Louise.
- 1950: aposentadoria.
- 1951: episódio no território perto de Viena ocupado pelos russos. Depois disso, ele "pensava que as pessoas falavam dele ou o olhavam... era como naquela época em que eu estava preocupado com o meu nariz, quando eu ia ver a dra. Brunswick – a única diferença era que naquela época eu temia uma deformação física e agora era uma deformação moral."[18] Os fenômenos duraram vários meses. Após este episódio, começa a ser tratado por Eisler durante três semanas por ano.
- 1953: morte da mãe.
- 1955: "Forte depressão"; "esgotamento físico" semelhante ao de 1951.[19] Teste de Rorschard com dr. Muriel Gardiner.
- 1956: começa o tratamento com Solmes.
- 1961–69: escreve suas lembranças a pedido de Gardiner.
- 1970: constituição de um truste recolhendo o dinheiro que deve ser destinado ao Homem dos Lobos proveniente do livro *The Wolfman by The Wolfman.*
- 1971: publicação de *The Wolfman by The Wolfman* em Nova York.
- 1974-76: entrevistas com Karin Obholzer.
- 1977: distúrbios circulatórios. Internação no Hospital Psiquiátrico Municipal de Viena, do qual Solms é diretor médico.
- 1979: morte aos 92 anos.
- 1980: publicação do livro de Karin Obholzer na Alemanha.

A *Verwerfung* do Homem dos Lobos

Façamos uma leitura retrospectiva do relato de caso de Freud a partir da hipótese de paranóia que se manifestou em suas formas hipocondríaca e persecutória explicitamente nos anos 20.

Lacan extraiu o termo *Verwerfung* do caso do Homem dos Lobos, e desde os anos 50 encontramos três textos que retratam sua elaboração preliminar (introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a "*Verneinung*" de Freud; o próprio texto de Jean Hyppolite, que se encontra anexo nos *Escritos*; e a resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a "*Verneinung*" de Freud). É aqui que encontramos o conceito de foraclusão em Lacan, antes mesmo de ele ter desenvolvido a metáfora paterna e o conceito de Foraclusão do Nome-do-Pai no lugar do Outro como mecanismo essencial da psicose. Ali ele situa a foraclusão (*Verwerfung*) em oposição a uma afirmação primordial (*Bejahung*) a partir do estudo do texto de Freud.

Neurose		**Psicose**
Bejahung	x	*Verwerfung* (foraclusão)
Afirmação (primordial)	x	Ausência
↓		↓
Verneinung (negação)		negativismo

Para que o sujeito possa fazer uma negação – como no exemplo de Freud em "A negação", "O senhor está pensando que é minha mãe, mas não é minha mãe" – precisa ter existido previamente uma afirmação primordial. Eis a condição de a considerarmos uma formação inconsciente. Como o Inconsciente não tem negação, basta suspendermos o "não" para obtermos o equivalente a uma declaração do Inconsciente.

É a partir da *Bejahung* que a *Verneinung* (denegação) é possível: ela que se constitui portanto, sobre o fundo de uma afirmação primeira. Trata-se de uma negação própria da neurose, completamente diferente da *Verwerfung* (foraclusão). A negação na psicose não quer dizer o seu contrário; quando aparece, ela é o efeito da *Verwerfung*, cuja maior expressão é o negativismo do catatônico ou do melancólico: um não à vida, um não a qualquer coisa. É um não a Eros, mais evidenciado na melancolia, onde há uma desintricação das pulsões que pode chegar à síndrome de Coltard, com a negação dos órgãos, como veremos adiante. A negação na psicose é, geralmente, uma expressão da pulsão de morte desvinculada das pulsões sexuais.

A foraclusão da castração

Lacan vai tomar do texto de Freud do Homem dos Lobos o termo da *Verwerfung,* relacionando-o inicialmente à castração. Mais tarde, em "A questão preliminar a todo tratamento possível da psicose" de 1958, Lacan estabelecerá que a foraclusão se refere ao Nome-do-Pai e tem como efeito a *elisão* do falo.



Segundo Freud, "sabemos qual a atitude que nosso paciente adotou inicialmente em relação ao problema da castração. Ele a foracluiu e se ateve à teoria da relação anal." O fenômeno do Homem dos Lobos a partir do qual Freud propõe o termo de foraclusão é a alucinação do dedo cortado. Retomo a descrição de Lacan:

> Quando tinha cinco anos, estava brincando no jardim ao lado de sua babá e fazia entalhes na casca de uma das nogueiras (cujo papel conhecemos em seu sonho). De repente, observou, com terror inexprimível, que havia cortado seu dedo mínimo ... e que esse dedo estava preso apenas pela pele. Ele não sentiu nenhuma dor, porém uma grande ansiedade. Não teve coragem de dizer o quer que fosse à babá, que estava apenas a alguns passos dele; deixou-se cair num banco e assim permaneceu, incapaz de lançar outro olhar para o dedo. No fim, acalmou-se, olhou bem para o dedo e – vejam só! – ele estava perfeitamente intacto."[20]

Lacan chama a atenção de que se trata aqui de um não-reconhecimento da castração e que aquilo que não foi reconhecido faz irrupção na consciência sob a forma do visto. Fórmula semelhante à que vai desenvolver em seguida: o que está foracluído no Simbólico retorna no Real. Essa alucinação do dedo cortado é percebida num "Real não-simbolizado".

O que é o grande problema desse caso é a questão da castração. Freud interpreta que nesse episódio o sujeito reconhece a castração, mas sob a forma de uma alucinação. Freud acaba propondo três correntes distintas da relação do sujeito com a castração, que analisaremos a seguir.

No sonho do Homem dos Lobos aos quatro anos, segundo Freud, ele toma conhecimento da realidade genital. Mas esse conhecimento esgotou sua eficácia, e não exerceu sua influência em nenhuma decisão sobre o problema sexual.

O significante, segundo Lacan, permaneceu lá como letra morta; o sujeito não o fez entrar na sua história. Essa impressão primitiva da cena pri-

mordial do coito *a tergo* entre os pais permaneceu ali durante anos não servindo para nada, mas era um significante, e Lacan vai dizer que o significante está lá, é dado primitivamente, mas não é nada enquanto o sujeito não o faz entrar na sua história.

É a partir dessa característica que ele vai falar de foraclusão do significante. Não é que o sujeito psicótico não enfrente o problema da castração; todo o mundo enfrenta: basta ser humano para se defrontar com a castração, eis um Real incontornável. O que não quer dizer que a castração tenha uma realidade operatória para o sujeito, isto é, que seja efetivamente uma operação simbólica.

Vimos com Freud que a atitude do Homem dos Lobos em relação à castração foi rejeitá-la ("no sentido do recalque", esclarece Freud) e ater-se à teoria do coito anal. Tudo é anal no Homem dos Lobos não por ele ser neurótico obsessivo (que também tem fixação anal, em termos freudianos), mas porque ele se ateve à hipótese de uma teoria sexual infantil onde não entra a diferença dos sexos, onde entra a teoria do coito anal. É aqui que Lacan faz a distinção entre foraclusão e recalque, ou seja, a foraclusão é aquilo que está no sentido do recalque mas que não é recalque. Freud continua: "Nenhum julgamento foi feito sobre a sua existência (da castração), mas as coisas se passaram como se ela não existisse. No entanto, uma tal atitude não poderia ser definitiva nem mesmo durante os anos em que havia a sua neurose infantil. Encontramos posteriormente as provas de que ele reconheceu a castração como um fato real. Ele se comportara com relação a esse ponto da mesma maneira que caracterizou todo o seu ser – maneira que é tão difícil de compreender e expor no caso. Depois de ter resistido, ele cedeu (i.e., reconheceu que existe a castração), mas essas reações não se eliminaram."

A castração como operação simbólica

Todo sujeito se depara com o problema da castração, ou seja, a realidade de que a mãe não tem pênis, e o resultado é, para o menino, a ameaça de castração, e para a menina a inveja do pênis e a crença de que lhe crescerá um pênis mais tarde.

Esse confronto primitivo com a castração (K_1) é ressignificado pela castração tempo dois (K_2), que vai ser propriamente operatória, ou seja, uma operação simbólica. Para isso é necessário um objeto (o falo) imaginário e inventar um pai real responsável pela castração com a qual o sujeito se defrontou.[21] Temos aqui, propriamente falando, o Édipo e a entrada na sexuação, na diferença dos sexos. Quando o sujeito entra no Simbólico ele confere um des-

tino à castração, ou seja, ele a simboliza e a falta se inscreve na estrutura subjetiva. Nos sintomas do neurótico encontra-se a castração nos tempos K_1 e K_2. No psicótico, apenas o primeiro tempo da confrontação real com a castração está presente.

A operação castração se inscreve no neurótico acompanhada de uma forma de negação que se chama recalque. O psicótico também nega, mas nega esse confronto real da castração sob a forma de foraclusão. A inscrição do confronto com a castração foracluída tende a retornar no Real, por exemplo sob a forma da alucinação (como Schreber sentia seus órgãos genitais se liquefazerem quando tomava banho) ou de automutilação (alguns sujeitos chegam a fazer tentativas de autocastração). No caso do Homem dos Lobos, ela vai retornar, de forma evidenciada, na hipocondria do nariz, em 1924-25.

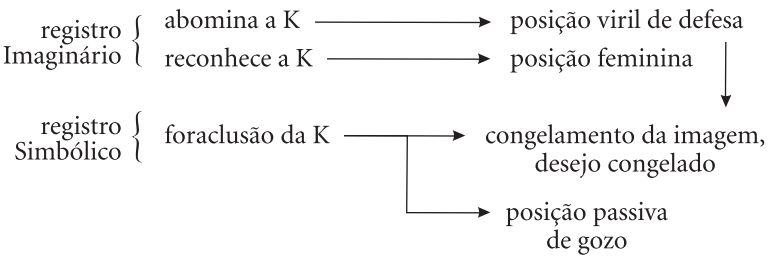
A castração é portanto primitivamente um Real que o neurótico tenta simbolizar de toda maneira, e que no psicótico aparece de forma não-simbolizada no Real. A alucinação visual não é privilégio do psicótico pois os histéricos podem ter alucinações (como Anna O., que olhava para seus dedos e via serpentes). A característica dessa alucinação do Homem dos Lobos é o fato de ele não ter conseguido dar nenhum sentido a isso, ter ficado no estado de perplexidade: "Não é apenas numa posição de imobilidade em que ele se afunda, mas numa espécie de funil temporal, de onde retorna sem ter podido contar as voltas de sua descida e de sua subida, sem que seu retorno à superfície no tempo comum tenha correspondido a nada do seu esforço."[22]

Esse mutismo aterrorizado corresponde ao fenômeno da perplexidade, em que o sujeito não consegue dar uma significação à castração. O sujeito não sabe o que é aquilo, encontra-se diante de um significante puro no Real – como também aparece no caso de Freud que ele considera contrariar a teoria psicanalítica da psicose (porque o perseguidor não é do mesmo sexo que o sujeito, contrariando assim a teoria freudiana da homossexualidade como causa da paranóia). Trata-se do caso de uma mulher que, quando se vê em um encontro erótico com um colega de trabalho, escuta um "clic", como se fosse alguém fotografando atrás da cortina. Freud interpreta essa alucinação: o "clic" corresponde à manipulação do clitóris, ou seja, a castração (como diferença sexual) não simbolizada retorna no Real.[23] A significação fálica não pôde ser dada quando o homem toca seus órgãos genitais e retorna no Real sob a forma de uma alucinação auditiva: o "clic" da máquina fotográfica corresponde à sonorização do olhar que congela a imagem da cena erótica. É o retorno da castração no Real, efeito da não-inscrição da significação fálica, ou seja, a elisão do

falo aparece no Real sob a forma da alucinação, como no dedo cortado e na árvore sangrando do Homem dos Lobos.

A relação do sujeito com a castração

Freud propõe três correntes da relação do Homem dos Lobos com a castração: "No final das contas duas correntes contrárias existiam nele lado a lado. Uma abominava a castração e a outra estava pronta para aceitar e se consolar com a feminilidade como compensação. Porém não resta dúvida de que uma terceira corrente, mais antiga e mais profunda, simplesmente foracluiu a castração – corrente em relação à qual ele não poderia ter nenhum julgamento relativo à sua realidade porque ela simplesmente não existiu (não estava inscrita)." Podemos situar essas correntes de posição em relação à castração (K) em dois registros: Imaginário e Simbólico.



No registro do Imaginário há duas correntes: uma posição de abominação e uma de reconhecimento. No registro do Simbólico temos a foraclusão, que Freud diz ser o nível mais profundo, em que não há realidade da castração. Consideremos esses dois níveis.

No primeiro, do Imaginário, encontramos o eu do sujeito que se cliva entre uma posição que é propriamente feminina, em que reconhece a castração, e uma força masculina que, como homem, o faz abominar a castração, por ter medo de seu pênis ser cortado. É uma posição viril que está ao nível da imagem relativa ao Real da castração.

Freud diz que não há uma moção viril vitoriosa, mas uma passiva e uma revolta. A posição ativa, masculina, corresponde à recusa imaginária da força passiva e é a que vai permitir o congelamento da imagem como viril, o sujeito identificando-se imaginariamente com o pai na cena do coito

a tergo. Temos aqui a ilustração do desejo congelado na paranóia, desejo congelado em uma imagem.

A cena do coito a *tergo* de seus pais, vista na infância (um homem de pé atrás de uma mulher curvada e agachada, com as nádegas projetadas para cima), será congelada e será a condição do desejo sexual do Homem dos Lobos. "Um coito fora dessa posição não lhe daria quase nenhum prazer."

Essa cena está na base de sua "compulsão amorosa", como o que ocorre aos dois anos e meio quando vê Gruscha, empregada doméstica na sua casa, de costas, ajoelhada no chão lavando o assoalho; ela servirá de protagonista da cena sexual ao vir no lugar da mãe. Isso se repetirá mais tarde com Matrona: durante um passeio no vilarejo, ele vê uma jovem camponesa ajoelhada no chão à beira de um riacho lavando roupa. Isso o excitou e ele a agarrou violentamente. Segundo Freud, "todos os seus objetos ulteriores de amor foram pessoas substitutas daquela que, pelo acaso dessa postura, tornara-se o primeiro substituto da mãe."

Nessa cena que congela seu desejo, o Homem dos Lobos se encontra identificado imaginariamente com o pai, "uma cópia do pai", segundo Freud, atualizando a corrente de posição viril de defesa em relação à castração – na cena ele não vê a ausência de pênis da mulher, pois ela se encontra de costas. Essa cena é fixa e permanecerá sem dialetização ou mudanças ao longo de sua história, como condição de sua vida erótica.

No segundo nível, do Simbólico, a foraclusão do Nome-do-Pai e suas conseqüências: a posição passiva com uma identificação feminina que aparece, por exemplo, no fenômeno elementar do véu (empuxo-à-mulher), os episódios psicóticos desencadeados por um chamado ao Nome-do-Pai, a relação com o Outro gozador.

Em sua posição de gozo o sujeito é marcado pela passividade, como pode se depreender de seus sucessivos momentos na infância em que encontramos o *ser comido* (pelo lobo), *ser espancado, ser possuído sexualmente pelo outro*. Ele se encontra, portanto, fixado na posição de objeto do gozo do Outro, posição característica que se verifica nas três modalidades da paranóia descritas por Freud, a saber, o delírio de perseguição (o Outro o odeia), o delírio de ciúme (o Outro o trai) e a erotomania (o Outro o ama).

Essa posição é relativa ao pai, que se manifesta na identificação com o Cristo abusado sexualmente pelo pai Deus e na transferência paranóica que desenvolverá com os médicos, inclusive com Freud. A posição de passividade começa pela sedução pela irmã, diz Freud, e mesmo talvez pela posição de espectador da cena primitiva em que passa do ver ao ser visto (quando evacua,

interrompendo o coito parental). Todas essas posições passivas se referem apenas a uma única significação: *ser objeto do gozo do pai*. É essa sua identificação dominante, apesar da identificação imaginária de "cópia do pai".

As figuras do pai

Procurem o pai no caso do Homem dos Lobos escrito por Freud. Há o Deus pai, pai da religião, durante o período da sua neurose dita obsessiva, que tem como característica (bizarra) ser um Deus cruel que quer possuir sexualmente Cristo e com o qual, facilitado pelo fato de ter nascido no dia de Natal, o Homem dos Lobos se identifica. (Freud compara o Deus do Homem dos Lobos ao Deus de Schreber, que também quer gozar dele, que exige a transformação em mulher.) Mas não encontramos nenhuma figura que possa ser representativa do pai simbólico, do pai da lei, do pai que venha unir o desejo à lei. Nenhum personagem que sustente o Nome-do-Pai – um avô, uma avó, nenhum pai conciliador, nada.

Temos, por um lado, portanto, um pai terrível e tirânico que se expressa com sua vontade de gozo em comer, bater e possuir sexualmente o filho, e, por outro lado, personagens decaídos da série paterna, velhos mendigos, estropiados e aleijados, que quando o Homem dos Lobos encontra na rua desencadeiam o ritual da expiração. São figuras de homens que não têm qualquer peso, são diminuídos e não estão à altura de um Pai. Em sua história há somente um professor que poderia nos dar a indicação de ser aquele que pode fazer uma função analítica, pois foi a partir do encontro com ele que a sua neurose obsessiva parou. É talvez o lugar que ocupará mais tarde Freud, como substituto paterno.

Capítulo 9

Hipocondria e paranóia

O "episódio psicótico" do Homem dos Lobos relatado por Ruth Mack Brunswick nos mostra a articulação entre hipocondria e paranóia.

A instalação do delírio hipocondríaco

Na primavera de 1923, o Homem dos Lobos encontra Freud para receber o dom de dinheiro de todos os anos e fica muito surpreso com a péssima aparência do psicanalista que já estava com câncer. Ele já havia feito a primeira cirurgia e se achava bastante debilitado. Isso evoca para o Homem dos Lobos a possibilidade da morte de Freud. Ele encontra, assim, o significante da morte no Outro do dom, aquele que ele constituiu como o Outro da demanda: com o desaparecimento do Outro, o que vai me acontecer? Freud havia se constituído como um Outro não só do dom de dinheiro, mas do dom do nome "o Homem dos Lobos", por ele adotado, e também do dom de um lugar no Outro social; a comunidade analítica, para a qual ele se representava como "o caso de Freud", possibilitando sua entrada no laço social. A ameaça da morte de Freud estava ligada à idéia de ser seu herdeiro. Ele não achava que recebia dinheiro como caridade ou generosidade de Freud e da comunidade analítica, e sim como um salário por sua contribuição à psicanálise com o famoso "sonho dos lobos". "Até agora ele me paga pelo sonho dos lobos. O que vai acontecer se ele morrer?" Abre-se a perspectiva não só do desaparecimento do Outro como de seu próprio.

A instalação do delírio hipocondríaco, relatada por Ruth Mack Brunswick, dura três anos e é um tanto complexa. As escansões e o desenvolvimento do delírio são concomitantes às doações de dinheiro feitas por Freud, perto da primavera. Tudo começa com a preocupação com o nariz, que se estende aos dentes. Ele parte para uma romaria por médicos, arranca os dentes e ao mesmo tempo

mantém a preocupação com a espinha no nariz, e uma coisa vai substituindo a outra, até que tira a espinha e no lugar fica um furo. A partir desse momento, três tipos de fenômeno ocorrem: uma dúvida intensa ("será que esse furo vai se fechar?"), a adoção de um espelho de bolso onde se olha de cinco em cinco minutos e, principalmente, a impressão de que todo o mundo está olhando para o furo em seu nariz. Vejamos o desenvolvimento desse quadro em detalhes.

Em novembro de 1923, o mesmo ano em que se depara com Freud doente, sua mãe chega da Rússia; ela apresenta uma verruga no nariz e ele passa o tempo todo com idéias sobre essa verruga.

No início de 1924, o Homem dos Lobos se encontra com o dr. Wolf, seu dentista, que lhe arranca os dentes e lhe prediz que todos os seus dentes vão cair (ele tinha certamente algum tique nervoso que lhe prejudicava a arcada dentária). Ele encontra-se com o significante *Wolf* (lobo) – significante do Outro atribuído a ele – numa situação evocadora de castração: o homem que arranca dentes.

Em fevereiro, começa a apresentar "idéias bizarras" sobre seu nariz. Na verdade, nunca esteve contente com seu nariz: na escola era chamado de "Mops" (cachorrinho de focinho achatado), sempre teve cravos e espinhas e ficava muito feliz por não ter tido verrugas no nariz como sua esposa. Quinze dias após a partida de sua mãe, o Homem dos Lobos observa uma pequena espinha no nariz, que será o centro de suas desgraças. Passa a se examinar constantemente e a ter a impressão de que cravos saem do seu nariz. Três meses mais tarde observa a tal espinha no nariz e tempos depois vai ao médico que, numa conversa, lhe diz que está passando mal, com problema nos rins. O Homem dos Lobos tem o seguinte pensamento: "Era muito bom pensar que o médico estava doente e que eu estava bem." Repreende-se em relação a esse pensamento e isso é significado com o que podemos considerar a automutilação, isto é, arranca a espinha, começa o sangramento, encontra o dr. Ermann, que faz uma eletrólise, e daí segue-se um périplo de consultas a dermatologistas.

Ruth Mack Brunswick, em seus relatos, chama o médico que o atendeu de dr. X, mas através dos últimos textos sabemos que seu nome é Ermann, que em alemão pode ser decomposto em *Er*, ele, e *Mann*, homem. É esse dermatologista quem faz um tratamento que tranqüiliza um pouco o Homem dos Lobos. Um ano depois ele descobre no nariz uma outra espinha, um pouco maior, fica angustiado e procura novamente o dr. Ermann, que faz um tratamento por eletrólise (provavelmente através de um coagulador elétrico). Dessa vez fica uma cicatriz pequena, imperceptível, mas que será a causa e o ponto central do delírio do Homem dos Lobos.

Em junho de 1924, não estando satisfeito com seu nariz, ele consulta outro dermatologista, que lhe diz uma frase que teve um efeito catastrófico: "As cicatrizes não desaparecem jamais." A partir dessa frase se instala o delírio de perseguição – ele tem a convicção de ser portador de uma mutilação irreparável, e se sente vítima de um dano provocado intencionalmente pelo dr. Ermann, que se torna, desde então, seu inimigo mortal, contra o qual vai desenvolver um delírio de reivindicação.

Hipocondria foi o diagnóstico principal dado por Ruth Mack Brunswick (delírio hipocondríaco); os outros foram: idéias delirantes de grandeza e delírio de perseguição com traços de reivindicação. A hipocondria se instala em dois tempos: no primeiro, através da espinha e da identificação com a mãe, ele mesmo se faz um furo no nariz e vai se tratar com o dr. Ermann; no segundo, esse médico, que é também judeu e da mesma idade de Freud, faz a intervenção que dá origem ao seu delírio. O diagnóstico de paranóia em sua forma hipocondríaca é estabelecido a partir da vinculação de duas idéias, a do dano irreparável e a de que este foi feito intencionalmente por alguém que lhe queria mal. Ora, sabemos por Freud, e constatamos na clínica da psicose, que muitas vezes a entrada no surto psicótico ocorre através de uma hipocondria, que no caso do Homem dos Lobos representa a reativação do que Freud chama de terceira corrente da posição do sujeito em relação à castração, ou seja, a corrente da foraclusão.

Esse episódio desencadeia reações que podemos distribuir nos três registros, Simbólico, Imaginário e Real. No nível Simbólico, o do pensamento, ele se pergunta: será que o buraco vai se fechar? No nível Imaginário, olha-se no espelho o tempo todo, a ponto de carregar um no bolso, constituindo assim o par *a-a*' do estádio do espelho, precisando verificar constantemente sua imagem para se assegurar de sua integridade corporal. No nível do Real, temos a emergência do objeto olhar, como no sonho dos lobos, em que o olhar se multiplica: todos olham para o buraco em seu nariz. Vemos aqui a continuidade, ao nível do fenômeno, dos três registros (Real, Simbólico e Imaginário), como aparece topologicamente no nó paranóico. É a preocupação com o nariz, em particular com o buraco do nariz, que Ruth Mack Brunswick chama de hipocondria.

A hipocondria segundo Freud

Freud define, no "Rascunho B", de 1893, que a hipocondria é a angústia em relação ao corpo, e coloca-a como um dos sintomas crônicos da neurose de

angústia. A partir de 1912 Freud vai considerar a hipocondria como a terceira neurose atual; antes disso era uma doença autônoma – ou um sintoma –, que poderia ser encontrada na histeria, na neurose obsessiva ou na paranóia como um dos destinos do afeto. Outras vezes identifica a hipocondria como uma modalidade da angústia, temor das conseqüências corporais.

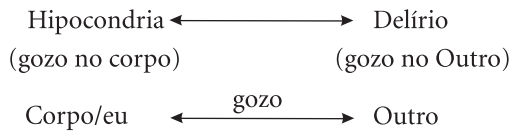
No "Rascunho H", de 1895, Freud cita a hipocondria como uma das formas da paranóia, ao lado da paranóia de reivindicação, da paranóia de perseguição, do delírio de ciúme e do delírio da erotomania, e vai, pouco a pouco, situando a hipocondria do lado da psicose. Diz ele: "O hipocondríaco luta muito tempo antes de descobrir por que ele se sente muito doente", e dá a indicação de que isso pode ser curado.

No caso Schreber, de 1911, Freud descreve todos os fenômenos de corpo despedaçado de Schreber chamando-os de idéias delirantes hipocondríacas. Numa nota acrescenta o seguinte: "Não devo deixar de observar que não considero fidedigna nenhuma teoria da paranóia que não abranja os sintomas hipocondríacos pelos quais esse distúrbio quase invariavelmente se faz acompanhar. Parece-me que a hipocondria está para a paranóia na mesma relação que a neurose de angústia está para a histeria."[1] Isso é uma indicação preciosa de Freud para pensarmos que na paranóia podemos ter fenômenos hipocondríacos, ou seja, preocupações em relação ao corpo, que são uma expressão do estilhaçamento da imagem especular e da ausência de Um que aparece mais declaradamente na esquizofrenia. O que mostra a proximidade e a possibilidade da interversão desses dois tipos clínicos de psicose.

Em 1914, em "A introdução ao narcisismo", Freud diz que "a hipocondria se traduz por sensações corporais dolorosas, sem que tenham fundamento orgânico". Aproxima-a aqui da esquizofrenia, dizendo que a hipocondria está numa relação com a parafrenia semelhante às neuroses atuais em relação à histeria e à neurose obsessiva. Freud propõe dois vínculos da hipocondria com a esquizofrenia: ela pode ser uma forma de início da esquizofrenia ligada a uma estase da libido do eu, ou ser a base sobre a qual vai se constituir uma esquizofrenia.

Há uma diferença em relação a Bleuler, que dizia que um dos distúrbios principais da esquizofrenia é o problema das associações do pensamento. Freud chama aqui a atenção para os fenômenos corporais da esquizofrenia a partir da teoria da libido, e da regressão desta ao auto-erotismo. A hipocondria é o fracasso da tentativa do sujeito de construir um delírio de grandeza que poderia dominar essa massa de libido através de formações fantasiosas.

Vemos aqui uma concepção econômica: se no delírio de perseguição o sujeito localiza o gozo no Outro, na hipocondria o sujeito fracassa em construir um delírio, ou seja, um Outro fora do corpo e diferenciado do eu. O gozo vai para o Outro e temos o delírio, ou o gozo se manifesta no corpo/eu e temos a hipocondria.



Dentro da concepção da dualidade pulsional da época, temos em Freud a libido do eu e a libido objetal. Ele está tratando das doenças da libido do eu, e foi por isso que introduziu o narcisismo na sua discussão com Jung, para mostrar que a teoria da libido pode dar conta da esquizofrenia. Para Freud o delírio de grandeza mostra a tentativa de extravasamento da libido do eu para uma construção fantasiosa, saindo do corpo para o delírio de grandeza próprio da paranóia, em que temos o sujeito como o Um, o ideal para todos os outros. O Imaginário se concentra no corpo na hipocondria ou na enfatuação egóica da megalomania. Em 1915, no artigo "o Inconsciente", encontramos a relação entre a hipocondria e a esquizofrenia, e Freud aí evoca um caso, que pode ser o do Homem dos Lobos, em que um sujeito afirma que os poros e os cravos são furos profundos que se assemelham à vagina e que todos o olham. "A análise demonstra que ele desempenha todo seu complexo de castração no nível da pele." A castração, em vez de ser uma operação no Simbólico, aparece aqui imaginarizando o Real no corpo, e o sujeito se questiona se aquele furo é ou não uma vagina.

Nos anos 20 só encontramos uma observação de Freud sobre a hipocondria, no texto "Para além do princípio do prazer", onde ele aproxima a neurose traumática da neurose histérica por sua riqueza em sintomas motores similares, mas diz que em regra geral essa "neurose é mais pronunciada em sofrimento subjetivo, parecendo uma hipocondria ou uma melancolia". Há um real do trauma que está presente na neurose traumática, na hipocondria e na melancolia, diferente de uma neurose. A partir daí Freud não muda mais sua idéia dessa relação íntima entre hipocondria e psicose. Assim como na neurose traumática há um real que não consegue ser simbolizado, que insiste nos sonhos de repetição, há um real na hipocondria que se manifesta no corpo, ou seja, na junção do Imaginário com o Real como gozo do Outro.

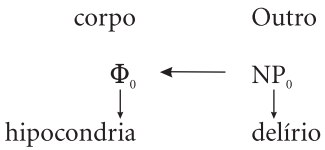
Por que o sujeito tem que fazer da pele o palco do seu complexo de castração? É porque a castração não foi simbolizada e é imaginarizada no corpo, efeito da elisão do falo (Φ_0) correlativa à foraclusão do Nome-do-Pai (NP_0). As conseqüências clínicas da foraclusão do Nome-do-Pai são distintas das da elisão do falo no nível do fenômeno.

As tentativas de suplência do Nome-do-Pai são da ordem do Simbólico e promovem o delírio, ou seja, são da ordem do Outro, e os efeitos da elisão do falo dizem respeito à imagem do corpo.

Esse esquema é interessante para pensarmos no Homem dos Lobos. Mas antes relembremos como Lacan distribui a solução de Schreber da estabilização delirante que aparece no esquema I.[2]

Schreber	
Imaginário	Simbólico
Eu	Outro
corpo	Deus
Φ_0	NP_0
gozo transexual	
transformação em mulher	Ordem do mundo

Temos de um lado a foraclusão do Nome-do-Pai (NP_0) e do outro a elisão do falo (Φ_0). Neste, há o gozo transexualista (que Lacan faz equivaler ao gozo da imagem) e a transformação em mulher. Do outro lado, as soluções relativas à foraclusão do Nome-do-Pai e o delírio: Deus quer transformá-lo em mulher e ele precisa estabelecer uma ordem no mundo. Esse esquema serve para fazer a distinção entre o que é do corpo (os fenômenos corporais) e o que é do delírio. O complexo de castração jogado no nível da pele indica que estamos diante de uma expressão da não-simbolização da castração, que faz retorno no corpo nos fenômenos hipocondríacos. Diferenciamos portanto os fenômenos relativos à foraclusão do Nome-do-Pai (NP_0) e suas tentativas de suplência como o delírio e os fenômenos relativos à elisão do falo (Φ_0) e suas formas de retorno como a hipocondria.



As três séries

Para fazermos uma formulação do caso do Homem dos Lobos, proponho uma separação em três séries: primeiro, a série fálica, onde se encontra a hipocondria; segundo, a série de fenômenos que se referem à relação do sujeito com o Outro, conseqüentemente à foraclusão do Nome-do-Pai e ao delírio; e terceiro, a série de fenômenos relativos ao objeto *a*, no caso, o olhar.

Apesar de na *Interpretação dos sonhos* Freud falar que classicamente o nariz representa o pênis, e de no artigo "O fetichismo" mostrar a representação fálica do nariz, deve-se sempre particularizar essa relação em cada caso. Foi na análise com Ruth Mack Brunswick que houve a conexão entre o nariz e o pênis, através da recordação de uma doença que o Homem dos Lobos teve no nariz aos 13 anos de idade. Ele associa essa doença a um relacionamento de um colega que teve uma blenorragia na época, e daí a sua própria blenorragia. A partir de então a associação entre nariz e pênis fica estabelecida.

A elisão do significante fálico tem aqui, como efeito clínico, a produção de um distúrbio do Imaginário, ou seja, da imagem especular que se manifesta no fato de o Homem dos Lobos pensar que em seu corpo há um furo que vai ser olhado o tempo todo. Ora, o que possibilita a estabilidade especular é o Simbólico e a falta constitutiva do sujeito. Falta essa que não se vê, e que corresponde à significação fálica produzida pela metáfora paterna. Como essa falta não está inscrita no Homem dos Lobos (Φ_0), o que há é o retorno do falo elidido, justamente lá onde deveria se situar a falta invisível. Esse falo elidido retorna fazendo irrupção e causando um furo na imagem especular, na imagem do corpo. A falta que normalmente não se vê no neurótico aparece aqui sendo vista, e vai se manifestar justamente no órgão que representa, para o paciente, o pênis, ou seja, o nariz.

Na segunda série, a das relações do sujeito com o Outro, encontramos o delírio paranóico. Todo delírio, assim como a fantasia inconsciente para o neurótico, é onde se enquadra a relação do sujeito com o Outro, que no caso do Homem dos Lobos é absolutamente determinada por sua relação com Freud. É isso que vai motivar Freud a indicar tanto a própria Ruth Mack Brunswick como também o dr. Ermann.

Freud dirá que indicou Brunswick, em vez de retomar o caso pela terceira vez, para que os restos transferenciais que não haviam sido resolvidos pudessem ser analisados com uma outra pessoa. A posição subjetiva do Homem dos Lobos é marcada pela seguinte frase: "Eu sou o filho predileto

de Freud". É a posição megalomaníaca de base que vai permanecer até o término do surto.

Mas o primeiro personagem que aparece nesse surto como o Outro perseguidor querendo seu mal é o dr. Ermann, por causa da intervenção que fez no seu nariz, "desfigurando-o permanentemente". Esse elemento, Freud o chama mais tarde, em *Análise terminável e interminável,* de delírio paranóico. Ora, a idéia de esse dano ter sido causado pelo dr. Ermann faz com que este seja considerado pelo Homem dos Lobos como seu maior inimigo, e motiva seu ódio e a tentativa de se defender atacando-o, movimento que caracteriza o perseguido. Ele torna-se perseguidor, e suas intenções para com o médico são reveladas na análise. Ele queria processá-lo e denunciá-lo publicamente, reclamando em justiça uma indenização pela mutilação, ou seja, desenvolveu um delírio de reivindicação. Segundo Ruth Mack Brunswick, se o dr. Ermann não tivesse morrido, talvez ele o tivesse efetivamente processado.

Junto à idéia de ser o filho predileto de Freud, o Homem dos Lobos o acusa de ser responsável pela perda de sua fortuna. O traço reivindicador dessa acusação é manifesto pela idéia de que Freud só lhe dava dinheiro porque tinha culpa e queria ressarci-lo da espoliação de sua fortuna, pois Freud o teria impedido de voltar a Odessa para recuperar sua fortuna. É difícil supor que ele, aristocrata, iria conseguir recuperar alguma coisa durante a Revolução Russa.

A idéia de perseguição em relação a Freud aparece a partir de um outro sonho dos lobos, não o famoso sonho dos lobos sobre uma árvore na janela, relatado na análise com Freud (que também se repete nessa análise), mas um outro no qual aparece um muro numa rua onde de um lado se encontra o Homem dos Lobos com duas mulheres e do outro lado os lobos olhando para ele. O paciente se aterroriza com a idéia de que os lobos pudessem irromper por uma porta que existia no muro. Através de associações, esse sonho traz a recordação de que, depois do primeiro sonho dos lobos, ocorrido aos quatro anos de idade, ele não suportava ser olhado com fixidez. Encarava agressivamente qualquer pessoa que o fitasse mais demoradamente ou o olhasse com mais atenção. Outra associação que surge desse segundo sonho é o reaparecimento de sua identificação com Cristo, esse Cristo que é perseguido pelo Pai. Ele reclamava para sua analista que sua história era como a de Cristo, que um Deus cruel, temível, o teria abandonado a tal destino. A respeito dessa identificação Freud havia escrito: "Podemos estabelecer uma comparação do Deus do Homem dos Lobos com o Deus de Schreber, já que se trata de um Deus que pode ter relação sexual com seu filho", e nota que essa identificação com Cristo é na verdade uma identificação com a mãe, ou seja, com uma posição

feminina em relação a Deus, que marca sua posição de gozo. Trata-se, então, de um Deus que o feminiza, ou em termos lacanianos, do efeito "empuxo-à-mulher" da psicose.

A partir desse período e depois do sonho dos lobos no muro, o delírio revela sua estrutura de rede, isto é, de conspiração em complô contra ele. A perseguição começa com o dr. Ermann, estende-se a Freud e em seguida a todos os médicos. O delírio adquire caráter retroativo. Com efeito, segundo Ruth Mack Brunswick, ele passa a dizer que toda a classe médica lhe era hostil, desde sua infância; todos os médicos o haviam maltratado e abusado de sua fraqueza. Nesse momento de sua análise, ele profere a ameaça de matar Freud – e segundo Brunswick não se tratava de uma bravata. Encontramos, portanto, uma série de figuras do Outro perseguidor, gozador, cruel e terrível, que quer o seu mal – o lobo, Deus, dr. Ermann, Freud e até a própria Brunswick. Não encontramos nesse relato de análise tampouco a figura de um Pai simbólico, pacificador.

Qual a diferença do Outro gozador na paranóia e na neurose obsessiva?

Comparando o Homem dos Lobos com o Homem dos Ratos com relação ao Outro que faz mal, podemos estabelecer algumas distinções. Tomemos o capitão cruel do Homem dos Ratos e as figuras do Outro tal como aparecem no Homem dos Lobos. Em nenhum momento o Homem dos Ratos se sente vítima de algum mal causado pelo capitão cruel a ponto de reivindicar qualquer coisa; ele localiza o gozo no relato do capitão cruel mas não o acusa de nada. O encontro com o capitão provocou um sintoma – a obsessão dos ratos – no qual a figura do Outro gozador só aparece sob a forma sintomática de um imperativo: "Tu deves pagar." Dívida a ser paga no enquadramento simbólico, ou seja, no cenário da dívida. O Homem dos Ratos paga a dívida simbólica com sua neurose, com o significante dos ratos, e não com um pedaço do corpo como o Homem dos Lobos. O encontro deste com o dr. Ermann produziu a hipocondria e o desvelamento do Outro gozador que queria o seu mal. No Homem dos Ratos a questão do desejo é expressamente ligada ao Pai, como revela a frase do pensamento obsedante: "Se eu desejo ver uma mulher nua, meu pai deve morrer." Pode-se ver aí uma articulação do desejo com a lei, onde o pai é o representante da lei, ou seja, o sintoma tem a função de Nome-do-Pai. No Homem dos Lobos não se encontra nada que tenha essa função, nem seus sintomas obsessivos da infância.

O estado passional do Homem dos Lobos foi tranqüilizado, por efeito da análise e da morte do dr. Ermann. No entanto, a idéia de ser o filho predileto de Freud permaneceu, o que pode ser constatado em declarações que desvelam o

aspecto megalomaníaco, como: "eu sou o caso mais célebre da psicanálise". O fato de receber dinheiro da comunidade psicanalítica é percebido mais como algo que lhe é devido do que propriamente uma doação. Ele realmente acredita que isso é um tributo por ele ser o filho predileto de Freud e o caso mais célebre da psicanálise. Ademais, alguns traços identificatórios permanecem, como a convicção do dano irreparável que foi a perda da fortuna por causa de Freud, e a idéia de que a psicanálise foi responsável por seus problemas intestinais, já que estes começaram no transcurso das análises. Na verdade, o Homem dos Lobos faz uma interpretação delirante retroativa, pois tais problemas começaram antes mesmo de ele conhecer Freud. Isso permanece até o fim de sua vida.

Quanto aos fenômenos relacionados à série do olhar, trata-se do olhar que emerge no campo da realidade característica da paranóia. No Seminário 10, sobre a angústia, Lacan coloca em série o sonho do Homem dos Lobos com o desenho da esquizofrênica que põe uns olhos numa árvore e escreve a frase "eu sou sempre vista".[3] Lacan faz uma referência bastante curiosa ao Homem dos Lobos como "esse caso borderline", pois sabemos que Lacan sempre recusou essa categoria clínica. Parece, no entanto, apontar para a posição do sujeito que se encontra na borda do furo da foraclusão do Nome-do-Pai e da elisão do falo.

Quando o olhar emergira no sonho dos lobos como objeto real, o sujeito fora afetado por angústia, e é em torno disso que Freud constrói toda a cena primitiva. O único ponto de real de toda a construção cênica do coito *a tergo* é esse olhar: o sujeito viu o coito e esse olhar voltou-se contra ele ao defecar e interromper a atividade sexual dos pais. Logo depois o sujeito, ao sair na rua, se sente olhado por todos. Nessa época, todo olhar atencioso, indica sua analista, fazia com que ele se recordasse do sonho de angústia dos lobos, com seu caráter de pesadelo. É isso que aparecerá desvelado no episódio hipocondríaco. Lá onde se encontra a zerificação do falo, na imagem especular, lá se situará o olhar: todos olham o furo no seu nariz, precisamente o furo da imagem especular.

Muito mais tarde, em 1951, o Homem dos Lobos apresentou um outro episódio psicótico, onde se presentificou a multiplicação do olhar no campo visual. Estava pintando no campo, perto de Viena, ainda ocupada pelos russos depois da guerra. Ultrapassou a fronteira sem se dar conta, e se pôs a pintar uma paisagem. Foi pego e levado para interrogatório como suspeito de espionagem, ou seja, de fazer uso clandestino do olhar. Ficou preso alguns dias e logo depois foi solto, pois se constatara que ele não tinha nenhuma intenção de espionar. Desde então, quando entrava nos bares e lugares públicos de Viena, tinha a impressão de que todos estavam olhando para ele e falando dele. Veri-

ficamos aqui o desenvolvimento de um delírio de observação, ou seja, a presença do fenômeno de sonorização do olhar, que é, como vimos, manifestação característica da paranóia, segundo a última definição de Lacan. Mais tarde o Homem dos Lobos dirá que esse episódio de 1951 foi semelhante ao episódio hipocondríaco: neste, em 1926, foi vítima de uma "deformação física", e naquele de 1951, de uma "deformação moral".

Para finalizar, retomaremos a questão do desencadeamento. Há duas indicações em Lacan: uma em "Função e campo da palavra e da linguagem em psicanálise" e outra no seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.* Na primeira, Lacan nos diz que a doação de dinheiro ao Homem dos Lobos teria causado o episódio psicótico. Ele foi sustentado economicamente por Freud toda sua vida após a primeira análise, ou seja, sustentado por aquele que ocupava o lugar do Outro, entrando na série lobo – pai – Deus. O Homem dos Lobos não coloca Freud como um Outro que é barrado, que falta, mas como um Outro que tem, tem para dar e dá: o dinheiro. É curioso porque o próprio relato de Freud nos diz que, para o Homem dos Lobos, receber o dinheiro tinha a significação de ser possuído sexualmente pelo pai. De uma certa forma podemos dizer que, ao mantê-lo economicamente, Freud (para a subjetividade do Homem dos Lobos) o mantinha também como objeto de gozo do Outro. Ele reivindica esse papel: "Eu sou o filho predileto de Freud, eu sou o caso mais célebre da psicanálise, Freud fez com que eu perdesse meu dinheiro, então nada mais justo que ele me pague com isso."

A segunda indicação é o forçamento do Real provocado por Freud para descobrir não só a cena traumática, mas sua efetiva realidade. Nessa hipótese de Lacan, o desencadeamento foi devido ao apelo à significação de algo ao qual ele era incapaz de dar significação devido à foraclusão do Nome-do-Pai. O próprio Homem dos Lobos vai dizer, depois do último episódio psicótico, que nunca soube se realmente viu essa cena primitiva ou se ela foi uma reconstrução de Freud. Poderíamos perguntar como uma análise ocorrida em 1914 poderia provocar tal episódio tanto tempo depois, em 1926. A meu ver, o fator desencadeador foi justamente o abalo de Freud nesse lugar do Outro quando o Homem dos Lobos deparou com a possibilidade da morte de seu provedor.

O nome na *Verhaltung*

A construção do caso clínico e o dom de dinheiro deram uma estabilidade à psicose do Homem dos Lobos, inserindo-o numa filiação simbólica e sustentando inclusive sua idéia delirante de ser o filho predileto de Freud.

O delírio é uma forma de conter o gozo, de lhe dar um enquadramento, no caso o gozo da idéia delirante de filiação. O Homem dos Lobos alcança sua estabilidade ao identificar-se com o nome criado por Freud para ele quando publica o relato de seu caso. Serguei Pankejeff torna-se o "Homem dos Lobos", retendo o significante criado em análise a partir do sonho com os lobos, central em seu tratamento com Freud. É o significante da *Verhaltung*: traço ideal com o qual ele faz uma identificação imediata e se representa para a comunidade analítica. Assim ele pode fazer laço social e consegue inclusive a estabilidade num emprego burocrático.

$$\frac{S_1}{\not{S}} \rightarrow S_2 \qquad \frac{\text{Homem dos Lobos}}{\not{S}} \rightarrow \text{Comunidade analítica}$$

Ele não assinava Pankejeff em suas cartas, e sim Wolfsmann (Homem dos Lobos). Podemos dizer que o fruto da análise com Freud foi a produção de um significante, de um nome próprio que o manteve, com o qual ele se identificava e que também denotava a sua posição de objeto do Outro. Se Schreber constrói para si o significante Mulher de Deus, Pankejeff constrói, com a análise com Freud, o Homem dos Lobos, o lobo como figura do Outro, e ele como o Homem do Pai. Os dois se situam, portanto, como objeto para um Outro – Deus para Schreber, os lobos, para Serguei Pankejeff, sendo que, segundo Freud, esse Outro é o lugar do pai.

	objeto do Outro
Schreber	mulher de Deus
Serguei Pankejeff	Homem dos Lobos (Pai) caso de Freud

O desencadeamento do surto psicótico que faz o Homem dos Lobos procurar de novo Freud, sendo então encaminhado para Ruth Mack Brunswick, foi motivado certamente pela evocação da morte de Freud e por um possível abalo do significante retido promotor de sua identificação ideal como o caso preferido de Freud, o Homem dos Lobos.

Capítulo 10

O refugiado dos símbolos falsos

Neste capítulo abordaremos o caso John Nash, conhecido pelo grande público através do filme *Uma mente brilhante,* que se baseia na biografia escrita por Sylvia Nasar[1], que é ainda melhor que o filme. Este é dirigido por Ron Roward e estrelado por Russel Crowe, que interpreta John Nash, o matemático psicótico, respeitando tanto sua carreira profissional quanto sua psicose. É com alívio que vemos Hollywood representar a psicose não através de loucos furiosos e assassinos, *serial killers*, mas através de gênios, seguindo a trilha de *Shine*, que retrata um gênio da música.

Poderia ser uma mudança de paradigma? O assassino e o gênio estão *fora*, fora da norma e do laço social – o que os aproxima daqueles que estão no campo da psicose, os fora-do-discurso.

O filme privilegia mais a relação do sujeito com seus fenômenos psicóticos do que propriamente seu percurso na matemática; já o livro mostra ainda outras vertentes. O filme consegue fazer com que se veja e até se viva (por apelo identificatório) a psicose de John Nash e sua integração na comunidade, a partir do ato simbólico em que ele é reconhecido por seus pares ao receber as canetas. Já a entrega do prêmio Nobel no filme, representada como a entrega de um Oscar, não condiz absolutamente com a realidade da vida do sujeito; é a glamourização da recompensa daquele que "apesar de louco é um gênio".

Há o lado positivo de representar a paranóia americana da Guerra Fria ao retratar a empresa, que realmente existiu, de projetos secretos e ultra-secretos, chamada Rand, cujos responsáveis convidavam os maiores cientistas e matemáticos do mundo para traçarem planos e decodificarem mensagens cifradas da União Soviética. O ambiente paranóico é bem retratado pelo filme ao mostrar como a sociedade americana fabrica um Outro perseguidor, no qual localiza o gozo do mal fora de sua comunidade de "gente bem". Essa manifestação

da paranóia na cultura aparece hoje em dia, depois do 11 de setembro, com Bush e seus companheiros fazendo a guerra do bem contra o mal representado pelos árabes, o Outro do ocidente. Ao retratar a paranóia da cultura, *Uma mente brilhante* faz o espectador entrar nesse universo que se confunde com o universo psicótico de Nash, e quando surge o personagem tipo Big Brother ele é perfeitamente verossímil, devido ao clima persecutório da Guerra Fria.

O filme conseguiu apresentar uma biografia digerível, para a sociedade americana, da "tradição-família-propriedade-religião", na medida em que evitou os aspectos mais polêmicos.

Biografia proibida

O que não aparece no filme? John Nash não teve apenas um, e sim dois filhos. O primeiro ele abandonou completamente: ao submeter-se a uma cirurgia de varizes, conheceu uma enfermeira de uma classe social inferior à sua, namoraram e ela ficou grávida. Ele achou isso muito interessante, porém nem assumiu o filho, nem separou-se dela. A mulher teve que ir trabalhar como enfermeira numa casa particular que a aceitava com o filho e onde Nash a visitava. Quando a família descobriu que ela recebia um homem em casa, demitiu-a, e ela terminou numa péssima situação financeira, sendo obrigada a dar o filho para ser adotado. John Nash, acompanhando a tudo aquilo sem se envolver, estimulou a adoção e os abandonou completamente.

Muitos anos mais tarde ele se casará com alguém que poderia ser "a mulher daquele que ia ganhar o prêmio Nobel" e com a qual terá o segundo filho, o que aparece no filme. Quando chega a Princeton conhece Alicia, uma linda matemática, inteligentíssima, estudante de física, alguém que se coadunava, portanto, com sua identificação ideal. Eles se casam e acabam tendo um filho, que fica sem nome por um tempo, apelidado de "bebê Épsilon" (a partir de uma anedota freqüente entre os matemáticos sobre a hipótese de Riemann, a qual ninguém consegue provar nem que está certa nem que está errada). Depois Nash acaba colocando nesse segundo filho, que também será psicótico, o mesmo nome do primeiro.

Um outro fato que foi evitado no filme, como denunciou a crítica, é sua homossexualidade. Enquanto ele se relacionava com a enfermeira, teve vários casos com homens. E quando estava trabalhando na Rand, a agência de contra-espionagem, os americanos preparam-lhe uma armadilha num banheiro

e o flagraram num episódio homossexual, resultando em sua expulsão da agência. O rapaz que aparece no filme como uma alucinação é um namorado com quem ele teve uma relação de cinco anos de duração, e que adquiriu uma função importante em seu delírio.

Tampouco aparece no filme que Nash quis abrir mão várias vezes da cidadania americana – o que está em consonância com seu delírio, como veremos. O escamoteamento desses fatos visa certamente à transformação de Nash em um herói de filme de bandido e mocinho, numa luta entre o bem e o mal, em que ele consegue vencer o mal da doença, a ponto de ganhar o prêmio Nobel.

O que promove o laço social?

No que diz respeito à clínica da psicose, o que me parece efetivamente problemático é a interpretação do filme de que John Nash teria chegado à estabilização da psicose a partir dos cuidados dos outros, ou seja, a partir de sua aceitação no convívio com os próximos e, em particular, em decorrência dos cuidados da esposa. Na entrega do prêmio Nobel ele diz que foi graças ao amor da mulher, além da convivência com os outros, que conseguiu estar onde se encontra. Ora, a clínica com sujeitos psicóticos nos ensina que o processo é inverso, o laço social, assim como o amor conjugal, se refaz a partir da estabilização da psicose, e não o contrário.

Essa inversão tem conseqüências e possibilita um debate importante para se pensar a política de inclusão social da reforma psiquiátrica. Não é simplesmente fazendo com que os psicóticos saiam dos hospícios e convivam com os próximos que eles necessariamente farão laço social. Isso é fundamental, mas não basta. É preciso acompanhar o sujeito no tratamento que ele dá aos fenômenos que o acometem e propor-lhe um lugar de endereçamento. É necessário lembrar que a clínica do sujeito está em suas tentativas de encontrar a equação em que se resolvem sua dispersão e seu desespero para fazer laço social e participar dos discursos. O filme não mostra o esforço hercúleo de elaboração de John Nash para dar conta do que lhe está acontecendo, atendo-se antes aos delírios e alucinações do sujeito e aos cuidados dos outros, que o sujeito teria recebido passivamente.

Afinal, qual o papel da família e dos próximos no tratamento do psicótico? A clínica da psicose não pode dispensar o tratamento do sujeito e dedi-

car-se inteiramente ao tratamento do Outro social – a família, os vizinhos, a comunidade de trabalho. É sem dúvida importante o tratamento do Outro no que concerne ao aumento da tolerância ao fora-do-discurso. Mas isso é insuficiente para que o sujeito psicótico se exerça em suas tentativas de fazer o laço social, ou seja, em suas tentativas de cura do autismo. John Nash, a partir da matemática, realizará uma elaboração subjetiva com seu delírio, até encontrar uma equação matemática que o possibilita restabelecer os laços sociais.

Houve certamente uma grande tolerância e uma importante solidariedade por parte da comunidade matemática. Ele era chamado de "o fantasma de Princeton" ou de "Ferdinando", referência ao personagem desengonçado da história em quadrinhos. Se esse apelido era carinhoso ou injurioso pouco importa, pois era o sinal de um reconhecimento e um lugar em Princeton. No filme, Nash aparece escrevendo equações matemáticas nas vidraças das janelas, quando na verdade ele as escrevia nos quadros-negros do campus universitário. Ele os cobria com as equações na sua tentativa de reconstrução do mundo, como diz Freud da função do delírio, com fórmulas que lhe permitiram, por fim, atenuar os fenômenos psicóticos que o acometiam e restaurar o laço social.

O autodidata

Abordaremos o caso Nash a partir da solução encontrada dentro da sua esquizofrenia possibilitando sua tentativa de retomada dos laços sociais. Freud abordou Schreber a partir de sua paranóia, ou seja, da construção do delírio tendo como diagnóstico esquizofrenia paranóide – que foi exatamente o mesmo diagnóstico de John Nash dado por seus médicos. Seguiremos a mesma trilha para analisar sua tentativa de entrada num discurso.

Como Nash fazia suas escolhas? "Compulsivamente racional", diz Sylvia Nasar, "ele desejava transformar todas as decisões da vida – como tomar o primeiro elevador ou esperar pelo próximo, onde aplicar seu dinheiro, que emprego aceitar ou até mesmo casar-se – em cálculos, cálculos de vantagens e desvantagens, algoritmos ou regras matemáticas, divorciadas da emoção, da convenção ou da tradição." A vida para ele tinha de ser toda calculada matematicamente, implicando a rejeição do desejo e a foraclusão do acaso, numa tentativa pseudo-obsessionalizante de significantizar tudo para conter e contar o

gozo. As idéias matemáticas vinham-lhe à mente de início como mais tarde lhe viriam as idéias delirantes; em seguida ele não distinguirá umas das outras.

Aos 13 anos de idade, quando estourou a Segunda Guerra Mundial, com o ataque a Pearl Harbor, o pai de Nash, apavorado, dizia-lhe que os japoneses não descansariam enquanto não atingissem sua cidade natal, Virginia, por mais remota e insignificante politicamente que ela fosse. Ele levava John, seu filho, nessa idade, para o campo e o treinava com carabina para atirar contra os japoneses. Dizia que eles estavam chegando, que arrasariam a cidade e fariam todos os homens prisioneiros. "Se você puder atirar com essa arma talvez possa deter alguém que o estiver perseguindo por tempo suficiente para poder escapar e se esconder em algum lugar até que o exército venha em seu socorro." Alterando-se os personagens, esse é exatamente o tema que depois se desenvolverá no delírio de John Nash – pois segundo Freud os paranóicos reconstroem em seus delírios os personagens da infância, sendo que nesse caso o sujeito retoma para si o delírio paranóico paterno.

Quando Nash chega a Princeton, lá estão, nos Institutos de Matemática de Estudos Avançados, Einstein, Goeddel, Oppenheimer e Von Newman, o inventor da teoria dos jogos. É a contribuição de Nash à teoria dos jogos que fará com que ganhe o prêmio Nobel. Em Princeton encontra um ambiente de uma superelite intelectual, num sistema monástico, quase que exclusivamente masculino, em que os alunos não eram obrigados a freqüentar as aulas, pois favorecia-se a pesquisa individual e valorizava-se o problema que cada um escolheu para trabalhar. Eram, no entanto, obrigados a ir ao chá, onde todos professores e alunos conversavam. Ao lado do isolamento do trabalho, a grande diversão eram os jogos, incluindo o jogo de xadrez. John mesmo inventou um jogo que logo foi chamado "jogo Nash". Apesar desse sistema de liberdade, todos acabavam se ligando a um mestre – mas não Nash, que sempre foi autodidata, tendo por características a arrogância, a pretensão e a enfatuação. Suas idéias anti-semitas eram vinculadas a essa característica paranóica de sentir-se superior aos outros, decorrente da identificação imediata com um significante ideal. Não poderíamos considerar o autodidatismo verdadeiro como uma característica megalomaníaca? O paranóico freqüentemente não admite um outro como seu mestre porque ele é o mestre; o autodidatismo é uma forma de estar fora do discurso como laço social, pois não há aqui mestre nem aluno, apenas a relação do sujeito com um puro e desencarnado S_2, a sede de saber. O histérico está sempre à procura de um mestre, para bancar ou mais freqüentemente para desbancar; para o obsessivo, quando não é escravo do

saber, mesmo se colocando como um mestre, sempre existe um mestre maior, ao qual se submete, que no final das contas é a morte.

O desencadeamento

O desencadeamento da psicose de John Nash não ocorreu quando entrou para a empresa de contra-espionagem, onde seu delírio é representado no filme, e sim aos 30 anos, quando coloca em prática seu projeto de casar-se com Alicia para ter filhos e constituir uma família. Ora, é exatamente isso que ele não vai conseguir significar, devido à foraclusão do Nome-do-Pai e à elisão do significante fálico. O chamado ao Nome-do-Pai, que significa o anúncio da paternidade para um homem, não foi acionado quando do nascimento (ou mesmo gestação) do primeiro filho, ao qual ele reagiu com distanciamento e indiferença. Não havia ali propriamente falando uma investidura simbólica do "pai de família" para Nash, como ocorreu com seu filho com Alicia, quando, aí sim, ele escolhe ser pai. Nash, professor do Massachussetts Institute of Technology, outro centro de inteligência norte-americana, encontrava-se à espera de uma cátedra quando a mulher fica grávida. Nesse momento ele desencadeia a psicose. Podemos nos interrogar se o que produziu o desencadeamento foi o fato de estar à espera de um cargo a ser nomeado (como Schreber) ou de sua mulher engravidar, pois ambas as situações chamam o sujeito a significar no simbólico a função sustentada pelo Nome-do-Pai. Como a nomeação de professor veio após o desencadeamento, concordo com os psiquiatras e psicanalistas de Nash que dizem que foi a gravidez de Alicia que provocou o início de sua psicose.

Um aspecto não representado no filme é que na década de 1950 estamos no auge do freudismo nos EUA, da aplicação da psicanálise nos hospitais psiquiátricos. Quando Nash desencadeou a psicose, foi para a Clínica McLean, onde tinha sessões de análise todos os dias, e cujo serviço era coordenado por um psicanalista. O que aparece no filme é o que ocorre posteriormente: suas diversas internações e o choque insulínico.

Qual era a concepção que se tinha sobre psicose na época? A leitura simplista da teoria freudiana de uma impulsão homossexual que aflora no sujeito, o qual a rejeita – o surto adviria no lugar dessa rejeição. No caso de Nash, porém, essa hipótese freudiana não se sustenta, pois ele já tivera vários casos homossexuais, não tendo portanto rejeitado seus desejos por homens. Os analistas que o trataram terminam atribuindo o desencadeamento de sua psicose

à gravidez da mulher, teoria compatível com a de Lacan: o apelo à função paterna impossível para ele de significar, devido à foraclusão do Nome-do-Pai.

A rejeição de Nash incidirá sobre seu filho, cujo significado impossível de ser atribuído dará lugar à declaração de sua psicose. Essa rejeição será compartilhada por Alicia: durante a gestação, ela só pensava em se livrar daquilo, sem pensar no que adviria depois, ou seja, um filho. Não havia enxoval, nem quarto de bebê, nada. Não havia nenhuma projeção no desejo dela, esse filho não estava falicizado. Era apenas um estorvo do qual ela desejava se desembaraçar o mais rápido possível.

Ao ameaçar a vida do próprio filho, ainda na barriga de Alicia, Nash é internado. No início de sua psicose, sentia-se convocado a desempenhar um papel extraordinário na questão da paz mundial, dizia que estava recebendo apelos para cumprir uma missão, a qual não sabia exatamente o que era. Uma ocasião, quando assistia a uma palestra, ele mostra para um colega a capa do *New York Times*, com o rosto do papa: "Olha aí o que fizeram comigo, pegaram uma foto minha, maquiaram, disfarçaram, para fingir que é o papa João XXIII, porque João é o meu nome, John, e 23 é o meu número primo favorito."[2] Acometido pelos fenômenos de auto-referência mórbida e de emergência do olhar no campo do Outro, Nash se torna o centro dos olhares, está na mira do Outro. Na mesma época, mostrou para um aluno de pós-graduação sua carteira de motorista, usada e velha, dizendo tratar-se de uma carteira de motorista intergaláctico. O delírio foi crescendo, a partir de interpretações que se tornaram cada vez menos vagas. Afirmava que vários homens no MIT usavam gravatas vermelhas, concluindo que faziam parte do partido criptocomunista e passando a achar que as pessoas estavam falando dele, evidenciando assim a emergência do objeto voz ligada à auto-referência. Passou então a enviar cartas para os governos estrangeiros.

Quando o filho nasce, Nash, que estava internado, recebe licença para visitá-lo. O hospital se chama Boston Lying Hospital, um equivalente a hospital de repouso (*lying* vem do verbo *to lie,* que significa deitar e também mentir). Quando está no quarto da esposa e chega a bandeja com o jantar, ele pega um guardanapo e, onde está escrito Boston Lying Hospital, cobre algumas letras, ficando de fora apenas Ly, homófono de *lie,* que quer dizer mentira. O resultado é: Boston, hospital de mentira. Acusa assim de ser mentira tanto o nascimento do filho quanto sua paternidade. Tratava de um acontecimento que não tinha um peso de real, um lastro que diga e se afirme como algo existente. É o que em psiquiatria se chama desrealização.

Em seu trabalho, Nash procurava decodificar a mensagem que estaria por trás de tudo que encontrava escrito, tentando identificar os códigos para saber qual era a mensagem. A partir daí desenvolve a idéia delirante de que estava sendo perseguido pelo governo americano, que queria obrigá-lo a fazer parte da rede de contra-espionagem. Ele parte para a Europa para pedir asilo, no intuito de escapar do gozo do Outro perseguidor. Vai para Luxemburgo, e em seguida para Genebra, para devolver o passaporte americano e abrir mão da cidadania – o que não é aceito por não haver nenhum argumento compatível com a Constituição norte-americana. Dizia ainda estar sendo obrigado a cumprir o serviço militar. Volta então aos Estados Unidos, sendo internado algumas vezes, e continua à procura de mensagens codificadas endereçadas a ele nos jornais diários.

Algum tempo depois, Alicia não o suporta mais e se separa dele. Ficam muitos anos separados, até que ela o aceita de volta, mas se vê que ela admite que ele fique apenas por perto, sem que isso signifique a reconstituição do casamento. No período da separação, Nash volta a residir com a mãe, e é quando surgem novos fenômenos delirantes e corporais mais relacionados à esquizofrenia que à paranóia. Dizia-se um refugiado árabe-palestino de esquerda, membro da Organização para Libertação da Palestina, que teria provocado um incidente diplomático na fronteira de Israel. Depois imaginava seu corpo como um tabuleiro de jogo de quatro lados: Los Angeles, Boston, Seattle e outro local. Ele se sentia um mapa geográfico, com peças de xadrez. Havia também um outro tabuleiro com nomes de carros (Mercedes, Oldsmobile etc). Nessa época, afirmava ter apelidos grandiosos: "príncipe da paz", "pé esquerdo de Deus", "imperador da Antártida" – vários S_1 de caráter megalomaníaco que o designavam como o Um, o único, sem no entanto promover a operação da retenção (*Verhaltung*) que poderia trazer a estabilização numa identificação ideal de ser o Um para todos os outros. Paralelamente ao tema megalomaníaco desenvolveu idéias delirantes de cunho persecutório, numa tentativa de enquadrar o gozo do Outro. Nesse momento aparece Jack Bricker, seu amante por cinco anos, como um perseguidor. "A raiz de todo o mal, no que diz respeito à minha vida pessoal, são os judeus, particularmente Jack Bricker, que é Hitler, uma trindade do mal, formada por Moka, Iblis e Napoleão."

Jack Bricker, representado no filme como uma alucinação, funcionou durante muito tempo como um duplo especular imaginário, em quem Nash localizava seu eu ideal, suporte identificatório. Após o surto Bricker se transforma num perseguidor – não o único, apesar de constituir um importante

suporte do Outro que goza dele. É o que podemos verificar na equação pessoal a que chega em seu trabalho matemático-delirante.

A equação singular

$B^2 + RTF = 0$.

Eis a equação neológica e singular, "muito pessoal", escrita em um cartão-postal de 1968. "A equação representa um hiperespaço tridimensional, que tem uma singularidade na origem, no espaço quadridimensional." Nash é a singularidade, o ponto especial, e as outras variáveis são pessoas que o influenciam – homens com quem ele manteve amizades ou relacionamentos amorosos. B representa Jack Bricker; T é Erwin D. Thorson, F substitui Herbert Amasa Forrester e R, Donald V. Reynolds. Trata-se de uma equação simbólica constituída por personagens que certamente representam para ele duplos imaginários, suportes de identificação. É uma forma de simbolizar o Real, maneira de esvaziar o imaginário do delírio com o trabalho simbólico da matemática.

John Nash dá uma definição de si: ele é o refugiado, eis o que parece ser para ele o significante eleito da *Verhaltung*. O lugar do refúgio e o Outro do qual ele se refugia mudam – ele é o refugiado dos EUA, depois o refugiado árabe-palestino etc. –, mas sua designação permanece. Eis sua própria definição: "Sou um refugiado dos símbolos falsos e dos símbolos perigosos." A partir dela podemos depreender duas características. Em primeiro lugar, John Nash encontra um significante-mestre que o retém da deriva significante e a partir do qual ele se representa e se relaciona com os outros. Relação efetivamente perigosa, que o coloca numa posição paranóica, retido por esse significante de fuga do Outro, mas que, ao mesmo tempo, lhe dá um assentamento no mundo dos símbolos. Com esse refúgio no significante ele se constitui um lugar no Simbólico relativo ao lugar do Um, para se distanciar do Outro. Ele nos dá uma indicação de como apreende os significantes do Outro: não se trata de puros significantes, pois cada um vira um símbolo, porém um símbolo que mente, é falso e perigoso. Como até mesmo o nome do hospital em que nasceu seu filho. Ele não pode ter confiança no Simbólico, porque tudo aí se torna um símbolo de alguma coisa. Assim como a balança é símbolo – por definição fixo, imutável e inquestionável – da justiça, cada coisa vem simbolizar para Nash a perseguição. Esta se intensifica a tal ponto que ele julgava correr o risco de ser crucificado.

Na paranóia o significante torna-se símbolo, ou melhor, torna-se um signo do Real que aponta para o sujeito com um significado mortificador. Como dizia Torquato Neto, "toda palavra é uma cilada".

Após a morte da mãe, Nash retorna a Princeton, sendo recebido pela comunidade científica de maneira realmente carinhosa, passando seus dias rabiscando fórmulas nos quadros-negros, ficando possesso quando alguém as apagava. Passou anos e anos assim. Um companheiro fala sobre o que Sylvia Nasar chama de a "milagrosa remissão de sua doença". Em sua biografia não há o relato de que ele continuava a delirar com Jack Bricker e com os outros, como aparece no filme. Podemos portanto supor que a partir da retenção do significante "refugiado" e da formulação da "equação pessoal", houve um esvaziamento de todo o Imaginário, restando apenas o trabalho simbólico dos números, números e mais números, que, sem fim, ele freneticamente manipula para dar conta dos problemas da vida de forma matemática. Diz um colega:

> Eu, que via Nash praticamente todos os dias no centro de computação [ele começa a trabalhar também no computador além do quadro-negro], tive a impressão de que sua melhora foi bastante gradual, um processo que durou 20 anos, todos os anos 70 e 80. Nos estágios iniciais ele extraía números de nomes e ficava preocupado com o que encontrava.

Ao transformar as letras em números, Nash tentava fazer trabalhar o Simbólico com o Real do número. Chegou a encontrar um número primo, 26^{23}, que corresponderia a todos os números e a todas as letras do alfabeto inglês. Assim, começou a escrever em inglês não mais com letras e sim com números, que podiam ser lidos se substituídos por letras.

Aos poucos, o processo se transformou numa numerologia matemática, jogando com fórmulas e fatoração. À medida que esta avançava, a correspondência com as letras se distanciava até desaparecer. Um companheiro afirma que a partir de um certo momento esse processo passou a ser "pesquisa verdadeira", ou seja, que pode ser transmitida e retomada por outrem.

Nash precisou atravessar todo esse processo de elaboração simbólica até entrar numa pesquisa em que podia se comunicar com os colegas, e por isso era considerada "verdadeira". Não que antes sua pesquisa não fosse verdadeira, mas essa verdade não era comunicável, partilhável. A partir de então, Nash mostrava em que estava trabalhando, e com isso começou a ter contato com seus colegas matemáticos e voltou a dar aulas. Assim, terminou por ganhar o prêmio Nobel por seu trabalho com a teoria dos jogos elaborada antes do surto. Mas foi seu

trabalho subjetivo – o intenso e profícuo trabalho de remanejamento significante com os números – que levou à estabilização de sua psicose. A partir disso ele pôde voltar ao laço social, entrar no discurso universitário e retornar à sala de aula. Através dessa elaboração numérica, conseguiu construir um mundo em que é possível viver com os outros no registro Simbólico, para dar conta do furo da foraclusão do Nome-do-Pai e de sua posição de fora-do-discurso. John Nash nos mostra que não é apenas através do delírio que se pode fazer o que Freud chama, a respeito do trabalho delirante de Schreber, de "reconstrução do mundo", pois ele o fez com a matemática. A cura e a entrada nos laços sociais não foi feita através do delírio, e sim com os números.

Capítulo 11

Crime e responsabilidade

Assim como, no âmbito religioso, segundo são Paulo, é a lei que constitui o pecado, no âmbito do direito penal é a lei que constitui o crime. Mas nem todos estão submetidos à lei, como é o caso dos ditos doentes mentais, que são considerados *inimputáveis* por nosso Código Penal.

O artigo 26 do Código Penal Brasileiro, sobre medidas de segurança, estipula: "É isento de pena o agente que, por doença mental ou desenvolvimento mental incompleto ou retardado, era ao tempo da ação ou da omissão inteiramente incapaz de entender o caráter ilícito do fato ou de determinar-se de acordo com esse entendimento."

Ao ser julgada, qualquer pessoa está inserida num processo que pode garantir sua proteção enquanto tendo direito a defesa, direito ao contraditório para que possa, por exemplo, ser protegida contra a reação de uma vingança privada. O julgamento deve proteger e garantir os procedimentos democráticos a que tem direito todo cidadão. Isso não acontece com o cidadão inimputável, pois a inimputabilidade penal não limita o arbítrio do juiz (e do médico) que desresponsabiliza o sujeito de seu ato, impedindo seu acesso ao julgamento.

O artigo 97 do Código Penal, o dito artigo de imposição de medida de segurança para o inimputável, diz: "Se o agente for inimputável, o juiz determinará sua internação. Se, todavia, o fato previsto como crime for punível com detenção, poderá o juiz submetê-lo a tratamento ambulatorial."

Essa medida de segurança, como é chamada, apresenta um aspecto paradoxal, pois se por um lado expressa a preocupação com o tratamento psiquiátrico, por outro lado, como assinala o penalista Eugênio Zafaroni, não tem um limite fixado na lei e sua duração é indeterminada, "podendo o arbítrio dos peritos e dos juízes decidir acerca da liberdade de pessoas que, doentes men-

tais ou estigmatizadas como tais, sofrem privações de direitos ainda maiores que aqueles que são submetidos às penas."[1]

Em que se baseia a medida de segurança, seja ela de internação ou de sujeição de tratamento ambulatorial? Ela se baseia na vaga noção incomensurável e pouco objetiva da periculosidade. Não se trata aqui de periculosidade penal, mas de simples periculosidade para si mesmo ou para outrem. A periculosidade justifica o termo penal "medida de segurança" – assujeitando, na verdade, o psiquiatra ao papel de medidor da insegurança pública. Trata-se de uma medida de significação penal que, sem ter expressamente o sentido punitivo, desresponsabiliza o sujeito de seu ato e o entrega a uma forma de tratamento – a obrigatoriedade do tratamento psiquiátrico – que, conforme Zaffaroni e Pierangeli no mesmo texto já citado, pode "significar limitações da liberdade e restrições de direitos, talvez mais graves do que os adotados autenticamente punitivos", como no caso de internações prolongadas.

Será que a desresponsabilização penal do sujeito que praticou o ato, tratado como um doente mental, realmente o beneficia? Ao deixar a decisão do destino do sujeito – seja ele psicótico, ou não – nas mãos do perito psiquiátrico, a sociedade retira-o do âmbito jurídico, onde teria a possibilidade de ser julgado por seu ato, com direito a defesa e de ser condenado a uma pena precisa com prazo limitado, com ou sem atenuantes. No âmbito psiquiátrico, a restrição da liberdade pela via de internação pode ser ilimitada, pois depende da apreciação, por parte do perito, do grau de periculosidade tão subjetivo.

Na verdade, o conceito de inimputabilidade de responsabilidade penal promove o deslocamento do julgamento do ato à pessoa. Não é mais o ato que está sendo julgado como passível de ser considerado ou não um ato criminoso, e sim a pessoa, que é avaliada – como suscetível de ser ou não responsabilizada por seus atos.

A responsabilidade do ato

Para a psicanálise, o sujeito é sempre responsável por sua posição subjetiva, seja ele neurótico, psicótico ou perverso. Ele é responsável por seus sintomas. Freud utiliza a expressão "escolha da neurose" para designar a implicação do sujeito em sua posição sexuada, sua responsabilidade por seus atos, inclusive os atos falhos, que são sempre bem-sucedidos em dizer o desejo inconsciente. Assim, o sujeito é responsável pelo seu gozo em todas as suas manifestações sociais e sexuais, subjetivas e objetivas, individuais e coletivas. Por outro lado,

se o psicótico está estruturalmente fora do discurso, isto não quer dizer que a sociedade deva avalizar essa posição isolando-o das instituições civis. O ato pode ser uma tentativa de fazer laço social: ser julgado e receber a pena que compete a todo cidadão que infringe a lei.

Todo ato tem uma motivação consciente, inconsciente ou delirante, pois como ato realizado é efetuado e apreendido numa rede de sentido. O ato tem sentido: um simbólico e um libidinal. O sentido simbólico corresponde à determinação inconsciente, à herança histórica e à construção fantasmática do sujeito. E o sentido libidinal equivale ao que o ato representa na economia de gozo do sujeito, ou seja, o que ele significa como satisfação pulsional.

Os sentidos simbólico e libidinal do ato estão presentes na forma como ele se manifesta na relação de pessoa a pessoa no laço social, por exemplo entre o homicida e a vítima, o atacante e o atacado. Esse aspecto do eu e do outro presente no ato se enquadra nos três registros, Imaginário, Simbólico e Real. No Imaginário trata-se do ataque ao outro como imagem especular dentro de uma relação, sem mediação, erótico-agressiva. No registro Simbólico evidencia-se a relação entre o sujeito do inconsciente e aquele que ocupa o lugar do Outro na paranóia: o Outro perseguidor, o Outro da erotomania e o Outro traidor. E no registro Real da pulsão trata-se da relação entre o sujeito e o objeto *a* mais-de-gozar.

No que diz respeito à psicose, em grande parte dos casos o ato homicida, seja ele bem ou malsucedido, é uma tentativa de cura – o que não isenta o sujeito psicótico da responsabilidade do ato.

Essa tese não é nova – ela existe desde os anos 20, quando a psiquiatria francesa ocupou-se da questão do assassinato na psicose. Apesar das teorias do mecanicismo e das correntes da localização cerebral, a psiquiatria clássica do início do século XX não impediu a busca da causalidade psíquica nos atos e fenômenos psicóticos. Hoje em dia a psiquiatria, com sua "mitologia cerebral", esposa a neuropsicologia com sua psicometria, rechaçando a causalidade psíquica e desresponsabilizando o sujeito de seus sintomas e atos.

Todo assassinato tem motivo

Em seu artigo de 1928 "O assassinato imotivado, reação libertadora, nos hebefrênicos", Guiraud e Cailleur chamam a atenção para os assassinatos aparentemente sem motivos, distintos daqueles premeditados pelos perseguidos. Os autores apontam que a reação violenta aparece como o último sobressalto de

energia de um organismo que se anula na indiferença e na falta de ação. E que essa reação, o assassinato, resulta de uma causa: trata-se do esforço transportado para o mundo exterior de se libertar da doença. "Suprimir o mal social" que se encontra como justificativa do assassinato equivale a "curar a doença". A partir dessa equivalência ao nível simbólico, que adquire uma concretude real, o sujeito localiza sua doença no Outro, representante do mal no corpo social, que ele trata de suprimir.

Ao retomar esse tema em 1931, Paul Guiraud, no artigo "Os assassinatos imotivados", nos chama a atenção:

> Entre os assassinatos cometidos pelos alienados, uma parte aparece como atos lógicos e motivados do ponto de vista das idéias delirantes. Algumas vezes são premeditados e realizados com conhecimento de causa, da mesma forma que os assassinatos dos criminosos comuns. Compreendemos facilmente o ato de um delirante ciumento que mata sua mulher, um perseguido que se sente desonrado ou martirizado por um inimigo imaginário e, com grande lucidez, se dispõe à vingança.[2]

Esses atos são, segundo ele, "compreensíveis". Mas como compreender os atos que não têm o suporte de uma idéia delirante? Seu conselho aos psiquiatras é sem ambigüidade: "Os alienistas devem ser convencidos de que os atos dos alienados, quão extravagantes e inesperados sejam eles, têm causas precisas, assim como os atos normais."

O que Guiraud verifica é que esses sujeitos, ao fundirem a doença com o mal social, justificam o ato libertador. Como no "caso Paul", em que o "mal social" é vago e indeterminado – o que não o impediu de assassinar com cinco tiros um motorista de táxi que em sua fabulação ele julgara ser um traidor (motorista que seria o primeiro de sua "missão" de promover uma grande revolução pacífica matando 11 pessoas).

Guiraud nos diz que Paul tentou suprimir o *kakon*, que em grego significa mal, desgraça. Como Lacan indica: o psicótico procura atingir em sua vítima o *kakon* (o mal, o infortúnio) de seu próprio ser[3] – ele localiza, assim, a desgraça de seu ser no outro. Quero portanto ressaltar a importância da subjetividade presente no ato homicida, que, apesar de ter uma justificativa delirante ou fantástica, não deixa de implicar o sujeito com seu gozo, e portanto com sua responsabilidade. Compreender um ato, seja ele criminoso ou não, não é justificar e desresponsabilizar seu autor.

Na paranóia

Como entender o assassinato e a passagem ao ato agressivo na paranóia?

Nas três formas clássicas da paranóia retomadas por Freud encontramos o sujeito como objeto do Outro. No delírio de perseguição ele é o objeto perseguido; na erotomania, o objeto amado; e no delírio de ciúme, o objeto traído e vilipendiado. O paranóico eleva o Outro à posição de autoridade e poder, constituindo assim um Outro todo-poderoso no qual concentra todo seu mal-estar. Aí ele localiza o gozo: o Outro é um gozador, um sacana que faz dele um objeto de seu gozo. No delírio de interpretação, todos os sinais convergem para a certeza inabalável de que o Outro goza dele, e ele atribui ao Outro perseguidor uma série de intenções. A premeditação de uma ação direta contra o perseguidor é contínua e lenta, podendo levar anos até ser realizada (como no caso de Aimée, descrito por Lacan, que oito meses antes do atentado contra a atriz H.R. já havia solicitado um revólver ao proprietário do apartamento que alugara).

O atentado homicida é uma tentativa de escapar ao jugo do Outro perseguidor, ferindo-o, abatendo-o na tentativa de barrar esse Outro gozo e, por conseguinte, sair da posição de objeto, do objeto de seu gozo. O ato homicida é portanto uma subjetivação do sujeito na psicose. O paranóico se posiciona como sujeito no assassinato, pois aí ele tenta inverter a situação estrutural na qual ele, como sujeito, é o objeto e o outro é o sujeito. Nesse sentido pode ser uma modalidade de tentativa de cura.

Assim, o ato do paranóico, como tentativa de cura de sua posição de objeto do Outro, é um ato de um sujeito: um sujeito responsável por sua posição subjetiva, devendo ser, portanto, considerado como tal. O enquadramento delirante do ato não é um atenuante desse ato – é propriamente o que o justifica. Em seu ato o sujeito tenta furar o Outro que constitui sua desgraça, atacando seu *kakon*.

Mas o Outro do paranóico não é qualquer um: é um Outro idealizado, que traz a marca do Ideal do eu. Ele encontra no Outro o Ideal que gostaria de ser: daí o sujeito, no ato homicida atacar a si mesmo no Outro. O que é o ataque ao Outro se revela, portanto, como autopunição, cuja sanção legal pode ter inclusive efeitos terapêuticos para o sujeito. Tal é o caso de Aimée, que ao atacar a atriz nada modificou de sua convicção delirante, porém, no vigésimo segundo dia de prisão, ao se dar conta de que realizou seu castigo, ou seja, que atingiu a si mesma ao se ver presa, rodeada de prisioneiras e isolada de todos os seus, viu todo o delírio bruscamente cair e passou a criticar todos os ideais, sustentados até então com tanta paixão e convicção. A incidência da lei nesse caso

é surpreendente, e não nos permite prejulgar os malefícios do tratamento como prisioneira comum para os delirantes e os ditos doentes mentais.

Eu ousaria colocar em causa o artigo sobre a inimputabilidade, pois *ser incapaz de entender o caráter ilícito do fato* não significa ser incapaz de entender o fato em si. Um indivíduo pode matar entendendo bem o fato, julgando que é lícito matar por qualquer razão delirante. Não é porque há foraclusão da lei simbólica no psicótico que ele não deve ser julgado pela lei dos homens. Recolocá-lo nas leis dos homens é também uma maneira de humanizá-lo e considerá-lo sujeito do desejo e sujeito de direito – e possibilitar-lhe entrar, a partir de seu ato, nos laços sociais.

Parte III

Melancolia

Introdução

Sou o tenebroso, o viúvo, o inconsolado
O príncipe na torre abolida de Aquitânia;
Morta minha única estrela, meu alaúde constelado
Traz o sol negro da melancolia.

"El desdichado", *Gérard de Nerval*

A melancolia, como quadro clínico, está perdida, atualmente sob etiqueta de distúrbio bipolar, e para o senso comum entra na categoria genérica da depressão. Hoje em dia esta se encontra universalizada, e quanto mais sobre ela se fala, escreve e pesquisa, tanto mais ela é encontrada nos mais insuspeitos recônditos de nossa civilização. O significante é realmente criacionista, e o significante "depressão" parece ter engendrado o batalhão de sujeitos que assim qualificam seu estado d'alma quando se encontram tristes, desanimados, frustrados, enlutados, anoréxicos, apáticos, desiludidos, entediados, impotentes, angustiados etc. Antes nós não os percebíamos? Onde se escondiam?

Não há dúvida de que sempre existiram os estados depressivos – nós os constatamos desde Aristóteles, em seu *Problema XXX* –, mas a depressão como patologia com entidade própria e independente da subjetividade, que emerge na mídia como o mal quase epidêmico desse fim/início de século, parece ser um subproduto contemporâneo do casamento do neoliberalismo globalizante do capital com os avanços das ciências neurobiológicas. Na clínica, *a depressão* não existe; o que encontramos são estados depressivos que ocorrem em algum momento na vida de um indivíduo e apresentam uma história subjetiva precisa.

Por um lado, parece haver uma generalização – *Todos deprimidos!* –, uma vez que a doença é "mais encontrada". Esta última versão do Simão Bacamarte localiza essa nova forma de alienação mental mesmo lá onde ela não ousa mostrar sua cara, lá onde ela está "mascarada". Por outro, há um combate ferrenho à depressão – *Abaixo os deprimidos!* –, por ela ir contra os ideais da produtividade e contra o imperativo da saúde e do bom humor que caracterizam nossa

sociedade utilitarista e de consumo. Como resultado, o número crescente de pessoas que tomam antidepressivos e de médicos e paramédicos que os receitam, sustentados pelo discurso da ciência que divulga os resultados das pesquisas sobre os neuro-hormônios. Porém até hoje não se descobriu o substrato anatômico cerebral das paixões do homem e do mal-estar do sujeito. A novos males, novos remédios? Ou a novos remédios, novos males? A quantidade e variedade de antidepressivos que deságuam no mercado e a facilidade do consumidor em ter acesso a eles fazem da hétero e da automedicação um solo propício para uma nova toxicomania que foraclui a implicação do sujeito no estado depressivo.

A multiplicação dos deprimidos no fim do século XX não poderia ser encarada como um sinal dos tempos? A falta de uma perspectiva mais igualitária, a queda dos ideais revolucionários, o crescente desemprego, a competitividade em um mercado cada vez mais feroz associando-se aos imperativos de gozo de uma sociedade cada vez mais produtora de *gadgets,* que acenam com a promessa de satisfazer o desejo – tudo isso pode efetivamente contribuir para o estado depressivo de um sujeito desorientado em relação a seu desejo, perdido de seus ideais. Vivemos sob o domínio do discurso capitalista, em que os homens não se cercam mais de outros homens e sim de objetos produzidos pela tecnologia; suas relações sociais não estão centradas nos laços com outros homens, mas na recepção e manipulação de mercadorias e mensagens. Essa deterioração dos laços sociais e o empuxo ao prazer solitário, realizando a economia do desejo do Outro, estimulam a ilusão da completude não mais com um par, porém com um parceiro conectável e desconectável ao alcance das mãos. O resultado não pode ser senão a decepção, a tristeza, o tédio e a nostalgia do Um em vão prometido.

Sob todas essas causas, essas máscaras, jaz a tristeza em que se irradiam o sol negro da melancolia, as trevas da apatia, a mortificação da vida e o túmulo da abulia. A tristeza, sobre a qual nos fala o melancólico, é situada por Lacan como dor de existir; no âmbito da ética, ela é considerada covardia moral[1]. A tristeza, como sentimento humano, demasiadamente humano, é a expressão da dor própria à existência e se refere a uma posição do sujeito que faz parte da estrutura psíquica. Se essa posição não deixa de ser estrutural, a ela o sujeito não deve ceder, posto ser uma posição relativa ao gozo que se opõe ao desejo.

No âmbito da ética, portanto, a dor de existir é covardia moral, cujos adeptos são enviados ao inferno por Dante, sua fraqueza condenada por Espinosa. Esses "pregadores da morte" são desprezados por Nietzsche. "Abstenhamo-nos de despertar esses mortos ou de ferir esses vivos caixões", assim

falou Zaratustra.[2] Oferecendo um tratamento pela via do desejo, a psicanálise torna possível para o sujeito o caminho que parte da dor de existir e segue em direção à alegria de viver. Para isso, todavia, é necessário que o sujeito queira saber, tendo a coragem de se confrontar com a dor que morde a vida e sopra a ferida da existência, a fim de fazer da falta que dói a falta constitutiva do desejo.

A melancolia é uma forma clínica da tristeza a ser diferenciada do luto e do estado depressivo neurótico. Pretendo aqui situá-la no âmbito da ética em relação à tristeza para entregar ao sujeito a escolha do destino que dará a seu desejo. Para que, ao se confrontar com os impasses do desejo, ele não fique triste e acovardado, mas queira saber, decifrar, criar. E do saber formalizado sobre seu desejo, fazer poesia; do matema fazer poema. Ética do bem-dizer.

Os psicóticos têm a particularidade de nos desvelar, nos diz Freud, o que os neuróticos conservam em segredo. São os melancólicos que dão voz ao que o sujeito passa a vida a evitar: a dor de existir. Nestes ela está a céu aberto.

Capítulo 12

Dor psíquica e dor de existir

O que provoca a dor psíquica? A primeira resposta de Freud, em sua correspondência com Fliess, é que a dor é produzida pela dissolução das associações na cadeia dos pensamentos inconscientes, como ocorre na melancolia, em que há um "furo no psiquismo". Essa quebra da cadeia de significantes é concomitante a uma "hemorragia" de libido. Por outro lado, "a dor corresponde a um fracasso do aparelho psíquico", quando ele deixa de ser eficiente e grandes quantidades de energia irrompem. Quando a dor entra não há nada mais que possa detê-la. O aparelho psíquico deve, portanto, fazer tudo para evitar sua entrada. A dor é uma manifestação do fracasso do aparelho psíquico. Na *Interpretação dos sonhos,* Freud indica que o recalque é ao mesmo tempo doloroso e sexual.

Em "Luto e melancolia", ele compara o luto à dor, chamando a disposição para o luto de dolorosa, e acrescenta: "É bem possível que vejamos a justificativa disso quando estivermos em condições de apresentar uma caracterização da economia da dor." É só na segunda tópica, com a exploração do que ocorre para além do par prazer-desprazer e, propriamente falando, com os conceitos de pulsão de morte e de masoquismo primordial, que Freud caracteriza a economia da dor. Em "Para além do princípio do prazer" ele introduz a questão do prazer na dor a partir do gozo (*Genuss*) do espectador das tragédias gregas. A dor corresponde à satisfação da pulsão de morte, desvelada na perversão masoquista, no gozo do sintoma, na melancolia.

Em "Inibição, sintoma e angústia", Freud articula a dor à entrada de uma grande soma de excitação, mas deixando entender que é a perda que promove a chegada de uma intensa excitação dolorosa e que a cada momento da vida há algo que o sujeito pode perder, provocando a dor. Há um gozo que paradoxalmente provoca dores e prazer que emerge com a perda do ideal.

Diz Freud nesse texto:

> Parece perfeitamente normal que aos quatro anos de idade uma menina chore penosamente se sua boneca se quebrar, ou aos seis se a governanta reprová-la, ou aos dezesseis se ela for desprezada pelo namorado, ou aos vinte e cinco, talvez, se um filho dela morrer. Cada um desses determinantes da dor tem sua própria época e cada um desaparece quando essa época terminar. Somente os determinantes finais e definitivos permanecem por toda a vida. Devemos julgar estranho se essa mesma menina, depois de ter crescido e se tornado esposa e mãe, fosse chorar por algum objeto sem valor que tivesse sido danificado. Contudo é exatamente assim que se comporta o neurótico.[1]

Isto porque todas essas perdas têm um significado: castração, que resume os "determinantes finais e definitivos". Eis por que são dolorosas, e o sujeito, para sair da dor, deve fazer o luto do que perdeu.

Apreendemos, portanto, duas vertentes da dor. Por um lado, a dor corresponde à emergência de um gozo inadequado para o sujeito, ou seja, a dor é o excesso de gozo que rompe a barreira do Simbólico, ultrapassando o limite do funcionamento do aparelho simbólico do sujeito. Por outro lado essa dor é vinculada à castração, à qual o sujeito é remetido a cada perda. Encontramos aqui o fundamento freudiano do que desencadeia o luto, a depressão e a melancolia: é a perda daquilo que escamoteava a castração. No caso do neurótico, a castração que se inscreve como a falta de um significante que complete o Outro – (S(Ⱥ)) – evocando a negativação do falo no imaginário (-φ); no caso do psicótico, a falta de inscrição simbólica da castração, que se manifesta como furo real correlativo à elisão do falo (Φ_0). A dor da depressão é a dor constitutiva da castração, que, em vez de aparecer como angústia, deixa triste o sujeito com a nostalgia do Ideal, saudade do Um que encobria a falta. A depressão nos mostra que a falta dói e que a castração evoca para o sujeito a inadequação do gozo. Trata-se da dor que Lacan, a partir do budismo, chamará de dor de existir.[2]

A dor de existir

O budismo considera a dor de existir primordial, pois originalmente "tudo é dor: o nascimento, o envelhecimento, a doença, a morte, a tristeza, os tormentos, a união com o que se detesta, a separação daquilo que se ama, a não-obten-

ção do que se deseja etc."[3] Nenhum ser escapa à dor, pois tudo o que existe compõe-se de elementos de duração limitada e é vazio de qualquer princípio pessoal. Assim, para o budismo, não existe um *em si*, algo que seja próprio a alguém. O que existe é a dor estritamente vinculada à ausência de um *si mesmo*. Podemos dizer que é a dor associada ao vazio de ser do sujeito, à falta-a-ser – dor relativa à sua própria existência como vazio. "A dor", diz André Bareau, "tem por origem a 'sede', isto é, o desejo que se vincula ao prazer e acompanha toda existência; ela leva a renascer para experimentar ainda as volúpias enganadoras. Essa sede é, ela mesma, produzida por um encadeamento de causas em que a primeira é a ignorância, mais precisamente a ignorância dessa realidade que o Buda descobriu e que revela a seus discípulos." Para o budismo, são a sede e a ignorância que engendram as três "raízes do mal": a cobiça, o ódio e o erro, que se encontram, por sua vez, na origem dos vícios e das paixões. A cessação da dor só ocorrerá com a cessação da sede e das raízes do mal, ou seja, com sua extinção total, chamada de nirvana. Para a psicanálise, a via de saída da dor – longe de ser a abolição do desejo, que corresponde ao culto à pulsão de morte, ao princípio de nirvana como um retorno ao inanimado – é justamente o oposto, ou seja, a saída através da conjunção da "sede" com a "ignorância", cujo produto é o desejo de saber.

A dor de existir detectada pelo budismo é a que se encontra no "para-além do Édipo", que é outro nome do para-além do princípio do prazer. Para-além que se desvela como aquém da própria vida, como nos mostra a peça de Sófocles *Édipo em Colono*. Nessa tragédia, Édipo já cumpriu seu destino: matou o pai, casou com a mãe, teve com ela seus quatro filhos, causou a peste, descobriu seu duplo crime, furou seus olhos, foi expulso de Tebas e, desde então, vive na errância, exilado, sem pouso nem repouso, guiado por sua filha Antígona. A peça se passa em uma colina da qual se vê Atenas, onde Édipo e sua filha se encontram, sem saber, no umbral de um lugar sagrado e interditado: o templo das Erínias, "do olhar inevitável", "do olhar terrível". É um lugar em que não se pode falar, representação do silêncio da pulsão de morte, onde se encontram essas deusas, temidas até pelos deuses, que nasceram das gotas de sangue quando da castração de Uranos. Chamadas de Eumênides (benevolentes) para aplacar sua ferocidade, de Fúrias pelos romanos, elas têm como função a punição dos crimes; elas instigam o crime para vingarem outros crimes, como fizeram com Clitemnestra, que matou o marido Agamênon, que sacrificara a filha Efigênia. Figuras do gozo, elas representam o imperativo do supereu com sua lei sangrenta e paradoxal, em que nenhuma fala é possível, só

olhar punitivo. É nesse âmbito, aquém da linguagem, para-além de seu destino de rei, exilado do Outro da civilização, expulso do Simbólico da pólis, que se encontra Édipo, e é daí que ecoa seu grito: "Antes não ter nascido!"

Édipo se define, para o coro, como "banido", "desafortunado", "amaldiçoado pela sorte", dizendo "não sou mais nada" e fazendo aparecer sua posição de rebotalho do Simbólico, de objeto rejeitado, de dejeto execrável, fora da Lei do Outro, desprotegido de todos. Tal como Gérard de Nerval em seu poema "El desdichado" (que significa o infeliz deserdado, o banido da alegria, o tenebroso, o inconsolado), Édipo está fora da herança do Pai simbólico que une o desejo com a Lei. Ele ainda espera um acolhimento por parte de Atenas, mas nada obterá e nesse lugar mesmo, domínio das Erínias, demasiadamente desumano, falecerá. "*Édipo em Colono*, cujo ser se acha todo inteiro na fala formulada por seu destino, presentifica a conjunção da morte e da vida. Ele vive uma vida que é morte, que é morte que está aí exatamente embaixo da vida", diz Lacan.[4] O masoquismo primordial é o que Lacan faz equivaler à vida quando ela é desapossada de sua fala. É aquilo que na vida não quer sarar, é o que na vida só quer morrer, silenciar, calar. Lugar fora do Simbólico, para-além do princípio do prazer, onde só há o gozo impossível de ser suportado – lugar da dor de existir sobre a qual nos fala o melancólico. A morte é o que melhor figura para nós esse lugar topológico da ausência da fala, do para-além do Édipo que equivale ao aquém da linguagem, onde reina o silêncio da pulsão de morte, princípio de nirvana. A morte é o tema freqüente da tristeza e da melancolia – o submundo das trevas, do apagamento do desejo. "Mais vale, no final das contas, nunca ter nascido, e se se nasce, morrer o mais depressa possível" – diz o coro. O afeto depressivo da dor de existir remete ao furo de gozo próprio à estrutura de linguagem.

A culpa

Mas será que a falta estrutural precisa sempre doer? É evidente que o sujeito vai ser sempre confrontado com perdas ao longo de toda sua vida, e aí aparecerá a dor da falta. E qual é a arma que o sujeito tem para dar conta dessa falta? O desejo, que é a manifestação da falta em outra vertente. Mas, quando o sujeito cede de seu desejo, a falta se transforma em falta moral, e o que advém para ele é a culpa.

Afinal de contas, de quem é a culpa da inadequação do gozo? O gozo, na verdade, é inadequado, é excessivo ou deficiente, e o sujeito nunca consegue a

ele se adequar. De quem é a culpa? Aí aparecem três culpados.[5] Em primeiro lugar, o sujeito culpa a sociedade, que não coloca à sua disposição objetos adequados para seu gozo. Em segundo lugar, diz que a culpa é do Outro, ou seja, o Outro não dá o que ele quer. Mas o Outro, enquanto tal, é inconsistente, porque também a ele o gozo falta. "A culpa seria do Outro se ele existisse", nos indica Lacan. O sujeito pode até pensar que o Outro é inteiro por causa do ideal do eu – I(A) – que o representa, mas quando o ideal cai e o sujeito se depara com a falta no/do Outro, ele não pode mais culpá-lo. E assim surge o terceiro culpado: o sujeito acaba tomando para si a culpa da castração como inadequação do gozo. E o que era falta vinculada ao desejo se transforma em falta moral, e o sujeito se sente triste e culpado. Eros se retrai e Tânatos avança. O sentimento de culpa é o índice do supereu que vigia, critica e pune o sujeito. O resultado é a autodepreciação e a auto-acusação. O sujeito se sente culpado de sua impotência, pois sente o impossível como impotência, como se pudesse fazer alguma coisa e *não dê conta*. O não dar conta é sempre a queixa do impotente, mas na verdade trata-se de um *prestar contas*.

O sujeito está sempre aquém das contas que tem que prestar aos olhos do Ideal – e o credor é o supereu. Fazer as suas contas, ou acertar as contas, é realizar que aquilo que ele julgava ser impotente para resolver é impossível. A passagem da impotência (que corresponde à falência do desejo) ao impossível marca a saída da depressão. Trata-se da passagem do "eu não dou conta" do deprimido ao "o que não tem remédio, remediado está" da castração assumida pelo sujeito.

Freud situa o sentimento de culpa na trama edipiana entre os dois crimes: entre o gozo da mãe e o parricídio. O sentimento de culpa para ele é ligado à transgressão de um limite de gozo. O excesso de gozo (quando o sujeito ultrapassa seu limite) ou a sua deficiência (quando ele não encontra o gozo prometido) provocam a tristeza e a culpa, que se situam, portanto, entre o Simbólico da lei e o Real do gozo. É justamente quando há perda do ideal e o sujeito cede ao imperativo do supereu que a inadequação do gozo se desvela para esse sujeito.

Em "Os arruinados pelo êxito", Freud situa a ruína do sujeito e seu estado depressivo não quando ele perde, mas quando atinge o ideal: encontro com o impossível de um gozo prometido. O sujeito, ao atingir um ideal, se depara com o impossível, porque aquilo que o ideal prometia não se cumpriu e o sujeito que lutou a vida inteira por ele chega no momento e vê que foi tudo em vão, porque o ideal não lhe proporcionou, no final, o gozo acenado: "Tudo perdemos", diz Lady Macbeth, "quando o que queríamos obtemos sem nenhum contentamento. Mais vale ser a vítima destruída do que, por a destruir, destruir

com ela o gosto de viver." Lady Macbeth entrou em melancolia ao ver realizado seu desejo de ser rainha à custa do assassinato de Duncan, que Freud faz equivaler à realização do incesto, pois o rei assassinado representa seu pai. A retaliação é conseqüência do sentimento de culpa. O sujeito então se depara com esse impossível de suportar do gozo, e a falta estrutural do desejo se torna falta moral. A depressão é um índice do sujeito em plena realização de desejo incestuoso. A falta moral é a falta da falta constitutiva do desejo; é um indício de que o sujeito se encontra para além do princípio do prazer, pois ultrapassou os limites do Édipo, estrutura em que a Lei funda o desejo.

A tristeza

A tristeza é o afeto correlativo à dor de existir que se dá com suas gradações do luto à melancolia (tipo clínico da psicose), passando pelos diversos matizes da depressão neurótica. Essas formas da tristeza são extravios do desejo.

Alinhando-se com Espinosa, para quem a tristeza é uma falta moral, Lacan situa o afeto triste no âmbito da ética, qualificando-o de "covardia moral" – o sujeito recua diante do dever ético de bem-dizer o desejo.

"Tristeza" é termo genérico que, com Lacan, empregamos para nos referirmos ao afeto que vai desde o pálido estado depressivo do tédio, onde impera o Mesmo, até a dor da existência das sombras da psicose, onde irradia o sol negro da melancolia. "A tristeza ... é simplesmente uma falta moral, como se expressa Dante, e até mesmo Espinosa: um pecado, o que quer dizer covardia moral que só se situa, em última instância, a partir do pensamento, ou seja, do dever de bem-dizer ou de orientar-se no inconsciente, na estrutura."[6]

O tristonho, seja deprimido ou melancólico, é aquele que não se orienta no inconsciente, e cujo desejo se encontra extraviado. Ele está portanto desorientado em relação ao desejo inconsciente. Ele mal-diz o desejo; ou seja, não tem um dizer sobre ele e nem quer saber nada sobre ele. Eticamente falando, o sujeito triste é um frouxo, pois mantém uma relação frouxa com a cadeia inconsciente do desejo. A tristeza é uma frouxidão do desejo.

Tristeza *versus* desejo

A definição do desejo para Lacan é vinculada à linguagem; trata-se da relação do sujeito com o significante. O desejo segue as trilhas das cadeias significan-

tes e como tal se expressa nas vias privilegiadas como o sonho, o chiste, o lapso e o sintoma, que são as formações do Inconsciente. O Inconsciente, na medida em que é estruturado por cadeias significantes segundo as leis da linguagem, é propriamente falando o lugar da circulação do desejo: o Outro do Inconsciente é também o Outro do desejo. Como para Espinosa, também para Lacan o desejo é a essência do homem e é vinculado ao pensamento: consciente para Espinosa, inconsciente para Lacan, seguidor de Freud. Desejo este que se encontra no fundamento da ética para Espinosa e no fundamento da ética da psicanálise. O dever ético de bem-dizer é tributário da orientação do sujeito em relação ao desejo no inconsciente. Orientar-se no Inconsciente significa saber quais são as cadeias significantes, os significantes primordiais que determinam no sujeito suas ações, suas fantasias, seus sintomas, ou seja, as vias por onde corre seu desejo. Orientar-se aí corresponde ao ganho de saber adquirido e elaborado em sua análise a partir da decifração de seu próprio Inconsciente. Orientar-se na estrutura é acrescentar a esse saber sobre o inconsciente, um saber elaborado sobre o objeto causa de desejo, cujo *topos* se encontra fora do Inconsciente, pois não é da ordem da linguagem e sim do Real irrepresentável. Estar orientado em relação à estrutura que o determina como sujeito é, portanto, condição para ele cumprir o dever ético de bem-dizer proposto pela psicanálise.

Ao formular uma ética – como aquilo que rege as ações do homem –, Espinosa salienta a oposição entre atividade e passividade, entre ação e paixão. "Nosso espírito é em parte ativo e em parte passivo, ou seja, na medida em que tem idéias adequadas ele é ativo, e na medida em que tem idéias inadequadas ele é necessariamente passivo."[7] A adequação das idéias é aqui adequação ao desejo.

E o desejo é a manifestação na consciência da força de existir (*conatus*): o *conatus* é aquilo pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser, sendo que nada está fora da essência atual dessa coisa. "O *conatus*" segundo Marilena Chauí, "é a força interna de autoperseverança na existência, força que toda essência singular ou todo ser singular possui ..., força interna para permanecer na existência conservando seu estado."[8] O *conatus* se opõe portanto à desistência à vida, ao querer morrer próprio do melancólico. O *conatus* se chama vontade quando se refere apenas ao espírito, apetite quando se refere simultaneamente ao corpo e ao espírito e desejo quando se refere aos homens conscientes de seus apetites.

"O desejo humano (*cupiditas*) é a própria essência do homem, na medida em que ele é concebido como determinado, por uma afecção de si mesmo, a

fazer algo."[9] Nessa definição, Espinosa não diferencia o apetite do desejo, pois, como ele diz, "seja o homem consciente ou não de seu apetite, esse apetite continuará o mesmo", o que lhe interessa na ética é compreender todos os esforços (*conatus*) da natureza humana que chamamos de apetite, vontade, desejo ou impulsão." E Espinosa diz entender o desejo nessa definição como "todos os esforços, impulsões, apetites e vontades do homem", acrescentando que estes "são variáveis segundo o estado variável de um mesmo homem e frequentemente opostos uns aos outros, a tal ponto que o homem é arrastado em várias direções e não sabe para onde se virar". Espinosa aponta assim, como Freud, que o sujeito se encontra dividido em relação a seus desejos – o que não é motivo para recuar, mas para tentar bem pensá-los (para Espinosa), bem decifrá-los (para Freud), bem dizê-los (para Lacan).

Para Espinosa, segundo Marilena Chauí, a alma, ou o espírito, é uma força pensante:

> Não temos uma faculdade racional ou intelectual, somos um intelecto porque somos pensantes. ... O que é o querer ou a vontade? É a afirmação ou a negação de uma idéia ou de uma imagem, segundo as determinações do desejo. Não há uma faculdade de querer ou uma vontade, mas atos de querer ou não querer que nada mais são do que afirmar ou negar alguma idéia ou alguma imagem, segundo o desejo. *Somos desejantes porque somos pensantes.*

Desejar é correlativo ao pensar, e o pensar ao agir.

A força para existir, o *conatus*, varia de intensidade, como se encontra manifesto nos três afetos fundamentais da ética de Espinosa: a alegria, a tristeza e o desejo. Nas palavras de Marilena Chauí: "A alegria, ou o sentimento que temos do aumento de nossa força para existir e agir; a tristeza, ou o sentimento que temos da diminuição de nossa força para existir e agir; e o desejo, ou o sentimento que nos determina a existir e agir de uma maneira determinada."

Enquanto o desejo se reporta ao espírito, na medida em que ele é ativo, a tristeza é da ordem da passividade do espírito. O desejo leva à ação, a tristeza diminui a potência da ação.

Se, melancolicamente, o poeta diz que a tristeza não tem fim, a psicanálise mostra com a clínica a partir de Freud que a tristeza tem uma história: inicia uma perda, se constitui como covardia moral e rejeição do saber e termina com sua transmutação em gaio saber e desejo de existir.

A tristeza é correlativa à confrontação com a falta quando há uma queda, abalo ou perda de significantes vinculados ao Ideal do eu. O sujeito fica triste quando essa falta se articula com a nostalgia, a saudade do Pai, como aponta

Freud. A saudade do Ideal paterno que tamponava a falta agora aberta é ater-se àquilo que não era senão um semblante, um faz-de-conta de garantia para não se confrontar com o real da falta. Atitude da ordem da covardia moral: não lidar com a falta estrutural de todo ser falante é uma falta moral. O sujeito põe-se a suspirar por Um Pai, pelo Um do Pai, pela pátria segura – como nos diz Florbela Espanca em sua poesia chamada "Saudade":

> És filha dileta da noss'alma
> Da noss'alma de sonho e de tristeza,
> Andas de roxo sempre, sempre calma
> Doce filha da gente portuguesa!
> ...
> Também te trago n'alma dentro de mim,
> E trazendo-te sempre, sempre assim,
> É bem a pátria qu'rida que eu embalo![10]

O tédio

Na nostalgia do Um o sujeito pode se fixar no tédio, quando não quer abrir mão da expectativa da volta ao estado anterior em que cria a existência do Um que fazia suplência à ausência da relação sexual. Ao suspirar pelo Um que já não é mais, a vida se descolore, pois o desejo se extraviou: ele ficou na imagem da saudade.

O segredo do *ennui* (tédio) é o *unien*, indica Lacan em *Televisão*: o tédio é o afeto correlativo ao uniano. Tudo adquire a tonalidade cinza e a frieza do gozo que, longe de arder, congela; a libido se esvai e toma o seu lugar a anestesia sexual. Império do Mesmo que exclui o Outro; império do Um que faz um curto-circuito do Outro do desejo.

Novamente Florbela, em "Tédio":

> Passo pálida e triste. Oiço dizer
> "Que branca que ela é! Parece morta!"
> E eu que vou sonhando, vaga, absorta,
> Não tenho um gesto, ou um olhar sequer...
>
> Que diga o mundo e a gente o que quiser!
> – O que isso me faz? ... O que me importa?...

O frio que trago dentro gela e corta
Tudo que é sonho e graça na mulher!

O que é que isso me importa? Essa tristeza
É menos dor intensa que frieza,
É um tédio profundo de viver![11]

O mal-dizer da tristeza

A tristeza é uma falta moral pois não cumpre o dever ético de bem-dizer. O mal-dizer da tristeza corresponde ao calar-se, refugiar-se no silêncio, no isolamento onde o Outro está excluído, como dissemos. O sujeito se isola do Outro do desejo, do amor e até mesmo do Outro do Inconsciente. Dupla falta moral, pois na tristeza o sujeito, além de ferir a ética do bem-dizer, também cede de seu desejo[12], tendo por resultado o sentimento de culpa, que denota que quem está doravante no posto de comando é o supereu, que pune sadicamente o sujeito. Essa situação é desvelada, na melancolia, no fenômeno da auto-acusação, autotortura e auto-abjeção, apontando o gozo masoquista do sujeito. Ao incorrer na falta moral da tristeza, o sujeito abre mão de seu desejo, maldizendo-o, e cai nas mãos do gozo masoquista.

Se o desejo está do lado do Inconsciente, a tristeza está do lado do gozo. Nessa oposição, a tristeza corresponde a um extravio, a uma desorientação em relação ao Inconsciente. O sujeito triste está desorientado na estrutura dos significantes que determinam para ele onde se articula seu desejo.

Na melancolia, esse extravio vai até a rejeição do Inconsciente, que equivale à "parada psíquica" descrita por Jules Séglas e o sujeito fica entregue à "pura cultura da pulsão de morte", como diz Freud. Como melancólico, o sujeito é levado à cadaverização, à negação de seus órgãos, à ruína de seus bens, até ao apodrecimento em vida. Diz Marilena Chauí a partir de Espinosa:

> A melancolia condena o *conatus* à impotência e, portanto, à fraqueza completa. Nela estamos inteiramente habitados e possuídos pelas forças externas que se apropriaram do todo de nosso corpo e do todo de nossa alma, estamos perdidos de nós mesmos. Ora, Espinosa diz que a essência do ser humano é o desejo e que desejamos tanto quando somos passivos como quando somos ativos. Que desejo nos resta na melancolia quando não nos resta nenhuma força interna? O desejo de morte.

O extravio de Eros traz o império da morte.

Quando maníaco, sob o império do desvario metonímico da linguagem, o sujeito desvela-se como mortificado pelo significante, revelando em sua fala (que é uma fala de pura associação por assonância) que a palavra é de fato o assassinato da coisa. É o retorno no real do rechaço do inconsciente.

Tristeza *versus* gaio saber

Como o homem, segundo a *Ética* de Espinosa, deve agir? Ele deve ter as idéias adequadas para agir, bem pensar para bem agir. "Ora, por tristeza entendemos o que diminui ou contraria a potência de pensar do espírito e, por conseguinte, na medida em que o espírito está entristecido, sua potência de agir está diminuída ou contrariada."[13]

Quem está triste não só não age como também tem dificuldade em pensar, e daí não quer saber. A tristeza é uma recusa de saber, é o avesso da virtude própria da ética de Espinosa – que é o pensar. Novamente Chauí:

> A virtude da alma, seu *conatus* próprio, é pensar, e sua força interior dependerá, portanto, de sua capacidade para interpretar as imagens de seu corpo e dos corpos exteriores, passando delas às idéias propriamente ditas e das quais é a única causa possível. Em suma, passar da condição de causa inadequada à de causa adequada exige passarmos das idéias inadequadas às idéias adequadas, de sorte que, para nossa alma, conhecer é agir e agir é pensar.

A virtude, portanto, da ética de Espinosa é o bem-pensar – bem-pensar articulado ao desejo, pois a possibilidade da ética "encontra-se", continua Chauí, "na possibilidade de fortalecer o *conatus* para que se torne causa adequada dos apetites e imagens do corpo e dos desejos e idéias da alma."

A virtude da ética do bem-dizer, que é a ética da psicanálise como Lacan propõe, é o gaio saber. *Le gay sçavoir*, como Lacan grafa, além de uma referência a Nietzsche, é uma alusão à poesia dos trovadores, que é uma referência importante de Lacan em seu seminário sobre a ética da psicanálise. Trata-se da poesia do amor cortês, que corresponde a um certo uso do significante de forma poética em que se exalta a Dama, como objeto de desejo e enquanto tal inalcansável. "Não há possibilidade de cantar a Dama", diz Lacan, "em sua posição poética, sem o pressuposto de uma barreira que a cerque e a isole."[14] A poesia dos trovadores, gaio saber, com seu jogo de significantes, faz aparecer o vazio, o vacúo em que se encontra o objeto causa de desejo que não se pode atingir, nem representar com significantes. O saber poético de cingir o vazio da

falta constitutiva do desejo e aí localizar o objeto, a Dama, aparece aqui como a virtude de bem-dizer o desejo com seus atributos e sua causa. Bem-dizer o desejo se opõe ao mal-dizer o desejo na tristeza.

Gaio saber como virtude – que se opõe à covardia da tristeza em dizer a falta e não querer saber de sua causa – é por um lado da ordem de um saber e por outro lado alegre, gaio. Como saber, trata-se de um saber orientar-se no inconsciente, como já dissemos, e também saber lidar com a falta a partir da linguagem. Enquanto gaio, o afeto que corresponde a esse saber é a alegria, que equivale, na concepção de Espinosa, ao aumento da força de existir. Passar da tristeza à alegria é passar da fraqueza para a força, e assim a alegria e o desejo dela derivados tendem a diminuir nossa passividade e nos levar à ação. Quando, diz Marilena Chauí, "para nossa alma, pensar e conhecer for sentido como o mais forte dos afetos, o mais forte desejo e a mais forte alegria, um salto qualitativo tem lugar, pois descobrimos a essência de nossa alma e sua virtude no instante mesmo em que a paixão de pensar nos lança para a ação de pensar".

A definição de Lacan da tristeza como falta moral, que veremos a seguir, reúne o afeto triste com a culpa. E o sentimento de culpa marca o retrocesso do sujeito diante do desejo, recuo equivalente à confrontação com o impossível do Real do gozo. A tristeza como covardia moral, segundo a definição de Lacan, situa esse afeto como uma relação frouxa do sujeito com a cadeia de seu desejo. Essa relação frouxa, nos dois sentidos do termo, faz o sujeito abrir as portas para a autodepreciação e para a auto-acusação. O sentir-se frouxo, sinal de impotência, tem como correlato o sentimento de culpa, que é o indício de que o sujeito cedeu de seu desejo. Essa gama de afeto que faz do sujeito triste, covarde, sentir-se frouxo e daí culpado nos permite inserir o afeto depressivo no âmbito da ética.

Em contraposição ao deprimido culpado se encontra o inocente que "tem por lei unicamente o seu desejo" e não recuará diante da "destituição subjetiva gravada no bilhete ingresso[15] da experiência analítica". Essa oposição entre o culpado deprimido e o inocente desejante pode nos orientar na clínica que nos evidencia de que forma o sintoma analítico com sua transferência de libido arranca o sujeito da covardia moral para pô-lo ao trabalho sobre o desejo. Contra o imperativo de gozo do supereu presente na tristeza com seu cortejo de auto-acusações, a psicanálise propõe o dever de bem-dizer, para que o sujeito passe da dor de existir à alegria de viver que se sustenta na falta estrutural que se chama desejo – fundamento do gaio saber.

Capítulo 13

Freud e os clássicos da psiquiatria

"A melancolia", diz Freud, "cuja definição varia inclusive na psiquiatria descritiva, assume várias formas clínicas, cujo agrupamento numa única unidade não parece ter sido estabelecido com certeza"[1]. Freud não se detém sequer um instante nas múltiplas querelas nosológicas que envolveram a melancolia durante todo século XIX e o começo do XX nesse terreno vizinho ao que ele inaugura, ou seja, o terreno da psiquiatria, onde eram recolhidas as flores do mal melancólico no jardim classificatório das espécies. Fornece-nos uma descrição simples, densa e não problematizada da melancolia, caracterizando-a por uma "depressão profundamente dolorosa, uma suspensão do interesse pelo mundo externo, a perda da capacidade de amar, a inibição de toda atividade e a diminuição do sentimento de auto-estima, que se manifesta em auto-acusação e auto-injúria, indo até a espera delirante de punição."

O caráter sucinto e compacto dessa descrição pode readquirir todas as ressonâncias que certamente evocaram no leitor da época ao trazermos o contexto clássico onde ela se insere, para podermos daí extrair o dizer de Freud sobre a melancolia.

Um delírio parcial

"Melancolia" é um termo que significa, em grego, literalmente "bile negra", pois os médicos hipocráticos atribuíam ao negror da bile poderes nefastos sobre o cérebro. A bile negra era considerada a causa dos estados de excitação com delírio, em oposição à pituíta responsável pelos delírios calmos. O tipo de estado de excitação dependeria da direção que toma a bile negra, como nos diz

Hipócrates: "Se ela incide no corpo sobrevém a epilepsia, se incide na inteligência é a melancolia."[2] O termo "melancolia" não diz, portanto, respeito inicialmente ao humor triste, mas engloba qualquer tipo de delírio parcial, ou seja, todo delírio relativo a uma temática determinada, como confirma a definição de Areteu da Capadócia, em 81 d.C.: dor d'alma com uma idéia fixa na ausência de febre.[3]

Podemos verificar o quanto Pinel e Esquirol são tributários dessa concepção dos antigos sobre a melancolia. "Os alienados dessa espécie", diz Pinel, "são por vezes dominados por uma idéia exclusiva que eles recordam sem cessar em suas falas, que parece absorver todas as suas faculdades; outras vezes eles permanecem fechados num silêncio obstinado de vários anos, sem deixar penetrar o segredo de seus pensamentos..."[4] Assim a melancolia designava o delírio limitado a um objeto ou a uma série de objetos, sendo que fora do núcleo delirante as faculdades mentais permaneciam intactas e o comportamento, coerente. O estado afetivo, assim como o tema do delírio, podia ser de natureza triste, alegre ou exaltada. A melancolia tinha o estatuto de loucura, ao lado da mania, da demência e do idiotismo. A melancolia englobava todo delírio parcial sem especificidade, e a mania, que podia ocorrer tanto na melancolia quanto na demência e no idiotismo, por sua vez designava o delírio acompanhado de excitação, embora também pudesse ser racional, sem delírio.

Devido à sua pouca especificidade, Esquirol restringe o emprego do termo "melancolia" e propõe a grande classe das monomanias, que qualificará todas as afecções que afetam o espírito de forma parcial.[5] Dentre as monomanias, ele destaca a lipemania (que preferirá ao termo "melancolia") para designar as formas baseadas numa paixão triste ou depressiva. Segundo Paul Bercherie, a especificidade da lipemania só tinha sentido como monomania intelectual, ou seja, com o delírio. Pois a depressão com consciência dificilmente entraria na qualificação de monomania racional, uma vez que os doentes não assumiam seus atos, nem instintiva, pois o sujeito tinha deles consciência.[6] Assim, Esquirol define a lipemania ou melancolia como "uma doença cerebral, com um delírio parcial crônico, entretido por uma paixão triste, debilitante, opressiva, e uma viciosa associação de idéias". Ela se distingue da mania "porque aqui o delírio é geral, com exaltação da sensibilidade e das faculdades intelectuais, e também se distingue da demência, onde a incoerência e a confusão dão o tom, e da idiotia, porque o idiota nunca raciocina". Para Esquirol, o que caracteriza os lipemaníacos é a recusa a falar, a movimentar e a se alimentar; a vida intelectual marcada pelo caráter delirante de perda, medo e opressão; idéias de

serem envenenados, desonrados, penitenciados ou perseguidos, encontrando-se por vezes desesperados, apavorados, terrificados, arrependidos, acreditando terem tudo perdido.

A partir de Esquirol, vamos encontrar, ao longo do século XIX, na Europa, diversas pesquisas, classificações e descrições da melancolia, que, convergindo ou divergindo, constituíram a riqueza do debate clínico que deu origem ao saber psiquiátrico.

Joseph Guislain, psiquiatra belga, se diferenciou de Esquirol em alguns pontos, sobretudo quanto à noção de que as frenopatias (termo que propôs no lugar de "loucura") eram reações psicológicas a um estado de dor moral, a frenalgia, avançando a idéia de que "todas as impressões nascem dolorosas no alienado". A idéia de uma dor inicial, nos diz Bercherie, "que viria até mesmo antes das loucuras de tonalidade afetiva alegre, foi debatida mas em seguida aceita"[7]. Aqui começa o que virá a ser a característica principal da melancolia: a frenalgia que os psiquiatras alemães e franceses traduziram por dor moral e Lacan designará por "dor de existir"[8]. Guislain distingue as psicoses delirantes, que mais tarde os alemães chamariam de paranóia, dos distúrbios afetivos de tipo maníaco e depressivo. A melancolia é descrita como estado, e não uma entidade clínica, e definida como a exaltação dos sentimentos de tristeza, e a mania como um estado de exaltação moral.[9]

A dor moral

Wilhelm Griesinger, fundador da psiquiatria alemã, influenciado por Guislain, caracteriza a melancolia, essencialmente pela *dor moral*: "O doente é cada vez mais dominado por um estado de dor moral que persiste por ela mesma, mas é ainda mais reforçada por cada impressão moral exterior."[10]

Na forma mais simples da melancolia, essa dor consiste em um sentimento vago de opressão, ansiedade e tristeza. E freqüentemente ela se transforma logo em idéias isoladas, concretas, girando em torno de um tema penoso, constituindo um verdadeiro delírio. Enquanto isso a inteligência apresenta anormalidades formais, que serão descritas posteriormente por Séglas. A dor moral consiste, em suma, "em um sentimento de mal-estar moral profundo: o doente sente-se incapaz de agir, suas forças desvanescidas, e encontra-se triste e abatido". O humor se torna negativo e aí o melancólico ou reclama de tudo, manifestando sua insatisfação, ou se fecha em si mesmo e sente aversão pelas pessoas próximas. Mas sente que toda essa disposição nega-

tiva não é justificada. Griesinger acrescenta: "A regra da causalidade exige que essa tristeza (à qual se sente preso) tenha uma causa, e antes que o sujeito a interrogue a resposta logo lhe advém: toda a sorte de pensamentos lúgubres, sonhos, pressentimentos e apreensões." E conclui dizendo que "o delírio é também uma tentativa de explicação desse estado".

Griesinger introduz portanto o conceito de causalidade, que ganhará toda relevância na psicanálise, pois é a questão da causa que se encontra no fundamento da fórmula freudiana do advento do sujeito (*Wo es war, soll Ich werden*). E Lacan acrescentará que a categoria de causalidade é tributária do próprio conceito de sujeito. O fundador da psiquiatria alemã indica-nos também que na melancolia, por tratar-se de psicose, a resposta, no caso funesta e lúgubre, antecede a questão da causa. O delírio tem justamente essa função de explicação que será tão salientada por Freud no caso Schreber. Lá onde Griesinger distingue uma causa incógnita que estaria na origem da dor moral do melancólico, Freud situará uma perda, que, diferentemente da perda conhecida do enlutado, é uma perda desconhecida.[11]

Além da melancolia simples e da delirante, Griesinger descreve também a melancolia com estupor em doentes que parecem dementes, mas que após a cura dão depoimentos que "nos mostram que longe do vazio da demência, seu pensamento, num grande número de casos, não deixou de ser ativo". O doente acreditava estar constantemente ameaçado por uma desgraça, não sabe dizer por que não tinha o menor ato de vontade, por que não conseguia gritar. Essa ausência de vontade se manifesta pela completa passividade, imobilidade, falta de ação. A insensibilidade exterior contrasta com a atividade psíquica dominada por um delírio triste e exclusivo acompanhado de alucinações e ilusões de toda natureza. Quando saem do estupor e começam a recuperar alguma vivacidade, eles "ficam surpresos como se acordassem de um pesadelo; a cura é um despertar", constata Griesinger.

A loucura maníaco-depressiva

Na França, em meados do século XIX, Baillarger e Jean-Pierre Falret, separadamente, começaram a isolar o que viria mais tarde a ser a psicose maníaco-depressiva: Baillarger designou-a por *folie à double forme* e Falret por *folie circulaire*[12]. Baillarger, em 1854, afirmou, diante da Academia de Medicina, a existência de uma "loucura de forma dupla" em que a sucessão das duas formas constituía um único ataque: "um gênero especial de alienação mental

caracterizada pela existência de dois períodos". Entre as duas fases – melancolia e mania – havia um período de pseudointermitência, uma vez que não se tratava de um retorno a um estado anterior. Falret reclamou a autoria e a prioridade dessa nova entidade mórbida que ele, quatro anos antes, já chamara de loucura circular caracterizada pela "reunião de três estados particulares (mania, melancolia e intervalo lúcido) que se sucedem em uma ordem determinada, possível de prever, e impossível de ser transformado". Com essa nova entidade, Falret considerou a mania e a melancolia isoladamente como "estados sintomáticos provisórios (que) não reúnem nenhuma das condições necessárias para constituir espécies realmente naturais".

Jules Falret, fiel propagador das idéias do pai, descreveu "categorias naturais", dentre as quais a exaltação maníaca na forma pura ou constituindo uma das fases da loucura circular, e também a hipocondria moral, que será retomada pelo grupo da Salpétrière, dentre os quais Séglas e Cotard, como melancolia simples. A hipocondria moral é uma entidade clínica em que, sobre um fundo de pessimismo e prostração, desenvolvia-se um estado em que o mundo externo parecia desbotado, alterado, sem atrativos, sentindo-se o sujeito transformado, insensível e indiferente a tudo, incapaz de agir ou de querer, sem iniciativa, sem gosto e sem energia. A inteligência era pouco perturbada, tendo o sujeito consciência de seu estado permanente de ansiedade; esses doentes eram sujeitos a crises de terror e a obsessões impulsivas próximas da vertigem (atração e horror ante o suicídio, o assassinato, os atos incongruentes ou obscenos). Por fim, distúrbios neuropáticos (cenestopatias, equivalentes ansiosos) completavam o quadro.[13]

Nos anos 80, Magnan isola as loucuras propriamente ditas ou psicoses, dentre as quais, além do que chama de loucura intermitente, inclui a mania e a melancolia, denominadas "elementos simples" para serem diferenciadas dos estados maníacos e melancólicos que podiam aparecer em outras psicoses. E, fora da psicose, Magnan descreve estados de excitação maníaca ou de depressão melancólica caracterizados por sua forma racional: a excitação permanecia lúcida e bem coordenada (hipomania) e se manifestava principalmente nos atos imorais ou perversos; a depressão constituía a variedade dita "com consciência", a qual, de acordo com Bercherie, chamaríamos hoje de depressão neurótica. Vemos aqui se delinear nitidamente a fronteira – para a qual a psicanálise trará seu fundamento estrutural – entre, de um lado, a melancolia como psicose individualizada e estados melancólicos presentes em outros quadros psicóticos, e, do outro lado, estados depressivos não-psicóticos.

Em 1883, surge o *Compêndio de psiquiatria* de Emil Kraepelin, em cuja clássica sexta edição encontramos no plano geral a "loucura maníaco-depressiva", sendo que a mania e a melancolia como entidades clínicas isoladamente estavam ausentes, pois, segundo Kraepelin, sempre se observavam recidivas, pelo fato de existirem fases depressivas ou expansivas de intensidade fraca ao longo da vida do doente. E também porque o ataque era sempre bipolar e a aparência clínica sempre idêntica, quer se tratasse de loucura circular, intermitente ou de ataques isolados. Para Kraepelin os ataques maníaco-depressivos se constituíam de três tipos fundamentais de distúrbios: do humor, de ideação e da vontade. Na melancolia pura, depressão do humor, lentificação ideativa e inibição psicomotora, e na mania pura eram repertoriadas a exaltação do humor, fuga de idéias e excitação psicomotora. A inovação de Kraepelin foi a descrição de estados mistos como o estupor maníaco, a melancolia com fuga de idéias e a mania com inibição psicomotora.

Os fenômenos elementares

No final do século XIX, destaca-se o grupo da Salpêtrière, e em particular Jules Séglas e Cotard.

Em suas conferências clínicas de 1894, Séglas descreve brilhantemente a melancolia, fornecendo-nos o que ele denomina seus "fenômenos elementares", que constituem o quadro da melancolia simples, sem delírio, também designada por melancolia com consciência ou hipocondria moral. São eles a dor moral, os distúrbios cenestésicos e os distúrbios intelectivos, estes últimos englobados pela designação de "parada psíquica". As idéias delirantes que podem sobrevir são secundárias a esses fenômenos elementares da melancolia.

Os distúrbios físicos são de toda ordem: dores vagas e generalizadas, fadiga intensa, zumbidos, palpitações, perda de apetite, constipação, insônia e sonolência – tudo isso constitui um novo estado cenestésico penoso. Ao lado da depressão física há uma depressão psíquica que se traduz por um estado de abulia com apatia, falta de resolução, lentidão dos movimentos, da fala (que se torna monótona e arrastada), negligência da higiene e clinofilia (o paciente não sai do leito). Há também os distúrbios formais da ideação manifestados pela "dificuldade de fixar a atenção, de agrupar as idéias, de seguir um raciocínio, ... lentidão em compreender as perguntas (Guislain) ou a elas responder, que ao se acentuar pode chegar ao mutismo vesânico, a dificuldade de evocar e de conservar as lembranças, a uma certa tendência ao automatismo do pensamento"[14].

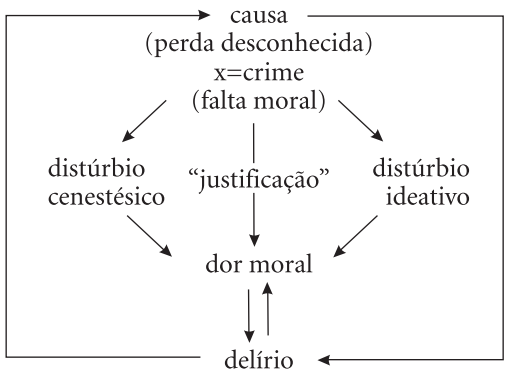
A partir dessa descrição compreendemos por que Freud coloca a melancolia em série com a esquizofrenia em seu texto "Luto e melancolia", situando ambas como afecções narcísicas, pois aqui se verificam também fenômenos de acometimento corporal do tipo hipocondríaco e distúrbios ao nível da cadeia significante, indo até o "automatismo" e a "parada psíquica" – evidenciando, assim, manifestações, nem que seja *a mínima*, da foraclusão do Nome-do-Pai.

São essas duas ordens de distúrbios (do corpo e do pensamento) que estão na origem da dor moral, que é, segundo Séglas, o sintoma característico da melancolia e se traduz "em toda a gama de paixões tristes, desde o abatimento, o tédio até a angústia, o terror ou o estupor". A dor moral provoca no sujeito um estado de anestesia, de desestesia psíquica, fazendo com que ele se isole cada vez mais do mundo exterior e se feche sobre si mesmo: ele vê tudo negro e se torna negativo. A dor moral, que se originou nos distúrbios corporais e mentais, os amplifica ainda mais, alimentando o penar.

Ao lado dos distúrbios formais de ideação estão os de conteúdo, ou seja, o delírio que pode se apresentar na melancolia como "idéias de ruína, de humildade, de incapacidade, de auto-acusação, de culpa em relação à sociedade ou a Deus; idéias de danação, de perseguição, temor de castigos, de suplícios, do inferno, e por vezes idéias especiais de negação e de imortalidade..."[15]. Séglas chama a atenção para o fato de que essas idéias são variadas apenas na aparência, pois todas apresentam um denominador comum que é estarem relacionadas com a dor moral e os distúrbios corporais e ideativos. O delírio, diz ele, nada mais é senão "uma tentativa de interpretação do estado de aniquilamento profundo, de dor moral ou das causas que a produziram, e para as quais o paciente procura a razão ou prevê as conseqüências". Assim, o conteúdo da idéia delirante será também tão penoso quanto a dor que o sujeito sofre. Se ele está dessa maneira é porque algo de muito grave lhe está acontecendo, e o delírio se constitui, como dizia Griesinger, como uma resposta prévia a essa pergunta sobre a causa de seu sofrimento.

O delírio localiza uma falta moral no lugar da causa incógnita (x), detectada por Freud como uma "perda desconhecida"[16]. Essa falta moral justifica os distúrbios que acometem o sujeito, fazendo-o buscar, por exemplo, no delírio retrospectivo, a causa da punição nos pecadilhos de juventude. Assim, o delírio retrospectivo *après-coup* transforma em crime a causa incógnita e fornece uma explicação para seu *pathos* atual.

A causa incógnita do processo melancólico se assemelha ao que ocorre com o personagem de *O processo,* de Kafka: o sujeito foi indiciado e não sabe por quê. A causa incógnita, ou perda desconhecida, corresponde estrutural-



mente ao "furo no psiquismo" descrito por Freud, e, em Lacan, à foraclusão do Nome-do-Pai. Para que esse "se desvele", devemos identificar a estrutura de desencadeamento da melancolia, resumida por Freud com a expressão "perda de um ideal". Essa perda do que supria a foraclusão do Nome-do-Pai provoca os distúrbios do corpo e do pensamento que culminam na dor moral.

Todavia o melancólico tem certeza de que é culpado, mesmo antes de saber qual é o objeto da acusação e da culpa, cabendo ao delírio a incumbência de descobri-lo. Dito de outro modo, o sujeito busca uma justificativa para essa dor nas idéias delirantes, através da interpretação *a posteriori* de eventos (antes insignificantes) passíveis de uma crítica. A causa incógnita se torna causa conhecida: "Eis o crime que você cometeu e pelo qual está pagando com todo esse sofrimento corporal e mental. Você é um criminoso e merece punição."

A dor de existir, o simples fato de ser vivente, preço de ser sujeito da fala, se transforma na dor do preço a pagar pelo crime de estar vivo, o qual se materializa na busca de um crime efetivamente perpetrado. Nesses sujeitos, diz Séglas, "o sentimento de dor moral, análogo ao que deve experimentar um criminoso após a realização de um delito, traz ao doente a idéia de que ele é culpado, que cometeu um crime". Essa característica transparece de forma evidenciada, por exemplo, em uma paciente de Séglas:

> Ela se acha miserável, ladra, culpada de todos os crimes. Só fala, com pavor, dos suplícios que lhe farão padecer. Quais são eles? Ela não sabe, mas de qualquer maneira serão terríveis. Não obstante ela os espera. Por que não acabar imediatamente com isso, uma vez que ela já está condenada? Se dela nos aproximamos, pede que isso termine logo, caso não a degolemos. É apenas com essa expiação, aguardada incessantemente, que ela espera obter finalmente o repouso.

O delírio do indigno

O delírio da melancolia é tributário de seus fenômenos elementares: sua natureza penosa é a expressão em idéias do estado de dor subjetiva profunda e sua fixidez se relaciona com a parada psíquica. As idéias delirantes na melancolia têm sua origem primária em um "certo grau de automatismo psicológico", sendo em seguida retomadas, conforme dissemos, como tentativa de justificação da dor moral. A humildade e a auto-acusação, que são parte integrante da justificação delirante, são fenômenos necessários mas não suficientes para o diagnóstico da melancolia, pois não são elementares. A auto-acusação não é patognomônico da melancolia; ela pode estar presente em outras formas de psicose e também na neurose. A humildade engloba o sentimento de incapacidade, de não ser digno de estima e de merecer o mal de que sofre. Por sua vez, a tentativa de suicídio tem o sentido de suprimir um ser tão incapaz, inútil e inclusive perigoso para os demais, o que parece ilustrar nesse mesmo texto outra das descrições clínicas de Séglas:

> Ele se acredita culpado, indigno de comunicar-se com seus semelhantes; ele não passa de um animal, uma besta; em suma, uma porcaria. Ele não serve para nada na Terra; melhor seria se estivesse morto. Tal outro se dirá decaído do resto da humanidade; ele não tem mais sentimentos, nem vontade; ele não é mais como todo o mundo, está arruinado, não tem mais órgãos, não existe mais.

Em "Luto e melancolia", Freud diz que tudo isso é verdadeiro, ou seja, que é verdadeira a afirmação "sou mesquinho, egoísta, mentiroso e incapaz de independência". A questão freudiana é saber por que o sujeito precisa adoecer para reconhecer tais verdades. Podemos pensar, com Lacan, que a verdade do sujeito desvelada na melancolia é sua posição de objeto *a* – apontada por Freud com a expressão "a sombra do objeto caiu sobre o eu" – em sua vertente de rebotalho do Simbólico. E o delírio dá uma forma imaginária ao que se opera na estrutura – idéias de ruína, humildade, incapacidade, auto-acusação, culpa para com a sociedade e para com Deus; idéias de danação, de perseguição, temor de castigos, de suplícios, de negação e de imortalidade.

Tentativa de justificação para Séglas, o delírio do melancólico se refere a esse lugar do sujeito de dejeto do Simbólico, de negação de si e do mundo, e tem como ponto de causação a nocividade que ele representa para os outros. Assim, o delírio do melancólico monotemático e empobrecido justifica e desvela seu status abjeto: o doente apresenta-se, muitas vezes, com postura tímida, embaraçada. Responde com a voz baixa, recusa-se a dar a mão ou a falar "porque não é

digno dos sinais de estima que lhe testemunhamos; não vale a pena ocuparmo-nos dele". Recusa-se a sentar quando lhe falamos ou, se o deixamos livre, ele escolhe o assento que lhe pareça o menos confortável, sobre o qual simplesmente senta-se. Se recusa alimentos é ora "porque não poderá pagá-los", ora "porque são saborosos demais para ele". Se trabalha, submete-se às tarefas mais repugnantes etc. Se tenta suicidar-se é freqüentemente, como vimos, com o objetivo de suprimir assim um ser incapaz, inútil ou mesmo perigoso para os outros.

Tentativa de reconstrução como todo delírio, segundo Freud, o delírio do melancólico reconstitui o Outro que se encontra excluído do circuito da acusação. Se na acusação encontramos só o processo *selbst*, relativo a si mesmo – o sujeito se acusa como um objeto porque a sombra deste cai sobre ele –, com o delírio ele tenta sair do circuito da auto-acusação reconstituindo um Outro em sua espera de punição. A vertente delirante de reconstrução aparece no delírio de expectativa. Para Séglas, as idéias delirantes dos melancólicos são acompanhadas de passividade, podendo chegar ao delírio de possessão e danação e ao de resignação: "se eles sofrem é porque mereceram devido a suas faltas, é apenas justiça." A resignação pode ir até a espera delirante de punição; uma paciente sua dizia "estar diante do tribunal e pronta para andar para o cadafalso".

Utilizando a metáfora do tribunal, Lasègue, que descrevera o delírio de perseguição, já dizia que "o melancólico é um indiciado *(prévenu),* e o perseguido, um condenado". Se a auto-acusação do melancólico situa todo o processo no próprio sujeito, o delírio de espera de punição reconstrói a dimensão do Outro do tribunal. Eles são submetidos, como exemplifica Séglas,

> a uma potência invencível, estado bastante especial que muitas vezes se revela em seu ponto máximo através de idéias de danação e de possessão. "É preciso aguardar os acontecimentos, não sei quais", dizia-nos num destes dias uma de nossas doentes, "não posso me defender, farão o que quiserem de mim. Preciso me resignar, embora eu não o queira. Uma vez decidido, é como fogo."

A não-localização no Outro, sua posição de "decaído do resto da humanidade", lhe subtrai a existência. É a essa posição estrutural que o delírio das negações descrito por Cotard revela.

No delírio de ruína, eles pensam ter perdido sua riqueza moral, intelectual e material. É o avesso do delírio de grandeza, em que os doentes se atribuem imensas riquezas e múltiplos talentos e capacidades. A deflação de um está para a inflação do outro assim como nas duas valências do objeto *a* o dejeto com o qual se identifica o melancólico está para o mais-de-gozar, com

o qual se identifica o megalomaníaco. Comparando os dois, Séglas caracteriza o delírio melancólico de centrífugo (inicia-se na própria pessoa e passa a envolver parentes, amigos e até toda a humanidade), no qual o sujeito, marcado pela humildade, é nocivo ao Outro. Já o delírio de perseguição é centrípeto e o sujeito, orgulhoso, afirma que é o Outro que lhe é nocivo. Enquanto o melancólico tende ao delírio de *petitesse*, o perseguido se aproxima do delírio de grandeza. Em termos psicanalíticos, podemos dizer que ambos estão situados como objetos do Outro: o melancólico como rebotalho e o paranóico como objeto mais-de-gozar.

A radical negação

Com "Do delírio das negações", Cotard expõe, em 1882, uma evolução delirante especial para os melancólicos ansiosos não-perseguidos. A forma atenuada corresponde à melancolia simples; na forma grave o estado mórbido se intensifica, o véu através do qual percebem a realidade torna-se mais espesso, até o mascaramento total da realidade nos casos de estupor. A acentuação dos traços de hipocondria moral vai até a formação de idéias de culpa, ruína e negação sistematizada. O desgosto de si mesmo chega ao delírio de culpa e danação; os temores viram terrores. A negação da possibilidade de cura é uma das primeiras negações, que já aparece na forma atenuada, e na forma grave surgem as negações da própria existência e do mundo. A negação sistematizada comparece no estágio final da doença, quando ao delírio hipocondríaco moral vem se acrescentar a hipocondria física: eles não têm mais coração, nem inteligência, e terminam por não terem corpo. Alguns, ao negarem a sua pessoa, referem-se a si mesmos na terceira pessoa do singular.

Cotard faz, com êxito, uma releitura de todos os fenômenos encontrados na melancolia sob a ótica da negação. Ao contrário da negação na neurose – que, dialeticamente, nega afirmando e afirma negando, e cujo mecanismo de *Verneinung* é um índice do recalque –, a negação na melancolia é um índice da foraclusão do Nome-do-Pai: é uma negação da própria existência do que é negado. Trata-se de uma negação que abole, zerifica. Eles não têm nome, não têm idade, não nasceram, não têm nem pai nem mãe. "Sentem alguma dor?", pergunta-se Cotard no mesmo texto. "Não, eles não têm cabeça, nem estômago e alguns não têm nem um corpo. Quando se lhes mostram uma flor, uma rosa, eles respondem: isso não é uma flor, não é uma rosa. Em alguns a negação é universal, nada mais existe, eles mesmos não são mais nada".

Ao se referir à síndrome de Cotard, Lacan insiste no caráter de imortalidade desses sujeitos (eles estão mortos e não podem mais morrer), que se sentem tão imortais quanto o desejo e que estão identificados a "uma imagem à qual falta toda e qualquer hiância, toda e qualquer aspiração, todo o vazio do desejo"[17] No registro Simbólico, o delírio de negação revela a mortificação do significante agindo sobre os órgãos – como as estrelas, eles não falam porque não têm boca –, mas também sobre todo corpo, toda a existência. E no registro do Real os melancólicos-estrelas são como os astros que retornam sempre ao mesmo lugar, denotando sua posição de objeto *a*, à sombra do mundo dos mortais.

A psiquiatria clássica sobre a melancolia permite-nos restituir a relação entre psiquiatria e psicanálise desejada por Freud, ou seja, a relação entre a descrição dos fenômenos e a dinâmica da estrutura. Ao diferenciar a melancolia como entidade clínica da melancolia como estado, podemos claramente situar a primeira dentro do campo das psicoses e designar os estados como depressivos que podem ocorrer em qualquer estrutura clínica. A descrição clássica do quadro melancólico nos permite depreender a estrutura da psicose, em que o sujeito se encontra na posição de objeto *a*, como rebotalho do Outro do Simbólico. A psiquiatria clássica situa a melancolia no âmbito da ética, inserindo o sujeito no *pathos* de sua existência – que vai da justificação de sua miséria à negação de sua humanidade.

Capítulo 14

A Coisa melancólica

Se a melancolia foi, em determinado momento da obra de Freud, considerada um estado depressivo aparecendo em qualquer estrutura clínica, verificamos a partir dos desenvolvimentos do próprio Freud que, na verdade, ela é um tipo de psicose. A melancolia, a esquizofrenia e a paranóia situam-se no âmbito da foraclusão do Nome-do-Pai. Isso significa que devemos abordar a questão da melancolia a partir dos fenômenos da ordem da linguagem e dos fenômenos do gozo.

Se Freud parte de uma indefinição, descreve no entanto, nesse mesmo texto, "Luto e melancolia", as características principais da melancolia. Como vimos no capítulo anterior, Freud caracteriza-a como uma depressão profundamente dolorosa – a primeira característica é a questão da dor – em que há uma suspensão do interesse pelo mundo externo, a perda da capacidade de amar, a inibição de toda atividade e a diminuição da auto-estima, manifestadas em auto-acusações e auto-injúrias e podendo chegar à espera delirante de punição.

O "furo no psiquismo"

A primeira indicação de Freud sobre a melancolia é o "Rascunho G", todo dedicado a ela. Isso não quer dizer que ele não tenha se referido à melancolia em outros manuscritos e em outras cartas de sua correspondência com Fliess.

Nesse texto, Freud parte de quatro constatações:

a) relação entre a melancolia e a "anestesia sexual". Trata-se de uma indiferença, falta de vontade de tudo e especialmente falta de vontade sexual. Há, portanto, abolição do desejo na melancolia: *desejo = 0*;

b) a relação entre melancolia e neurastenia, o que poderíamos resumir como uma perda da vitalidade, um cansaço, fraqueza. A neurastenia não é chamada por ele de neurose de transferência, e sim de neurose atual;

c) a relação entre a melancolia e a angústia. A melancolia, diferentemente das neuroses de transferência, não faz economia da angústia;

d) a maior ocorrência da forma cíclica, ou seja, a melancolia pode se transformar em mania (isso provavelmente é uma referência a Kraepelin, que já definira a loucura circular). Freud não propõe uma bipolaridade, e sim a existência de melancolia que pode ser transformada em mania, sem que deixe de ser melancolia como tipo clínico.

Em seguida, encontramos o que será o *leitmotif* de "Luto e melancolia", ou seja, *a relação da melancolia com o luto*. "O afeto que corresponde à melancolia é o afeto do luto, isto é, o lamento amargo de haver perdido algo." Dito de outro modo, o que inicialmente chama a atenção de Freud é esse "lamento amargo" da perda, que em "Luto e melancolia" ele dirá ser um lamento *contra* alguém. Trata-se, diz ele, de uma perda pulsional, uma perda de libido. Guardemos esse ponto, pois ele pode nos esclarecer por quê, em "Luto e melancolia", Freud diz que "a perda do melancólico é indefinida. Ele sabe que perdeu alguma coisa, mas não sabe o quê".

No "Rascunho G", portanto, temos a seguinte definição: "A melancolia é um luto, provocado pela perda de libido." Sua explicação será feita a partir do esquema sexual, ou seja, por meio das ligações dos neurônios entre si. Se equivalermos estruturalmente a articulação neuronal do aparelho psíquico aí proposta por Freud à articulação significante tal como Lacan nos ensina nos livros 2 e 7 de seus Seminários, então a transmissão através dos neurônios constitui a cadeia de pensamentos inconsciente. Como se sabe, Freud chega a fazer equivaler os neurônios a representações inconscientes, o que nos permite uma leitura estrutural do aparelho psíquico como uma rede de significantes.

No caso da melancolia, diz ele, há uma dissolução das associações, e essa dissolução é sempre dolorosa. "Ela corresponde a um empobrecimento da excitação que percorre os neurônios e as reservas livres de libido." Tal empobrecimento se parece com "uma hemorragia interna e se manifesta no âmago de outras pulsões e de outras funções". A dissolução das associações corresponde a um "furo no psiquismo" por onde se esvai a libido, tal como se fosse uma hemorragia de libido. Daí o sujeito se tornar, como no delírio de ruína, completamente empobrecido, arruinado, pois tudo, todos os seus bens se esvaem nessa hemorragia.

A hemorragia é descrita como uma excitação escorrendo por um furo, que funciona como um ralo. Esse furo no psiquismo é equivalente ao furo no Simbólico, à foraclusão do Nome-do-Pai. Lá onde deveria estar o Nome-do-Pai não se encontra nada, só um furo, um ralo aberto por onde toda a libido escoa. Para Freud, é isso que explica a anestesia sexual, pois "todos os neurônios devem abandonar a excitação". É essa perda hemorrágica que é dolorosa. Em outras palavras, é a dor do furo, do que é foracluído do Simbólico, que é desvelada na melancolia – dor que corresponde à anestesia sexual, à abolição do desejo.

Porém o melancólico nem sempre se encontra nesse estado de anestesia sexual, já que ele pode ter a fase maníaca e também estar nos "intervalos lúcidos". Então o que acontece, na verdade, com o furo? Se existe esse furo, há algo que funciona como tampa, que deixa de funcionar no desencadeamento da melancolia e volta a tampá-lo nos intervalos lúcidos. Trata-se de uma tampa instável, como toda tampa, porque ela indica a presença de um furo justamente quando ela já não se encontra lá. No jargão lacaniano, podemos chamar essa tampa de suplência. O que faz suplência para o melancólico e o que desencadeia a melancolia? São as mesmas circunstâncias que desencadeiam uma paranóia?

Freud fica surpreso de ver que o melancólico consegue dar voz a essa perda de libido no "delírio de *petitesse*" (delírio de pequenez), um equivalente do delírio de ruína, que é o avesso do delírio de grandeza. Nele, o ser mesquinho, vil, egoísta se desvela. É assim que o sujeito fala de si próprio, e Freud dirá: "Ele tem toda razão; é isso mesmo." Já Lacan, referindo-se à psicose nos *Escritos*, afirmará que a melancolia desvela "a origem sórdida de nosso ser".

O vazio do pai e a morte do sujeito

No texto "Neuroses de transferência" (1915), Freud separa nitidamente, de um lado, as neuroses de transferência e, de outro, as neuroses narcísicas, entre as quais situa a melancolia. Ele propõe a seguinte seqüência temporal:

- histeria de angústia > histeria de conversão e neurose obsessiva > neuroses de transferência
- demência precoce > paranóia > melancolia-mania > neuroses narcísicas

No que concerne a nosografia freudiana, é interessante notar que a expressão "neurose narcísica", definida como um conflito entre o eu e o supe-

reu, será empregada por Freud em "Neurose e psicose" (1924) para designar exclusivamente a melancolia.

Freud termina por fazer referência ao Pai, ou seja, ao mito de "Totem e tabu". O assassinato do pai "daria origem às predisposições da peculiar sucessão de estados de ânimo que reconhecemos como particulares nas afecções narcísicas, ao lado das parafrenias – o triunfo sobre a morte do pai, e em seguida o luto –, pois todos o admiravam como o tipo ideal". E continua: "O luto pelo pai primitivo emana da identificação com ele, e tal identificação provamos ser a condição do mecanismo da melancolia."

Em primeiro lugar, Freud não faz apelo à regressão temporal da melancolia, situando-a ao lado da esquizofrenia (parafrenia). Em segundo, ele nos diz que o sujeito melancólico está identificado com o pai morto. Não se trata aqui de uma identificação com o totem que substitui o pai morto, e que dá o sentimento de pertencimento do sujeito àquela tribo, produto da identificação simbólica, incorporação significante do Nome-do-Pai. Aqui, a identificação com o pai primitivo na condição de morto é estritamente oposta à primeira identificação indicada por Freud, no sétimo capítulo de *Psicologia das massas e análise do eu* (1920). Como se sabe, Freud começa o capítulo falando dessa primeiríssima identificação ao pai, que dará a base do complexo de Édipo e que ele diz tratar-se de uma incorporação. Podemos fazer a equivalência desta última com a incorporação do Nome-do-Pai. Por outro lado, a incorporação do pai simbólico abre o caminho para algo que será fundamental no estudo freudiano da questão: a ambivalência, ambivalência de amor e ódio pelo pai, que faz parte do complexo de Édipo. Com a expressão *enamoródio*, Lacan tenta dar conta dessa polaridade de sentimentos oriunda da identificação.

Ora, a ambivalência em relação aos pais, que retorna quando da morte deles, já tinha sido evocada por Freud no "Rascunho N", que eu gostaria de retomar antes de prosseguirmos com o texto "Neuroses de transferência". No "Rascunho N", ele nota essa ambivalência no processo de luto da morte do pai: o que sai é o ódio ao pai morto, ódio do Outro. Como esse ódio do Outro é distribuído nas estruturas clínicas? Essas pulsões hostis em relação ao pai morto são conscientes no luto, sob a forma de idéias obsessivas. Na paranóia, elas se transformam no delírio de perseguição; há um retorno do ódio do Outro contra o sujeito e o ódio do Outro se inverte: é o Outro que odeia, e o sujeito é seu objeto. No caso da obsessão, o ódio do sujeito pelo Outro retorna de maneira deslocada nas idéias obsessivas; na histeria, o sujeito se identifica à mesma doença que matou o pai.

Por sua vez, na melancolia o ódio ao Outro retorna e aparece como autorecriminação por sua morte. O sujeito é o culpado pela morte do Outro, ou seja, a pulsão hostil passa para o Real e o sujeito se considera o assassino. Mas o que vemos em "Neuroses de transferência"? Freud dá um passo a mais e diz que "o melancólico se identifica com o pai morto", ou seja, há uma identificação com o pai como objeto perdido. Dito de outro modo, identificação com o próprio buraco deixado pelo pai morto.

Em todo processo de luto, o pai simbólico e o cortejo da ambivalência em relação ao objeto amoroso perdido serão convocados. Amor e ódio pelo pai no lugar do objeto do amor, isso é o que aparecerá. Ora, isso não acontece na melancolia, em que ocorre a identificação com o lugar vazio deixado pelo pai. Qual o resultado disso em relação à ambivalência? Não vemos o sujeito se auto-amando; ao contrário, vemos o sujeito se auto-odiando ou, como diz Freud, se autotorturando, se auto-acusando, se auto-injuriando, como se aí prevalecessem as pulsões hostis. Em "Luto e melancolia", Freud diz que aparentemente "todas as pulsões de vida se retiraram", o que equivale a essa anestesia, a essa hemorragia de libido. Já na segunda tópica, ele dirá que Eros se retirou e que a melancolia é a pura cultura da pulsão de morte. Isso nos permite concluir que, na melancolia, diferentemente da paranóia, há a foraclusão do amor, restando esse puro ódio que o sujeito voltará contra si próprio.

Tomando apenas esse texto – e note-se que estou evitando chegar ao mais óbvio e mais conhecido por todos nós, à identificação com o objeto ou, no texto freudiano, "a sombra do objeto [que] cai sobre o eu" –, estamos ainda nas bordas; discutimos outros textos antes de "Luto e melancolia". Então, na melancolia, a identificação de que se trata não é com o pai simbólico, mas com o furo deixado pelo pai morto, com esse vazio. Por quê? Se o sujeito não consegue a incorporação simbólica, não lhe resta senão a identificação com o vazio deixado pelo pai, com o pai ausente, tornado zero (NP_0).

Encontramos aí a identificação com a ferida aberta: o próprio sujeito é esse vazio. Ele se torna a própria hemorragia da libido. Como exemplo, lembro do que me disse uma paciente que vimos em uma apresentação de pacientes recentemente. Ela é uma melancólica, portanto uma paciente com uma estrutura psicótica, que, entretanto, se encontrava em seu aspecto mais maníaco. No fim da entrevista, ela, para falar de sua posição como objeto de sua mãe, se define: "Sou pura pereba." Quando neném vivia coberta de feridas, de perebas; ela descreve, por exemplo, uma cena em que está jogada em uma esteira, cheia de perebas; ela é a própria ferida, mortificada. Não havia amor nenhum, qualquer simpatia do Outro em relação a ela – o Outro se reti-

rara. Podemos então propor a seguinte identificação: sujeito melancólico = foraclusão do Nome-do-Pai.

Aqui encontramos a "morte do sujeito" como a de Schreber, referida por Lacan em um determinado momento de sua psicose. Há a mortificação, a zerificação do sujeito quando a tampa sai. Quando há um abalo de uma suplência que o constituía como sujeito, ele se vê como equivalente a esse zero da foraclusão do Nome-do-Pai, e isso dói. É uma posição dolorosa por si própria. Se os psicóticos, como nos diz Freud, têm o privilégio de nos revelar aquilo que os neuróticos guardam em segredo, é sobre essa dor que eles podem nos falar, e que será definida por Lacan como "a dor de existir". Uma dor que corresponde à zerificação, a uma ausência total do Outro. Dito de outro modo, há aqui um estilhaçamento do Outro, uma separação total do Outro como tesouro de significantes ou como Outro que cuida, o Outro do amor.

A relação da melancolia com a morte do Pai aparece ainda em "Uma neurose demoníaca do século XVII" (1922-3). Nesse texto, a morte do pai surge como fator desencadeante da melancolia. Freud diz: "Não é algo fora do comum para um homem adquirir uma depressão melancólica e uma inibição em seu trabalho em decorrência da morte do pai."

A Coisa da melancolia

Há ainda uma outra referência que nos ajuda a apoiar a tese da melancolia como psicose. Em "Luto e melancolia", Freud diz que "a representação da Coisa inconsciente do objeto foi abandonada pela libido". Não se trata de *Sache*, a coisa representada, mas sim de *Ding*. Aqueles que conhecem o desenvolvimento de Lacan no Seminário 7, *A ética da psicanálise* (1959-60), podem achar que se trata de uma incoerência: como é possível que a representação da Coisa tenha sido abandonada, se justamente a Coisa não tem representação?

Lacan tomará o termo *das Ding* – a Coisa – de "Projeto para uma psicologia científica" (1895) de Freud, mostrando que é justamente aquilo que escapa ao julgamento, aquilo que não tem atributo nenhum. Porém é também o que se repete e que se encontra no cerne do que provoca o desejo: *das Ding* é ao mesmo tempo o inominável, o irrepresentável, o inapreensível. Por outro lado, se tomarmos a definição de Lacan de que "a Coisa é aquilo que, do Real, padece do significante", essa Coisa tem suas próprias características. A Coisa, *das Ding*, tem relação com a rede de significantes do sujeito. É a Coisa que provoca o desejo, a Coisa com sua substância de gozo, que no entanto foi esvaziado

pela entrada na linguagem, pelo significante. Essa é a elaboração feita por Lacan: há o gozo da Coisa, e esse gozo é esvaziado pelo significante. Então a Coisa é aquilo que do Real do gozo padece do significante. Essa Coisa tem uma relação de *extimidade* com o Simbólico: ela se encontra em seu interior mais íntimo, sendo externa ao sujeito. É uma localização fora do Simbólico, porém cingível por ele. Alguns significantes-mestre indicam a Coisa para o sujeito, e estes constituem o que Freud chama de a representação da Coisa.

Na verdade, a operação que existe é a seguinte: o resultado é o Real padecendo do significante, o resultado é Nome-do-Pai; o resultado é a Coisa, que estará no interior da rede significante.

$$\frac{\text{NP}}{\not{\text{R}}} = \textit{das Ding}$$

Existem significantes-mestre que indicam a Coisa, mas que jamais serão sua representação final, já que a Coisa deslizará, ou seja, não é possível apreendê-la. No Seminário 7, Lacan propõe dois modos de abordagem da Coisa: a perversão e a sublimação, e faz uma articulação da sublimação com a melancolia em um caso clínico de Melanie Klein. *Das Ding* tem relação com o significante: para o neurótico, a Coisa é esvaziada de gozo; para o psicótico, ela não o é, e retorna para o sujeito. O sujeito é coisificado: todo o Simbólico se retira e ele se torna a "Coisa melancolizada".

Voltemos à frase de Freud em "Luto e melancolia": "A representação da Coisa, do objeto, foi abandonada pela libido." Ele diz que algo que vinha aqui (S_1, S_2, S_n) foi abandonado, e o que resta é a Coisa. Isso também indica a psicose, pois na neurose não há esse abandono total da representação. Freud nos diz que, quando um luto ocorre, há um reinvestimento de libido, mas não o abandono total de uma representação. Ao mesmo tempo, essa aproximação da Coisa na melancolia nos abre a possibilidade do estudo da relação entre a sublimação e a melancolia. Isso nos sugere uma hipótese que sem dúvida precisa ser trabalhada: será que não é essa a relação que Aristóteles percebeu, e que todo o Renascimento consagrou, ao dizer que os sábios, os poetas e os cientistas tinham um aumento da bile negra?

Aristóteles lança a idéia de que o aspecto triste, melancólico, dos poetas, cientistas e sábios se devia ao aumento da bile negra. Será possível pensarmos na existência de uma articulação estrutural entre melancolia e criação? Penso no famoso quadro de Dürer sobre a melancolia, que retrata um sujeito

rodeado de objetos da ciência. Isso nos permite pensar que, para se criar algo novo, é preciso ter algo fora da cadeia significante, pois senão teríamos apenas a repetição significante. Se a criação é *ex-nihilo*, se ela vem do nada, é sobre esse nada, fora do Simbólico, que o melancólico nos fala. Podemos pensar a criação a partir do que o sujeito fará desse nada: uma criação *sui generis*, que venha tamponar a hemorragia de libido. A partir da criação, talvez o melancólico possa vir a constituir um sintoma no sentido de Joyce.

Capítulo 15

"Luto e melancolia" revisitado

"Luto e melancolia" é um texto polêmico, que já permitiu diversas leituras. Em primeiro lugar, porque Freud não parte diretamente da clínica: ele mesmo diz ter poucos casos clínicos. Em segundo, porque aqui ele se encontra em uma encruzilhada: a da metapsicologia. Farei neste capítulo minha leitura desse texto.

Freud utiliza basicamente dois pontos para situar a melancolia: o luto e o narcisismo, que ele acabara de desenvolver metapsicologicamente. Isso é o que ele explicita, mas veremos que ele também utilizará a teoria pulsional. Digamos que ele compõe a melancolia a partir desse tripé: luto, narcisismo e teoria pulsional. Proponho então fazermos uma leitura desse texto a partir da hipótese da foraclusão do Nome-do-Pai na melancolia.

Em um primeiro momento, trata-se para Freud da caracterização do melancólico, como já vimos, a partir da psiquiatria clássica, salientando dois aspectos principais: o da anestesia sexual e o da dor. Comparando a dor do melancólico à do enlutado, Freud afirma em "Luto e melancolia", que, nos dois casos, trata-se de uma dor de perda. Enquanto a perda do enlutado é evidente, a do melancólico não o é, apesar de parecer ser, pois muitas melancolias são efetivamente desencadeadas pela morte de um ente querido. O sujeito entra aparentemente em um trabalho de luto normal e, pouco a pouco, o quadro melancólico vai se instalando e evidenciando que não se trata de uma perda que poderá ser simbolizada, uma vez que ela desvela o furo correspondente à foraclusão do Nome-do-Pai.

O desencadeamento

O desencadeamento da melancolia é semelhante ao do luto. Trata-se da "perda de uma pessoa amada ou de uma abstração, colocada em seu lugar – a Pátria,

a Liberdade, um ideal etc.". Essa afirmação é fundamental e ao mesmo tempo a grande fonte da confusão. Por quê? Porque Freud falará ao longo de todo esse texto de objeto, mas não sabemos bem de que objeto se trata, ou seja, qual o status desse objeto. Freud chama essa pessoa que morreu de objeto, mas não se trata do objeto pulsional (o objeto *a*). Se essa perda é da ordem de um ideal, o que temos em jogo é um significante-mestre que poderia ser sustentado por alguém, ou um significante idealizado como a Pátria, a Liberdade etc., isto é, um S_1 que ocuparia esse lugar de suplência à foraclusão do Nome-do-Pai.

$$\frac{S_1}{NP_0}$$

Quando esse significante é perdido – ou a sua sustentação –, ele não pode mais ficar nesse lugar, e a melancolia é desencadeada, pois o sujeito se vê diante desse "furo no psiquismo". No caso do enlutado, quando se trata da perda da pessoa amada ou de um ideal, a psicopatologia do amor nos faz dizer que esse significante se encontrava no lugar do ideal do eu do sujeito, I(A), o lugar de onde o sujeito se vê como amável. O ideal do eu é o traço do Outro, ou melhor, a insígnia do Outro que situa o eu ideal para o sujeito, i(*a*), como aquele objeto imaginário, amado pelo Outro, com o qual o sujeito se identifica.

$$S_1 = I(A) \longrightarrow i(a)$$

O eu ideal é, portanto, constituído a partir das insígnias do ideal do eu, que sempre é um ideal do Outro. No caso tanto do enlutado quanto do melancólico, e também no caso do deprimido, é o ideal do eu que é abalado: sua sustentação é perdida. Como conseqüência, há um abalo do eu ideal, a perda narcísica. Seu efeito de dissolução imaginária terá como conseqüência o desvelamento do estatuto real do objeto *a*, designado por Freud por meio da famosa frase: "A sombra do objeto caiu sobre o eu". É a separação entre a imagem e o objeto – $i(a) \rightarrow i > < a$ – perdendo a vestimenta imaginária do eu ideal, o sujeito se identifica com o objeto ($\$ \equiv a$).[1]

o "objeto":	I(A)	i(*a*)	*a*
	Simbólico	Imaginário	Real

Freud parte então para diferenciar o luto da melancolia, descrevendo três tempos, sendo os dois primeiros comuns a ambos os tipos clínicos. No pri-

meiro tempo, *há uma escolha de objeto*. O sujeito precisa estar ligado amorosamente a alguém que sustente aquele significante ou estar ligado ao próprio significante (por exemplo, a liberdade). No segundo tempo, *há um prejuízo* (uma decepção) *ou perda radical* (desaparecimento) do objeto. Essa relação é abalada e algo se desencadeia.

No terceiro tempo, há uma diferença entre o luto e a melancolia. No caso do enlutado, o trabalho de luto fará com que o sujeito retire o investimento libidinal do objeto perdido e reinvista em um outro objeto, ou seja, erija um outro ideal do eu, seja um ideal abstrato, seja um objeto de amor. Já no caso do melancólico isso não ocorre; ele se identifica com o objeto perdido, "a sombra do objeto cai sobre o eu". Como indiquei, a explicação de Freud para isso gera uma confusão. Ele justifica a identificação com o objeto perdido dizendo que sua escolha foi originalmente narcísica, e faz, portanto, uma referência à teoria da escolha de objeto por apoio ou escolha narcísica. O sujeito melancólico, que tinha escolhido esse objeto de amor via narcisismo, por espelhamento, ao perdê-lo, volta a essa relação de identificação imaginária e não reinveste em nenhum outro objeto. Freud utiliza o conceito de narcisismo para explicar que todo o processo melancólico é "auto" [*selbst*], nele próprio, não partindo em direção ao outro.

Porém há alguns problemas em que Freud esbarra e que comprometem sua explicação pelo narcisismo. O primeiro é que o melancólico não tem auto-estima, a tal ponto que o sujeito não tem vergonha de dizer os maiores impropérios sobre si mesmo. Ele se xinga, se auto-acusa das coisas mais vis – o que, segundo Freud, é verdadeiro –, e tudo com grande descaramento. Ora, isso é contrário à hipótese de uma regressão ao narcisismo, pois se o eu está todo investido narcisicamente, como o melancólico teria uma auto-estima diminuída? Outro problema que Freud cita nesse texto se refere ao suicídio. Diz ele: "Reconhecemos como o estado originário de onde parte a vida pulsional um amor tão considerável do eu por si mesmo que vemos se liberar, na angústia que se manifesta quando a vida é ameaçada, uma carga tão gigantesca de libido narcísica, que não conseguimos apreender como esse eu pode consentir em uma autodestruição." Como esse eu que tem uma auto-estima tão diminuída atentaria contra a própria vida? Eis outro problema. Como Freud o resolve? "A análise da melancolia nos ensina que o eu não pode se matar a não ser quando ele pode, por um retorno de investimento de objeto, tratar a si mesmo como um objeto, quando ele consegue dirigir contra si mesmo a hostilidade que visa a um objeto e que representa a reação originária do eu contra os objetos do mundo exterior."

Freud promove um deslocamento aqui. Não é mais pelo narcisismo, e sim pela própria teoria pulsional e a identificação do sujeito com o objeto que ele passa a explicar o suicídio na melancolia.

O processo *selbst*

Freud acabara de propor, em "As pulsões e seus destinos", as três vozes da pulsão: a voz ativa, a reflexiva e a passiva. Declinemo-las com o verbo *torturar*, próprio ao melancólico:

Voz ativa:	Ele o tortura. [O sujeito tortura o objeto.]
Voz reflexiva:	Ele se tortura.
Voz passiva:	Ele é torturado.

A referência de Freud a esse "ele se tortura" é algo diferente do narcisismo. Não se trata aí do momento sádico – "ele tortura o outro" –, e também não é o momento masoquista – "ele é torturado". O momento a que Freud se refere em "Luto e melancolia" é "ele se tortura", no momento em que a pulsão retorna ao próprio sujeito; trata-se de uma "autotortura". Há uma tradução comentada de Marilena Carone desse texto, com um glossário dos termos empregados por Freud. Ela observa o grande número de vezes em que ele usa a expressão "auto" para falar do melancólico: fala de auto-estima (ao dizer que ela é baixa no melancólico), auto-recriminação, autocrítica, autodepreciação, auto-avaliação, auto-acusação, autotormento, auto-insulto, autopunição e suicídio (que em alemão é auto-assassinato). Considerar o suicídio como auto-assassinato significa introduzir a implicação do sujeito na dimensão pulsional: o sujeito sendo ao mesmo tempo o assassino e o objeto assassinado, o que indica todo o processo "auto" (*selbst*) do melancólico. Trata-se de um suicídio pulsional em que a estrutura da pulsão é desnudada. Não devemos esquecer que Freud, na segunda tópica, afirmará que o sujeito é originalmente masoquista, e que o sadismo surge depois, a melancolia como pura cultura da pulsão de morte desvela o masoquismo primário do sujeito.

Voltando ao texto de "Luto e melancolia", notamos que essa questão da pulsão nos ajuda a compreender algo que é bastante enigmático e que parece contradizer a clínica da melancolia, principalmente para aqueles que trabalham em hospitais psiquiátricos e já tiveram contato com os melancólicos. Trata-se da interpretação freudiana da auto-acusação, localizada por ele como um dos traços fundamentais da melancolia. O melancólico se acusa de ser o res-

ponsável pela ruína, pelas perdas, pela miséria de seus familiares e até mesmo do mundo. Essa auto-acusação pode ir das idéias mais simples a toda uma formação delirante. Freud interpreta que essa acusação que o melancólico dirige contra si mesmo na verdade está sendo dirigida ao objeto perdido, àquele que morreu, àquele que o abandonou. Isso pode ser contraditório com o processo *selbst* da melancolia. Freud reintroduz a dimensão do Outro na auto-acusação: foi originalmente uma acusação dirigida ao Outro que se transformou em auto-acusação. Em seguida, diz algo realmente constatado na clínica dos melancólicos: o melancólico não apenas se tortura, mas tortura todo o mundo à sua volta. Trata-se do peso do melancólico, que é um chato, que não se mexe, que está sempre falando de maneira monocórdica da mesma coisa (monotematismo). O que Freud observa? Que o melancólico acaba implicando o outro com a sua queixa, ou seja, a interpretação freudiana é que o lamento melancólico é sempre, por mais que não pareça, uma queixa contra alguém.

Essa dimensão do Outro é pouco evidenciada. Normalmente, vemos o melancólico em um estado de desolação. O que vinha sustentar ou fazer o papel do ideal para ele, como suplência ao Nome-do-Pai, foi abalado. Daí o processo "auto". É um processo muito semelhante ao que Freud descreve como desamparo fundamental do sujeito, no qual o Outro, que cuida e ama, abandona o sujeito. Há uma desolação, um desarvoramento, mas que não se manifesta, no caso do melancólico, sob a forma da angústia. O enlutado tem a angústia da perda; ao perder a pessoa que ama, e que se encontra nesse lugar, ele se sente abandonado pelo Outro e se angustia.

Auto-acusação comparece em todas as estruturas, uma vez que ela não é patognomônica da melancolia. Na paranóia, na qual há a acusação do Outro, o sujeito pode em determinados momentos se acusar. E na melancolia isso é desvelado, mas acontece em outros tipos de psicose e também na neurose. Sem dúvida, a neurose obsessiva é a neurose em que a função da auto-acusação do supereu é mais evidenciada, mas ainda assim sua estrutura é escamoteada. A melancolia desvela essa posição do sujeito como objeto maltratado. Freud considera que essa análise da auto-acusação não é suficiente, pois na melancolia o eu se cindiu em uma parte que critica e noutra que é criticada, ou seja, ele já indica a estrutura do supereu, que trata sadicamente o sujeito como um objeto.

Hemorragia narcísica e desvelamento do objeto

Se no melancólico a estrutura do Outro é totalmente anulada e o processo permanece "auto", a tendência do melancólico será negar tudo que existe, a começar

pelo corpo, pelos próprios órgãos – o que corresponde ao delírio das negações da síndrome de Cotard –, podendo chegar a dizer que o mundo não existe, o que mostra um despovoamento do simbólico, uma anulação da estrutura do Outro. Por que não aparece aí a angústia, como acontece na neurose? O que se vê é essa dor profunda, a dor de existir. Isso ocorre porque a função fálica não está operando. O que caracterizará a angústia como tal é a angústia de castração, que dará o sentido da perda. Quando o sujeito perde aquele que vem cumprir a função do Outro que cuida e ama, ele se vê diante da castração. No caso da neurose, a falta que é destampada é uma falta relativa à castração. Já na melancolia, quando desaparece aquilo que tinha uma função de suplência da foraclusão do Nome-do-Pai, o sujeito se vê jogado nessa identificação com o objeto, dejeto, largado pelo Outro: o sujeito se identifica com o objeto *a*. Há aí um Real não-simbolizado. Desvela-se a própria estrutura do supereu, que toma a dianteira; o sujeito é então tratado sadicamente como um rebotalho pelo supereu.

A partir dessa ordenação do texto, como ler a seguinte frase de Freud: "A analogia com o luto nos leva à conclusão de que o melancólico sofreu uma perda relativa ao objeto. O que é extraído de seu dizer é que se trata de uma perda relativa ao seu eu"? Ora, o que é primário na melancolia é essa perda do objeto, a ser entendida como perda do objeto de amor, simbólico, situado no ideal do eu, tendo como conseqüência secundária uma perda em seu eu. O que significa esse "há uma perda relativa a seu eu"? Significa que a consistência imaginária do eu se esvai, o que mais uma vez é contrário à hipótese da regressão do narcisismo. Quando há um abalo do ideal do eu, há conseqüentemente um abalo no eu ideal, uma ferida narcísica.

$$I(A) \rightarrow i(a)$$

No caso da neurose, o que ocorre? Ora, sabemos que esse eu, que é um eu corporal, construído a partir da insígnia do Outro – I(A) –, é o que vem no lugar de (-φ), ou seja, no lugar do que falta ao Outro. É ali que o sujeito tentará encaixar o seu eu, para ser o objeto amado e desejado pelo Outro. No momento em que isso é abalado, como conseqüência da perda do ideal, o sujeito se depara com a castração. Há um (-φ) que é desvelado. O sujeito se vê confrontado com a castração, surgindo daí o sentimento de desamparo, abandono, e o ódio do Outro por tê-lo deixado. Podemos dizer que todo processo de luto mobilizará o enfrentamento da castração. O sujeito se depara com essa falta até que ele possa voltar a colocar outra pessoa nesse lugar vazio e continuar a sua vida amorosa.

$$\frac{i(a)}{-\varphi} \xrightarrow{\text{luto}} [i(a) > <-\varphi] \longrightarrow \frac{i(a)}{-\varphi}$$

E no caso da melancolia? Não temos um i(*a*), conjunção de um imaginário e de um real, sustentado pela função fálica da castração. Trata-se de um i(*a*) relativo à elisão do falo (Φ_0). No momento em que o sujeito se depara com a foraclusão do Nome-do-Pai, há uma perda das vestes narcísicas do objeto: a imagem cai e o sujeito se vê identificado com o objeto.

$$\frac{I(A)}{NP_0} \xrightarrow{\text{melancolia}} \frac{i(a)}{\Phi_0} \begin{matrix} \nearrow i \\ \searrow a \end{matrix}$$

Quando o ideal do eu, que supria a foraclusão do Nome-do-Pai, é abalado, o eu perde o revestimento narcísico e se evidencia o seu status de objeto: o objeto a em seu status de rebotalho do Simbólico, o objeto *a* como o vazio, o furo no Simbólico, equivalente à foraclusão do Nome-do-Pai. O sujeito se torna esse oco sem consistência alguma, esse nada. É difícil encontrar a palavra para falar desse furo, que é o objeto *a* em relação ao Simbólico. Há uma descrição dada por um melancólico, relatada por Séglas, que o vislumbra: "Ele se diz decaído do resto da humanidade. Ele não tem mais sentimentos, nem vontade. Não é mais como todo o mundo. Está arruinado, não tem mais órgãos, não existe mais." Aparece aí a sua posição de decaído da humanidade. Tomando a humanidade como o Outro, o conjunto de todos os homens, ele é como um objeto decaído do Outro. Lacan, em seu Seminário 10, *A angústia,* mostra como o melancólico atravessa a imagem para atingir o objeto, o que é patente na defenestração. O melancólico atinge o objeto caindo como dejeto.

Freud também mostra que todo processo de luto revela uma ambivalência do sujeito em relação ao objeto perdido. O enlutado tem lembranças em que demonstra um grande amor pela pessoa perdida, assim como um grande ódio. Nesse processo de desfolhamento das lembranças que evocam amor e ódio, o sujeito fará o trabalho de luto. "A perda do objeto de amor é uma ocasião privilegiada para fazer valer e aparecer a ambivalência das relações de amor." Mas na melancolia, diz Freud, parece que toda a vertente de Eros desapareceu e só ficou o ódio, o qual o sujeito volta contra si mesmo, surgindo então a autotortura. É um ódio totalmente desvinculado do amor. Lacan inventa uma palavra para falar justamente dessa ambivalência: *enamoródio*. No caso do melancó-

lico, podemos dizer que há uma foraclusão do Outro do amor; ele perde esse Outro que ama e cuida, e o que lhe sobra é um supereu extremamente cruel, que odeia o sujeito. "A tortura que o melancólico se inflige, que indubitavelmente lhe traz um gozo, representa a satisfação das tendências sádicas e hostis que visam ao objeto, que dessa maneira retornam sobre a própria pessoa." Destaco que "gozo" é utilizado aqui no sentido do para-além do princípio do prazer: o termo usado por Freud é *Genuss*, e não *Lust*, este da ordem do prazer. Freud mostra o status do gozo da autotortura na melancolia. A pulsão que prende o melancólico à vida parece ter se desprendido: é o gozo do masoquismo que faz da melancolia a pura cultura da pulsão de morte.

O Outro reconstituído

Se a estrutura do Outro é eliminada e o sujeito se encontra nesse processo "auto", no delírio melancólico ela será reconstituída na espera delirante de punição. No delírio retrospectivo, o melancólico encontrará algum crime que tenha cometido para justificar tudo aquilo, e ao aguardar a punição ele reconstituirá um Outro do tribunal. Podemos comparar o Outro do melancólico reconstituído pela espera delirante de punição com o Outro de Jó, considerado melancólico por alguns autores devido à devastação que o Outro pode fazer com o sujeito. Para provar seu amor a Deus, Jó perde absolutamente tudo: a casa, os amigos, a saúde, todos os seus filhos, ficando em um estado de completa desolação, e contrai a peste, fazendo com que todos fiquem com horror dele. Sua mulher então lhe diz: "Veja, depois disso que te aconteceu, de fato Deus não existe." Jó vivia se perguntando por que Deus fizera isso com ele – o que na verdade seria a versão neurótica do problema, pois se tudo aquilo aconteceu com ele, deveria haver alguma razão para Deus tê-lo feito. Satanás, em suas diversas representações, quer que Jó maldiga Deus, rejeite o Outro.

"Enfim Jó abriu a boca, amaldiçoou o dia do seu nascimento, tomou a palavra e disse: 'Mereço o dia em que nasci, a noite em que se disse: um menino foi concebido. Que esse dia se torne trevas, que Deus não se ocupe dele, que sobre ele não brilhe a luz.'" Nessa citação do livro de Jó, ele em nenhum momento nega a existência de Deus, ou não quer saber do Deus que o abandonou. Com seu delírio, o melancólico tenta reconstituir um Outro que vai puni-lo por um crime que ele cometeu, e do qual se acusa dentro de uma total devastação. É um Outro sem rosto, opaco, que o sujeito desconhece. Mas ele conhece delirantemente o crime que cometeu. Isso não parece acontecer com Jó. Nele,

persiste a indagação: "Por quê?". Quando sua mulher diz: "Deus não existe! Existe prova maior de sua inexistência do que o que está acontecendo com você? Logo você, que é tão fiel a Deus, o protótipo de sujeito bom, que só faz o bem na vida. Ele vem fazer tudo isso justamente com você", Jó responde: "E você quer que eu pense que tudo isso foi um acaso, que tudo isso não tem sentido nenhum? Não posso acreditar nisso!". Ele permanece em seu questionamento de por que o Outro fizera aquilo tudo com ele. Trata-se de um questionamento semelhante ao do neurótico. Quando acontece alguma coisa de ruim, ele se pergunta: "O que eu fiz para merecer isso?", que é uma forma de sustentar o Outro a partir de seu desejo. Mas essa questão pode tomar a forma de uma queixa histérica, pois geralmente a pessoa que faz essa pergunta não está querendo saber realmente o que fez. De fato, ela não está procurando a sua culpa, está querendo apenas dar um sentido ao não-sentido. Ela diz: "Será que isso ocorreu porque fiz aquilo? Mas que bobagem!" Não é o caso do melancólico, que desvela a posição de um sujeito como um puro objeto, sem nenhum Outro com o qual possa dialogar. Para o paranóico, a culpa é do Outro; para o melancólico ele próprio é o culpado de tudo.

Em resumo, Freud chega a uma tentativa de explicação da melancolia que esbarra no limite tanto do luto quanto do narcisismo. Nesse sentido, ele é obrigado a ir em direção a um para-além do narcisismo, no qual encontra a teoria pulsional, esse gozo, a instância crítica e o eu tratado como um objeto. O supereu – que ele ainda chama de instância crítica – aparecerá nesse momento como um outro do sujeito, que na verdade é ele próprio. Podemos dizer que é o outro mais radical do sujeito: o objeto *a*. O supereu como objeto *a* aparecerá desvelado na melancolia, principalmente em sua modalidade de voz.

A mania

Na última parte de "Luto e melancolia", Freud se refere à mania, de forma extremamente econômica: enquanto na melancolia o eu sucumbe ao processo melancólico, "na mania ele o domina". A mania é portanto um triunfo sobre o processo melancólico. O eu "põe de lado o complexo melancólico, nega esse estado de luto e aparece então a alegria, a exaltação e o triunfo".[2] É apenas isso o que Freud fala. Ele faz aqui uma correlação entre o fim de trabalho de luto e a mania, ou seja, no trabalho de luto o sujeito estava desprendendo uma energia enorme para dar conta da perda do objeto amado; ele desfolhava todas as

identificações que tinha em relação a esse objeto. Quando consegue concluir esse trabalho, aparece um alívio, uma alegria, que vem de uma energia que agora é liberada. O sujeito volta a ficar alegre e parte então para novas conquistas amorosas, ou seja, reinveste sua libido em novos objetos. Ele sai da depressão, que é um luto e uma luta, e volta a se atrelar na cadeia metonímica do desejo. Freud compara o melancólico com o miserável que de repente ganha uma grande soma de dinheiro. Toda a sua preocupação crônica com o pão de cada dia acaba, e o sujeito, de uma hora para outra aliviado, tem vontade de comprar tudo. Freud mostra nessa passagem melancolia-mania uma mudança total na valência de gozo. A luta de reconquista vinculada ao desprazer termina e de repente surge a alegria e o gozo se torna da ordem do prazer.

O caso da mania (psicose) é evidentemente diferente do caso de luto, pois quando o sujeito termina o trabalho de luto ele não entra em mania; há apenas um alívio e ele reencontra a alegria de viver. Se Freud diz que o melancólico "domina ou põe de lado" o processo, isso significa que ele não *atravessa* o processo, ou seja, não é uma resolução, tal como acontece no trabalho de luto. É por isso que Lacan insistirá que no caso da melancolia e da mania – ou seja, da psicose maníaco-depressiva (PMD) – temos apenas uma estrutura: a da melancolia, podendo o sujeito se situar ora no pólo maníaco, ora no pólo melancólico, ou estabilizado com uma suplência à foraclusão do Nome-do-Pai.

No caso da mania, encontramos o "desvario da metonímia". O sujeito é invadido pelo deslizamento incessante de significantes, o que aparece clinicamente na fuga de idéias. Outra característica da passagem da melancolia para a mania é a passagem do delírio de *petitesse* para o delírio de grandeza, no qual encontramos a mesma estrutura mas com a mudança de valência. No caso do delírio de pequenez ou delírio de ruína, o sujeito se encontra sempre em seu centro, foi por causa dele, de alguma coisa que ele fez, que ele se arruinou, arruinou a família, o bairro, o país e o mundo. Por isso Lasègue diz que o delírio na melancolia é centrífugo, parte do sujeito para se espalhar para o mundo inteiro.

No delírio melancólico, o sujeito é a causa de toda essa ruína. No delírio de grandeza, ele é a causa do bem de todos, o que aparece em sua prodigalidade. A família começa a se preocupar com o maníaco quando ele passa a dilapidar seus próprios bens: gastar demais, passar cheques sem fundo, ultrapassar o limite do cartão de crédito. E isso por quê? Enquanto o melancólico é o desapossado de tudo, pois todos os bens são perdidos por esse "furo no psiquismo", no maníaco o furo está tampado – ou, mais que isso, está completamente preenchido. O maníaco é um saco sem fundo; ele é aquele que tem. Então, enquanto o melancólico é a causa dessa ruína, o maníaco se encontra na posi-

ção de causa da fortuna dos outros. De todo modo, encontramos aí o sujeito sempre na posição de *causa*. Em outras palavras, as duas valências do objeto *a*: como rebotalho ou como objeto precioso agalmático.

Na segunda tópica, Freud evoca de passagem a melancolia e a mania, principalmente em "Psicologia das massas e análise do eu" e em "O eu e o isso". São textos muito difíceis de interpretar, principalmente porque neles Freud fala indistintamente de supereu e ideal do eu. Lacan, de certa forma, foi quem nos ensinou a diferenciar essas duas instâncias, porém é possível, em "Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise", também de Freud, extrair a principal diferença entre essas duas instâncias. Freud situa o ideal do eu (o que os pais queriam que eu fosse) como herdeiro do narcisismo infantil, ou seja, é o ideal do eu – I (A) – que sustenta no adulto a imagem do eu – i(a) – do sujeito. O supereu é descrito como herdeiro do complexo de Édipo, que se tornará presente na angústia – sempre angústia de castração –, denotando a presença do objeto *a*.

A primeira chave de leitura para entendermos o que Freud diz sobre a melancolia e a mania é diferenciar essas instâncias. Sobre a mania, ele diz que há uma confusão para o sujeito entre o ideal do eu e o eu ideal. É interessante porque corresponde exatamente à expressão que Lacan usará para falar sobre o amor no livro 1 dos Seminários, *Os escritos técnicos de Freud*. A paixão amorosa – e Lacan diz que há algo parecido na loucura – ocorre quando o sujeito, de maneira contingente, encontra na mesma pessoa a conjunção do ideal do eu e do eu ideal. É por isso, diz Lacan, que toda paixão é louca. Quando apaixonado, o sujeito fica enlouquecido em razão dessa conjunção. Para Freud, todo apaixonado é um maníaco, posto que também é extremamente pródigo com o objeto de sua paixão. Há o preenchimento do furo, da falta, e o sujeito tenta fazer existir a relação sexual; isso a tal ponto que não há qualquer autocrítica que possa perturbar seu humor. Na mania, como diz Freud, o sujeito fica apaixonado por si mesmo. Também aqui aparece esse *selbst*: a mania é paixão por si mesmo.

Lacan o generaliza: toda paixão amorosa é um apaixonamento por si mesmo no outro, daí o caráter maníaco da paixão. A mania, portanto, aparece como o avesso da melancolia. Se o sujeito fica triste porque perdeu o objeto, ficará extremamente contente quando encontrar o objeto em si mesmo. Como essa paixão por si mesmo da mania que chega a um delírio de grandeza pode, de um momento para o outro, se transformar em autocrítica e em autotortura, levando o sujeito à melancolia?

Em "O eu e o isso", Freud volta a falar da mania, de outra maneira: "O objeto perdido é erigido novamente no eu." Ele usa o termo identificação com

o objeto, trazendo algo mais específico, que de fato vai ao encontro de nossa tese a respeito do melancólico no lugar do objeto. "Há uma introjeção e uma espécie de regressão ao mecanismo da fase oral", o que é facilitado pelo abandono do objeto.[3] A mania faz Freud voltar a se questionar sobre a constituição do eu. Esse questionamento é semelhante ao que ele fez em "Luto e melancolia", pois ele encontra também na mania a identificação do eu com o objeto.

A auto-acusação do Outro

Lembremos que Freud mostra que na melancolia, quando o sujeito perde uma pessoa, ele se identifica com ela, deprime e acusa esse objeto que o deixou e com o qual ele se identificou. Ele então se pergunta se a característica do objeto não resulta da sedimentação de investimentos de objetos abandonados. Isso é a própria composição do eu: o eu vai se compondo a partir da identificação com objetos abandonados. Ora, a melancolia desvela exatamente essa constituição do eu, que é consonante com o matema de Lacan: i(*a*), ou seja, o eu como um objeto narcisicamente investido, como imagem.

Mas a melancolia não é apenas isso, e Freud insiste em interpretar que na auto-acusação o outro se encontra em jogo. Como vimos, em "Luto e melancolia" Freud afirmava que a auto-acusação era na verdade uma heteroacusação. Freud não consegue falar da pulsão sem considerar a estrutura inteira da pulsão, que tem "um pé" no Outro, pois a representação da pulsão no inconsciente é feita pelo significante da demanda do/ao Outro ($◊D). Mas isso não resolve o problema da auto-acusação. Na verdade, a metapsicologia não a explica. Freud precisará elaborar a pulsão de morte e sua manifestação no supereu para que se entenda a auto-acusação na melancolia: o sujeito identificado com o objeto atrai a cólera do supereu contra ele próprio. O outro da auto-acusação é o supereu.

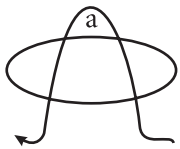
É daí que Freud situa a melancolia na questão ética. A melancolia desvela o sentimento de culpa inconsciente na auto-acusação, que é o outro nome do masoquismo moral. É a partir disso que Freud cria a famosa frase: "O homem não apenas é muito mais imoral do que ele acredita, como também muito mais moral do que ele sabe", e é aí que se situa propriamente a nossa dor, essa "dor de existir" ou dor moral, tal como foi apreendida por psiquiatras do início do século XX, Griesinger e Séglas, entre outros.

Em seguida Freud descreve a melancolia como um ataque do supereu, desvelando-se esse último como a pura cultura da pulsão de morte. O su-

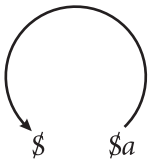
pereu pode conseguir "levar o eu à morte, se este não consegue se defender desse tirano". Mas como o eu se defenderia do supereu? Ora, com a mania. Para Freud, a mania não é uma defesa contra a depressão, mas sim contra o supereu. O sujeito escapa do supereu no processo melancólico virando maníaco. Mas como? Freud diz que para escapar do supereu o sujeito vai se agarrar a um ideal. Podemos dizer que há do lado da mania uma tentativa de se agarrar ao Imaginário, mas também podemos supor que o ideal pode ser um significante de suplência à foraclusão do Nome-do-Pai.

O desintrincamento das pulsões

Dito isso, como podemos apreender esse complexo melancólico, do qual a mania faz parte, e como se dá essa virada? Como podemos pensar os intervalos lúcidos – ou seja, os períodos sem a mania e sem a depressão – da PMD? Ora, o que vemos no caso da melancolia? Um processo que não deixa de girar em torno do sujeito. Assim, poderíamos interpretar o sujeito como equivalente ao próprio objeto no trajeto da pulsão.

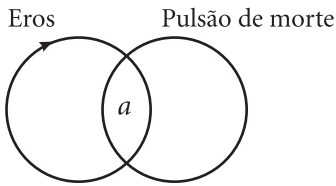


A melancolia desvela a própria estrutura autista da pulsão: parte do sujeito faz a volta no objeto e retorna para o sujeito, como no esquema do Seminário 11, e nessa volta completa da pulsão "o sujeito é o seu objeto". Por sua vez, o objeto que é privilegiado é a voz: a voz do supereu que se manifesta na auto-acusação:

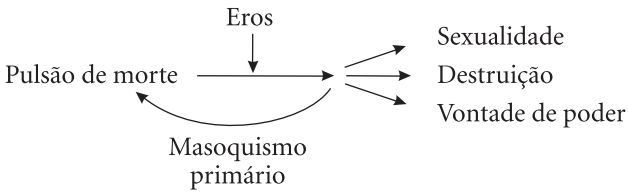


O objeto *a* apresenta duas valências: de objeto agalmático (objeto de desejo) e de rebotalho (dejeto do Simbólico). Esse rebotalho é o objeto de

angústia por excelência. O objeto *a* se encontra na interseção de Eros e da pulsão de morte, o que podemos escrever como:



Encontramos aí o intrincamento ou fusão das pulsões, como diz Freud em vários textos, pois a pulsão de morte não é desvinculada de Eros:



Há três derivações dessa conjunção de pulsão de morte com Eros:

a) sexualidade: Para haver a apreensão do objeto, é necessário esse componente de pulsão de morte, o "sadismo" da sexualidade (que nos faz, para transar, reduzir o outro a um objeto para nosso gozo).

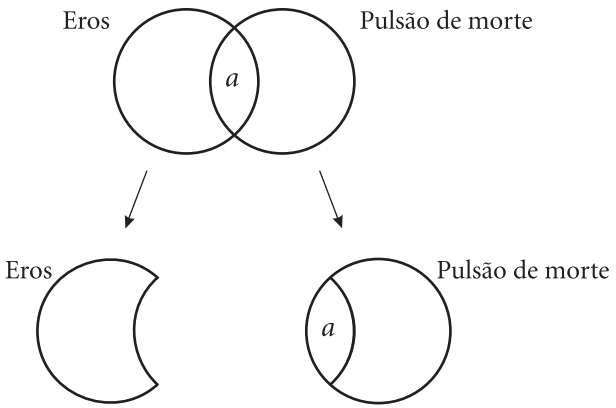
b) destruição: na destruição, como na guerra, pulsão de morte e Eros atuam. É esse esquema que fará com que Freud responda a Einstein, em "Por que a guerra?", dizendo que a guerra existe porque Eros está aí presente. Há um gozo envolvido na destruição e, como ele diz, o homem não abandona um gozo sem mais nem menos. Toda destruição implica a pulsão: a guerra é uma orgia de gozo.

c) vontade de poder: como terceira derivação da conjunção de Eros com a pulsão de morte, Freud propõe a vontade de poder, na qual encontramos a satisfação da pulsão, que explica a atração pelo poder e o sadismo da tirania do mestre presente no S_1.

E onde poderíamos localizar o masoquismo primordial? Podemos dizer que ele é o que da pulsão de morte não se junta com Eros e retorna ao sujeito. Ele está do lado da pulsão de morte não vinculada a Eros. É um Real que resiste aos poderes da palavra, um Real silencioso que se opõe a Eros, lugar onde pulula a vida e o falatório do universo simbólico. É esse Real que se encontra na repetição, na reação terapêutica negativa, que faz do masoquismo, e não do

sadismo, a tendência primária do sujeito, o gozo do sofrimento que é desvelado pelo melancólico. É o que está para além do princípio do prazer. O princípio do prazer corresponde a um Eros puro, mas Freud observa que ele é vinculado a um para-além do princípio do prazer, como no esquema dos círculos de Euler que proponho.

Para a melancolia, proponho esse outro esquema em que está assinalada a desvinculação de Eros e pulsão de morte, uma vez que na melancolia há um desintrincamento ou uma defusão das pulsões.



Encontramos o sujeito identificado a esse objeto que se situa lá onde reina o silêncio da pulsão de morte. É essa a situação estrutural do melancólico, que faz com que ele fique não só calado, mas também petrificado, o que se expressa inclusive corporalmente, pois seu metabolismo abaixa e ele pode chegar a não evacuar ou urinar. O delírio do melancólico é paupérrimo, tende ao silêncio; o sujeito tende à mortificação, à cadaverização. Não há mais a pulsação da vida porque Eros se retraiu – e é Eros que está do lado da vida, da cultura, da cadeia significante, da linguagem.

No esquema acima, temos a posição estrutural do melancólico. Do lado direito, há o pólo melancólico: o sujeito identificado com o objeto e entregue ao gozo masoquista. Do lado esquerdo, ou seja, do lado de Eros, no qual o objeto está excluído, temos o pólo maníaco. O maníaco, não tendo o lastro do objeto *a*, fica à deriva da cadeia significante. "O sujeito", diz Lacan no Seminário 10, "não é mais lastreado por nenhum objeto, o que às vezes o deixa entregue – e sem nenhuma possibilidade de liberdade – à metonímia infinita e lúdica, pura, da cadeia significante."[4]

O sujeito apresenta então a fuga de idéias, o desvario da metonímia e um "tudo pode", pois quando o sujeito se encontra no Simbólico sem a marca desse objeto como falta ele apreende um Simbólico em sua totalidade, no qual todas as combinatórias são possíveis. Na mania, vemos de uma forma muito evidenciada o inconsciente a céu aberto, que aparece na fuga de idéias e nas associações por assonância. Há portanto os dois pólos, melancólico e maníaco, e uma só estrutura: a melancolia.

Que destino para o complexo melancólico?

Para decidirmos se realmente esse esquema nos ajuda a compreender o que acontece na melancolia, resta saber o que ocorre nos intervalos lúcidos da PMD. Neles o sujeito não se encontra nem no pólo melancólico, nem no pólo maníaco, e não deixa de ser melancólico. Como poderíamos pensar isso? O que colaria Eros e pulsão de morte, fazendo de alguma forma um arremate? Sabemos que o que permite essa articulação na neurose é o Nome-do-Pai. Aqui onde não há Nome-do-Pai, o que funcionaria como cola?

Podemos pensar em uma suplência imaginária, o que vai um pouco no sentido de Freud, quando fala do reinvestimento da imagem narcísica que aparece na mania. Nesses intervalos lúcidos haveria então uma recomposição do Imaginário, nos quais o sujeito não se encontra nem na mania, nem na melancolia. Podemos pensar aí em uma suplência. Será que uma suplência imaginária é suficiente ou é preciso também uma suplência no nível do significante que viesse no lugar desse S_1 perdido? Teríamos de ver caso a caso qual o recurso que o sujeito encontra diante desse buraco da foraclusão do Nome-do-Pai. Será que o delírio é uma tentativa de unificar? Ora, temos os intervalos lúcidos, mas ao mesmo tempo temos o delírio, que também ocorre na melancolia. Será que na melancolia, por menor que ele seja, ele tem a mesma função que na paranóia?

Freud diz que o delírio é uma tentativa de reconstrução que se expressa como tentativa de explicação do que ocorre com o sujeito. Ele chega a falar em reconstrução do mundo, pois o delírio é o que dará a forma imaginária, ficcional – como o mito do que se opera na estrutura. Na melancolia, mais que em qualquer outro lugar, encontraremos um delírio que permite situar o sujeito tanto em um pólo quanto no outro. O delírio reconstitui um Outro para o sujeito, o que é a função de qualquer delírio. Na melancolia, encontraremos o Outro do tribunal como uma versão do supereu. Aí aparecerão as idéias de

culpa, ruína e perseguição, pois não podemos imaginar que o melancólico não seja um perseguido, já que se encontra na espera delirante de punição. Dessa forma, o melancólico faz ficção do supereu, o que demonstra aquele aforismo de Lasègue: "O melancólico é um indiciado, enquanto o paranóico é um condenado." Este se sente perseguido por algo que não fez; foi condenado injustamente, toda a culpa cabe ao Outro. Ele é sempre um réu inocente. Mas não é um resignado como o melancólico, que acata inteiramente sua situação de indiciado, tem aquela humildade, sobre a qual Freud chama a atenção, e da qual não tem a menor vergonha.

A espera ansiosa de castigo revela a própria estrutura do supereu. "Antes terminar com isso o mais rápido possível", dizia a melancólica referida por Séglas, diante de um tribunal e pronta para caminhar para o cadafalso. Em seu delírio, o melancólico é o centro porque é a origem de todo o mal. Daí o delírio ser considerado centrífugo: o melancólico, diferentemente do paranóico, se considera nocivo ao Outro.

Não é impossível a auto-acusação transformar-se em heteroacusação, assim como não é impossível encontrarmos traços de perseguição no melancólico. Acho mais difícil encontrarmos traços de auto-acusação no paranóico que traços de acusação do Outro no melancólico.

Colette Soler diz que há uma oposição entre o melancólico e o paranóico, notada por Freud desde o início: na melancolia, o fenômeno é da ordem do afeto, enquanto na paranóia ele se encontra no âmbito do pensamento. Realmente, em seus textos iniciais, vemos Freud, seguindo a tendência da psiquiatria, enfatizar esse aspecto do humor na melancolia. A paranoização também pode ser uma saída da melancolia, tal como ocorre no caso da esquizofrenia. Lacan, na introdução à tradução alemã de *Escritos*, diz que o paranóico identifica o gozo no lugar do Outro, ao contrário do melancólico, que localiza o gozo em si mesmo. O gozo se concentra no "complexo melancólico", que gira em torno do *selbst*. No caso de uma paranoização haverá um deslocamento desse gozo para um Outro reconstituído delirantemente.[5]

Eis, portanto, algumas coordenadas para pensarmos a clínica diferencial da depressão no âmbito da psicose.

Capítulo 16

Estado depressivo

Não poderíamos finalizar nosso estudo sobre a melancolia sem evocar a diferença entre ela e a depressão neurótica. Antes de mais nada, a depressão é um sintoma?

Para a medicina, o sintoma é um signo inteiramente transparente à doença, cuja realidade se esgota em sua sintaxe. Segundo Foucault[1], o sintoma é um significante cujo significado é a doença – sua causa (orgânica) é alheia ao sujeito. Para a psicanálise, ao contrário, a estrutura significante do sintoma implica o sujeito do inconsciente, ou seja, o sintoma é signo de um conflito psíquico indicando a divisão do sujeito. O sintoma está, portanto, submetido às leis da linguagem: ele é uma metáfora, pois nele trata-se de um significante que vem no lugar de outro significante, recalcado. Além disso, ele é uma mensagem cifrada de gozo, já que o sintoma é a forma de gozar do neurótico, explicitada em sua fantasia inconsciente.

A depressão não é um sintoma no sentido analítico, porém um *estado* caracterizado por dor, tristeza e falta de vontade. Ela é a perda do brilho que ilumina o viver e que colore o mundo com as tintas do desejo; as trevas do sol negro de Gérard de Nerval são um sinal de seu eclipse. Conceitualizar a depressão como sintoma é medicalizá-la, ou seja, considerar que ela é um significante cujo significado é uma doença que acomete o indivíduo e que por isso deve ser eliminada. Esse processo de medicalização implica considerá-la apenas a ponta de um iceberg funesto.

Todavia a medicalização da tristeza, que remonta a Hipócrates, não impediu seu tratamento como manifestação do ser pela filosofia desde Aristóteles até Espinosa. A psicanálise é atualmente o que se inscreve contra o *mainstream* comandado pela psiquiatria e pela indústria farmacêutica. Triste destino transformar a dor da perda em uma enfermidade a ser tratada! Certamente para os

psicanalistas é um dever ético descumprir o mandamento ideológico, disfarçado em constatação, de que a dor da perda deve ser tratada por remédios.

Como diz Freud[2], os "traços mentais" tanto da melancolia quanto do luto (este o modelo do estado depressivo para nós freudianos) não remetem a uma doença que estaria se desenvolvendo de maneira insidiosa no indivíduo, pois o estado depressivo não é um sintoma. Esses traços remetem à posição do sujeito como objeto. Na neurose, a tristeza e seu cortejo fúnebre indicam a posição do sujeito como objeto de gozo na fantasia.

A travessia do narcisismo

O desencadeamento do estado depressivo, provocado pela perda daquilo que sustenta para um sujeito o seu ideal do eu, tem como efeito, empregando as palavras de Freud, "uma perda no Eu" ou um "empobrecimento da libido do eu".

A dor que sente aquele que está deprimido encontra seu argumento na autodepreciação, ou em seu derivativo, a auto-acusação. Não há deprimido que não se sinta mal, e então mau, ruim, péssimo. O sentir-se bem não está muito longe do sentir-se bom, bom moço. O véu negro da depressão que sempre se encontra na autodepreciação toma hoje as vestes de "baixa auto-estima"; mas o culto da auto-estima, do "eu me amo", do amor narcísico, é mais um embuste para eludir o mal-estar do sujeito. De nada adianta. A baixa auto-estima ou, em termos freudianos, a perda narcísica, é mais um efeito que uma causa do afeto depressivo, que corresponde a um abalo no eu ideal, sustento imaginário do sujeito na posição de objeto de amor e admiração do Outro, este situado como ideal do eu.

Tal perda narcísica não chega a ser uma dissolução do Imaginário, como na esquizofrenia, nem uma negação dos órgãos e do corpo, como na melancolia. Trata-se de uma perda do gozo fálico vinculada ao narcisismo do sujeito. Ao ser abalado o ideal, ou o S_1 que fazia o papel de semblante para o sujeito, este se vê confrontado com a falta no Outro e com a castração. Trata-se da falta que dói, e não da falta constitutiva do desejo. Eros se retrai e, nessa retração, Tânatos avança e põe-se em funcionamento o para-além do princípio do prazer: a pulsão de morte, o masoquismo primordial, a necessidade da punição, ou seja, o sentimento de culpa inconsciente. Sob o império do supereu, a autodepreciação se torna auto-acusação. Nessa vertente, algo de sua face de dejeto do Simbólico é vislumbrado quando o sujeito, identificado com o objeto, se sente "uma

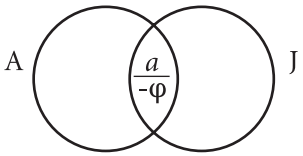
merda". O objeto anal é o que melhor representa o objeto *a* da fantasia em seu caráter de dejeto do Simbólico, resto da simbolização. O objeto nada, por sua vez, melhor representa seu caráter de irrepresentável, vazio de significantes. Não é infreqüente encontrarmos o sujeito, no estado da tristeza, dizendo-se "uma merda", "uma porcaria", "uma nulidade", "um zero à esquerda".

No estado depressivo neurótico, o sujeito se apreende como objeto da fantasia. Se a depressão, na neurose, não é um sintoma, ela não deixa de ser um sinal e, como tal, é parente da angústia por ser um sinal do Real, um traço da posição do sujeito como objeto.

Como afeto depressivo, a tristeza é enganadora, pois todo sentimento é mentiroso em relação à sua representação: *le senti-ment*, *o senti-mente* para usar um jogo de palavras caro a Lacan. A idéia compulsiva que leva aos prantos uma paciente histérica de Freud, como ele o relata em "Projeto para uma psicologia científica" (1895), é uma representação mentirosa, pois a representação que verdadeiramente suscita a tristeza e as lágrimas foi recalcada e em seu lugar surgiu uma outra que, de maneira enganosa, provoca desprazer. Mas em relação à posição de objeto, separado da cadeia do desejo, a tristeza não mente por ser um sinal do gozo, indicando o sujeito largado pela representação significante, situação que na psicose é colocada a céu aberto.

Como vimos, na melancolia ocorre a defusão das pulsões: Tânatos se desvincula de Eros, fazendo dessa entidade clínica uma pura cultura da pulsão de morte. Há uma rejeição do inconsciente em que pululam as pulsões, aquelas que têm representação no Outro do significante. O afastamento da cadeia significante, que clinicamente corresponde ao que Séglas denominou "parada psíquica", significa que o sujeito se encontra sitiado no outro pólo da estrutura, ou seja, do lado do Real pulsional. Esse é o lugar do objeto perdido cuja sombra recai sobre o sujeito: o sujeito está no lugar do objeto *a*, rechaço do discurso, e o afeto correlato a esse extravio é a perda da força de existir.

Retomemos então os círculos de Euler, a fim de representar a defusão das pulsões correspondente ao afastamento do inconsciente (A) e à localização do sujeito melancólico do lado do gozo (J). Em uma situação de fusão das pulsões, encontramos o objeto *a* como causa de desejo, sustentado pelo -φ da castração na interseção entre A e J. O -φ da castração corresponde à falta do significante no Outro, lá onde se situa o objeto agalmático que causa o desejo.



Na melancolia, o afastamento da cadeia significante e a identificação do sujeito com o objeto são correlativos à separação entre o Outro do significante e o gozo.[3] Essa separação é o *complexo melancólico*, no qual o sujeito pode se encontrar tanto no pólo maníaco quanto no pólo melancólico propriamente dito. Como vimos, a mania não é um outro tipo clínico de psicose distinto da melancolia; ela é sim uma manifestação pelo avesso – reação à perda – da melancolia.

Para melhor aprendermos na neurose vejamos o que ocorre na psicose maníaco-depressiva, a céu aberto, e avaliemos a posição do sujeito na estrutura no complexo melancólico: de um lado, o objeto está separado da falta fálica e é puro gozo desfalicizado (pólo melancólico); do outro, o Outro do Simbólico não tem o lastro do objeto e da falta que lhe proporciona uma organização, uma estruturação em torno do irrepresentável, tendo como resultado o deslizamento da cadeia significante tendendo ao infinito (pólo maníaco).



No pólo melancólico, encontramos o sujeito aí identificado a esse objeto de gozo que o eterniza, petrificando-o nessa posição de rechaço do Outro do Simbólico, "decaído do resto da humanidade". Sem o recurso do Outro, o sujeito está entregue ao processo *selbst* da auto-abjeção.

No pólo maníaco, submetido à metonímia da cadeia significante, e portanto denotando em sua fala o inconsciente a céu aberto, o sujeito tem a impressão de que tudo pode, de que tudo lhe é permitido e nada lhe faz obstáculo. Daí sua prodigalidade infinita: nada lhe falta e ele sempre tem o que dar: bens, dinheiro, amor. O desvario de Eros não conhece limites: sua ação é incessante e sem finalidade, a excitabilidade é permanente, a inquietação, constante. A não-contradição do inconsciente se manifesta em sua fala na falta de oposição entre o sim e o não, e também na passagem súbita do amor ao ódio, do riso

ao choro, da excitação à irritabilidade. A ausência do ponto de basta do Nome-do-Pai, foracluído do Simbólico, não permite a amarração da cadeia significante a fim de promover a precipitação de um sentido. Porém a posição estrutural do sujeito continua sendo a de um objeto excluído do Outro, como é desvelado na fase melancólica e que aqui, na excitação maníaca, é negada com uma "defesa" pelo seu avesso. É o que podemos depreender da indicação de Freud de que a mania é uma defesa contra a depressão.

Se na psicose maníaco-depressiva descrita desde Kraepelin observamos fases maníacas e fases depressivas, isso se deve ao fato de que o sujeito pode se encontrar ora no pólo maníaco, ora no pólo depressivo, ou seja, ora do lado do Outro apreendido como totalidade, ora do lado do objeto como puro real de gozo silencioso. Nas fases intermediárias, é possível pensar em uma reunião dos dois pólos em decorrência de alguma suplência permitindo sua reaproximação. Tanto a fase maníaca quanto a fase depressiva melancólica fazem parte de um único tipo clínico: a melancolia.

A tristeza e a fantasia

No caso da depressão neurótica, reencontramos a mesma polaridade, descrita no matema da fantasia: $(\$ \lozenge a)$.

Inconsciente	Gozo
$\$$	*a*

De um lado, o sujeito do significante, determinado pela linguagem, sujeito do inconsciente; do outro, o objeto *a*, sem sentido, sem representação, fora do Simbólico, rechaço do inconsciente. No desencadeamento da depressão neurótica, o abalo do significante-mestre, que fazia as vezes de ideal para o sujeito, faz vacilar sua fantasia, uma vez que esta se encontra articulada às cadeias significantes do sujeito referidas à circulação de seu desejo.

Dito de outro modo, na forma neurótica da tristeza encontramos a expressão da fantasia do sujeito realizando a economia do sintoma. Nessa economia, o sujeito aparece mais do lado do objeto, pois o sujeito do desejo sofre os efeitos do abalo de um de seus significantes ideais. A frase da fantasia fundamental é aquela que tenta, com a construção significante, indicar esse lugar de excluído do Outro.

Em contrapartida, quando, no fim de análise, o sujeito está no momento de travessia da fantasia, ele se experimenta nos dois pólos desta, ou seja, como sujeito do inconsciente às voltas com os significantes-mestre que lhe dão o ancoramento simbólico e como objeto que ele foi ou deixou de ser para o Outro. Essa oscilação entre os dois pólos da fantasia é o que pode conferir ao fim da análise seu aspecto maníaco-depressivo, salientado por Lacan. Maníaco, o sujeito do desejo, metonimicamente, passa de significante em significante, sem jamais se deter, pois jamais encontra seu objeto de satisfação. É o sujeito excitado com mania de desejo. Deprimido, o sujeito é resposta do Real, fora do Simbólico, lá onde nem a vida tem sentido, apenas o pulsar do existir que não deixa de ser dor. Travessia a ser efetuada e ultrapassada para o sujeito chegar ao gaio saber – um saber alegre que lhe confere o entusiasmo necessário para levar outro sujeito a fazer a experiência da análise, abrindo mão da saudade do Pai, e encontrar a melhor forma de lidar com o pior.

Notas

Apresentação, p.9 a 14

1. Este livro é por um lado uma retomada e por outro um suplemento das questões e temas abordados em meu livro *Teoria e clínica da psicose* (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997). Desde então meus estudos sobre a psicose têm sido transmitidos em conferências, seminários e artigos esparsos, muitos dos quais publicados nos livros da coleção Bacamarte (Rio de Janeiro, Rios Ambiciosos), que aqui são retomados e modificados.

2. Retomaremos aqui esse grafo e os efeitos fenomênicos da foraclusão do Nome-do-Pai, diferenciando-os dos fenômenos induzidos pela elisão do falo na psicose, quando tratarmos do caso do Homem dos Lobos.

3. J. Lacan. "O aturdito", in *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p.457.

4. Ibid., p.492.

5. Cf. A. Quinet. *As 4+1 condições de análise.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

6. M. Foucault. *La naissance de la clinique.* Paris: PUF, 1963.

7. C. Soler. "Los diagnósticos", *Freudiana* n.16. Barcelona: EEP-Cataluña, 1996.

8. S. Freud. "Luto e melancolia" (1917d), in *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, vol. XIV.

9. Machado de Assis. "O alienista", in *Obras completas de Machado de Assis.* Rio de Janeiro: José Aguillar, 1962.

10. R. Olivier-Martin. *La querelle des diagnostics.* Paris: Navarin, 1989.

11. S. Freud. "O inconsciente" (1915c), in *ESB*, vol. XIV, op.cit.

12. C. Soler. "Parte III: As psicoses", *Artigos clínicos: transferência, interpretação e psicose.* Salvador: Editora Fator, 1991.

13. Cf. A. Quinet. *As 4+1 condições de análise*, op.cit., p.19.

Parte 1

Capítulo 2,p.24 a 46

1. "Para liberar a fala do sujeito", diz Lacan, "nós o introduzimos na linguagem de seu desejo, ou seja, na linguagem primeira, na qual, para além do que ele nos diz dele, ele já nos fala sem saber. E, principalmente, nos fala os símbolos do sintoma. E esse é o discurso do sujeito, o falar através

dos símbolos do sintoma, já que o sintoma também é uma fala à espera de ser dita." Cf J. Lacan, "Função e campo da fala e da linguagem", in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p.293.

2. J. Lacan. "Do *Trieb* de Freud e do desejo do psicanalista", in *Escritos*, op.cit., p.853.

3. J. Lacan. "De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose", in *Escritos*, op.cit., p.560 (nota).

4. J. Lacan. *Pequeno discurso aos psiquiatras,* inédito, 10 nov 1967.

5. Cf. J. Lacan. *O saber do psicanalista*, inédito, sessão de 4 nov 1971.

6. J. Lacan. "A realidade é abordada com os aparelhos do gozo", in *O Seminário*, livro 20, *Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p.75.

7. J. Lacan. *O Seminário*, livro 17, *O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p.97.

8. J. Lacan. *O Seminário*, livro 20, op.cit., p.153.

9. J. Lacan. *O Seminário,* livro 17, op.cit., p.11.

10. R. Jakobson. "La dominante", in *Questions de poétique*. Paris: Seuil, 1973, p.145.

11. Ibid, p.31.

12. J. Lacan. "Conferências nos Estados Unidos" (2 dez 1975), *Scilicet 6/7*, p.61.

13. J. Lacan. *O Seminário*, livro 17, op.cit., p.59.

14. Ibid., p.66.

15. J. Lacan. "Du discours psychanalitique" (12 mai 1972), in *Lacan in Itália, 1953-1978* (ed. bilíngüe). Milão, Salamandra, 1978, p.32-5.

16. J. Lacan. *O saber do psicanalista*, 1971-72, inédito.

17. J. Baudrillard. *La société de consommation, ses mythes, ses structures*. Paris: Gallimard, 1974.

18. J. Lacan. *O saber do psicanalista*, op.cit.

19. J. Lacan. *O Seminário*, livro 18, *De um discurso que não seria do semblante*, inédito, 12 mai 1972.

20. J. Lacan. *O Seminário*, livro 17, op.cit., p.11.

21. O Ato Institucional n.5 (AI-5) foi decretado em 13 de dezembro de 1968 pelos militares no Brasil, fechando o Congresso Nacional, a Assembléia Legislativa e todas as câmaras municipais, suspendendo as garantias individuais e excluindo a intervenção do Poder Judiciário.

22. Tais como: "Édipo é um sonho de Freud", "O Édipo é estritamente inutilizável", p.93.

23. J. Lacan. *O Seminário*, livro 17, op.cit., p.116.

24. Ibid, p.117.

25. Ibid, p.83.

26. Ibid, p.121.

27. P. Bruno. "Pragmatique", in *Retour à la passe*. Paris: Forums du Champ Lacanien, 2000, p.67.

Capítulo 3, p.47 a 56

1. J. Lacan. *O Seminário*, livro 3, *As psicoses.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p.238.

2. J. Lacan. "Apresentação das Memórias de um doente de nervos", in *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p.221.

3. J. Lacan. *Da psicose paranóica e suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

4. J. Lacan. *Escritos*. Rio de Janeiro, 1998, p.580.

5. J. Lacan. "O ato psicanalítico", *Outros escritos*, op.cit., p.375.
6. Cf. o Capítulo 6 deste livro.

Parte II

Introdução, p.59 a 61

1. Cf. C. Soler. "A paranóia no ensino de Lacan", in A. Quinet, *Na mira do Outro.* Rio de Janeiro: Marca D'Água, 2002, p.59. Conferência proferida em 22 out 2001, Instituto de Psiquiatria da UFRJ.
2. J. Lacan. *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987, p.83.

Capítulo 4, p.62 a 78

1. S. Freud. "Psychanalyse et psychiatrie", in *Introduction à la psychanalyse*. Paris: Payot, 1981.
2. Cf. P. Bercherie. "La clínica psiquiátrica del niño. Estudio histórico", *Malentendido* 3. Buenos Aires, 1988.
3. P. Bercherie. *Les fondements de la clinique.* Paris: Navarin, 1980, p.201.
4. Ibid, p.203.
5. Cf. S. Freud & C. Jung. *Correspondência*, vols. I e II (1906-14). Rio de Janeiro: Imago, 1975, p.182.
6. S. Freud. "Sobre o narcisismo: uma introdução" (1914a), in *ESB*, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
7. J. Lacan. *O Seminário*, livro 2, *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p.311.
8. J. Lacan. Respectivamente "O aturdito" (1973), in *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p.475, e "Ouverture de la section clinique" (1977), *Ornicar? 9*. Paris: Navarin/Champ Freudien, p.12.
9. J. Lacan. "Apresentação da tradução francesa das *Memórias do presidente Schreber*" (1966c), *Falo 1*. Salvador: Fator, 1987, p.22.
10. J. Lacan, *O Seminário*, Livro 22, *R.S.I.*, inédito, lição de 16 dez 1974.
11. P. Bercherie. "Présentation" (1988b), in E. Bleuler, *L'Invention de l'autisme*. Paris: Navarin, 1988, p.8.
12. E. Bleuler. "Schizophrenies", in *L'Invention de l'autisme*, op.cit., p.15.
13. S. Freud. "A divisão do ego no processo de defesa" (1938), in *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, vol. XXIII, p.309.
14. Ibid., p.231-2.
15. J. Lacan. "De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose" (1958), in *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998, p.640.

16. J. Lacan. "De nossos antecedentes" (1966e), in *Escritos*, op.cit, p.72-3.

17. S. Freud. *Neuroses de transferência* (1915). Rio de Janeiro: Imago, 1985.

18. J. Lacan. *O Seminário*, livro 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p.69-115.

19. A. Quinet. *Teoria e clínica da psicose*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997, p.45-60.

20. P. Bercherie. "La clínica psiquiátrica del niño. Estudio histórico", *Malentendido* 3, op.cit.

21. S. Freud. *Interpretação dos sonhos* (1900), in *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, vol.V, p.567 (A representação-meta foi traduzida por idéia intencional).

22. Ibid., p.563.

23. Ibid., p.632.

24. J. Lacan. *O Seminário*, livro 20, *Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p.196.

25. E. Bleuler. "Schizophrenies", in *L'Invention de l'autisme*, op.cit., p.14-22.

26. Gatian de Clérambault. "Définition de l'automatiste mental", in *Oeuvre psychiatrique*. Paris: PUF, vol. II, p.492-3.

27. J. Lacan. *O Seminário*, livro 3, *As psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p.14.

28. Ibid., p.28-9.

29. Ibid., p.284.

30. S. Freud. "O inconsciente" (1915c), in *ESB*, op. cit., vol. XIV, p.78.

31. J. Lacan. "O aturdito", in *Outros escritos*, op.cit., p.475.

32. S. Freud. "Esboço de psicanálise" (1938), in *ESB*, op.cit., vol. XXIII, p.231.

33. Ibid., p.232.

34. A. Quinet. *Teoria e clínica da psicose*, op.cit.

35. H. Deutsch. "Algumas formas de transtorno emocional y su relación con la esquizofrenia" (1942), *Revista de Psicoanalisis (APA)* v.25, n. 2, 1968.

36. J. Lacan. *O Seminário*, livro 3, op.cit., p.285.

37. Ibid., p.220.

38. Idem.

39. E. Bleuler. "Schizophrenies", in *L'Invention de l'autisme*, op.cit., p.44.

Capítulo 5, p.79 a 90

1. S. Freud. "O inconsciente" (1915c), in *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, vol. XIV, p.225.

2. Idem.

3. S. Freud. "Sobre o narcisismo: uma introdução" (1914), in *ESB*, op.cit., vol. XIV.

4. S. Freud. "O inconsciente", in *ESB*, op.cit, p.232.

5. S. Freud. "Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos" (1914b), in *ESB*, op.cit., vol. XIV, p.262.

6. S. Freud. "A divisão do ego no processo de defesa" (1938), in *ESB*, op.cit., vol. XXVIII.

7. E. Bleuler, "Schizofrenie", in *L'Invention de l'autisme*. Paris: Navarin, 1988, p.30.

8. J. Lacan. "Radiofonia" (1970), in *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p.407.

9. A. Quinet. *Teoria e clínica da psicose*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997, p.121.

10. L. Castello Branco. "Transcrição dos textos de Artur Bispo do Rosário", in *Coisa de louco*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.

11. E. Bleuler. "Schizophrenies", in *L'Invention de l'autisme*. Paris: Navarin, 1988, p.33.

12. Ibid., p.35.

13. A. Quinet. *Teoria e clínica da psicose*, op.cit., p.77-94.

14. J. Lacan. "Ouverture de la section clinique" (1977), *Ornicar? 9*, Paris: Navarin/Champ Freudienne.

15. J. Lacan. "De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose" (1958), in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p.589.

16. A. Quinet. *Prélude à une cosmodicée delirante: Étude de l'etiologie de la psychose chez Freud (Mémoire de D.E.A.)*. Paris, inédito, 1981.

17. F. Morais. "A reconstrução do universo segundo Artur Bispo do Rosário" (1990), apud A. Quinet in *Teoria e clínica da psicose*, op.cit.

18. Entrevista realizada por Conceição Robaina em 11 mar 1989.

19. Cf. o filme da entrevista de Hugo Denizart com Bispo do Rosário.

Capítulo 6, p.91 a 105

1. Il'ya de l'un. Lacan emprega o partitivo do francês para acentuar a unidade singular do Um.

2. J. Lacan. *O Seminário*, livro 9, *A identificação*, inédito, lição de 21 nov 1961.

3. Ibid., lição de 21 fev 1962.

4. Idem.

5. O S_1 do discurso do mestre pode, portanto, ser tomado como *Einheit*, Lei, norma, ou então como *Einzigkeit*, traço unário identificatório de um sujeito.

6. Para maiores desenvolvimentos desse assunto, ver "A função transferencial", no Capítulo 1 de meu livro *As 4 + 1 condições da análise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

7. J. Lacan. *O Seminário*, livro 20, *Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p.46.

8. Ibid., p.115.

9. Em francês S_1 e *essaim* (enxame) são homófonos.

10. J. Lacan. *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987, 81-96.

11. Considero que a melhor tradução para *Verhaltung* é retenção, e não repressão [*repression*], como propõe Lacan em sua tese. *Halten* significa parar, deter-se. *Halt*! é uma interjeição que significa "alto lá!". *Verhaltung* corresponde, então, ao mecanismo de retenção, detenção, contenção, impedimento de algo que se movimenta, interrupção do movimento.

12. Todas as citações desta parte sobre Kretschmer lido por Lacan encontram-se em *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade,* op. cit.

13. J. Lacan. *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade*, op.cit., p.200.

14. Ibid., p.254.

15. Ibid., p.253.

16. Ibid., p.334.

17. J. Lacan. "R.S.I.", *Ornicar?* n.3, 1981, p.110.

18. J. Lacan. "Ouverture de la Section Clinique", *Ornicar?* n.9. op.cit., p.12.

19. S. Freud. "Rascunho H: Paranóia" (1895), in *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, vol. I, p.291.

20. J.-J. Rousseau. *Confessions. Autres textes autobiographiques* (1766-9). Paris: Gallimard, 1959, p.4-5.

21. J. Lacan. "Formulações sobre a causalidade psiquica", in *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p.170.

22. Machado de Assis. "O alienista", in *Obras completas de Machado de Assis.* Rio de Janeiro: José Aguillar, 1962.

23. S. Freud. "Carta 71 a Fliess" (15 out 1897), in *ESB*, op.cit., vol. I, p.356.

24. S. Freud. "Rascunho H: Paranóia" (1895), in *ESB*, op.cit., vol. I, p.289.

25. J. Lacan. "Formulações sobre a causalidade psiquica", in *Escritos*, op.cit., p.171.

26. Ibid., p.175.

27. J. Lacan. *O Seminário*, livro 22, *R.S.I.*, aula de 8 abr 1975.

28. J. Lacan. *O Seminário*, livro 7, *A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988, p.579.

Capítulo 7, p.106 a 123

1. J. Lacan. *O Seminário*, livro 22, *R.S.I.*, lição de 8 abr 1975.

2. Cf. A. Quinet. *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

3. M. Bousseyroux. "L'âne pourri", *Trèfle 2*, *Bulletin de l'Association Freud avec Lacan*. Toulouse, 1999.

4. S. Dalí. *O surrealismo a serviço da reprodução,* n.1, julho de 1930.

5. Cf. A. Quinet. *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise,* op.cit.

6. J. Lacan. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p.172-3.

7. Machado de Assis. "O alienista", in *Obras completas de Machado de Assis.* Rio de Janeiro: José Aguillar, 1962.

8. Desenvolvi amplamente esse tema no capítulo "Delírio de observação" de meu livro *Um olhar a mais.*

9. J. Lacan. *O Seminário*, livro 22, op.cit., aula de 8 abr 1975.

10. S. Freud. "Sobre o narcisismo: uma introdução" (1914), in *ESB*, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1974, p.100.

11. J. Lacan. *O Seminário*, livro 22, op.cit., lição de 10 dez 1974.

12. J. Lacan. *O Seminário*, livro 20, *Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p.115.

13. J. Lacan. *O Seminário*, livro 22, op.cit., aula de 16 dez 1974.

14. Cf. meu comentário em *Teoria e clínica da psicose*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

15. Cf. A. Quinet. *Um olhar a mais*, op.cit., p.235-49.

Capítulo 8, p.124 a 137

1. M. Gardiner. *L'Homme aux loups par ses psychanalystes et par lui-même*. Paris: Gallimard, 1981.

2. Reconstruídos a partir das declarações do Homem dos Lobos, Freud, Ruth Mack Brunswick, Muriel Gardiner e Karin Obholzer.

3. Os eventos relacionados por Freud estão em "História de uma neurose infantil" (1918 [1914], *ESB*, vol.XVII, p.15). As citações de Freud que interpretam os eventos se encontram nesse mesmo texto. Quando provierem de outro, será assinalado.

4. Cf. K. Obholzer. *Entretiens avec L'Homme aux Loups*. Paris: Gallimard, 1981.

5. M. Gardiner. *L'Homme aux loups par ses psychanalystes et par lui-même*, op.cit., p.294.

6. Cf. K. Obholzer, op.cit.

7. Cf. R.M. Brunswick, op.cit., p.292.

8. Cf. R.M. Brunswick, op.cit., p.293.

9. S. Freud. "Les souvenirs de l'Homme aux Loups", in M. Gardiner, op.cit., p.43-4.

10. Cf. R.M. Brunswick, op.cit., p.307.

11. Cf. K. Obholzer, op.cit., p.81.

12. Ibid., p.73.

13. S. Freud. "Analyse finie et infinie", *R.I.P. II*. Paris: PUF, p.233.

14. Cf. R.M. Brunswick, op.cit., p.271.

15. Cf. K. Obholzer, op.cit., p.53.

16. Cf. Freud, "Analyse finie et infinie", *R.I.P. II*, op.cit., p.33.

17. Cf. M. Gardiner. *L'Homme aux loups par ses psychanalystes et par lui-même*, op.cit., p.341.

18. Ibid., p.333.

19. M. Gardiner. "O que o Homem dos Lobos se tornou", in op.cit., p.355.

20. J. Lacan. "Resposta ao comentário de Jean Hyppolite", in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p.391.

21. Cf. J. Lacan. *O Seminário*, livro 4, *O objeto da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

22. J. Lacan. *Escritos*, op.cit., p.392.

23. S. Freud. "Um caso de paranóia que contraria a teoria psicanalítica", in *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, vol. XIV, p.297-307.

Capítulo 9, p.138 a 149

1. S. Freud, "O caso Schreber", in *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, vol. XII, p.77.

2. J. Lacan. "De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose", in *Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p.578.

3. Em meu livro *Um olhar a mais* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002) reproduzo esses desenhos com comentários.

Capítulo 10, p.150 a 160

1. Nasar, Sylvia. *Uma mente brilhante.* Rio de Janeiro: Record, 2003.

2. Os números primos são, significativamente, números divisíveis apenas por si mesmos ou pelo número 1.

Capítulo 11, p.161 a 166

1. E.R. Zaffaroni e J.H. Pierangeli. "Manual de direito penal brasileiro", *Revista dos tribunais*. São Paulo, 1997.
2. P. Guiraud. "Os assassinatos imotivados", *Revista Opção Lacaniana* n.13. São Paulo, 1996.
3. J. Lacan. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p.176.

Parte III

Introdução, p.169 a 171

1. J. Lacan. "Kant com Sade", in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. Lacan nos chama a atenção nesse texto para a dor de existir de que fala o budismo, desvelada pelos melancólicos em seus "tormentos infernais".
2. F. Nietzsche (1884). *Ainsi parla Zaratustra*. Paris: Aubier, 1987.

Capítulo 12, p.172 a 183

1. S. Freud. "Inibição, sintoma e angústia" (1926), in *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, vol. XX, p.171.
2. J. Lacan. "Kant com Sade", in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
3. A. Bareau. "Bouddhisme – A. Le Buddha", in *Encyclopaedia Universalis*. Paris, 1988, p.851.
4. J. Lacan. *O Seminário*, livro 2, *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p.291.
5. J. Lacan. "Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano" (1966), in *Escritos*, op.cit., p.834-5.
6. J. Lacan. *Televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, p.44.
7. B. Spinosa. *L'Ethique.* Paris: Gallimard (Folio/Essais, prop.I, parte 3), 1954, p.182.
8. M. Chauí. "Espinosa: compreender a tristeza para poder afastá-la", inédito. As referências que faremos aqui a Marilena Chauí são todas tomadas desse texto.
9. B. Espinosa. "Définitions des sentiments", in *L'Étique*. Paris: Gallimard, 1954, p.242.
10. F. Espanca. *Poemas*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.80.
11. Ibid, p.15-6.
12. J. Lacan. *O Seminário*, livro 7, *A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
13. B. Espinosa, "Demonstração da proposição 59", in *L'Étique*, op.cit., p.238.

14. J. Lacan. *O Seminário*, livro 7, op.cit., p.185.

15. J. Lacan. "Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola", in *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p.257.

Capítulo 13, p.184 a 195

1. S. Freud. "Luto e melancolia" (1917d), in *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, vol. XIV, p.275.

2. Hippocrates. *Oeuvres complètes.* Paris: Littré, 1860.

3. Aréte, *De causis et signis diuriturnuorum morborum,* apud R. Masselon, *La mélancolie: étude médicale et psychologique*. Paris: Félix Alcan, 1906, p.7.

4. P. Pinel, *Traité medico-philosophique sur l'aliénation mentale*, 1809.

5. Esquirol. *Traité des maladies mentales.*

6. P. Bercherie. *Fundamentos da clínica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989, p.52.

7. Ibid., p.71.

8. J. Lacan. "Kant com Sade", in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

9. J. Guislain. *Leçons orales*. Gent, Hebbelynck, 1852.

10. W. Griesinger, *Traité de maladies mentales: pathologie et thérapeutique*. Paris: Adrien Delahaye, 1865.

11. S. Freud, "Luto e melancolia", op.cit., p.277.

12. Apud P. Bercherie, *Fundamentos da clínica*, op.cit., p.97-8.

13. Ibid., p.102.

14. J. Séglas. "Dixième leçon: de la mélancolie sans délire", lição de 11 fev 1894, em anotações de H. Meige et Apert, interno, *Bulletin médical* 15 abr 1894.

15. J. Séglas. "Onzième leçon: Le délire dans la mélancolie", in *Bulletin médical*, op.cit.

16. J. Cotard. "Do delírio das negações", in A. Quinet (org.), *Extravios do desejo: depressão e melancolia*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 1999, p.47-58. No texto "A negação", Freud se refere ao gozo da negação (*Verneinunglust*) do negativismo psicótico quando na defusão das pulsões que o caracteriza há retirada de Eros. Em "O eu e o isso", ele referirá a melancolia à pura cultura da pulsão de morte.

17. J. Lacan. *O Seminário*, livro 2, *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p.299-300.

Capítulo 15, p.204 a 220

1. Temos, portanto, as três vertentes do objeto (simbólica, imaginária, real) que podem se reunir no objeto de amor. Devemos nos perguntar, a cada vez que Freud faz uma referência ao objeto, de que objeto se trata.

2. S. Freud. "Luto e melancolia" (1917d), in *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, vol. XIV.

3. S. Freud. "O eu e o isso" (1923), in *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, vol.XIX.

4. J. Lacan. *O Seminário*, livro 10, *A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

5. Cf. o caso de Márcia Montezuma, "Paranoização: uma saída para a melancolia?", in *Extravios do desejo*. Rio de Janeiro: Marca D'Água, 2002, p.229.

Capítulo 16, p.221 a 226

1. M. Foucault. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense, 1977.

2. S. Freud. "Luto e melancolia" (1917d), in *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, vol. XIV.

3. Retomemos o que nos diz Lacan sobre a tristeza como falta ética e modalidade de extravio do desejo em *Televisão*: "E o que resulta – por menos que essa covardia moral, por ser rechaço do inconsciente, vá até a psicose – é o retorno no real do que é rechaçado da linguagem: é a excitação maníaca por meio da qual esse retorno se torna mortal." (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, p.44.)

Agradecimentos

Agradeço a Gilda Paoliello, Maria Anita Carneiro Ribeiro, Sonia Alberti e Vera Valadares pela leitura e comentários dos originais deste livro, assim como pelo estímulo a sua publicação. E também aos colegas da Rede de Pesquisa sobre Psicose (Repp) das Formações Clínicas do Campo Lacaniano, com quem desenvolvi as pesquisas cujos resultados constituem, em grande parte, este livro.